



REVISTA DE FILOSOFÍA

...JOSÉ VICENTE VILLALOBOS ANTÚNEZ Y FRANCISCO GANGA: **Bioética, dignidad e intertemporalidad de los Bioderechos Humanos.** ...GUSTAVO URDANETA RIVAS: **Las concepciones antropológicas en el Arqueosistema humano Apuntes para una historia mundial más allá del eurocentrismo.** ...CÉSAR E. JIMÉNEZ YÁÑEZ Y JOSÉ F. BENÍTEZ MIJARES **Desempolvando el pasado Apuntes sobre Fred Morrow Fling y su método para la investigación histórica.** ...HÉCTOR GUILLERMO OSÍO URIBE Y ARIEL EMILIO CORTÉS MARTÍNEZ: **Masferrer ante el imaginario de los mínimos Vitales en la Colombia bicentenario.** ...ALBERTO FERRER GARCÍA: **En la era atómica, ¿un lugar para la moral?...**

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 83
2016-2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 83, 2016-2, pp. 25-48

Las concepciones antropológicas en el Arqueosistema humano Apuntes para una historia mundial más allá del eurocentrismo¹

Anthropological conceptions in Arqueosistema humano
Notes for a world history beyond eurocentrism

Gustavo Urdaneta Rivas
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Resumen

Intentamos bosquejar las concepciones antropológicas en el arqueosistema humano situándonos en un horizonte histórico mundial. Se nos impone el obstáculo del eurocentrismo subyacente en el *modelo ario* que establece periodizaciones del pasado como el esquema “prehistoria-historia”. Aplicaremos el *modelo histórico mundial* construido por Dussel, superando de la periodización eurocéntrica a partir de la noción «arqueosistema humano». Se reflexiona en torno a los llamados «núcleos problemáticos universales» y las posibles ideas que de sí y del mundo tuvieron los primeros hombres. Tratándose de un extenso período en el cual no existía escritura, se hace una reflexión a partir fuentes como las estatuillas y pinturas rupestres llamadas *venus* y petroglifos.

Palabras clave: Eurocentrismo; concepciones antropológicas; historia mundial; arqueosistema humano; núcleos problemáticos universales.

1 Avance del Proyecto de Investigación Colectivo en desarrollo “Concepciones antropológicas y modelos pedagógicos. Historia mundial, críticas y propuestas ante la crisis contemporánea”.

Abstract

We try to outline the anthropological conceptions in *arqueosistema humano*, situating us in a global historical horizon. We are imposing the obstacle of Eurocentrism underlying in the *Aryan model* that establishes periodizations past as “prehistory-history”. We apply the *world historical model* built from the dusselian thought, beating the eurocentric periodization from the notion “*arqueosistema humano*”. It reflects on the so-called “universal core problems” and possible ideas of self and the world had the first men. Being a long period in which there was no writing, reflection on sources is done as figurines and cave paintings Venus and Petroglyphs calls.

Key words: Eurocentrism; anthropological conceptions; world history; human *arqueosistema*; universal core problems.

Introducción

Iniciarse en la filosofía implica, académicamente, «hacer una incursión por el pensar filosófico para fundamentar nuestra formación humanística (...)»². Mas, en el iniciado subyace la búsqueda constante de sentido a ciertas preguntas que, palabras más, palabras menos, pueden expresarse en: ¿Qué o quién soy?, ¿de dónde vengo? y ¿qué sentido tiene mi vida? Estos cuestionamientos parecen ser parte de los «núcleos problemáticos universales»³, y a la vez particulares, que inquietan al *anthropos que estoy siendo*. Particulares en cuanto me reconozco como individuo pensante que se sabe vivo, encarnado, hombre, que se cuestiona conscientemente; y universales en cuanto sé que existen otros individuos que se reconocen y se cuestionan aparentemente en el mismo sentido, aunque en diferentes circunstancias espacio-temporales, vitales.

Estas cuestiones son abordadas por la Antropología Filosófica como disciplina que se ocupa de la reflexión acerca de la pregunta por el ser humano en su totalidad; o, siendo conscientes de la dificultad que esto implica, al menos de aproximación a la totalidad humana. Para tal reflexión consideramos deben tomarse en cuenta, por lo menos, tres soportes:

- 2 DUSSEL, Enrique, *Lecciones de Antropología Filosófica*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, p. 17.
- 3 DUSSEL, Enrique, “Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, en: *Tabula Rasa*, N° 11, julio-diciembre, Bogotá, 2009, p. 97-114.

Las diferentes respuestas, concepciones o interpretaciones acerca de las preguntas por el ser humano que se han generado a lo largo de la historia mundial, las cuales representan un fundamento que debe considerarse en cuanto aporte al campo de la Antropología Filosófica, y a partir del cual se puede llegar a explicitar el lugar de enunciación de quien reflexiona. Ello en razón de que las respuestas a las preguntas acerca del ser humano devienen siempre de un particular contexto de relaciones desde las cuales responde quien reflexiona. Como pista inicial para el referido abordaje histórico, vale citar:

“1. Es necesario afirmar que toda la humanidad ha expresado siempre ciertos «núcleos problemáticos universales» que se presentan en todas las culturas. 2. Las respuestas racionales a esos «núcleos» adquieren primeramente la forma de narraciones míticas. 3. La formulación de discursos categoriales filosóficos es un nuevo desarrollo en la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos filosóficos se han dado en todas las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque sea en un nivel muy inicial)”⁴.

Los antecedentes y el surgimiento de la Antropología Filosófica como disciplina, así como los criterios que desde ella se establecen para el abordaje y comprensión de lo humano. Ello nos remite necesariamente a las interrogantes kantianas: 1) ¿Qué puedo conocer?, 2) ¿Qué debo hacer?, 3) ¿Qué me cabe esperar?, resumidas en la gran problemática de ¿Qué es el hombre?; así como a los más recientes aportes críticos para la reflexión sobre el ser humano.

La propia experiencia humana como soporte de la Antropología Filosófica; es decir, yo, como *anthropos que estoy siendo*, soy mi propia reflexión. De ello se sigue que no es posible una reflexión total, acabada, acerca de las preguntas por el ser humano, o en otras palabras, «repuestas universales y absolutas, no; ni creo que pueda haberlas. Particulares y personales, sí (...)»⁵. Aunque marcando una distancia en razón de la imposibilidad de conocer la totalidad humana, valga la siguiente referencia al respecto:

“(...) el antropofilósofo tiene que poner en juego no menos que su encarnada totalidad, su yo (*Selbst*) concreto. Y todavía más. No basta con que coloque su yo como *objeto* del conocimiento. Sólo puede conocer la *totalidad* de la persona y, por ella, la totalidad del *hombre*, si no deja fuera su *subjetividad* ni se mantiene como espectador impasible. Por el contrario, tiene que tirarse a fondo en el acto de autorreflexión, para poder cerciorarse por dentro de la totalidad humana. En otras palabras: tendrá que ejecutar ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica

4 Ibid., p. 97.

5 MARTÍN SÁNCHEZ, Ángel, *Estudio y comprensión del hombre. Origen, naturaleza, cultura, forma de ser y perspectivas de su existencia*, Vadell Hermanos Editores, Valencia, 1994, p. 16.

previa, exponiéndose, por lo tanto, a todo lo que a uno le puede ocurrir cuando vive realmente. No se conoce al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar, alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto del desvanecimiento: así y no de otra manera puede surgir la visión antropológica. Mientras nos contentemos con poseernos como un objeto, no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre otras, y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar; y claro que para poder captarla tiene que estar presente. No es posible que percibamos sino lo que en un “estar presente” efectivo se nos ofrece, pero en ese caso sí que percibimos, o captamos de verdad, y entonces se forma el núcleo de la cristalización”⁶.

Abordaremos, para el caso que nos ocupa, el primer soporte⁷. Así, de este particular planteamiento cabe formalizar las interrogantes que orientan la búsqueda como parte de las inquietudes en el campo de la reflexión antropofilosófica: ¿Cuáles concepciones antropológicas se evidencian en las respuestas que se han dado a los núcleos problemáticos universales en la historia mundial?, ¿qué idea o noción de sí mismos y del mundo subyace en las manifestaciones de los primeros seres humanos?, ¿son esos primeros seres humanos semejantes a nosotros?, ¿habían desarrollado ya sus facultades racionales?, ¿desde qué tipo de racionalidad se comprendían a sí mismos, a los otros y a la naturaleza?, ¿cómo aproximarse a las manifestaciones de los primeros humanos desde una mirada no eurocéntrica?

De la Historia Universal helenocéntrica-eurocéntrica a la Historia Mundial⁸

Es un hecho innegable que todas las culturas son etnocéntricas y que, en razón de ello, la mirada que se tenga sobre los seres humanos, el mundo, la realidad, el espacio-tiempo, etc., está construida desde el lugar de enunciación de cada cultura con pretensión de universalidad. Con el nacimiento y expansión del sistema-mundo moderno/colonial a partir de 1492, se genera y expande un etnocentrismo que ocupa nuestra atención, a saber: el eurocentrismo. Pero habrá quién nos cuestione, con razones válidas, que si todas las culturas son etnocéntricas ¿por qué el interés en uno

6 BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, pp. 21-22.

7 De los soportes 2 y 3 nos ocuparemos en próximos avances del proyecto.

8 Parte de las consideraciones sobre los modelos histórico-filosóficos eurocéntricos planteadas en este apartado ya fueron planteadas en un trabajo anterior. Al respecto véase: URDANETA RIVAS, Gustavo y VÁZQUEZ, Belin, “Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos *en y para* la dialógicidad descolonizadora”, en: *Revista de Filosofía*, N° 80, Maracaibo, 2015-2, pp. 73 – 99.

de esos etnocentrismos?, ¿qué hace diferente al eurocentrismo para dirigir hacia él nuestro interés de investigación?

En razón de que el eurocentrismo no nos es extraño como problema abordado desde hace algunas décadas por las ciencias sociales y la filosofía⁹, adelantamos que, por tal debe entenderse una particular mirada del mundo que implica un lugar de enunciación auto-centrado en la civilización occidental, ya que su construcción histórica se llevó a cabo al amparo del sistema-mundo moderno / colonial desplegado por los europeos a partir del siglo XV, hecho del cual deviene su particularidad, esto es, el haberse constituido en *el primer etnocentrismo realmente mundial* en la historia humana. Así, sus manifestaciones abarcan desde el campo del poder hasta el saber, pasando por el ser y el ver, lo que conlleva una variedad de implicaciones antropológicas, históricas, políticas, culturales, epistemológicas, estéticas, etc. Pero, si el eurocentrismo ha sido ya abordado como problema, ¿hacia qué aspectos dirigiremos nuestra atención?, ¿qué aspectos no abordados del eurocentrismo justificarían nuestra investigación?

Cabe destacar que, de ese marco de implicaciones se han generado un conjunto de modelos histórico-filosóficos pensados desde el lugar de enunciación de Occidente con pretensión de «universalidad», es decir, con la pretensión de ser válidos para todo el mundo, todas las culturas, todos los tiempos; y que tiene como factor incidente la concepción que de sí mismo tiene el hombre occidental, por lo cual vale referir:

“El hombre occidental se ubica en una posición de superioridad cultural y ha pregonado reiteradamente que su cultura tiene vocación universal, con una actividad creadora y dinámica superior que la distingue por encima de todas las demás, que son atrasadas, anacrónicas o curiosidades exóticas. De modo pues que, universalidad y superioridad son las reconfortantes conclusiones a las que han llegado los occidentales sobre sí mismos. De tal convicción surgió, lógicamente, el etnocentrismo occidental o eurocentrismo, visión distorsionadora que ha orientado el comportamiento cognoscitivo del estudio de la historia de las diferentes culturas. Es pues, la visión a través de la cual occidente ha llegado a conocer y ha impuesto el conocimiento de los pueblos

9 Entre la extensa bibliografía sobre el eurocentrismo, sus manifestaciones e implicaciones, destacamos algunas obras como: SAID, Edward, *Orientalismo*, Random House Mondadori, Barcelona, 2002; AMIN, Samir, *Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1989; DUSSEL, Enrique, *1492 el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, La Paz, 1996; LANDER, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Fundación Editorial el perro y la rana, Caracas, 2009; DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998; DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación I. Historia Mundial y Crítica*, Editorial Trotta, Madrid, 2007; CONTRERAS NATERA, Miguel Ángel, *Otro modo del ser o más allá del eurooccidentalismo*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2014; entre muchas otras.

de Asia, África y América Central, del Sur y del Caribe. Así pues, siguiendo y manteniendo la tradición iniciada por Hegel, tenemos una historia nada más y nada menos que “universal”. En ésta, Europa es la preocupación medular; Europa es lo universal (...) la historia de Europa debe ser entonces la historia universal, la que todos deben conocer y en la que todos tienen cabida siempre y cuando estén en función de los europeos. Y las categorías, conceptos, cuadros, etc., que se aplican a la realidad histórica de Europa deben ser aplicadas para conocer las realidades extra-occidentales”¹⁰.

Genealógicamente, la cuestión de la racionalidad eurocéntrica articula una relación entre poder y saber que puede explicitarse en la premisa de que Europa se pensó y se narró a sí misma como centro no porque los pensadores europeos así lo decidieron, sino por la experiencia histórica de ser la civilización que abre el primer sistema realmente mundial a partir de la empresa evangelizadora-colonizadora. De allí que, en los modelos histórico-filosóficos a los cuales dirigiremos nuestra atención subyace una tendencia que es necesario abordar y poner en cuestión en razón de que la mayoría de los estudios sobre el eurocentrismo apenas hacen referencia a alguno de dichos modelos histórico-filosóficos. Ya sea que se trate de los modelos medievales, renacentistas, ilustrados, ario, positivista, materialista y naturalista-evolucionista, la tendencia en el estudio de dichos modelos tampoco ha sido puesta en perspectiva. Vale acotar, que, en nuestro contexto de análisis, consideraremos a los modelos histórico-filosóficos occidentales como manifestación del discurso eurocéntrico, y a las críticas dirigidas a estos modelos como parte de la crítica o discurso anti-eurocéntrico.

Desde el particular contexto de relaciones entre poder y saber, adosadas a “la razón como el único uni-verso, no sólo de la explicación de la realidad, sino de la propia constitución humana”¹¹, han devenido los modelos científicos universales¹² inherentes a la inventada exterioridad de la modernidad eurocentrada; entre los cuales interesa destacar aquellos que dan cuenta del desarrollo histórico-filosófico. Vale citar, la diferenciación que establece Dussel¹³ sobre los *modelos de historia de la filosofía*: *El modelo ario* romántico alemán, que parte de los griegos y se ha impuesto en las historias de la filosofía; *el modelo antiguo*, que piensa la filosofía iniciada con los

10 SOTO, Antonio, *Eurocentrismo y descolonización de la historia*, Editorial Tropicós, Caracas, 1992, pp. 30-32.

11 GUERRERO, Patricio, “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia”, en *Calle 14*, Vol. 4, N° 5, 2010, p. 88.

12 Aun cuando nos ocupa el abordaje de los modelos de Historia de la Filosofía, las consideraciones aquí planteadas valen para el desmontaje de los modelos históricos «universales» construidos desde esta misma perspectiva eurocéntrica.

13 DUSSEL, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 43.

egipcios africanos (así opinaban Heródoto, Platón o Aristóteles) y el *modelo mundial*, que da importancia a Egipto y al Medio Oriente, contra la tesis helenocéntrica, punto de partida del eurocentrismo moderno. De estos tres modelos consideremos algunos aspectos generales.

El modelo ario de Historia

Del proceso de construcción de la perspectiva eurocéntrica y en el contexto del sistema-mundo capitalista, deviene el modelo de Historia de la Filosofía revestido de objetividad y de carácter científico desde el pensamiento ilustrado, a partir de la instalación y desarrollo del *Curso de Filosofía Griega* en la Universidad de Berlín (siglos XVIII-XIX). Sin embargo, las consideraciones del filósofo germano Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) resultaron paradigmáticas en la fundamentación de este modelo ario¹⁴ y en los cortes geo-históricos del desarrollo universal y filosófico.

Entre las nociones que perviven del pensamiento hegeliano¹⁵, para las narraciones del campo histórico universal, y por ende, el filosófico, pueden destacarse: el contenido centrado en la experiencia histórica europea, la exclusión de Latinoamérica, África, Asia y Oceanía; así como la periodización del tiempo mediante esquemas como las edades, modos de producción y antes de Cristo-después de Cristo (a.C.- d.C.)¹⁶.

Al respecto, puede afirmarse que cuando Hegel¹⁷ reflexionaba en torno a una filosofía de la historia universal, el universalismo europeo encarnaba el espíritu del pueblo, particular y universal, por lo cual era universalmente válido debido a que provenía del espíritu absoluto de Dios. Según estos principios hegelianos, la “unidad espiritual del pueblo” era la esencia de la universalidad histórica y del conocimiento científico¹⁸.

De este modo, quedó demarcado el conocimiento científico de la disciplina histórica dentro de la universalidad temporal, así como el estado-nación integra lo universal-nacional del progreso histórico de los pueblos, al tiempo lineal y homogéneo

14 ARIO, aria. (Del sánscrito *arya*, noble). Adj. Se dice del individuo perteneciente a un pueblo de estirpe nórdica, supuestamente formado por descendientes de los antiguos indoeuropeos (RAE, *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa, Vigésima segunda edición, Madrid, 2001).

15 Véase, HEGEL, Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Traducción de José Gaos, Editorial Tecnos, Madrid, 2005.

16 Sobre esta periodización, véase URDANETA RIVAS, Gustavo y NARANJO VICUÑA, Claudia, “Implicaciones de la modernidad/colonialidad en la asignatura Historia Universal”, en *Cuadernos Latinoamericanos*, Año 22, N° 40 Vol. II, julio-diciembre 2011, p. 42-60.

17 HEGEL, Op., cit., p. 176.

18 VÁZQUEZ, Belin, “Ciencia universal, memorias y visibilidad de los saberes sociales”, en *Cuadernos Latinoamericanos*, Año 22, N° 40 Vol. I, julio-diciembre 2011, p. 25.

según el canon occidental¹⁹. Al lado de ello, también en Hegel la escritura es condición para la existencia histórica de los pueblos; de allí que la “prehistoria” delimita un “antes de la historia escrita” y “aunque hayan estado repletos de revoluciones, de migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva porque no tienen (...) narración histórica”²⁰.

De igual manera, como la historia universal representa la evolución del espíritu, implica una serie de fases indicativas de “la manera como transcurre la historia” y cada fase, distinta de las demás, tiene sus peculiaridades determinadas.

“(…) una periodización dividida en eras, períodos, etapas y edades con las cuales se pretendió demostrar el carácter progresivo de la historia. Esta misma periodización también se ha estructurado alrededor de un conjunto de acontecimientos acaecidos en el mundo llamado occidental. Sin duda, estamos en presencia de un imperativo historiográfico, el cual debe estar ceñido a lo que la vida académica ha impuesto como historia universal. La desigual presencia de diversas porciones territoriales reafirma un modo particular de apreciar la historia, un modo particular en el que heterogéneas narrativas, en torno a distintos acontecimientos, deben cumplir con el canon occidental, así como con los parámetros epistemológicos establecidos desde occidente, los que, a su vez, han sido establecidos como verdad revelada²¹.

En este contexto de análisis, es conocida la periodización de la Historia de la Filosofía, la cual ha sido sesgada por el helenocentrismo y el eurocentrismo que «raptó a la cultura griega» como parte de la Europa moderna y el pensamiento occidental como muestra única de la filosofía sin más. En razón de ello, los cortes temporales, escuelas y filósofos de la historia de la filosofía, quedan resumidos como sigue²²:

Historia de la Filosofía Antigua o griega: Presocráticos: Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Heráclito, Parménides, Zenón de Elea, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, entre otros. Filosofía clásica: Sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles. Filosofía Helenística: Epicureísmo, Estoicismo, Escepticismo, Neoplatonismo.

19 Ídem.

20 HEGEL, Op., cit., p. 222-223.

21 BRACHO, Jorge, “La Historia Universal. Una consideración. Distintas aproximaciones”, en *La Historia Universal y el Despliegue Occidental. Cultura, Narrativa y Enseñanza*, UPEL, Caracas, 2009, p. 37.

22 Véanse cualquiera de las obras clásicas de Historia de la Filosofía generadas desde la academia occidental u occidentalizada. Se recomienda la consulta de AROSTEGUI, Antonio, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*, Editorial Marsiega, Madrid, 1978; e *Historia de la Filosofía*, Editorial Marsiega, Madrid, 1983.

Historia de la Filosofía Medieval: Patrística: San Agustín. Filosofía árabe y judía: Alfarabí, Avicena, Averroes y Maimónides. Escolástica: Pedro Abelardo, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Roger Bacon, Guillermo de Ockham.

Historia de la Filosofía Moderna: Política: Maquiavelo, Tomás Moro, Grocio. Revolución religiosa: Erasmo, Lutero. Revolución científica: Copérnico, Kepler, Galileo, Newton. Racionalismo: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz. Empirismo: Locke, Berkeley, Hume. Ilustración: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Kant.

Historia de la Filosofía Contemporánea: Dialéctica: Hegel, Marx. Positivismo: Comte, Spencer. Utilitarismo: Jeremy Bentham, Stuart Mill. Vitalismo e Historicismo: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche. Fenomenología: Husserl, Scheler. Existencialismo: Heidegger, Sartre. Filosofía analítica: B. Russell, L. Wittgenstein. Pragmatismo: W. James, Richard Rorty. Filosofía de la ciencia: Karl Popper, Thomas Kuhn. Psicoanálisis: S. Freud. Escuela de Frankfurt: H. Marcuse, J. Habermas. Estructuralismo: F. Saussure, L. Althusser, M. Foucault. Posmodernidad: J.F. Lyotard, G. Vattimo, J. Derrida.

En la Historia de la Filosofía, estos esquemas universales inscritos en el lugar de enunciación eurocentrado, son constitutivos de los «límites» identificados y descritos por Dussel²³, a saber:

Helenocentrismo: Todas las historias clásicas de la filosofía comienzan siempre en Grecia. Ello en razón del «corte» concebido entre el «mito» y la «razón», lo que a su vez sirve de argumento a la idea del supuesto «milagro griego». De allí que no sean tomados en cuenta los notable desarrollos del pensamiento filosófico en otras grandes culturas como la egipcia, indostánica, china, mesoamericana, incaica, bizantina, islámica, etc.

Occidentalismo: Ignoran siempre el imperio romano oriental, Bizancio o Constantinopla. Además, se pretende olvidar que el renacimiento italiano fue el fruto del exilio de los griegos que abandonaron su ciudad capital tomada en 1453 por los turcos y que en 1456 comienzan las traducciones de Ficino en Florencia. De la misma manera, en la historia de la filosofía política, la gloria de Florencia y de Maquiavelo no es ubicada en su lugar con respecto al modelo del estado moderno que se presagia en el mundo bizantino, en Venecia o Génova, ambas ciudades, comercial, cultural y políticamente, «orientales» del mediterráneo (es decir, parte del mundo bizantino).

23 DUSSEL, Enrique, *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Trotta, Madrid, 2007, p. 11-13.

Eurocentrismo: Los autores de las historias clásicas de la filosofía olvidan por desprecio o ignorancia todo lo alcanzado por el pensamiento filosófico de otras culturas. No se estudian, por ejemplo, las altas culturas egipcias, mesopotámicas, el imperio chino, del Indostán y del Islam, e igualmente, los reinos aztecas, mayas e incas. El orientalismo despectivo campea todavía.

Periodización: Organizada según los criterios eurocéntricos, la historia de la filosofía representa aquella manera de organizar temporalmente la historia humana en edad antigua, medieval, moderna, contemporánea; una visión dominante plasmada claramente por los románticos alemanes a finales del siglo XVIII, especialmente por Hegel.

Secularismo: Muy particularmente, en el campo de la historia de la filosofía política, se impone un cierto secularismo tradicional. Se plantea de manera inadecuada, y sin sentido histórico, el nacimiento y desarrollo de la secularización de la política. Se olvida que un Thomas Hobbes, por ejemplo, es un teólogo de la política que en su obra cumbre, *Leviatán*, dedica la mitad de ella (la tercera y cuarta partes) a fundamentar la autoridad del rey en Dios mismo, sobre la autoridad de los obispos anglicanos, desarrollando una hermenéutica bíblica explícitamente teológica (como lo anota en parte Carl Schmitt). Es una teología política de la cristiandad propia de la modernidad, y criticada entre otros por K. Marx.

Colonialismo mental: De los países periféricos (la otra cara del eurocentrismo de los países geopolíticamente centrales), que leen e interpretan por lo general, con excepciones, las obras de la filosofía europea desde la territorialidad postcolonial, dentro de la problemática de los filósofos del centro, sin advertir la visión metropolitana de esta hermenéutica y no desplegando, como filósofos «localizados» en el mundo postcolonial, una lectura crítica de la metrópolis colonial. No han llegado al «giro descolonizador». Es frecuentemente una filosofía colonizada, como dirían F. Fanon o A. Memmi.

Exclusión de América Latina: Desde los orígenes de la modernidad, América Latina ha sido (para bien o para mal) participante principal de la historia mundial moderna (aportando, por ejemplo, con su plata, el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primera filosofía moderna propiamente dicha). Para ello habría que redefinir el inicio de la Modernidad. Sería necesario introducir a España y Portugal (el «sur de Europa» para Hegel, que no es para él, ni para los ilustrados del «norte de Europa», propiamente Europa, ni moderna), desde la invasión de América en 1492, en la modernidad. Con esto España quedaría redefinida como el primer estado «moderno», y América Latina, desde la conquista, sería su primer territorio colonial moderno, en tanto que es la «otra cara» bárbara que la Modernidad necesita para su definición. Si esto fuera así, los filósofos españoles y portugueses (aunque practicasen

una filosofía de cuño escolástico, pero por su contenido moderna) y los primeros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el inicio de la filosofía de la Modernidad. Antes que Descartes o Spinoza (ambos escriben en Ámsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la historia de la filosofía moderna a un Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o a Francisco Suárez. Ellos serían los primeros filósofos políticos modernos, antes que Bodin, Hobbes o Locke.

El modelo antiguo de Historia de la Filosofía

Así como el modelo ario justifica el origen exclusivamente indoeuropeo de la cultura griega e invisibiliza sus raíces africanas y asiáticas, el modelo antiguo²⁴ destaca un origen diverso, develando sus raíces afroasiáticas a través de la investigación histórica, lingüística, arqueológica, entre otras. Esta propuesta, alude al supuesto de que los griegos se nutrieron culturalmente de los egipcios y semitas, lo que decisivamente influyó en el auge de la civilización clásica, poniendo en cuestión el modelo ario y el pretendido origen exclusivamente griego de la filosofía.

Entre las distintas evidencias, puede destacarse que entre los griegos, la idea de sus propios orígenes en las culturas mediterráneas afroasiáticas, parece haber estado generalizada, por lo que las obras del pensamiento griego son objeto de nuevas lecturas e interpretaciones, con referencias a las obras de Heródoto, Platón, Aristóteles o los llamados «presocráticos»; esta perspectiva ha generado la proliferación de críticas por cuanto destrona de su centralidad la pretensión del helenocentrismo.

En la lógica del modelo helenocéntrico-eurocéntrico que se intenta desmontar, se invisibilizaron aspectos históricos de importancia que obligan a pensar desde otros horizontes. Vale referir, como contexto histórico, la fundación de la ciudad de Atenas por marinos y comerciantes provenientes de Egipto, cuya capital en la dinastía XXVI, la ciudad de Sais, se alzaba como metrópolis de Atenas, una de sus tantas colonias en el Mediterráneo²⁵. Asimismo, la procedencia egipcia de los dioses griegos o las raíces

24 BERNAL, Martín, *Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la Grecia antigua*, Editorial Crítica, Barcelona, 1993; SEMERANO, Giovanni, *Le origini della cultura europea*, 4 Vols. Olschki, Firenze, 1984-1994 y *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano, 2001; JAMES, G.C.M., *Stolen Legacy. The Greeks were not the authors of Greek Philosophy*, Philosophical Library, New York, 1954.

25 DUSSEL, Enrique, “La ciudad de Sais, metrópoli de Atenas”, en Op., cit., 1998, pp. 635-636.

egipcias de algunos de sus relatos²⁶ o los viajes griegos por la región nilótica, para quienes “Egipto es una especie de terreno postizo, y como un regalo del río mismo... a donde arriban las naves griegas”²⁷. Es en esta región donde ciertamente los griegos estudiaron las ciencias; uno de los primeros lugares donde se originó el «amor a la sabiduría», origen referido, entre otros, por Aristóteles en los siguientes términos:

“Todas las artes de que hablamos estaban inventadas cuando se descubrieron estas ciencias que no se aplican ni a los placeres ni a las necesidades de la vida. Nacieron primero en aquellos puntos donde los hombres gozaban de reposo. Las matemáticas fueron inventadas en Egipto, porque en este país se dejaba un gran solaz a la casta de los sacerdotes”²⁸.

Los orígenes y fundamentos de esta racionalidad mítico-filosófica, pueden encontrarse ya desde los primeros asentamientos humanos y en la misma geografía de Egipto, los cuales tuvieron su desarrollo y expresión en sus variadas producciones culturales. En razón de ello, cabe destacar que “las bases de la religión egipcia fueron elaboradas sin duda durante los tres milenios que precedieron al comienzo de la historia”, las cuales “se hallan en directa relación con las condiciones geográficas y climatológicas que existían al establecerse los primeros agricultores en el Valle del Nilo”²⁹. De dichas bases religiosas egipcias, Cornevin³⁰ refiere tres:

- a) El culto a los muertos derivado de la observación de la rápida desecación de los cadáveres al contacto con la arena del desierto y su conservación por largo tiempo, influyó en la idea de que el alma seguía viviendo después de la muerte pero en dependencia del cuerpo, por lo que este debía ser protegido y alimentado por los vivos.
- b) Los mitos de la creación del mundo, originados en tiempos del marjal nilótico, en los cuales interviene “un elemento primordial líquido” a partir del cual habría emergido la tierra poco a poco, aludiendo a las condiciones de instalación de los primeros pobladores en el Valle del Nilo.

26 CHUAQUI, Carmen, “Edipo y la Esfinge: raíces egipcias”, en *Estudios de Asia y África*, XXXI, 3, Universidad Autónoma de México, México, 1996, pp. 607-628.

27 HERÓDOTO, *Los nueve libros de la Historia*, II, V, 187, Ediciones EDAF, Madrid, 1989.

28 ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ediciones Universales, Gráficas Modernas, Bogotá, 2006, p. 14. En otra traducción: “Aquellas ciencias que no van encaminadas ni a los placeres de la vida ni a atender sus necesidades, vieron entonces la luz primera y precisamente en aquellos lugares donde podía dedicarse al ocio (*eskhólason*). Así ocurrió con las matemáticas en Egipto, porque en aquel país las comunidades de sabios (*hiréon éthnos*) estaban libres de todo trabajo manual (*skholázein*)”, citada por: DUSSEL, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 26.

29 CORNEVIN, R. y M., *Historia del África*, Ediciones Moretón, Bilbao, 1969, pp. 39-40.

30 Ídem.

- c) El panteón egipcio: de la fauna salvaje que aquel marjal y el desierto mantenían, pululaban cocodrilos, hipopótamos, serpientes, leones, chacales, leopardos, etc.; que a la vista de los primeros pobladores parecían ser los <<poseedores legítimos de la tierra>>, por lo que fueron objeto de culto, lo mismo que las especies domesticadas como el ganado, perros, gatos, halcones, entre otros. A estas bases deben sumarse los fenómenos naturales, como el ciclo anual del río Nilo y el renacimiento diario del Sol, centro de la vida en un país de escasas lluvias.

“Los egipcios efectuaron una primera «racionalización» del mundo mítico por medio de una filosofía numérica (como la *kabbala* después o los quechuas y aymaras en el Imperio inca): se piensa lo mítico-cotidiano desde «números» significativos. Con Sócrates comienza otro tipo de racionalización, que pudiéramos llamar el de la lingüística-semántica del concepto, que será definitivamente formalizada en el *Organon* de Aristóteles, por vez primera³¹.

Estas consideraciones sitúan desde otro horizonte la cuestión de los orígenes de la filosofía y plantean el desafío de re-crear su historia desde otros lugares de enunciación fundamentados en el pensamiento crítico.

El modelo mundial de Historia de la Filosofía

Este modelo fundamenta su tesis central en la propuesta de Dussel³², cuando realiza un recorrido por las fases de la tradición filosófica y cuestiona la pretensión de su universalidad. Aunque los aportes de este filósofo devienen de una tradición de pensamiento latinoamericano, vale destacar cierta complementariedad con los planteamientos del referido modelo antiguo. En cuanto alude a la crítica respecto a la racionalidad eurocéntrica, expresa en sus argumentaciones:

31 DUSSEL, 1998, Op. cit., p.44.

32 Si bien los fundamentos referidos en este artículo son tomados de este filósofo latinoamericano, la propuesta de un modelo mundial se ha construido a partir de los planteamientos de las Teorías y Análisis de Sistemas-mundo y otras perspectivas epistemológicas. Véanse: AMIN, Samir, *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Editions de Minuit, 1973; GUNDER FRANK, André, GILLS, B., *The World System: Five Hundred or Five Thousand Years?*, Routledge, Kegan&Paul, London and New York, 1993; WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI Editores, Tres Tomos, Madrid-México, 1979-1998; ARRIGHI, Giovanni, *The Long 20th Century. Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London, 1995; ABU-LUGHOD, Janet; *Before European Hegemony: the World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, US, 1989.

“hay algunas obras recientes que ponen radicalmente en duda todo lo dicho, incluso y con más razones, al eurocentrismo. En primer lugar, ya que el helenocentrismo es el padre del eurocentrismo, escritos como los de Giovanni Semerano, que prueba el origen semita de las grandes categorías griegas, como la de Martin Bernal, que indica las relaciones con Egipto, manifiestan nuevas interpretaciones que sitúan la discusión de manera radicalmente diferente. De la misma manera el libro de André Gunder Frank, que fue muy criticado por sus propios colegas, planteó correctamente, aunque algunos hechos puedan ser corregidos, que había que incluir a la China en todo el debate de la modernidad (y de la economía capitalista industrial)”³³.

Estima Dussel que es posible formular un proyecto para superar la modernidad eurocéntrica, mediante el *diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*. Esta “nueva edad en la historia de la filosofía”³⁴, la fundamenta en las siguientes tesis:

1. Es necesario afirmar que toda la humanidad ha expresado siempre ciertos «núcleos problemáticos universales» que se presentan en todas las culturas.
2. Las respuestas racionales a esos «núcleos» adquieren primeramente la forma de narraciones míticas.
3. La formulación de discursos categoriales filosóficos es un nuevo desarrollo en la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos filosóficos se han dado en todas las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque sea en un nivel muy inicial).
4. La filosofía moderna europea confundió el dominio económico político de su cultura y la crisis derivada de las otras filosofías regionales con una eurocéntrica pretensión de universalidad que debe cuestionarse.
5. De todos modos hay aspectos formales universales en los que todas las filosofías regionales pueden coincidir, y responden a los «núcleos problemáticos» en un nivel abstracto.
6. Todo ello impulsa a entrar en una nueva Edad de diálogo inter-filosófico, respetuoso de las diferencias y aprendices de los descubrimientos útiles de las otras tradiciones.
7. Habría que formular un proyecto que, superando la Modernidad eurocéntrica filosófica, intente un pluriverso trans-moderno, mundial, a partir del desarrollo de los recursos propios, de las filosofías periféricas,

33 DUSSEL, Enrique, 2004, *Op., cit.*, pp. 2-3.

34 DUSSEL, Enrique, “El siglo XXI: Nueva edad en la Historia de la Filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas” en *Signos Filosóficos*, Vol. XII, N° 23, 2010, pp. 119-120.

subalternas, postcoloniales, «desechados» por la Modernidad.

En tanto que «universal» es una categoría abstracta opuesta a «particular», hablar de historia «mundial» o «planetaria» refiere a “un horizonte concreto con respecto al «sistema-mundo» e incluye a todas las culturas históricas (plano de la «eticidad», que no sería exactamente el universal concreto de Hegel)”. Define Dussel al «sistema-mundo» como el “Sistema Interregional (si por «región» se entiende una alta cultura o sistema civilizatorio) en su fase actual, mundial o planetaria, fruto de un proceso con cuatro estadios”³⁵.

Esta historia mundial se adecua más a la realidad en tanto que “nos prepara para una comprensión de la modernidad, desde otro horizonte histórico, que permite con toda conciencia criticar la periodización *ideológica* de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna, que es ingenuamente heleno y euro-céntrica”³⁶. Es menester entonces precisar que, ya que las periodizaciones históricas devenidas de los modelos eurocéntricos impiden los intentos contemporáneos de diálogos mundiales entre las culturas universales, en el bosquejo histórico que pretendemos hacer nos serviremos del modelo mundial desde las claves del pensamiento dusseliano, ya anunciadas anteriormente. Así, nuestro propósito amplio es el bosquejo de las concepciones antropológicas de las culturas universales de acuerdo con este modelo mundial; particularmente, en este artículo indagamos las posibles ideas antropológicas de los primeros seres humanos a partir de las consideraciones en torno a los *núcleos problemáticos universales*.

El arqueosistema humano y los núcleos problemáticos universales

Intentar una aproximación a las concepciones antropológicas de los primeros seres humanos nos enfrenta a un período complejo y problemático, incluso por su denominación, en tanto que se trata de un tiempo que, habitualmente, se ha dado en conocer como “prehistoria”, categoría que, a nuestro entender, ha inducido a interpretaciones filosóficas y científicas desacertadas, ya que no debe buscarse una fase “prehistórica” en el pasado humano; y menos aún, juzgar como prehistóricas a las sociedades ágrafas, es decir, que no desarrollaron la escritura en su haber cultural, cuya historia y tradición se transmiten de forma oral.

35 DUSSEL, 1998, Op. cit., pp.17-18.

36 Íbid., p.24.

Siendo la Historia la ciencia de la memoria del ser humano en diferentes espacialidades y temporalidades, carece de sentido la concepción de una “prehistoria humana”, ya que, desde la aparición del ser humano sobre La Tierra, en la era cuaternaria según se cree, inicia la historia, siendo este el primer acontecimiento histórico. Es por ello que, si debemos hablar de alguna etapa prehistórica, esta se ubicaría cronológicamente antes de la aparición del ser humano³⁷.

En razón de ello, optamos por servirnos de la categoría dusseliana de *arqueosistema*³⁸, entendiendo por tal el complejo mundo desplegado por los seres humanos desde su origen hasta el nacimiento de las primeras civilizaciones. Esta noción nos ubica la problemática desde una mirada que va más allá del pensar eurocéntrico en torno a las periodizaciones del pasado humano. Hecha esta indicación, se nos plantea otro inconveniente que es necesario considerar.

La cultura letrada, en la cual se encuentran inmersas las ciencias y la filosofía, nos impone ciertos límites para la generación de conocimiento. Esto implicaría limitarnos al abordaje de fuentes escritas, lo que dificultaría nuestra intención de bosquejar las posibles ideas antropológicas durante la larga trayectoria humana en el arqueosistema, cuyas fuentes no son documentos escritos sino de carácter paleontológico y arqueológico. Pero, ¿cómo dejar de tratar tan importante período de la existencia humana desde la historia antropofilosófica por la ausencia de documentos escritos?

“(…) la duración de la historia del hombre desde los egipcios hasta nuestros días (cinco mil años), es ínfima respecto a su evolución prehistórica (dos millones y medio de años), representando una proporción de 1 a 500. Así, si supusiésemos que la prehistoria duró tres horas, la historia no habría durado más de un minuto (...) Pero, ¿qué es la escritura, sino un signo, un símbolo humano más? ¿Acaso ciertas sociedades no han alcanzado un admirable refinamiento en éste o aquel campo de la cultura sin haber utilizado la escritura? Un buen ejemplo es Ife, en Nigeria”³⁹.

37 Estas consideraciones las expresábamos en un trabajo anterior, para detalles véase: URDANETA RIVAS, Gustavo y NARANJO VICUÑA, Claudia, “Implicaciones de la modernidad / colonialidad en la asignatura Historia Universal”, en: *Cuadernos Latinoamericanos*, año 20, N° 40, Vol. II, Maracaibo, 2011, pp. 42-60; y URDANETA RIVAS, Gustavo y VÁZQUEZ, Belin, “Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora”, en: *Revista de Filosofía*, N° 80, Maracaibo, 2015-2, pp. 73 – 99.

38 DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación I Historia mundial y crítica*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 17.

39 KI-ZERBO, Joseph, *Historia del África negra I. De los orígenes al siglo XIX*, Versión española de Carlo Coranci, Alianza Editorial, España, p. 57.

Si bien se trata de manifestaciones o huellas de mayor complejidad para ser analizadas (osamentas, armas, instrumentos, pinturas rupestres, estatuillas, esculturas, alfarería, etc.), existen posibilidades de un tipo de «lectura» que permite una aproximación a los posibles significados y sentidos que sobre sí mismos, de los otros y de la naturaleza expresaron los primeros seres humanos desde su aparición sobre la tierra. En razón de ello, podemos echar mano de los aportes de la paleontología, la arqueología, la antropología y la estética.

“La paleontología humana estudia los restos óseos del hombre que, a su vez, la antropología clasifica (...) los restos de los animales consumidos sirven para poder desvelar el régimen alimenticio del hombre prehistórico y para fecharlo (...) la arqueología prehistórica (...) estudia toda huella de la actividad humana: cenizas, armas, restos de hábitats, útiles de piedra, hueso o concha, objetos artísticos, etc.”⁴⁰.

Surgen entonces cuestionamientos que nos imponen tener presente ciertos aspectos que no deben pasarse por alto al intentar aproximarnos a los primeros seres humanos: ¿son esos primeros seres humanos semejantes a nosotros?, ¿habían desarrollado ya sus facultades racionales?, ¿desde qué tipo de racionalidad se comprendían a sí mismos, a los otros y a la naturaleza?

En tanto que no es nuestra intención plantear por ahora la cuestión sobre los orígenes de los seres humanos (cuestión que implica posiciones diversas como, por ejemplo, la creacionista, la evolucionista o la del diseño inteligente), sólo podemos reconocer que, desde su aparición sobre la tierra, los seres humanos se han ido transformando y adaptando al medio geográfico donde se han asentado. Sin embargo, a partir de diversas pruebas (como los vaciados endocraneanos) a los supuestos restos de los ancestros humanos, parece demostrarse “(...) tal desarrollo de los lóbulos frontales y parietales del cerebro que nos informan respecto del nivel, ya elevado, de sus facultades intelectuales”⁴¹. Asimismo, “la chispa de la inteligencia humana, confirmada por la existencia de utensilios, habría aparecido por tanto, por primera vez, en África, ya antes del cuaternario”⁴². Aunado a ello, los restos clasificados como ancestros directos de los seres humanos con capacidad craneana comprendida entre los 900 y los 1.700cm³, se caracterizaron, entre otros aspectos, por el uso de utensilios, lo que supone, de alguna manera, la reflexión y la conciencia⁴³. En el mismo sentido, sostiene Jared Diamond:

40 Ibid., p. 55.

41 Ibid., p. 65.

42 Ibid., p. 66.

43 Ibid., p. 61.

“Los restos de viviendas y tejidos cosidos atestiguan una gran mejora en la capacidad para sobrevivir en climas fríos, y los restos de joyas y de esqueletos cuidadosamente enterrados indican avances estéticos y espirituales revolucionarios. Entre los productos de los cromañones que se han conservado, los más conocidos son sus obras de arte: sus espléndidas pinturas rupestres, estatuas e instrumentos musicales, que seguimos apreciando como arte hoy en día. Cualquier persona que haya experimentado directamente la sobrecogedora fuerza de los toros y los caballos pintados a tamaño natural en las cuevas de Lascaux, en el sudoeste de Francia, comprenderá de inmediato que sus creadores debían ser tan modernos en cuanto a mente como lo eran por sus esqueletos”⁴⁴.

He allí un soporte de lo que argumenta Carlos Beorlegui respecto a la presencia de una idea de sí mismo en los primeros *anthropos* como necesidad no tanto teórica como necesaria vitalmente, si bien diríamos que expresada en términos de racionalidad mítica:

“Desde que el hombre existe como especie diferenciada respecto a las que le precedieron, los «australopitecos», ha poseído una idea de sí; idea más o menos acertada y explícita, pero presente en su universo mental como necesidad perentoria para poder seguir viviendo. El hombre necesita tener una idea de sí, convirtiéndola en punto de referencia proyectiva de su actuar, en la medida en que la naturaleza le ha situado más allá de los mecanismos instintivos de comportamiento, propios de los animales. Su «deficiencia biológica» (...) se compagina con la necesidad de configurar sus actos desde un ámbito de decisión libre, articulada por una imagen precomprensiva de sí mismo”⁴⁵.

Precisamente, como especie diferenciada del resto de los seres vivos, los *anthropos* desarrollan un mundo distinto del simple hábitat animal, que en términos metafísicos podría corresponderse con la representación del «espíritu» que expone Martin Buber, esto es:

“que el espíritu es, en su origen, pura potencia, el poder del hombre para captar el mundo en imagen, en música y en concepto, gracias a una íntima participación en él y a una lucha, también, con él, como si dijéramos, cuerpo a cuerpo (...) Pero no debemos imaginarnos una etapa primordial del espíritu en la que éste no querría manifestarse: la imagen puja por ser pintada en el techo de la caverna y ya la mano siente el hormiguelo creador, el cántico pugna por ser cantado y ya cuaja en la garganta. El caos es domeñado por la forma. Pero la forma pide ser percibida por otros que no son quien la produjo: la imagen es mostrada con entusiasmo, el bardo canta con pasión para sus oyentes. No es

44 DIAMOND, Jared, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Traducción de Fabián Chueca, Random House Mondadori, Barcelona, 2006, p. 46.

45 BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, 3ra edición, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2009, p. 38.

posible separar el impulso hacia la forma del impulso de la palabra. A través de su participación en el mundo, llega el hombre a participar en las almas. El mundo es ligado, ordenado, ahora es cuando se convierte en un mundo del que se puede hablar entre los hombres. Y de nuevo el espíritu es puro poder; con los ademanes y las palabras doblega el hombre de espíritu la resistencia de los amigos del caos y ordena la comunidad⁴⁶.

He aquí las razones para que en el proceso que va de la *hominización* a la *humanización*, desarrolle la especie la conciencia de sí, lo que da la posibilidad de verse como otro que las cosas a su alrededor, si bien en relaciones permanentes; y de cuestionarse su/la realidad. De allí se generan los llamados «núcleos problemáticos universales», entendiendo por tales:

“(…) a aquel conjunto de preguntas fundamentales (es decir, ontológicas) que el *homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, auto-conciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla a fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos le llevó a hacer preguntas en torno a algunos «núcleos problemáticos» tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético y social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? –lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: ¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*? (...). Estos «núcleos problemáticos» debieron inevitablemente hacerse presente cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son «núcleos problemáticos» racionales o preguntas, entre muchas otras, de los «por qué» *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición. El contenido y el modo de responder a estos «núcleos problemáticos» desatan, lanzan, disparan desarrollos muy diversos de narrativas *racionales*, si por *racionales* se entiende el simple «dar razones» o fundamento, que intentan interpretar o explicar los fenómenos, es decir, lo que «aparece» en el nivel de cada uno de esos «núcleos problemáticos»⁴⁷.

Pretendemos, pues, la apreciación de algunas de las «huellas» de los primeros *anthropos*, específicamente la invención del uso del fuego y sus manifestaciones

46 BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, (1949) 1967, pp. 138-139.

47 DUSSEL, Ob., cit., p. 100.

estéticas como las pinturas rupestres y las esculturas, en relación a las posibles ideas que de sí mismos, de los otros y de la naturaleza les permitiera concebir el alba de su conciencia.

Del fuego «robado a los dioses» a las venus y petroglifos: la concepción antropológica de los primeros seres humanos

Es hoy aceptada la importancia de África en el proceso histórico humano en razón de que este continente es el escenario donde se cree aparecieron los primeros seres humanos y donde, inicialmente, “las transformaciones técnicas y sociales implicaron conmociones de la conciencia y del pensamiento”⁴⁸, lo que lo convierte “(...) no solo en «cuna del hombre y de su conciencia», sino, también, el origen de las técnicas que permitieron al hombre imponerse a la Naturaleza o bien, simplemente, diferenciarse de ella”⁴⁹. Sin embargo, este proceso se extendió junto con la ocupación del resto del planeta por los seres humanos.

Puede sostenerse entonces que el proceso innovador y creativo jugó un papel significativo en la conciencia y racionalidad humana. Pero ¿de qué tipo de racionalidad estaríamos hablando? Sin duda, los primeros *anthropos* desarrollaron un nivel de conciencia tal que puede hablarse de racionalidad, una *racionalidad mítica*, y en atención a ello, los criterios para la apreciación de sus manifestaciones debe ajustarse a tal condición. Así, subraya Ki-Zerbo una de esas invenciones como la más prestigiosa:

“Se inventan los utensilios, que dan forma a la inteligencia, al mismo tiempo que ésta les da forma, y entre las invenciones, la más prestigiosa de todas es el fuego. El fuego, robado a los dioses según la leyenda, fue quizás un don del cielo, es decir, un rayo. Sea como sea, su presencia en las cavernas sirvió para iluminar ulteriormente, y para proporcionar calor a la conciencia reflexiva embrionaria y al sentimiento humano que despertaba. El fuego tenía, en un principio, una idea de defensa. Entre las manos del hombre brillaba como el centro de su nueva realeza sobre el mundo. Gracias a sus reflejos que danzaban sobre las paredes de las cuevas, que hacían desaparecer el miedo animal. Además, estimulaba la vida social, tan esencial para el surgimiento e incluso para la eclosión de la inteligencia y el lenguaje, verdadero sistema convencional. Simultáneamente, desarrollaba la voluntad de poder. Todo se hallaba preparado, pues, para que la semilla del hombre desarrollase, a partir de sí misma, su inmensa aventura”⁵⁰.

48 KI-ZERBO, Joseph, ob. cit. p. 80.

49 *Ibid.*, p. 74.

50 *Ibid.*, p. 63.

En relación a las manifestaciones iniciales del sentimiento artístico, como uno de los más elementales y característicos de los seres humanos, parecen existir aspectos en común, sin dejar de lado la diversidad presente en las distintas regiones del planeta ocupadas por la humanidad. Se discute aun si las manifestaciones iniciales del arte obedecen más a necesidades de orden práctico que al sentido estético de hacer arte. Quizás pueda seguirse que estas manifestaciones ilustran las ideas y creencias mágico-religiosas de los primeros *anthropos* quienes, a partir de una gran capacidad de observación y memoria de lo que veían a su alrededor, realizaron sus formas e imágenes, determinadas en gran manera por su cotidianidad y los fenómenos naturales. En ese sentido, se dice que “el surgimiento y la duración de las tradiciones estéticas en las sociedades originarias estaban supeditadas a la permanencia de los procesos concretos de la conciencia social que sustenta una forma concreta de expresión visual”, lo cual induce a caracterizarlo como “un arte naturalista cargado de símbolos de la vida cotidiana, representaciones danzantes de mujeres y hombres, especies faunísticas, etcétera”⁵¹. También, en relación a los fines mágico-religiosos de las manifestaciones artísticas, explica Sanoja:

“Aunque no se puede afirmar plenamente que la estética rupestre hubiese tenido fines mágico-religiosos, sí se puede decir que se trataba de concreciones de ideas a través de símbolos expresados mediante imágenes que funcionarían como medios de transmisión de mensajes que reforzaban en la cotidianidad la identidad étnica. En este sentido, es importante rescatar el carácter utilitario de la estética en aquellas sociedades así como la noción del carácter social e histórico de la estética, ya que la denominada “estética tradicional” ha separado las creaciones estéticas antiguas de la vida social y sus creadoras y creadores, obviando que las mismas son resultado de situaciones históricas y culturales concretas muy diferentes de las actuales, donde tanto los “shamanes” como las “shamanas” podían indistintamente ejecutar pictografías y petroglifos. Las mujeres, “shamanas” o no, estaban encargadas de reproducir la ideología que mantiene la socialización cotidiana, usando imágenes totémicas en las actividades rutinarias de la vida diaria, imágenes que también representan una expresión visual de los poderes del mundo mítico”⁵².

En otras palabras, expresa Ki-Zerbo un sentido similar sobre los fines mágico-religiosos de los primeros *anthropos*:

“En un primer momento, el arte expresó la estupefacción del hombre ante la vida animal que bullía en torno a su refugio prehistórico. El muchacho cubierto con una piel de cierva y que acababa de participar en el despedazamiento de un

51 SANOJA OBEDIENTE, Mario, *El alba de la sociedad venezolana. Perspectiva desde el norte de Suramérica*, Archivo General de la Nación / Centro Nacional de Historia, Caracas, 2013, pp. 138-139.

52 *Ibid.*, p.139.

elefante muerto por primera vez por la banda familiar, revivía de modo natural, en los momentos de ocio, las horas excitantes de la caza y, maquinalmente, las proyectaba sobre las paredes de la caverna (...) expresó el deseo de conjurar, por medio de la magia (es decir, de ritos que operaban *ipso facto*), los peligros que acechaban en un medio como éste y de crear un proceso benéfico por medio de gestos rituales (...) los dibujos o estatuillas de mujeres de formas ampulosas, destinadas a atraer la fecundidad a todas las mujeres y hembras de animales de la horda⁵³.

Ahora bien, deseamos referirnos específicamente a dos expresiones estéticas particulares por cuanto ilustran de alguna manera las ideas que de sí mismos, de los otros y de la naturaleza habrían concebido los primeros *anthropos*, a saber: las estatuillas o esculturas conocidas como «venus» y las pinturas rupestres de figuras humanas elaboradas sobre las paredes de las cuevas y las rocas, estas últimas llamadas «petroglifos».

Las venus, presentes en varias de las sociedades del arqueosistema, son pequeñas figuras femeninas elaboradas en relieve o bulto redondeado de huesos o piedras, y en las cuales se destacan algunas partes del cuerpo como los pechos, el pubis, las caderas y las nalgas, mientras que los pies, brazos y rostro son poco trabajados. En relación a la funcionalidad y significación de las venus cabe preguntarse ¿para qué eran elaboradas?, ¿se trata de divinidades?, ¿por qué resaltar unas partes en menoscabo de otras?, ¿acaso pensaban los primeros *anthropos* que rendir culto a esta posible divinidad favorecía el cultivo de la tierra?, en ese sentido ¿se trata de símbolos de la maternidad y culto a la fecundidad? Al respecto sostiene Ki-Zerbo

“Debemos también tener en cuenta el simple gozo de la creación y de la contemplación estéticas. Las estatuillas llamadas venus hotentotas, descubiertas incluso en el Auriñacense europeo, con sus formas generosas, su pecho abundante y sus plétoricas posaderas son, quizá, útiles mágicos; pero también, sin duda, representan la traducción gráfica de la admiración por la mujer, tal como se la veía, y tal como gustaba entonces, es decir, como la poderosa compañera de cada instante, en las penas y en los ocios de la caverna, infatigable dadora de pequeños, o lo que es lo mismo, de refuerzos⁵⁴.”

Por otro lado, las pinturas rupestres muestran figuras de animales y seres humanos que perviven sobre las paredes de las cuevas y las rocas, y fueron elaboradas aprovechando los relieves y coloraciones naturales para expresar volúmenes y movimientos. Se caracterizan por el notable realismo, simplicidad y moderación de detalles en las figuras de animales, lo que contrasta con las apenas bosquejadas,

53 KI-ZERBO, op. cit., p. 80.

54 *Ibid.*, p. 81.

dinámicas y a modo de siluetas, figuras humanas. En el mismo orden estético destacan los llamados «petroglifos», imágenes grabadas en rocas y abundantes en montañas, selvas, sabanas y ríos de Venezuela, cuyos motivos rayados muestran seres humanos, animales y formas geométricas. Si bien no puede afirmarse con precisión la finalidad y el significado de las simbologías del arte rupestre y los petroglifos, para el caso de las culturas originarias del territorio hoy venezolano, expresa Sanoja:

“Las pinturas rupestres del Bajo Caroní, para la cual se utilizaron posiblemente pigmentos de origen vegetal, formaban parte del espacio doméstico cotidiano privado de las poblaciones de recolectores cazadores del Bajo Caroní. Los petroglifos, por otra parte, parecen haber conformado otra especie de expresión estética e ideológica pública que se encuentra plasmada, sobre todo, en las formaciones rocosas que se hallan en las márgenes del río Caroní (...) Fue posiblemente a partir de la creatividad de aquellas que se originó la hermosa tradición de arte parietal –petroglifos y pinturas rupestres- que distingue la vida de las antiguas poblaciones (...)”⁵⁵.

Si bien, la manifestaciones que dejaron los primeros seres humanos no “dicen” explícitamente qué pensaban de sí mismos, de los otros y del mundo; si “evidencian” un despertar, el alba de la conciencia de sí que ha sido enunciada como una antropología implícita a toda conciencia humana. Ésta, en tanto que antropología vital propia del proceso que va de la hominización a la humanización, desembocará en las primeras narraciones de creación y origen en el marco de la racionalidad mítica y, posteriormente, en las primeras filosofías del hombre.

Cuestiones abiertas para no finalizar

Con la seguridad de haber logrado en parte el objetivo propuesto, presentamos un bosquejo de la concepción antropológica de los primeros seres humanos a partir de las huellas dejadas por su existencia. Para este cometido, tuvimos la pretensión de situarnos en un horizonte histórico mundial para ir más allá del primer obstáculo que se nos impuso: la mirada eurocéntrica. Al menos en cuanto a la periodización histórica, creemos haber llegado a este punto gracias a los aportes de la crítica anti-eurocéntrica y una importante categoría del pensamiento dusseliano de la liberación, esto es, el arqueosistema humano, lo cual permite reelaborar la historia del pensamiento de manera radicalmente distinta a como se ha hecho desde la perspectiva del eurocentrismo.

En suma, las ideas que de sí mismos, de los otros y de la naturaleza pudieron haberse representado los primeros hombres constituyen una evidencia de la necesidad inherente a la realidad humana de desarrollar una antropología implícita vital desde el despertar de su conciencia.

Los apuntes presentados en este artículo apenas plantean los primeros enunciados que orientan nuestra intención de bosquejar las concepciones antropológicas desde un horizonte mundial que trascienda más allá de la mirada eurocéntrica, construida desde el lugar de enunciación occidental. Por ello, en lugar de conclusiones de cierre, quedan cuestiones abiertas y un camino por transitar, muestra de uno de los factores que nos hace humanos, a saber, una inquietud por buscarnos a nosotros mismos que conjuga los mundos interno y externo a nuestra experiencia vital.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 83-2

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve