

PROFESOR: RICARDO PARELLADA

CURSO 2008/09

MATERIALES DE CLASE

PRIMERA PARTE

ANTROPOLOGÍA

GRUPO C

FACULTAD DE FILOSOFÍA (UCM)

ANTROPOLOGÍA

Troncal (grupo C)

I. Programa créditos teóricos (8 créditos)

Horario: J-V 20,00-21,30 (anual)

Prof.: Ricardo Parellada, José Ruiz Fernández

Dpto.: Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento)

Objetivos

1. Distinguir las formas de la antropología, en particular la antropología filosófica y las antropologías positivas.
2. Estudiar nociones fundamentales acerca del hombre como ser biológico y las distintas concepciones de la antropología cultural.
3. Introducción a los temas fundamentales de la antropología filosófica: mente y cerebro, la acción voluntaria, la libertad, la persona.

Contenidos

1. Introducción. Las formas de la antropología

I. Antropologías positivas

2. La teoría de la evolución

3. La evolución humana

4. El estudio de la cultura. Historia y método de la antropología cultural

5. Antropología de la familia y el parentesco

II. Antropología filosófica

6. Mente, cerebro, fenómeno.

7. Libertad, situación y mundo: consideraciones fenomenológicas.

8. Teoría de la acción.

9. Persona e identidad.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Trad. M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1949 y reimpresiones.

Arendt, H.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998

Arzuaga, J. L. e I. Martínez. *La especie elegida*. Madrid: Temas de Hoy, 1998.

Barley, N. *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 2004.

Descartes. *Las pasiones del alma*. Ed. J. Pacho. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

Ember, Carol R. y Melvin Ember. 2002. *Cultural Anthropology*. 10th ed. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall. Edición española Madrid: Prentice-Hall.

Gehlen, A. *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós, 1993.

Harris, M. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza, 1999.

Harris, M. *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza, 2002.

Harris, M. *Introducción a la antropología general*. 6ª ed. Madrid: Alianza, 2001.
Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa-Calpe. Austral, 1992.
Sampedro, J. *Deconstruyendo a Darwin*. Barcelona: Crítica, 2001.
Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba, 2000.
Velasco, H. (comp.). *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. Madrid: UNED, 2000.

Evaluación

Primera parte:

Examen final con un test o preguntas cortas de contenidos y un comentario de texto dirigido y/o un tema para desarrollar. El test o preguntas cortas de contenidos es eliminatorio. Si se aprueba, se corrige el resto del examen; si se suspende, se suspende el examen y la asignatura.

Es voluntaria (y recomendable) la preparación de una exposición en clase.

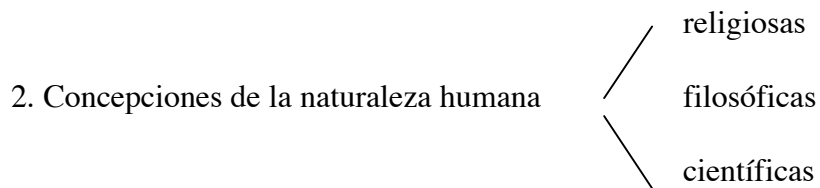
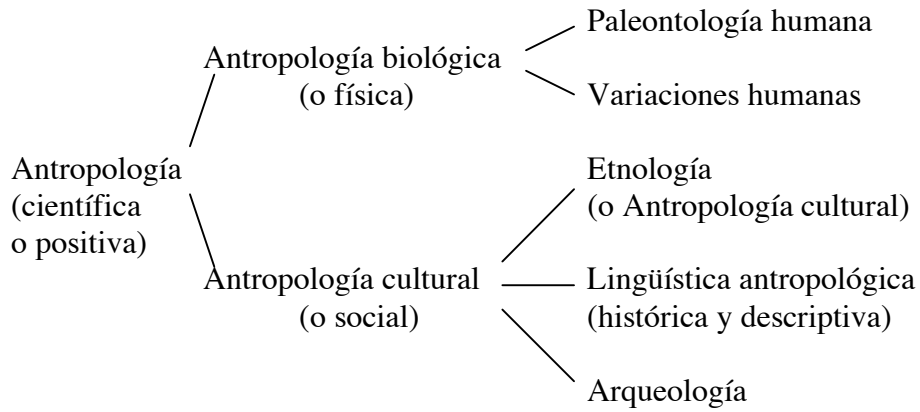
Segunda parte:

Se determinará el primer día de clase.

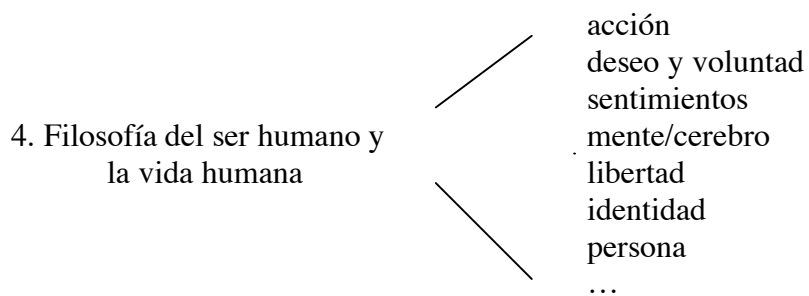
NOTA: Los estudiantes que deseen conservar los créditos teóricos o prácticos aprobados el curso anterior deberán solicitarlo a principio de curso en la secretaría del departamento de Filosofía I mediante instancia.

Los tipos de antropología

1. Antropología científica o positiva



3. Corrientes de antropología filosófica



LAS FORMAS DE LA ANTROPOLOGÍA*

Ricardo Parellada

(Universidad Complutense)

1. Introducción

No existe una disciplina unitaria de antropología. Normalmente se distinguen dos grandes tipos: la antropología científica o positiva, cuyos capítulos fundamentales son la antropología biológica o física y la antropología cultural o social, y la antropología filosófica o filosofía del ser humano. Quizá se pueda decir que la antropología filosófica estudia al ser humano y la antropología científica a los seres humanos, pues la idea de grupos humanos y de formas de pensar y actuar transmitidas socialmente es fundamental en la antropología científica.

Hay acuerdo en que la antropología biológica estudia fundamentalmente la paleontología humana y las variaciones humanas. El acuerdo es menos claro acerca de las ramas de la antropología sociocultural, pero se reconocen habitualmente las siguientes: antropología cultural en sentido restringido o etnología, lingüística antropológica y arqueología (Barnard 1999, Harris 2001, Ember y Ember 2002).

En el terreno de las ciencias humanas y sociales, es habitual denominar antropología sin más al conjunto de las antropologías científicas o positivas. Pero la filosofía, la teología y la historia del pensamiento ofrecen también una serie de reflexiones que se suelen calificar de antropológicas. En las páginas que siguen ofrezco una forma de clasificarlas. Doy por supuesto que en la actualidad la antropología filosófica tiene que asumir los datos proporcionados por las ciencias del hombre, pero el asunto de estas páginas no es la relación entre la antropología filosófica y la antropología como ciencia biológica o social. Propongo simplemente distinguir tres clases de reflexiones antropológicas que no forman parte de esas ciencias: concepciones o imágenes del hombre, corrientes de antropología filosófica y filosofía del ser humano y la vida humana.

* Publicado en Juan José García Norro (ed.), *Querer y ser querido. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada*. Salamanca: San Esteban, 2007, págs. 381-391.

2. Concepciones de la naturaleza humana

En un primer sentido, se llaman antropológicas las concepciones del hombre o de la naturaleza humana propias de determinadas visiones de la realidad. En este caso, concepciones o teorías del hombre debe entenderse con toda generalidad y se incluyen expresamente perspectivas religiosas, filosóficas y científicas (cf. Stevenson & Haberman 1998, Trigg 1999).¹

Así, de la misma forma que nos preguntamos por la cosmología o la escatología de una determinada religión, podemos preguntarnos por su antropología. Los aspectos relevantes podrán ser diversos, como, por ejemplo, el debate sobre la bondad o maldad intrínsecas del ser humano en el seno del budismo o la controversia entre el catolicismo y el protestantismo acerca del carácter herido o corrompido de la naturaleza humana tras el pecado original. Y, ciertamente, podemos decir que el debate científico, pongamos por caso, entre distintas escuelas psicológicas (psicoanalíticas, conductistas, cognitivas) conlleva concepciones muy diferentes de la inteligencia y la mente humana y, por tanto, del ser humano en general.

El estatuto epistemológico de la antropología filosófica es problemático tanto para los cultivadores de la antropología científica como vista desde posiciones filosóficas. A mi juicio, para esta discusión es útil la distinción entre las tres formas de concebir la antropología no positiva que estoy considerando. En el caso de la antropología como concepciones del ser humano, se puede plantear problemas epistemológicos de gran calado a propósito de las distintas teorías, pero no tanto el problema específico acerca del tipo de conocimiento que aporta la antropología filosófica como corriente o doctrina explícita. Al estudiar las concepciones de la naturaleza humana de cosmovisiones religiosas, teorías filosóficas o ciencias particulares, podemos preguntarnos por el tipo de saber que puede presentar la

¹ El objetivo inicial del que surgió el libro de Stevenson *Diez teorías de la naturaleza humana* era “ampliar un curso convencional sobre filosofía de la mente a una discusión de varias teorías de la naturaleza humana” (p. ix). Este cambio de perspectiva constituye un tránsito de la tercera a la primera forma de antropología no positiva, según los términos propuestos en este artículo.

religión, la relación entre saber y creencia, la forma de concebir las proposiciones metafísicas y su relación con la religión o la ciencia, etc. En todos los casos se trata de problemas epistemológicos que no se refieren a la antropología filosófica explícita y que desbordan la pregunta original por los rasgos fundamentales de una determinada visión del hombre.

3. Corrientes de antropología filosófica

En segundo lugar, podemos señalar la antropología filosófica como disciplina independiente, que es reciente en la historia de la filosofía. Aunque los temas filosóficos sobre el ser humano forman parte del pensamiento de todas las épocas, la denominación de antropología filosófica y los intentos de delimitar su objeto y su naturaleza respecto de las ciencias y el conjunto de la filosofía datan del siglo XX. Las primeras obras que se proponen explícitamente como antropología filosófica surgen en el seno de la corriente fenomenológica. Se suele señalar la importancia del año 1928, porque en él se publican dos obras emblemáticas: *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler y *Los niveles de lo orgánico y el hombre* de Helmut Plessner.

La antropología filosófica surge históricamente como disciplina autónoma cuando se afianzan la antropología y la psicología como ciencias positivas, pero la denominación de antropología filosófica para la reflexión filosófica sobre el ser humano no se ha generalizado en el medio filosófico. En el siglo XX la expresión de antropología filosófica se utiliza en el medio germánico para designar no a la filosofía del hombre en general, sino más bien al tipo de reflexión inaugurado por Scheler y Plessner y continuado principalmente por Arnold Gehlen.² El estatuto filosófico y epistemológico de esta corriente de origen fenomenológico sigue siendo controvertido y ha sido objeto de polémicas diversas que ponen en cuestión a la antropología filosófica como tal, desde la crítica inicial de Heidegger a Scheler a un conocido debate entre Habermas y Gehlen.

² La reciente segunda edición de la *Encyclopaedia of Philosophy* (2006) identifica también la voz “antropología filosófica” con esta corriente de pensamiento. En el medio filosófico anglosajón no se suele utilizar la expresión en ningún otro contexto o sentido.

La conferencia de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos* tuvo una gran repercusión a pesar de ser publicada como un borrador inacabado y suele ser considerada como el texto fundacional de la antropología filosófica contemporánea. Scheler describe la especificidad de la mente humana o *espíritu* oponiéndola a la *vida* y caracterizándola por la desvinculación existencial de lo orgánico, la apertura al mundo, la autoconciencia y la reflexión: “La tarea de una antropología filosófica, escribe, es mostrar exactamente cómo a partir de la estructura fundamental del ser del hombre, tal como la hemos esbozado en nuestra exposición, se originan todos los monopolios, logros y obras del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de lo justo y lo injusto, el Estado, el gobierno, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión, la ciencia, la historicidad y la socialidad.” (Scheler 2000 [1928]: 122)

Es discutible si la antropología filosófica contemporánea responde a estas tareas encomendadas por Scheler. Lo que sí es cierto es que, muchas veces oponiéndose explícitamente a la concepción de los estratos de la vida psíquica de este autor, el objeto de esta concepción de la antropología filosófica pretende ser las notas esenciales de la vida y la inteligencia humanas. Por lo general atenta a los datos aportados por la biología, esta forma de antropología filosófica pretende ofrecer una visión de la naturaleza humana más auténtica o profunda que la proporcionada por las ciencias positivas. Helmut Plessner tematiza con especial detenimiento la dualidad de perspectiva entre las ciencias naturales y la filosofía, ofrece una nueva visión de los grados de los seres orgánicos, de la planta al animal y al hombre, y articula su concepción en torno a las categorías de interioridad, posicionalidad y excentricidad. Por su parte, Arnold Gehlen rechaza la perspectiva de los estratos y ofrece una concepción del hombre como animal deficiente y sin instintos en todas sus facetas vitales y psíquicas, así como una teoría de las instituciones humanas basada fundamentalmente en categorías biológicas.

Aunque ésta es la corriente de pensamiento que se presenta como antropología filosófica explícita y el medio filosófico suele remitir a ella, hay propuestas razonables de retrotraer en el tiempo el género de indagación filosófica que se debería concebir como antropología filosófica. Por lo general, estas propuestas remiten, de una forma u otra, a la constitución de la idea moderna de hombre después del Renacimiento.

Ciertamente, en el pensamiento antiguo y medieval abundan las reflexiones sobre el ser humano, pero la idea de hombre no es suficientemente central como para considerarlas formas de antropología filosófica. Las reflexiones antiguas y medievales sobre el ser humano son antropológicas en el primer sentido considerado en este artículo cuando ofrecen imágenes del hombre, y en el tercer sentido cuando tratan aspectos específicos de la acción, la mente o la vida humana. Pero no ofrecen una antropología filosófica sistemática o doctrinal.

En este sentido apunta la feliz expresión de Juan David García Bacca según la cual el hombre ha sido siempre *tema* de la reflexión filosófica, pero se hace propiamente *problema* en la antropología filosófica (García Bacca 1982 [1957]: cap. 2). Por su parte, Javier San Martín señala que los diferentes tipos de investigaciones antropológicas a partir del Renacimiento y el descubrimiento de América reciben una primera expresión clarificadora en Rousseau. Así, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* distingue tres tipos de indagación antropológica: el paso de la animalidad a la humanidad, de la naturaleza a la cultura y del sentimiento a la razón, prefigurando con ello las distinciones entre antropología física, cultural y filosófica (San Martín 1985: 31-39 y 2005: 153-157).

En el pensamiento antropológico de Gustavo Bueno, es fundamental la distinción entre antropologías categoriales y antropología filosófica. Las primeras abordan campos determinados, pero, a decir de Bueno, la idea filosófica de hombre está tan imbricada con otras ideas filosóficas (mundo, Dios, naturaleza, cultura...) que no es posible elaborar un cuerpo de doctrina filosófica a partir de ella. Para ello sería necesario poder predicar de 'hombre' de manera positiva una serie de rasgos —aunque incluyeran rasgos tales como la temporalidad o la plasticidad— y se perdería la posibilidad de una crítica real de los materiales antropológicos en constante construcción y reconstrucción. De ahí la imposibilidad de una antropología filosófica *predicativa*.

No estamos, pues, negando la posibilidad de una «Antropología filosófica» en términos absolutos. Estamos negando que esta disciplina tenga sentido como disciplina dotada de una estructura mínima autónoma, capaz de trazarse a sí misma sus propios programas, dado que la orientación, planteamiento, selección o resolución de

sus problemas está en función de «coordenadas filosóficas» que no son puramente antropológicas. En resolución, más que negar en absoluto la posibilidad de una Antropología filosófica, estamos defendiendo, junto a la posibilidad de su negación, la efectividad histórica e ideológica de diferentes antropologías filosóficas enfrentadas entre sí. (Bueno 1987: 214-215)

A partir del pensamiento antropológico de Bueno y su distinción entre antropología filosófica predicativa y no predicativa, Elena Ronzón (2003) propone una forma de distinguir entre antropología filosófica y filosofía del ser humano. La primera expresión sólo sería de aplicación cuando la idea de hombre desempeña un papel esencial en la articulación de las ideas de un sistema filosófico, mientras que la segunda valdría para toda reflexión filosófica sobre el hombre. Esta propuesta parece relevante, pero quizá dependa en exceso de la idea de sistema filosófico.

4. Las funciones de la antropología filosófica

A mi modo de ver, la antropología filosófica se puede concebir como filosofía del ser humano y la vida humana en un sentido independiente de la corriente de pensamiento inaugurada por Scheler y Plessner y de las propuestas sistemáticas que Bueno llama predicativas. Mas, para explicitar esta concepción, es útil examinar primero una propuesta bastante generalizada en el medio universitario español que atribuye tres funciones a la antropología filosófica: crítica, teórica e ideológica (Rubio Carracedo 1984, San Martín 1988 y 2005, Beorlegui 1999).

Una postura clara se opone explícitamente a la antropología filosófica como estudio de las concepciones de la naturaleza humana (la que hemos visto en primer lugar) y sostiene que la antropología filosófica sólo puede ser *epistemología de la antropología científica*. Ángel Aguirre rechaza el planteamiento histórico de la antropología filosófica como el estudio de “las ideas antropológicas de los filósofos muertos”. Desde esta perspectiva se sostiene que la antropología filosófica no sólo tiene que conocer en profundidad las escuelas, teorías o estrategias de investigación de la antropología científica, sino que ha de disponer también de un conocimiento de primera mano de las técnicas universalmente aceptadas en este ámbito, el trabajo de

campo y el informe antropográfico: “Es impensable ser antropólogo filosófico con propiedad y no hacer trabajo de campo. Es como estudiar medicina por correspondencia” (Aguirre 1984: 18 y 31). Es claro que esta perspectiva equivale a rechazar la antropología filosófica. Para evitar equívocos resultaría más claro llamarla, precisamente, epistemología o metodología de la antropología (sin más, pues no habría otra).

La función crítica responde en buena medida a la función única que Aguirre asigna a la antropología filosófica como epistemología de la antropología científica. Sin embargo, San Martín y Beorlegui presentan esta función crítica de una forma que la lleva más allá de la reflexión epistemológica. A decir de San Martín, la antropología filosófica tematiza y controla la ontología del hombre de la que dependen las antropologías positivas: “La antropología científica (y en este contexto entiendo por tal sólo la cultural o social) implica y depende de una ontología del hombre y en la medida en que la ontología fundamenta o justifica una praxis para con el hombre es necesario controlar racional y críticamente esa ontología, tarea que yo asigno a una filosofía del hombre o antropología filosófica” (San Martín 1984: 38). Por su parte, Beorlegui señala el papel de la antropología filosófica en el “control y demarcación de los demás saberes antropológicos” (Beorlegui 1999: 259-61). Con ello la función crítica de la antropología filosófica se desmarca de la sola epistemología de la antropología científica y pasa a depender de su estatuto como disciplina autónoma con sus propias propuestas teóricas.

Ahora bien, el contenido y la función teórica de la antropología filosófica es el más problemático. Su función crítica resulta más fácil de concretar, precisamente por su vecindad con la epistemología de la ciencia antropológica, y su función ideológica o utópica, a la que me referiré en seguida, resulta también comprensible en lo que tiene de axiología o filosofía moral. Mas en el terreno que estos autores llaman la *función teórica* de la antropología filosófica se plantea con toda claridad el carácter controvertido de esta disciplina. Lo que parece evidente es la inconveniencia de concebir la antropología filosófica mediante la descalificación de las ciencias del hombre, como suelen hacer las corrientes vistas en el punto anterior: “Lo más desagradable e irritante de las obras que se autocalifican como antropología filosófica suele ser la suficiencia con la que se permiten, prácticamente todas, rechazar el saber

científico del hombre a lo inesencial; la arrogancia con la que proclaman que lo que las ciencias dicen del hombre no es esencial al hombre” (San Martín 1988: 297). Esta disciplina no puede oponerse de una forma tan arbitraria a las antropologías científicas, sino que carece de sentido sin un conocimiento realmente informado de las aportaciones de las ciencias positivas.

Sin embargo, la declaración de interés por las antropologías científicas no resuelve por sí sola el problema del objeto y la naturaleza de la antropología filosófica. Y las caracterizaciones o definiciones generales de la disciplina son poco clarificadoras. A título de ejemplo, he aquí una formulación representativa: “El objeto directo de la Antropología filosófica será la delimitación y desvelamiento del sentido de la realidad humana, es decir, el desvelamiento de la estructura esencial que configura la realidad humana en su especificidad y en contraste con el resto de las demás realidades mundanas” (Beorlegui 1999: 258). Es inevitable que este tipo de caracterizaciones asigne a la antropología filosófica una labor de explicitación o incluso “fundamentación” de lo “esencial” del hombre, el “sentido” o las “estructuras básicas” de la vida humana. En mi opinión, este planteamiento conlleva un claro riesgo de recaer en la indefinición de la antropología filosófica como corriente independiente que hemos visto en el punto anterior. Aun siendo difícil evitar esta terminología, en realidad sólo parece cobrar sentido en el marco de teorías o propuestas concretas. Mas este terreno tampoco permite una clara delimitación del objeto o las tareas de la disciplina y en esta línea se sitúa, por ejemplo, la crítica temprana de Heidegger a la propuesta de Scheler de una antropología filosófica (Heidegger 1993 [1929]: §§ 36-38). Con todo, la analítica existencial heideggeriana es considerada a menudo, a pesar de las protestas de Heidegger, como una antropología filosófica (San Martín 1988: 124 y 2005: 85, Cabada 2005: 22).

En tercer lugar se encontraría la función ideológica o utópica de la antropología filosófica. La idea es que la reflexión filosófica sobre el ser humano conduce a importantes consideraciones axiológicas y normativas. De acuerdo con ello, la antropología filosófica no podrá llevar a cabo un análisis, por ejemplo, de la identidad o el ser personal sin suscitar la cuestión de su dignidad o valor. Los trabajos de Rubio Carracedo, San Martín y Beorlegui señalan esta dimensión esencial de la discusión antropológica. San Martín llega a decir que la antropología filosófica ha de concebirse

precisamente desde un compromiso moral claro (1988: 193, 1995: 13 y 296). Es indudable que la reflexión filosófica sobre el ser humano aboca a cuestiones axiológicas y normativas, que nos introduce de lleno en el terreno de la filosofía moral. La antropología nos lleva al terreno de la ética y la ética no puede dejar de plantear cuestiones antropológicas. Pero esta confluencia no parece agotar el problema sobre la naturaleza de la antropología como disciplina filosófica.

5. Filosofía del ser humano y la vida humana

A mi juicio, lo característico de la tercera forma de antropología no positiva, esto es, la antropología filosófica como filosofía del ser humano y la vida humana, no sería perseguir una visión general de la naturaleza humana ni una concepción del hombre más profunda que la de las ciencias humanas. El objetivo de esta tercera forma sería el tratamiento específico de diversos aspectos de la vida, la mente y la conducta humanas que no forman parte de los objetivos de las ciencias humanas con detenimiento y generalidad.³

Al preguntarse por la acción, pongamos por caso, la filosofía del ser humano tiene que tener presentes los datos aportados por la psicología y las ciencias sociales, pero sólo la filosofía pretende hacerse cargo tanto de ellos como de la reflexión clásica sobre las circunstancias, los motivos, los fines o la estructura de la acción. Ninguna disciplina tiene por vocación ofrecer una visión global de las distintas formas de entender la acción humana que tenga en cuenta, por ejemplo, la riqueza de la psicología aristotélico-tomista, las concepciones puramente económicas de la decisión o las aportaciones psicoanalíticas. Lo mismo podemos decir de otros temas antropológicos de la reflexión filosófica: los sentimientos, la voluntad, la libertad o la

³ Esta forma de entender la antropología filosófica corresponde a una de las áreas que recoge el *Repertorio Bibliográfico de la Filosofía* (Universidad de Lovaina, trimestral). Al clasificar la filosofía en áreas, ésta es la única a la que asigna nombres distintos en francés e inglés, los dos idiomas que utiliza. En francés la llama *Anthropologie philosophique* y en inglés *Philosophy of Mind and Action*. Esta discrepancia es muy ilustrativa para las diferencias de concepción de la antropología filosófica en distintas áreas lingüísticas. Los temas que el Repertorio incluye en esta área son: estudios generales, acción, cognición, conciencia, corporeidad, emoción, libertad, existencia humana, mente, mente-cerebro, persona, ciencias psicológicas.

identidad personal. Algunos de ellos reciben atención en diversas disciplinas, pero ninguna de ellas aspira al tratamiento racional y comprensivo de la filosofía.

La antropología filosófica como filosofía del ser humano y la vida humana no adolece de los problemas epistemológicos de la antropología filosófica como corriente contemporánea o escuela doctrinal. Ciertamente, tiene que tener presentes las aportaciones de otras disciplinas humanas y sociales sobre los temas en cuestión. Pero no suscita el problema metodológico general anterior si adopta fundamentalmente perspectivas parciales, sin pretender dar claves globales o caracterizar la especificidad humana de forma comprensiva y prematura. Determinados capítulos de la antropología filosófica reproducen el debate sobre la relación entre las aportaciones de las ciencias positivas y la peculiaridad del enfoque filosófico, pero lo hacen en terrenos suficientemente acotados como para que la discusión y las perplejidades supongan más un enriquecimiento que una puesta en cuestión general de la disciplina, como en el caso de la antropología filosófica como corriente o escuela.

Así, por ejemplo, la filosofía de la mente tiene que tener en cuenta los datos aportados por la neurobiología, pero la reflexión sobre sus implicaciones teóricas y las tesis filosóficas asociadas se ve facilitada por los análisis filosóficos sobre la causalidad y la libertad.

Así la reflexión filosófica sobre el hombre, es decir, la antropología filosófica, debe estar siempre atenta a la novedad que procede del acelerado ritmo de las investigaciones científicas, una novedad sin embargo que nunca es absoluta sino que se asienta siempre sobre previas adquisiciones teóricas.

Uno de los ámbitos que habrán de afectar más, en este contexto, a la temática de la antropología filosófica es el de los estudios que se vienen realizando en las últimas décadas, desde diversas metodologías y disciplinas, sobre aquello en lo que, aun teniendo en cuenta la mencionada unidad evolutiva con el resto de los seres materiales, en mayor grado biológicamente nos distingue de los mismos. Me refiero al cerebro humano y a su increíble complejidad y plasticidad dinámica. Porque es allí en realidad donde aquello que la antropología, desde sus inicios, ha considerado temática relevante propia, es decir, “cultura” (entendida en su estricto sentido antropológico) toma, por así decirlo, cuerpo y asiento. (Cabada 2005: 23)

La fenomenología de la libertad o las distinciones tradicionales entre libertad trascendental, psicológica y práctica, por ejemplo, son muy relevantes para la reflexión contemporánea y la disciplina que los proporciona no es otra que la filosofía. Así mismo, la psicología proporciona datos y conocimientos para la comprensión, pongamos por caso, de los fenómenos volitivos y de la afectividad. Pero esta perspectiva no agota todo lo que se puede indagar, por ejemplo, sobre las posibilidades, diferencias y articulación del acceso intelectual o emocional al mundo del valor o la normatividad. Cada esfera de reflexión sobre el ser humano tendrá que plantear sus propias cuestiones y relaciones con las ciencias y al hilo de esos estudios parciales la antropología filosófica puede ir destilando indirectamente, quizá, una visión filosófica del ser humano. Mas quizá convenga que su temática y sus posibilidades teóricas no dependan de una resolución previa y completa de la especificidad de su objeto y de su métodos de indagación.

5. Referencias

- Aguirre, Ángel. 1984. "Antropografía y antropología". In J. Muga & M. Cabada, eds., *Antropología filosófica: planteamientos*.
- Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beorlegui, Carlos. 1999. *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bueno, Gustavo. 1987 "Epílogo". In *Etnología y utopía*. Madrid/Gijón: Júcar.
- Cabada, Manuel. 2005. "La dimensión filosófica de la antropología". *Pensamiento* 61: 5-29.
- Ember, Carol R. & Melvin Ember. 2002. *Cultural Anthropology*. 10th ed. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall. Trad. esp. Madrid: Prentice Hall.
- García Bacca, J. D. 1982 [1957]. *Antropología filosófica contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- Harris, Marvin. 2001. *Introducción a la antropología general*. 6ª ed. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. 1993 [1929]. *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid: FCE.

- Muga, Jesús & Manuel Cabada, eds. 1984. *Antropología filosófica: planteamientos*. Madrid: Luna.
- Plessner, Helmut. 1965 [1928]. *Die Stufen des Organischen und der Mensch : Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 2ª ed. Berlin: Walter de Gruyter.
- Ronzón, Elena. 2003. “Para un criterio de distinción entre “antropología filosófica” y “filosofía del hombre””. *El Basilisco* 2ª época, 33: 71-76.
- Rubio Carracedo, J. 1984. “Crítica, teoría y utopía: El estatuto epistemológico de la filosofía del hombre”. In J. Muga & M. Cabada, eds., *Antropología filosófica: planteamientos*.
- San Martín, Javier. 1984. “Ciencias humanas y antropología filosófica “. In J. Muga & M. Cabada, eds., *Antropología filosófica: planteamientos*.
- . 1985. *La antropología: ciencia humana, ciencia crítica*. Barcelona: Montesinos.
- . 1988. *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*. Barcelona: Anthropos.
- . 2005. *Antropología filosófica. Filosofía del ser humano*. Madrid: UNED.
- Scheler, Max. 2000 [1928]. *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba.
- Stevenson, Leslie & David Haberman. 1998. *Ten Theories of Human Nature*. 3ª ed. New York/Oxford: Oxford University Press. Trad. esp. Cátedra.
- Trigg, Roger. 1999. *Ideas of Human Nature. An Historical Introduction*. 2ª ed. Oxford: Blackwell. Trad. esp. Alianza.

Las tres humillaciones del hombre

Esta importancia que a lo inconsciente concedemos en la vida psíquica del hombre ha sido lo que ha hecho surgir contra el psicoanálisis las más encarnizadas críticas. Mas no creáis que esta resistencia que se opone a nuestras teorías en este punto concreto es debida a la dificultad de concebir lo inconsciente o la relativa insuficiencia de nuestros conocimientos sobre este sector de la vida anímica. A mi juicio, procede de causas más profundas. En el transcurso de los siglos ha infligido la ciencia al ingenuo egoísmo de la Humanidad dos graves mortificaciones [o humillaciones, *Kränkungen*]. La primera fue cuando mostró que la tierra, lejos de ser el centro del universo, no constituía sino una parte insignificante del sistema cósmico, cuya magnitud apenas podemos representarnos. Este primer descubrimiento se enlaza para nosotros al nombre de Copérnico, aunque la ciencia alejandrina anunció ya antes algo muy semejante. La segunda mortificación fue infligida a la Humanidad por la investigación biológica, la cual ha reducido a su más mínima expresión las pretensiones del hombre a un puesto privilegiado en el orden de la creación, estableciendo su ascendencia zoológica y demostrando la indestructibilidad de su naturaleza animal. Esta última transmutación de valores ha sido llevada a cabo en nuestros días bajo la influencia de los trabajos de Carlos Darwin, Wallace y sus predecesores, y a pesar de la encarnizada oposición de la opinión contemporánea. Pero todavía espera a la megalomanía humana una tercera y más grave mortificación cuando la investigación psicológica moderna consiga totalmente su propósito de demostrar al Yo que ni siquiera es dueño y señor en su propia casa, sino que se halla reducido a contentarse con escasas y fragmentarias informaciones sobre lo que sucede fuera de su conciencia en su vida psíquica. Los psicoanalistas no son ni los primeros ni los únicos que han lanzado esta llamada a la modestia y al recogimiento, pero es a ellos a los que parece corresponder la misión de defender este punto de vista con mayor ardor y aducir en su apoyo un rico material probatorio, fruto de la experiencia directa y al alcance de todo el mundo. De aquí la resistencia general que se alza contra nuestra disciplina y el olvido de todas las reglas de la cortesía académica, de la lógica y de la imparcialidad en el que caen nuestros adversarios. Mas a pesar de todo esto, aún nos hemos visto obligados, como no tardaréis en saber, a perturbar todavía más y en una forma distinta la tranquilidad del mundo.

Sigmund Freud. *Introducción al Psicoanálisis* (1917) cap. 4. § 3.
Trad. Luis López-Ballesteros

Tres antropologías

“Si se pregunta a un europeo culto qué entiende por la palabra «hombre», casi siempre empiezan a rivalizar en su mente *tres* círculos de ideas totalmente inconciliables entre sí. En primer lugar, el círculo de ideas de la tradición judeocristiana: Adán y Eva, la Creación, el Paraíso y la caída. En segundo lugar, el círculo de ideas de la Antigüedad clásica, en la que la autoconciencia del hombre se elevó por vez primera a un concepto de su puesto singular en la tesis de que el hombre es hombre porque posee «razón», *lógos, phrónesis, ratio, mens*, donde *lógos* significa tanto lenguaje como capacidad de captar el «qué» de todas las cosas; estrechamente vinculada a esta intuición está la doctrina de que también a la totalidad del Universo le subyace una razón sobrehumana, de la que el hombre, y sólo él de entre todos los seres, participa. El tercer círculo de ideas es el círculo de las ideas, que también se ha hecho tradicional desde hace ya mucho tiempo, de la moderna ciencia natural y de la psicología genética, según las cuales el hombre es un muy tardío producto de la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se diferenciaría de sus precursores en el reino animal por el grado de complejidad con que se combinan en él las energías y facultades, que en sí mismas ya están presentes en la naturaleza infrahumana. Estos tres círculos de ideas carecen de toda unidad entre sí. De este modo, tenemos una antropología científico-natural, otra filosófica y otra teológica indiferentes entre sí, *pero no tenemos una idea unitaria del hombre*. La creciente pluralidad de ciencias especializadas que se ocupan del hombre, por más valiosas que sean, ocultan la esencia del hombre mucho más de lo que la esclarecen. Si, además, se tiene en cuenta que los tres círculos de ideas tradicionales han sufrido hoy serios daños, y especialmente la solución darwinista al problema del origen del hombre, cabe decir que en ningún momento de la historia el hombre se ha tornado tan *problemático* para sí mismo como en la actualidad.

Por esta razón he acometido la tarea de ofrecer una nueva antropología filosófica sobre una base más amplia. A continuación dilucidaré tan sólo algunos puntos concernientes a la *esencia del hombre en relación con las plantas y el animal* así como al *singular puesto metafísico del hombre*, y apuntaré una pequeña parte de los resultados a los que he llegado.

La misma palabra y el concepto «hombre» encierran ya una pérfida equívocidad que, de permanecer inaclorada, impide incluso abordar la cuestión del singular puesto del hombre. Por una parte, la palabra refiere los rasgos distintivos que el hombre posee desde un punto de vista morfológico en tanto que subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos. Es obvio que, independientemente de cuál sea el resultado de la formación de este concepto, el ser vivo llamado hombre no sólo permanece *subordinado* al concepto de animal, sino que constituye también una parte relativamente minúscula del reino animal. Esto sigue siendo así incluso si, con Linneo, llamamos al hombre (lo que, por lo demás es muy discutible tanto desde el punto de vista objetivo como conceptual) la «cúspide de los animales vertebrados mamíferos», puesto que también esta cúspide, como cualquier cúspide de una cosa, sigue siendo parte de la cosa de la que es cúspide. Pero de forma totalmente independiente de tal concepto, que reúne como unidad del hombre la marcha erecta, el desarrollo de la columna vertebral, el equilibrio del cráneo, el enorme desarrollo del cerebro y las transformaciones orgánicas que la marcha erecta tuvo por resultado (como la mano de pulgar oponible, el hundimiento del maxilar y de los dientes), la misma palabra

s«hombre» designa en el lenguaje cotidiano, y en todos los pueblos civilizados, algo totalmente distinto, de modo que apenas puede encontrarse otra palabra en el lenguaje humano dotada de análoga equívocidad. Por «hombre» ha de entenderse también todo un conjunto de cosas que se contraponen del modo más estricto al concepto de «animal en general», y por tanto también a todos los animales mamíferos y vertebrados; y en la misma medida en que se contraponen, por ejemplo, al *infusorio stentor*, aunque evidentemente apenas es discutible que, desde los puntos de vista morfológico, fisiológico y psicológico, el ser vivo llamado «hombre» es incomparablemente más parecido a un chimpancé que el hombre y el chimpancé a un infusorio.

Es claro que este segundo concepto de «hombre» ha de tener un sentido completamente distinto, un origen totalmente distinto del primero (1). Llamaré a este segundo concepto el *concepto esencial de hombre*, en contraposición al primero, su concepto sistemático-natural. Nuestra cuestión es si este segundo concepto, que confiere al hombre como tal un *puesto singular* incomparable con el que pueda ocupar cualquier otra especie viva, *tiene alguna legitimidad.*”

(1) Cf. a este respecto el artículo «Sobre la idea del hombre» (1914) en el libro *La inversión de los valores*. En él muestro que el concepto tradicional del hombre está constituido a imagen y semejanza de Dios; que, por tanto, presupone la idea de Dios como punto de referencia.

Scheler (2000 [1928]), *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 33-35.
Trad. Vicente Gómez

I. ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS. EL HOMBRE COMO SER BIOLÓGICO Y CULTURAL

Edad relativa del Universo, la Tierra y distintas especies

(Edad del Universo = 2 días)

Universo	$1.5 \cdot 10^{10}$ años	2 días	$1.6 \cdot 10^5$ seg.
Tierra	$4 \cdot 10^9$ años	12 horas	$4 \cdot 10^4$ seg.
Mamíferos	$2 \cdot 10^8$ años	1 hora	$3.6 \cdot 10^3$ seg.
Homínidos	$6 \cdot 10^6$ años	1 minuto	60 seg.
Homo	$2 \cdot 10^6$ años	20 seg.	20 seg.
Homo sapiens	10^5 años	1 seg.	1 seg.
A.D.	10^3 años	0.01 seg.	10^{-2} seg.

1 hora = $60 \times 60 = 3.600 = 3.6 \cdot 10^3$ segundos

1 día = $60 \times 60 \times 24 = 86.000 = 8.6 \cdot 10^4$ segundos

Transformismo vs fijismo

Transformismo

Empédocles sostenía que allí donde todas las cosas sucedían como si estuviesen hechas con algún propósito, estaban unidas de forma adecuada por el azar y eran preservadas, pero en cuanto no estaban hechas de forma adecuada, se perdían y perecían.

Aristóteles, *Partes de los animales*

Fijismo y creacionismo

Tradiciones religiosas (judaísmo, cristianismo, Islam): los seres vivos han sido traídos al ser por un acto consciente y voluntario de un ser omnipotente.

Pruebas a favor del transformismo

1. Pruebas paleontológicas

- Fósiles
- Cuvier (1769-1832): hipótesis catastrofista

2. Pruebas anatómicas

- Homologías
Órganos con mismo origen y estructura básica pero diferente función. Plantas y animales con diversidad de órganos que responden a unos pocos modelos. Indica transformación de especies, no creación separada. Ej. los huesos del antebrazo de hombres, ballenas, murciélagos, águilas, lagartos, ranas, chimpancés.
- Órganos vestigiales
Ejemplo: ballenas con restos de cintura pélvica, pero sin miembros posteriores; pitón con restos de cintura pélvica y fémures; peces ciegos con ojos vestigiales (las mismas mutaciones que mejoraron su gusto y olfato aceleraron su ceguera); el apéndice humano es un vestigio de una estructura para digerir plantas de nuestros antepasados, también el hueso cóccix, el vello corporal, las muelas del juicio.
- Atavismos
Ejemplo: caballos a veces con dos o tres dedos en lugar de uno.

3. Pruebas embriológicas

- Similitudes embriológicas
Ontogenia (desarrollo del individuo) y filogenia (transformación de unas especies en otras)
- Haeckel (s. XIX): recapitulación de la filogenia por la ontogenia.
Hoy no se acepta como tal, pero individuos de distintas especies se parecen más en estados embrionarios. Estas especies comparten los genes que regulan el desarrollo embrionario.

4. Pruebas biogeográficas

Pinzones evolucionados por separado, especies endémicas de diferentes islas.

5. Pruebas bioquímicas

Semejanza en el ADN de diversas especies. Se puede rastrear los genes que proceden de antepasados comunes, las épocas en que tuvo lugar la separación de algunas especies, etc.

Argumentos a favor de la evolución

«Nuestra confianza en que la evolución tuvo lugar se centra en tres argumentaciones generales. En primer lugar, tenemos evidencias directas abundantes, procedentes de la observación de la evolución en acción, tanto en el campo como en el laboratorio. Esta evidencia va desde incontables experimentos acerca del cambio, en casi cualquier cosa, en las moscas del vinagre, sometidas a selección artificial en el laboratorio, hasta las famosas poblaciones de polillas británicas que se volvieron negras cuando el hollín industrial oscureció los árboles sobre los que descansan. (Las polillas obtienen protección contra las aves depredadoras confundiéndose con el fondo.) Los creacionistas no niegan estas observaciones: ¿cómo iban a hacerlo? Los creacionistas han reajustado su actuación. Argumentan que Dios creó «tipos básicos», dejando un margen para un limitado vagabundeo evolutivo en su seno. Así, los perritos falderos y los grandes daneses proceden del tipo perro y las polillas pueden cambiar de color, pero la naturaleza no puede convertir un perro en un gato, ni un mono en un hombre.

El segundo y tercer argumentos en favor de la evolución –el caso en favor de los grandes cambios– no implica una observación directa de la evolución en acción. Descansan sobre la inferencia, pero no por ello son menos seguros. Los grandes cambios evolutivos requieren demasiado tiempo para observación directa, ya sea a la escala de la historia registrada o no. Todas las ciencias históricas reposan sobre la inferencia, y la evolución no difiere de la geología, la cosmología o la historia humana en este aspecto. Por principio, no podemos observar procesos que operaron en el pasado. Debemos inferirlos a partir de los resultados que aún nos rodean: organismos vivos y fósiles, en el caso de la evolución; documentos y artefactos, en el de la historia humana; estratos y topografía, en el caso de la geología.

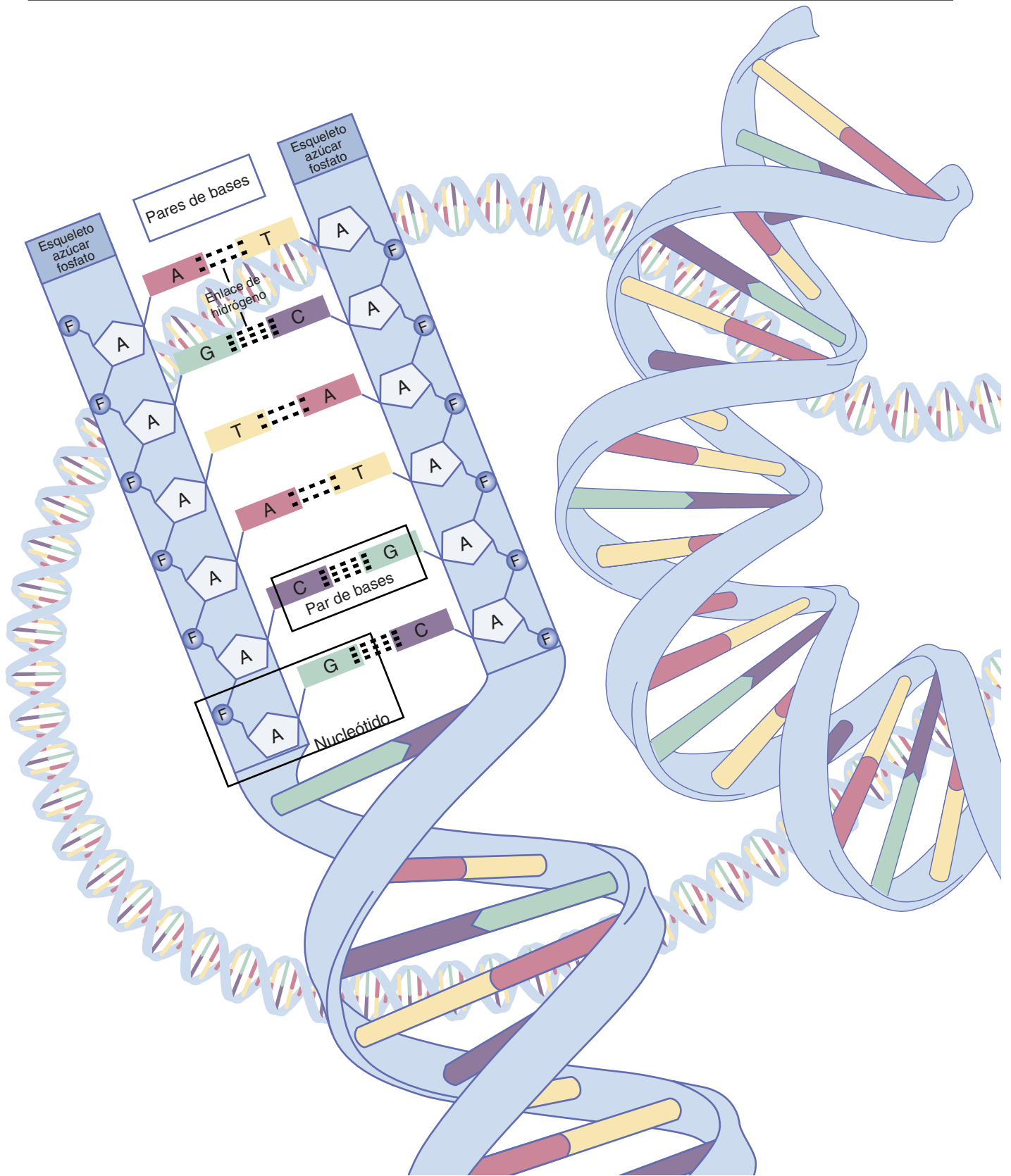
La segunda argumentación –que la imperfección de la naturaleza pone de relieve la evolución– le parece irónica a la mayor parte de la gente, ya que parece como que la evolución debería quedar exhibida con elegancia en la adaptación casi perfecta expresada por algunos organismos –la curvatura del ala de una gaviota, o las mariposas que no pueden verse sobre un fondo de hojas caídas por lo bien que las imitan–. Pero la perfección podría ser impuesta indistintamente por un sabio creador o ser desarrollada por selección natural. La perfección borra los datos de la historia pasada, y la historia pasada –la evidencia de la descendencia– es la marca de la evolución.

La evolución queda expuesta en las *imperfecciones* que registran una historia de descendencias. ¿Por qué debería correr una rata, volar un murciélago, nadar un delfín, y yo escribir este ensayo con estructuras conseguidas con los mismos huesos, sino porque todos los heredamos de un antecesor común? Un ingeniero, que partiera de cero, podría diseñar unas extremidades mejores para todos y cada uno de los casos. ¿Por qué habrían de ser marsupiales todos los grandes mamíferos nativos de Australia, si no descendieran de un antecesor común aislado en este continente-isla? Los marsupiales no son «mejores» ni están idealmente acondicionados a Australia; muchos han sido barridos por mamíferos placentarios, importados de otros continentes por el hombre. Este principio de la imperfección se extiende a todas las ciencias históricas. Cuando reconocemos la etimología de

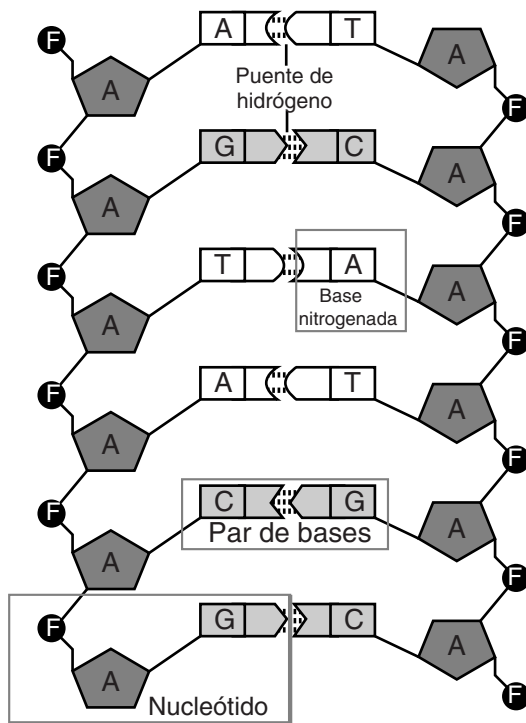
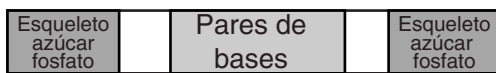
septiembre, octubre, noviembre y diciembre séptimo, octavo, noveno y décimo), sabemos que el año, en otro tiempo empezaba en marzo, o que debieron añadirse dos meses adicionales al calendario original de diez.

La tercera argumentación es más directa: en el registro aparecen a menudo transiciones. Las transiciones conservadas no son comunes –y no deberían serlo, con arreglo a cómo comprendemos la evolución (véase la siguiente sección)–, pero no faltan totalmente, como a menudo afirman los creacionistas. La mandíbula inferior de los reptiles contiene varios huesos. La de los mamíferos, uno solo. Los huesos mandibulares de los mamíferos van siendo reducidos paso a paso en los antecesores mamíferos, hasta que se convierten en diminutos huesecillos situados en la parte trasera de la mandíbula. El «martillo» y el «yunque» del oído de los mamíferos son descendientes de estos huesecillos. ¿Cómo pudo lograrse tal transición? –preguntan los creacionistas. Sin duda un hueso, o pertenece por completo a la mandíbula, o pertenece al oído. No obstante, los paleontólogos han descubierto dos linajes de transición de los terápsidos (los llamados reptiles mamiferoides); con una doble articulación mandibular –una compuesta de los antiguos huesos cuadrado y articular (que pronto se habrían de convertir en el martillo y el yunque), y la otra formada por los huesos escamoso y dentario (como en los mamíferos modernos). Por otra ¿qué mejor forma de transición podríamos esperar hallar que la del humano más antiguo, *Australopithecus afarensis*, con andar simiesco, su postura erguida humana y una capacidad craneana superior a la de cualquier simio del mismo tamaño corporal, pero nada menos que 1.000 centímetros cúbicos inferior a la nuestra? Si Dios hizo cada una de la media docena de especies humanas descubiertas en las rocas antiguas, ¿por qué las creó en una secuencia temporal continua de rasgos progresivamente más modernos – capacidad craneana creciente, cara y dientes más reducidos, mayor tamaño corporal? ¿Acaso creó para simular una evolución y poner así a prueba nuestra fe?»

S. J. Gould, *Dientes de gallina y dedos de caballo*.
Madrid: Hermann Blume, 1984, pp. 275-277.

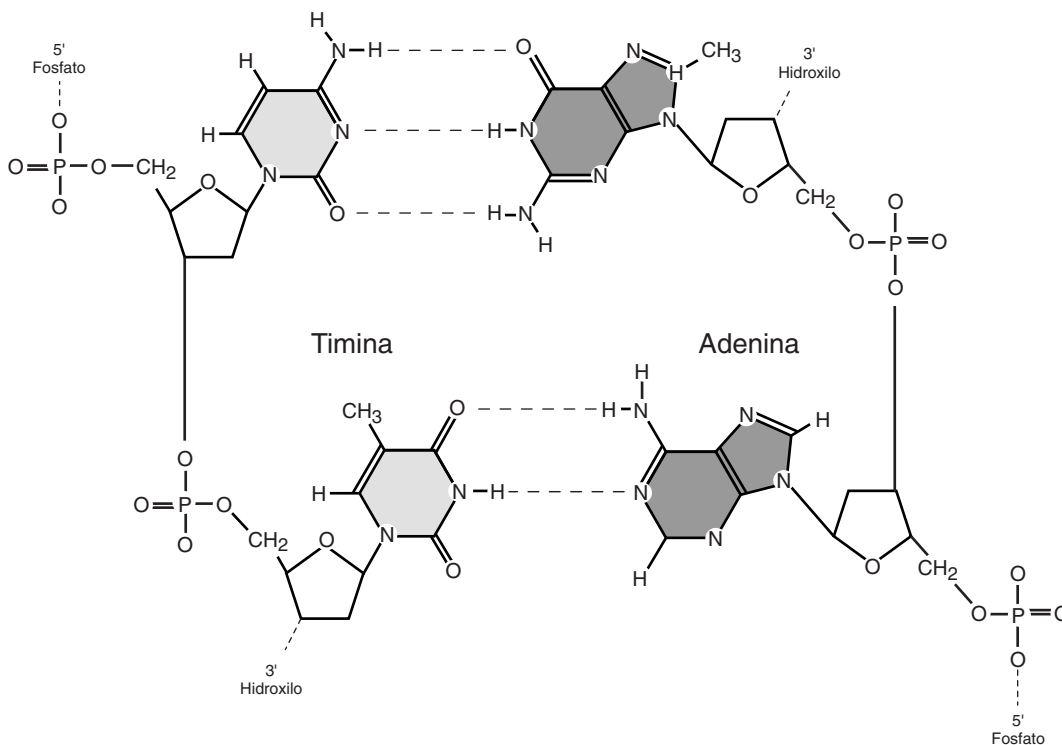


Ácido desoxirribonucleico (ADN)



Citosina

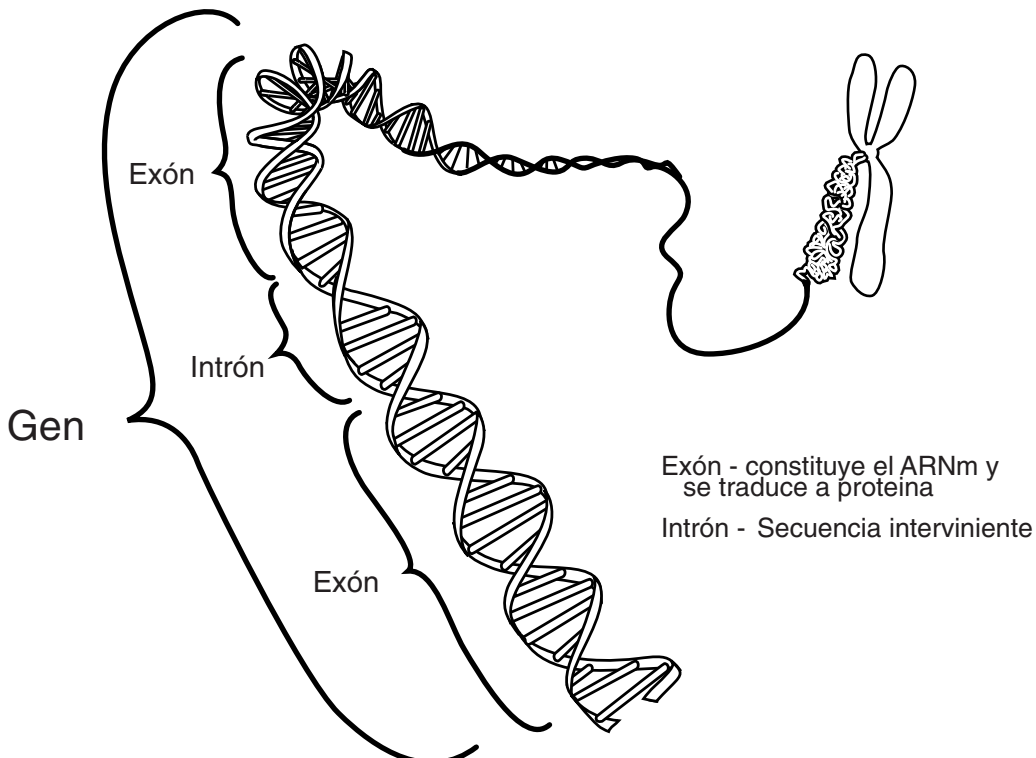
Guanina



Timina

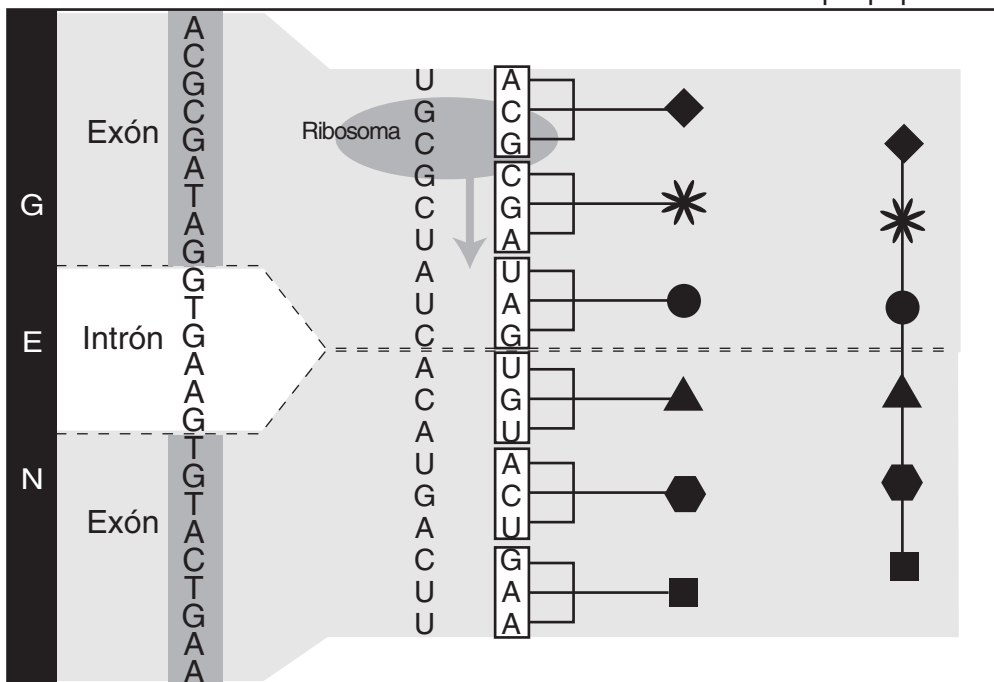
Adenina



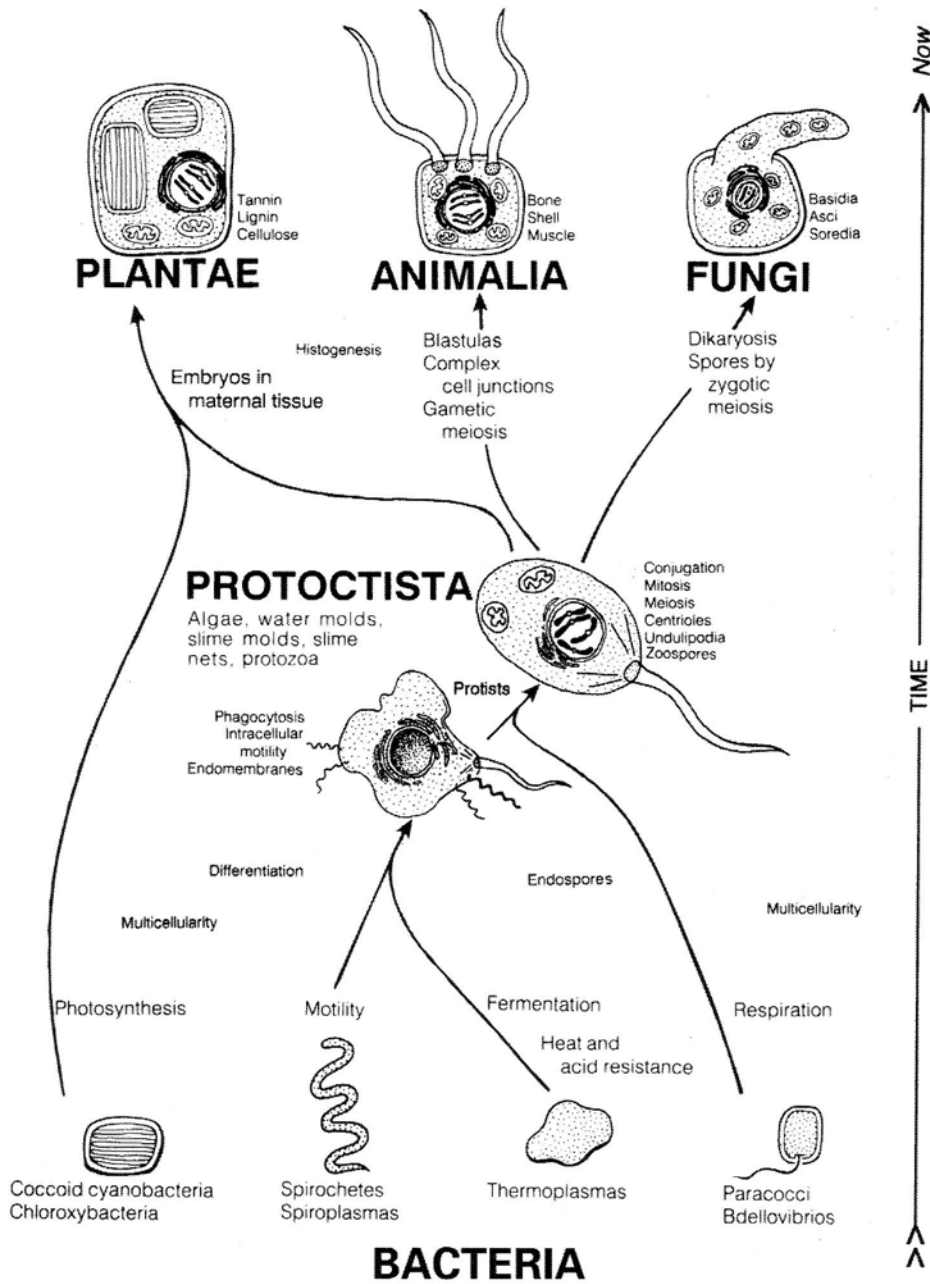


Transcripción Traducción

ADN → mARN → tRNA → Aminoácido → Cadena polipeptídica



La simbiogénesis



Glosario

- **Atavismo**: Rasgo anatómico de un individuo que no corresponde al estado contemporáneo de la especie a la que pertenece. Este rasgo permanece, por decirlo así, oculto en el genoma de la especie y puede manifestarse en el fenotipo de un individuo excepcionalmente. Ejemplo: tres dedos en el caballo.

- **Fijismo**: Tesis de que las especies biológicas no sufren cambios ni transformaciones a lo largo del tiempo. Se opone al transformismo y suele ir asociada al creacionismo.

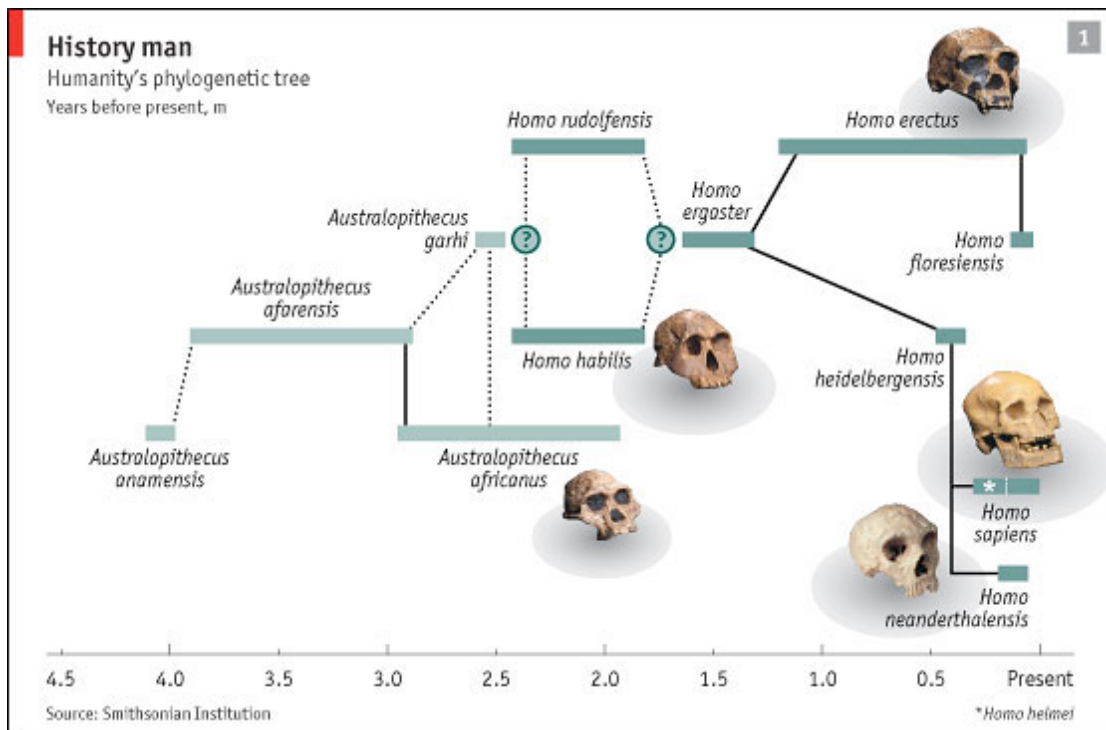
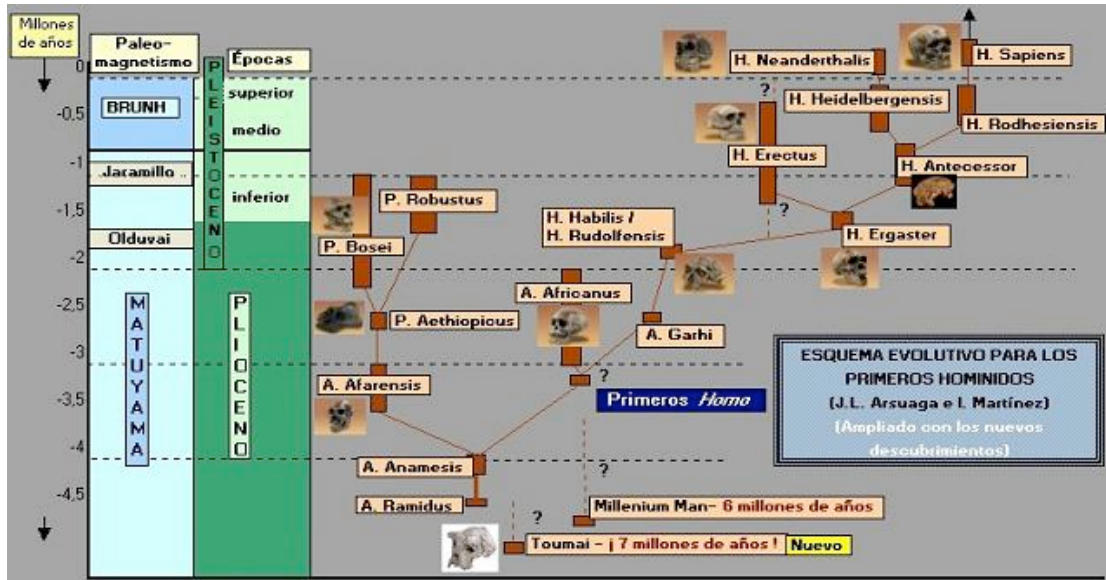
- **Lamarckismo**: Teoría de la evolución de las especies mediante la herencia de los caracteres adquiridos por los individuos a lo largo de su vida. El desarrollo de la genética ha mostrado que es falsa, pues los cambios de los individuos no alteran su dotación genética y por tanto sus descendientes no pueden heredarlos.

- **Lucha por la vida (o supervivencia)**: Necesidad en que se ven los individuos de competir con sus congéneres para sobrevivir. Inferida por Darwin a partir de la limitación de recursos y la estabilidad de las poblaciones en tamaños muy inferiores a su potencial reproductor.

- **Selección natural**: Mecanismo propuesto por Darwin para explicar la evolución de las especies. Los individuos que sobreviven en la lucha por la existencia transmiten sus caracteres a sus descendientes. Estos caracteres serán cada vez más frecuentes y pueden propiciar cambios importantes en un grupo de individuos. Si llega un momento en que estos individuos no puedan cruzarse con los miembros de la especie original, habrán constituido una nueva especie.

- **Transformismo**: Tesis de que las especies biológicas cambian en el tiempo. Es compatible con diversas explicaciones para estas transformaciones. Se opone al fijismo.

Dos versiones del árbol filogenético de los homínidos



La evolución de la humanidad

«En resumen, los humanos y los chimpancés eran la misma cosa hasta hace seis millones de años: un mono africano no muy distinto del chimpancé actual. Hace seis millones de años se separaron en dos ramas distintas. Durante los siguientes cuatro millones de años, la rama prehumana (los homínidos) se ramificó en África en varias especies bípedas de *Australopithecus*, según un esquema compatible con el equilibrio puntuado: especies estables, cambios restringidos a los infrecuentes sucesos de especiación. Hace algo más de dos millones de años surge el género *Homo*, con un cerebro incrementado en tamaño que le permitió fabricar las primeras herramientas toscas de piedra. Uno de los primeros representantes de este género, el *Homo erectus*, sale de África y coloniza Eurasia hace 1,7 millones de años. Según los modelos matemáticos de Templeton, allí se acaba la era del equilibrio puntuado estricto, y el resto de la evolución humana ocurre en el seno de la misma especie. Aun así, esa presunta especie única experimentó al menos dos saltos (a la vez biológicos y culturales) asociados a otras tantas oleadas africanas. Uno de ellos, ocurrido también en África hace 800.000 años, incrementó de nuevo el tamaño cerebral y permitió una nueva tecnología de talla de piedra llamada achelense, que se propagó de nuevo desde África por todo el mundo. Y el otro salto ocurrió, también en África, hace tan sólo 130.000 años, y generó la anatomía humana plenamente moderna. La salida de África de estos humanos modernos, hace entre 100.000 y 50.000 años, coincide con el final del estancamiento cultural del *Homo erectus* y sus primos, y con el florecimiento brusco de la creatividad humana, un *invento* evolutivo que conformó lo que hoy en día seguimos reconociendo como la marca de fábrica de la humanidad actual. Nuestro árbol genealógico nos cuenta una historia de progresiva encefalización, pero no la dibuja como un continuo parsimonioso: durante un tiempo hubo saltos aparentemente asociados a la especiación, y después hubo saltos aparentemente no asociados a la especiación. Pero, con especiación o sin ella, la evolución humana parece haber ocurrido a saltos, en gran medida. Y todo indica que, desde la última oleada africana, la especie humana permanece biológicamente estable. Los *Homo sapiens* que llegaron a Europa hace 40.000 años debieron parecerles superhombres a los Neandertales, pero desde entonces no ha habido nuevas sorpresas de ese tipo, salvo en la mente de los fanáticos.»

Javier Sampedro, *Deconstruyendo a Darwin*. Barcelona: Debate, p. 174.

La difusión del *homo sapiens*



Las migraciones de *homo sapiens* que poblaron Europa

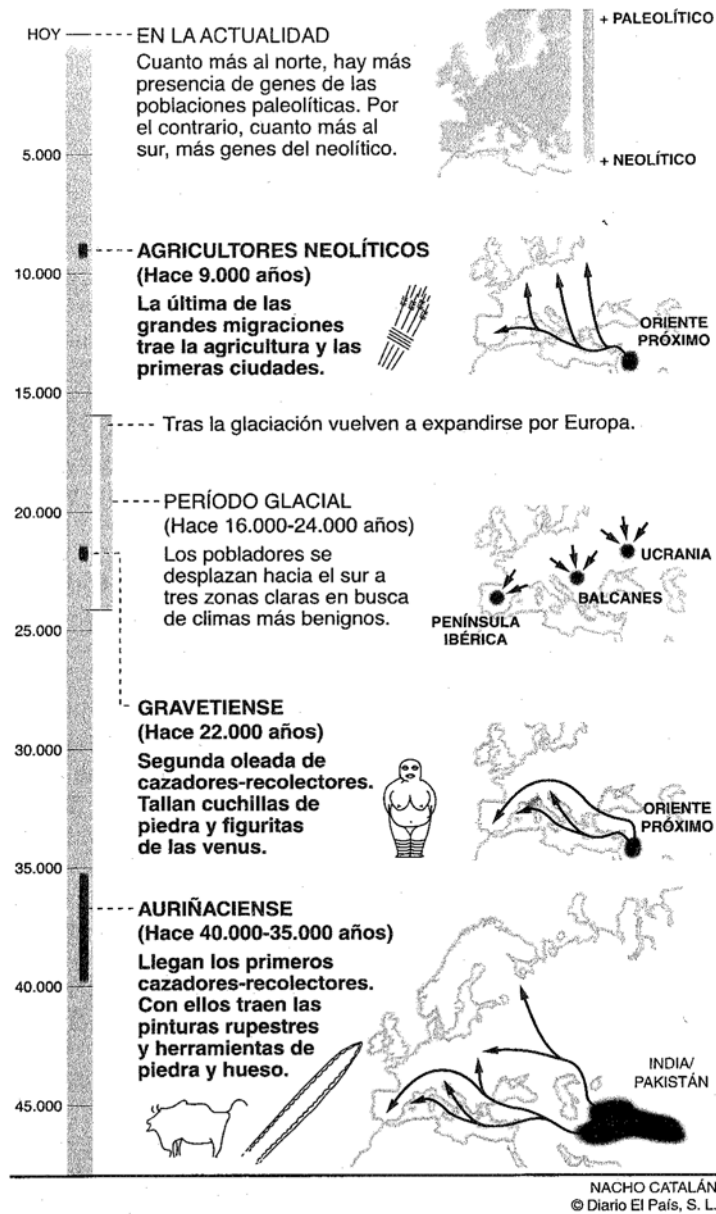
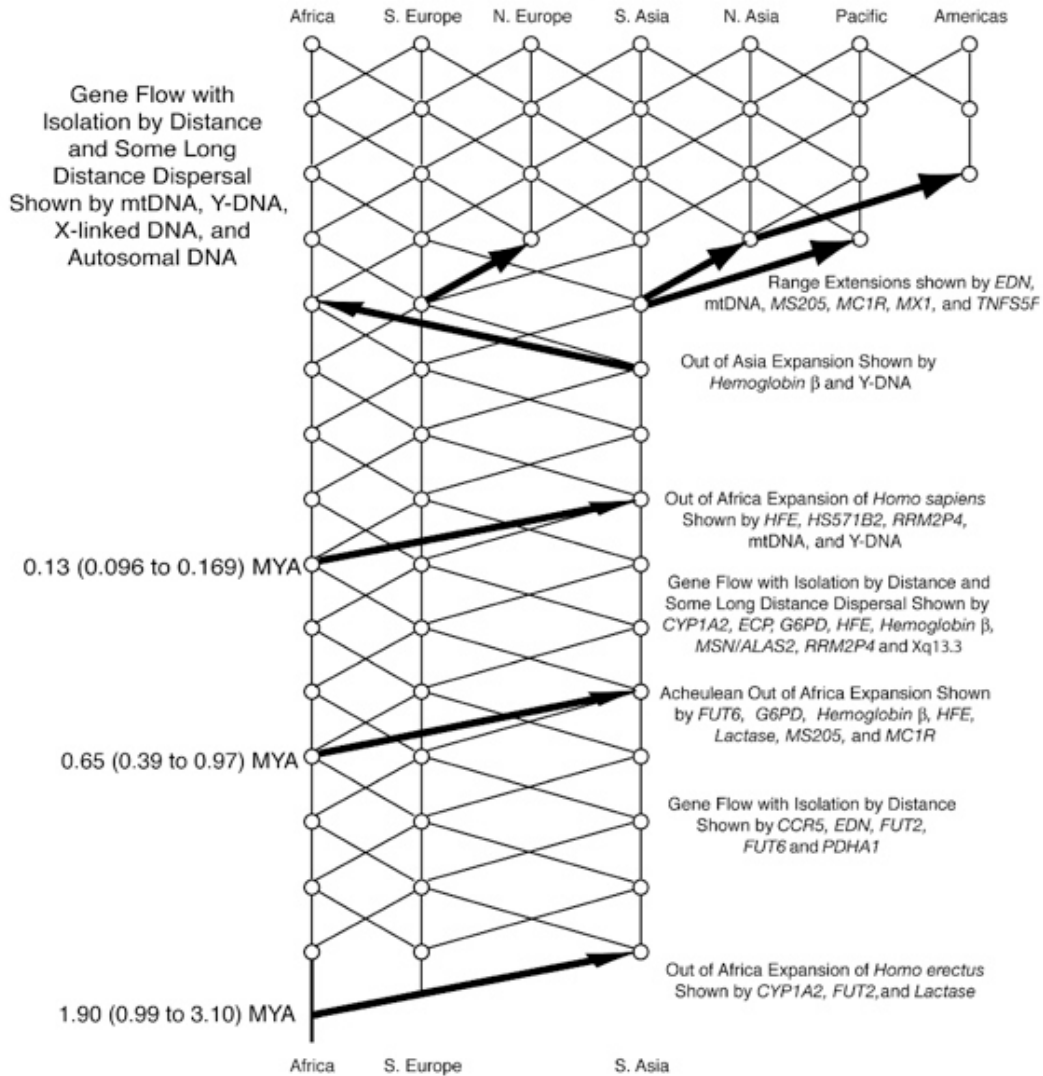


FIGURA 13.3 La actual población europea proviene casi totalmente de tres migraciones llegadas desde Asia.

Ex: Javier Sampedro, *Deconstruyendo a Darwin* (2002), p. 173

Árbol de Templeton





Noticias

21/10/05

Cien mil muestras de ADN desvelarán cómo los humanos modernos poblaron el mundo

Es como estar delante de un mapa de carreteras, pero a escala planetaria. Un mapa en el que, sin embargo, las cosas no son lo que parecen, y la M45 no es una circunvalación de la capital de España, sino una mutación genética del cromosoma «Y» ocurrida a un grupo de varones que hace 35.000 años se encontraban, a la sazón, en Oriente Medio, pero que apenas cinco milenios después, según indica otra mutación, la M173, encaminaron sus pasos hacia el oeste, esto es, hacia Europa. Ellos fueron los primeros pobladores de nuestro mal llamado «viejo» continente.

FUENTE | ABC Periódico Electrónico S.A.

Cuando este mapa esté completo, será capaz de reflejar con exactitud las múltiples bifurcaciones del camino iniciado hace cerca de cien mil años por un único grupo de seres humanos, los primeros en ser como nosotros, desde las lejanas tierras centroafricanas. A partir de ahí el hombre se extendió, en pocos miles de generaciones, a todo el resto del mundo, y los descendientes de aquel grupo inicial poblaron el planeta con múltiples razas que parecen, pero no son, diferentes entre sí.

Este mapa de la humanidad será igualmente capaz de reflejar, además, cómo fue y qué características tuvo el «padre» del hombre moderno, ese «Adán científico» que fue portador de la única carga genética que logró perpetuarse en el tiempo y que nosotros, todos, compartimos en la actualidad.

DIEZ GRANDES REGIONES

Para llegar hasta él, centenares de biólogos de diez laboratorios del mundo han unido sus esfuerzos en una tarea de cinco años conocida como «Proyecto Genográfico». Auspiciada por la sociedad National Geographic y financiada también por IBM y la Fundación Waitt, los científicos responsables del proyecto han dividido el planeta en diez grandes regiones. En cada una de ellas se realizarán, a partir del próximo mes de enero, cerca de diez mil análisis genéticos, cuyos resultados se compararán después minuciosamente en busca de los rasgos y mutaciones comunes que, según su antigüedad y localización, irán haciendo posible elaborar ese mapa cuya primera versión, fruto de investigaciones anteriores, aparece en estas páginas.

Lluis Quintana-Murci, investigador del instituto Pasteur es, además del único científico español implicado en el proyecto, el máximo responsable del mismo en Europa. Durante una breve estancia en Madrid, explicó a ABC que «en este momento estamos en la fase más ingrata y difícil, pero al mismo tiempo más importante, que es la selección de las poblaciones que vamos a estudiar. No es lo mismo, por ejemplo, estudiar Europa, donde todo el mundo tiene la misma procedencia y la misma historia, que África, rica en poblaciones muy antiguas, arraigadas e interesantes, como pueden ser los bosquimanos o los pigmeos... poblaciones con una historia antropológica de gran interés».

EL ÁRBOL EVOLUTIVO, AL REVÉS

Se trata, según explica el investigador, de recorrer «al revés» el árbol de la evolución, desde la fina ramificación actual a ramas cada vez más gruesas y generales, hasta llegar al tronco único, que corresponde al portador de toda la carga genética de la humanidad actual. «Este estudio -afirma- se diferencia de los muestreos genéticos realizados hasta ahora en que es el primer proyecto que ha puesto a trabajar juntos a diez laboratorios del mundo. Los diez usarán los mismos tipos de análisis moleculares y estadísticos, y eso significa que los datos conseguidos en Asia, en África, en Europa o en América sean comparables. Cada uno de esos laboratorios podrá crear su propia historia continental, que luego se unirá a las demás para remontarse hasta el ancestro común».

A diferencia de otras investigaciones, que se basan en ADN mitocondrial, una parte de nuestra herencia que se transmite sólo por vía femenina, de madres a hijas, el Proyecto Genográfico ha elegido el cromosoma «Y», que es el masculino. Por eso, en lugar de buscar a Eva, ahora se busca a Adán... «Nosotros -explica Lluis Quintana-Murci- estudiaremos ambas cosas, el cromosoma «Y», y el ADN mitocondrial, pero lo haremos sólo en hombres porque es la única manera de estudiar las dos cosas. El cromosoma «Y» se transmite de padres a hijos. Los varones, por el contrario, no transmiten el ADN mitocondrial, pero lo reciben de sus madres. Por eso, si estudiamos varones, podremos investigar las dos cosas al mismo tiempo. Esa es la única ventaja.

Otros estudios se han centrado en el ADN mitocondrial de las mujeres. Pero nosotros no pretendemos establecer líneas genealógicas familiares. Nosotros queremos establecer líneas genealógicas poblacionales».

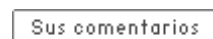
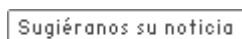
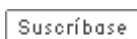
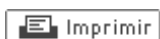
Para el responsable del Proyecto Genográfico en Europa, este ambicioso estudio es sólo el principio: «Cuando terminemos, dentro de cinco años, existirá la posibilidad de extender estos estudios a otras zonas del genoma. Ahora mismo, lo que investigamos (cromosoma «Y» y ADN mitocondrial) sólo representa una parte reducida de la totalidad del genoma. Pero hay regiones enormes, que no codifican proteínas ni funciones biológicas concretas, regiones que se conocen injustamente como «ADN basura». En esos vastos territorios se guardan seguramente las claves que nos faltan para entender la historia del hombre. Y seguro que habrá grandes sorpresas».

Al final del camino, la recompensa aguarda. En forma de nuevos datos sobre la historia y la evolución de la humanidad, de nuevas claves para conocer el proceso que llevó a un grupo aislado de humanos a poblar el planeta entero y a conocer cómo pudo ser nuestro primer antepasado. «Se trata -explica el investigador español- de añadir nuestro grano de arena y ayudar a entender cómo se originó el hombre».

Autor: José Manuel Nieves

Enlaces de interés

- Círculo de Innovación de Biotecnología madri+d
- Comercialización de Tecnología. Madrid IRC



Tema 4. La cultura. Historia y método de la antropología cultural

1. La antropología social o cultural
2. Etnología, etnografía y trabajo de campo
3. Cultura, etnocentrismo y relativismo cultural
4. Aspectos *emic* y *etic* de la cultura
5. La pluralidad de las teorías antropológicas: evolucionismo, particularismo, funcionalismo, estructuralismo, ecología y materialismo cultural, antropología posmoderna

1. La antropología social y cultural

- Perspectiva global y comparativa
- Rasgos típicos de los grupos humanos
- La observación participante
- La antropología “en casa”
- Antropología cultural y sociología: método participativo, perspectiva cualitativa, cultura y sociedad

2. Etnología, etnografía y trabajo de campo

- Antropología cultural y etnología
- *Etnologie, Volkskunde, Völkerkunde*
- Trabajo de campo, historias de vida, entrevistas en profundidad
- El informante

3. Cultura, etnocentrismo y relativismo cultural

- Cultura: pautas de pensamiento, sentimiento y acción transmitidas socialmente
- Etnocentrismo: ej. Delfos y Cuzco
- Relativismo cultural: metodológico y normativo

4. *Emic* y *etic*

Kenneth Pike (1954)

- *Emic* (de 'fonémica'): punto de vista desde dentro de una cultura
- *Etic* (de 'fonética'): punto de vista desde fuera de una cultura
- Ejemplos

5. La pluralidad de las teorías antropológicas

- Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (Dilthey)
- Explicación y comprensión
- Ciencias nomotéticas e idiográficas
- Perspectivas diacrónicas y sincrónicas

- Antecedentes
- Evolucionismo
- Particularismo histórico
- Funcionalismo
- Estructuralismo
- Ecología y materialismo cultural
- Antropología posmoderna

Antecedentes de la antropología cultural

- Rama distinta del conocimiento a mediados del s. XIX
- Disciplina académica poco después (universidades, museos)
- Ideas antropológicas anteriores (Antigüedad, descubrimiento de América, colonialismo)
- Filosofía moderna (derecho natural, contractualismo)
- Controversias del s. XVIII (niños salvajes, Orang Outangs, pueblos salvajes)

Evolucionismo

- El evolucionismo antropológico es anterior a la teoría de la evolución biológica de Darwin
- Monogénesis y poligénesis
- Evolución de la cultura material, medios de subsistencia, organización del parentesco, creencias religiosas...
- Evolucionismo unilineal y multilineal (Steward 1955)

Lewis Henry Morgan (1818-1881)

- Salvajismo, barbarie y civilización
- Métodos de caza, metales conocidos, alcance del tabú del incesto, filiación del parentesco
- Trabajo de campo con indios americanos
- Parentesco: hermanos y primos cruzados

E. B. Tylor (1832-1917)

Evolucionismo aplicado a la religión:

- Animismo
- Fetichismo
- Totemismo

John Lubbock (1834-1913)

Secuencia más aceptada en el XIX:

- Ateísmo
- Fetichismo
- Totemismo
- Chamanismo
- Idolatría
- Teísmo

Particularismo histórico

- Franz Boas (1858-1942)
- Rechazo del evolucionismo decimonónico
- Singularidad de cada cultura
- Trabajo de campo
- Se desligan las nociones de raza, lengua, cultura y progreso
- Se introduce la idea de relativismo cultural

Funcionalismo

- Bronislaw Malinowski (1884-1942)
- Rechazo del evolucionismo
- Trabajo de campo y observación participante
- Papel de las instituciones con independencia de su origen y desarrollo
- Interacción entre individuos, restricciones institucionales a la acción individual, respuesta institucional a las necesidades de los individuos
- Teoría de las necesidades humanas

Ecología cultural

- Reacción contra el particularismo y el funcionalismo
- Explicaciones causales sin las arbitrariedades del evolucionismo decimonónico
- Leslie White (1900-1975): pionero en resaltar los condicionantes materiales
- Julian Steward (1902-1972): evolución paralela contra el difusionismo

Estructuralismo

- Claude Lévi-Strauss (1928-)
- Lenguaje y cultura
- La noción de estructura y el método estructuralista
- Crítica al empirismo
- Dicotomías del espíritu humano
- El parentesco y los mitos

Materialismo cultural

- Marvin Harris (1929-2001)
- Determinismo cultural y primacía de la infraestructura
- Tabúes alimentarios
- Origen de la guerra y la supremacía masculina
- Crítica a la antropología posmoderna e interpretativa

Antropología posmoderna

- Clifford Geertz (1926-2006)
- Crítica a las nociones de naturaleza humana y mente humana
- La sociedad como texto
- La noción de interpretación y el papel del antropólogo como autor
- Crítica de Ernst Gellner

El materialismo cultural de Marvin Harris

Primacía de la infraestructura

El principio teórico básico del materialismo cultural ha sido denominado «principio del determinismo infraestructural», pero el calificativo de «principio de la primacía de la infraestructura» parece una expresión más afortunada, en vista del malentendido generalizado que pesa sobre la relación entre las actuaciones humanas y el determinismo que impera en la evolución sociocultural, y que se aborda más adelante en el presente capítulo. El principio de la primacía de la infraestructura defiende que la probabilidad de que las innovaciones que surgen en el sector infraestructural sean preservadas y propagadas es tanto mayor cuanto más potencian la eficiencia de los procesos productivos y reproductivos que sustentan la salud y el bienestar y que satisfacen necesidades y pulsiones biopsicológicas básicas en el hombre.

Las innovaciones de tipo adaptativo (esto es, que incrementan la eficiencia de la producción y la reproducción) tienen grandes posibilidades de ser seleccionadas, incluso aunque se dé una incompatibilidad pronunciada (contradicción) entre ellas y aspectos preexistentes de los sectores estructural y simbólico-ideacional. Además, la resolución de cualquier incompatibilidad profunda entre una innovación infraestructural adaptativa y las características preexistentes de los demás sectores conllevará probablemente cambios sustanciales en estos sectores. En cambio, las innovaciones de tipo estructural o simbólico-ideacional serán probablemente desechadas si se produce una incompatibilidad profunda entre ellas y la infraestructura; es decir, si reducen la eficiencia de los procesos productivos y reproductivos que sustentan la salud y el bienestar y satisfacen necesidades y pulsiones biopsicológicas básicas en el hombre.

Un corolario lógico del principio de la primacía de la infraestructura es que, dada la presencia de complejos infraestructurales evolucionados en sociedades diferentes, cabe esperar una convergencia hacia relaciones estructurales y rasgos simbólico-ideacionales similares. Lo contrario también es cierto: diferentes infraestructuras conducen a estructuras distintas y a símbolos e ideas diferentes.

M. Harris, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, p. 142

Evolución convergente y paralela

Ingentes cantidades de descubrimientos empíricos respaldan la afirmación del materialismo cultural de que la evolución sociocultural puede entenderse en términos de procesos nomotéticos. En contradicción con el postulado posmoderno tan en boga de que las diferencias y semejanzas culturales se prestan mal a la explicación científica, los datos etnográficos, históricos y arqueológicos indican que los sistemas socioculturales humanos han conocido un alto grado de evolución paralela y convergente. Los paralelos y convergencias en la evolución de las economías políticas del Nuevo y el Viejo Mundo no pueden descartarse como si de efectos aleatorios y singulares se tratara (por ejemplo, los complejos que rodean a las élites gobernantes y que han evolucionado de modo autónomo, el uso de metales y minerales raros como objetos preciosos, las pirámides construidas con cámaras funerarias ocultas, el matrimonio entre hermanos, el sacrificio humano, los dioses-reyes, la astronomía, los calendarios solares y lunares, las matemáticas, etc.). Asimismo, cientos de estudios basados en los Human Relations Area Files u otras importantes bases de datos comparativas demuestran inequívocamente la naturaleza no aleatoria de la selección sociocultural.

M. Harris, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, p. 145

Las diferentes perspectivas antropológicas en la actualidad

“Hoy en día hay gran número de perspectivas teóricas entre las que pueden elegir los antropólogos y cada una de ellas está constituida por muchas líneas de influencia. Las posibilidades de combinación son enormes. Esta tendencia es positiva y propiamente posmoderna. El peligro es que el proyecto posmoderno estricto pueda imponerse y se rechacen posiciones no posmodernas correctas simplemente porque hacen explícitos sus orígenes preposmodernos. No obstante, la aceptación de una diversidad de enfoques —y el uso de nociones teóricas dependiendo del asunto en cuestión— es al menos tan antiguo como el relativismo temprano de Franz Boas. En realidad, antes de ello los antropólogos eran libres de aceptar otras influencias y de combinar perspectivas. Por ejemplo, Morgan y Taylor introdujeron con acierto elementos difusionistas en sus esquemas evolucionistas unilineales.

Además, los antropólogos operan en distintos niveles teóricos: en la gran teoría, la teoría de mediano alcance y cada vez más en debates teóricos específicos. La antropología en su conjunto (incluyendo la antropología biológica y cultural) conserva un interés permanente en dos problemas bastante diferentes: la comprensión de la naturaleza humana y el estudio de la diversidad cultural. En la Ilustración del siglo XVIII el primero fue el más importante. Con el desarrollo de la antropología en sentido estricto en el siglo XIX, la diversidad cultural pasó a ser el principal a manos de los poligenistas. Y después se convirtió en lo que el evolucionismo unilineal tenía que explicar. Con Boas y los primeros relativistas, la diversidad fue ensalzada como la maravilla de la humanidad y ha resurgido en años recientes. Desde los años setenta, el relativismo ha vuelto y ha inundado tanto los antiguos intereses funcionalistas en las leyes sociales como los intereses estructuralistas (incluyendo el estructuralismo marxista) en los universales culturales.”

A. Barnard, *Historia y teoría de la antropología*, 2000, pp. 180-181.

Historia de Tamar y Judá

38,1 Por aquel tiempo bajó Judá de donde sus hermanos para dirigirse a cierto individuo de Adullam llamado Jirá.

38,2 Allí concoció Judá a la hija de un cananeo llamado Súa y tomándola por esposa se llegó a ella;

38,3 ella concibió y dio a luz un hijo, al que llamó Er.

38,4 Volvió a concebir y dio a luz otro hijo, al que llamó Onán.

38,5 Nuevamente dio a luz otro hijo, al que llamó Selá. Ella se encontraba en Akzib al darle a luz.

38,6 Judá tomó para su primogénito Er a una mujer llamada Tamar.

38,7 Er, el primogénito de Judá, fue malo a los ojos de Yavé, Yavé le hizo morir.

38,8 Entonces Judá dijo a Onán: “Cásate con la mujer de tu hermano y cumple como cuñado con ella, procurando descendencia a tu hermano.”

38,9 Onán sabía que aquella descendencia no sería suya, y así, si bien tuvo relaciones con su cuñada, derramaba a tierra, evitando el dar descendencia a su hermano.

38,10 Pareció mal a Yavé lo que hacía y le hizo morir también a él.

38,11 Entonces dijo Judá a su nuera Tamar: “Quédate como viuda en casa de tu padre hasta que crezca mi hijo Selá.” Pues se decía: “Por si acaso muere también él, lo mismo que sus hermanos.” Tamar se fue y quedó en casa de su padre.

38,12 Pasaron muchos días, y murió la hija de Súa, la mujer de Judá. Cuando Judá se hubo consolado, subió a Timná para el trasquileo de su rebaño, junto con Jirá su compañero adulamita.

38,13 Se lo notificaron a Tamar: “Oye, tu suegro sube a Timná para el trasquileo de su rebaño.”

38,14 Entonces ella se quitó de encima sus ropas de viuda y se cubrió con el velo, y bien disfrazada se sentó en Petaj Enáyim, que está a la vera del camino de Timná. Veía, en efecto, que Selá había crecido, pero que ella no le era dada por mujer.

38,15 Judá la vio y la tomó por una ramera, porque se había tapado el rostro,

38,16 y desviándose hacia ella dijo: “Déjame ir contigo pues no la reconoció como su nuera.” Dijo ella: “¿Y qué me das por venir conmigo?”

38:17 “Te mandaré un cabrito de mi rebaño.” – “Si me das prenda hasta que me lo mandes...”

38:18 “¿Qué prenda he de darte?” – “Tu sello, tu cordón y el bastón que tienes en la mano.” Él se lo dio y se unió a ella, la cual quedó encinta de él.

38,19 Entonces se marchó ella y, quitándose el velo, se vistió sus ropas de viuda.

38,20 Judá, por su parte, envió el cabrito por mediación de su compañero el adulamita, para rescatar la prenda de manos de la mujer, pero éste no la encontró.

38,21 Preguntó a los del lugar: “¿Dónde está la ramera aquella que había en Enáyim, a la vera del camino?” – “Ahí no ha habido ninguna ramera dijeron.”

38,22 Entonces él se volvió donde Judá y dijo: -- “No la he encontrado; y los mismos lugareños me han dicho que allí no ha habido ninguna ramera.”

38,23 Pues que se quede con ello dijo Judá ; que nadie se burle de nosotros. Ya ves cómo he enviado ese cabrito, y tú no la has encontrado.

38,24 Ahora bien, como a los tres meses aproximadamente, Judá recibió este aviso: “Tu nuera Tamar ha fornicado, y lo que es más, ha quedado encinta a consecuencia de ello.” Dijo Judá: “Sacadla y que sea quemada.”

38,25 Pero cuando ya la sacaban, envió ella un recado a su suegro: Del hombre a quien esto pertenece estoy encinta, y añadía: Examina, por favor, de quién es este sello, este cordón y este bastón.

38,26 Judá lo reconoció y dijo: Ella tiene más razón que yo, porque la verdad es que no la he dado por mujer a mi hijo Selá. Y nunca más volvió a tener trato con ella.

38,27 Al tiempo del parto resultó que tenía dos mellizos en el vientre.

38,28 Y ocurrió que, durante el parto, uno de ellos sacó la mano, y la partera le agarró y le ató una cinta escarlata a la mano, diciendo: Este ha salido primero.

38,29 Pero entonces retiró él la mano, y fue su hermano el que salió. Ella dijo: ¡Cómo te has abierto brecha! Y le llamó Peres.

38,30 Detrás salió su hermano, que llevaba en la mano la cinta escarlata, y le llamó Zéraj.

Biblia de Jerusalén
Gn 38

Ley del levirato*

25,5 Si unos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos, la mujer del difunto no se casará fuera con un hombre de familia extraña. Su cuñado se llegará a ella, ejercerá su levirato tomándola por esposa,

25,6 y el primogénito que ella dé a luz llevará el nombre de su hermano difunto; así su nombre no se borrará de Israel.

25,7 Pero si el cuñado se niega a tomarla por mujer, subirá ella a la puerta donde los ancianos y dirá: Mi cuñado se niega a perpetuar el nombre de su hermano en Israel, no quiere ejercer conmigo su levirato.

25,8 Los ancianos de su ciudad llamarán a ese hombre y le hablarán. Cuando al comparecer diga: No quiero tomarla,

25,9 su cuñada se acercará a él en presencia de los ancianos, le quitará su sandalia del pie, le escupirá a la cara y pronunciará estas palabras: Así se hace con el hombre que no edifica la casa de su hermano;

25,10 y se le dará en Israel el nombre de Casa del descalzado.

Biblia de Jerusalén

Dt 25, 5-10

* Del latín *levir*: cuñado

Ejemplo de poliandria en el Mahabharata

Los cinco Pandavas se casan con Draupadi

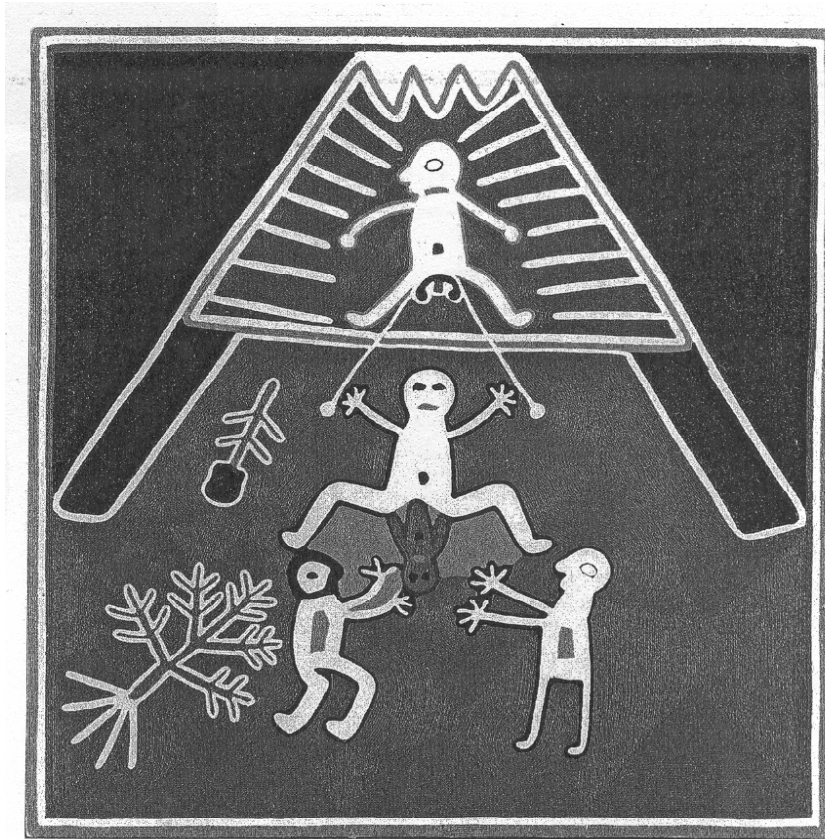
Se consulta a Uyasa sobre la conveniencia del matrimonio y dice:

“La costumbre de que una mujer tenga más de un marido no ha sido muy frecuente en los últimos tiempos, pero sí se ha hecho en el pasado. Además, aquí ocurre que toman parte seres divinos. Draupadi, en su vida anterior, rogó al señor Sankara que le concediera cinco maridos en su siguiente vida. Yo conozco el secreto que hay detrás de todo esto. No se me permite contaros cuál es, pero puedes fiarte de mi palabra, Drupada [padre de la novia], no harás nada contra el Dharma consintiendo este matrimonio. No habrá ninguna transgresión del Dharma.

Drupada quedó ya satisfecho con estas palabras; el gran Vyasa había respaldado el matrimonio, así que accedió a esta boda tan poco usual de una mujer con cinco hombres.”

Uyasa, *Mahabharata*. Trad. J. Pardilla. Barcelona: Edicomunicación, 1997, parte I, cap. 36, p. 151.

Los indios huicholes comparten los dolores del parto



“El acto de parir, ya se trate de un hijo, una idea o una obra de arte, va siempre acompañado de dolor. Los indios huicholes piensan que la pareja de la mujer debe compartir el dolor y el placer de dar a luz: por eso, mientras ella está de parto, el marido se sienta en las vigas situadas sobre su cabeza con una cuerda atada a los testículos. Cada vez que tiene una contracción, la parturienta tira de la cuerda. Al final, el marido siente tanta alegría por el nacimiento del niño como la mujer. ¡O incluso más! Esta costumbre de compartir los dolores del parto, en la que el hombre mantiene una actitud simpática ante la llegada del hijo, está extendida entre muchos nativos (Pintura sobre madera huichol, contemporánea, California, Estados Unidos).”

A. Getty, *La diosa: madre de la naturaleza viviente*.
Barcelona: Debate, 1994, p. 68.

Sistemas de parentesco

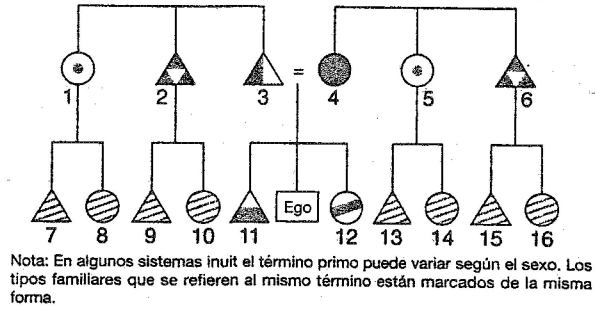


Figura 21.7. Sistema de terminología familiar de los Inuit (esquimales).

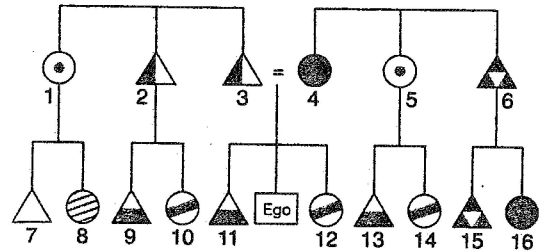


Figura 21.8. Sistema de terminología familiar Omaha.

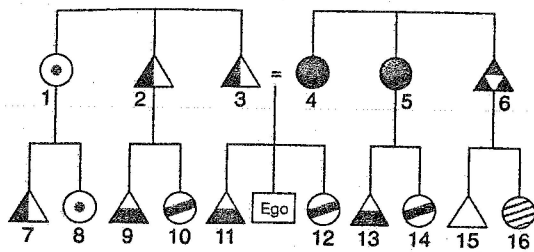


Figura 21.9. Sistema de terminología familiar Crow.

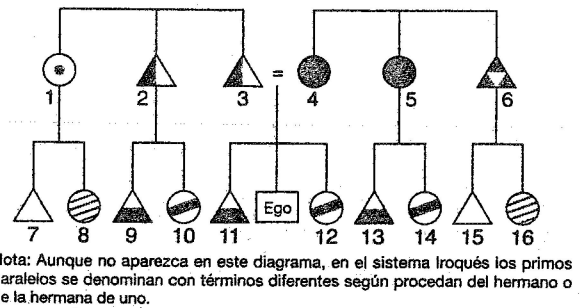


Figura 21.10. Sistema de terminología familiar Iroqués.

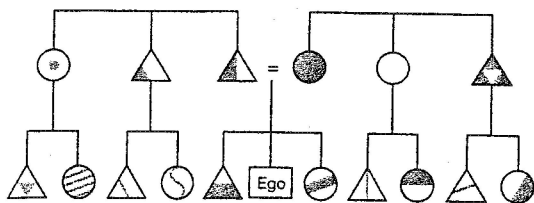


Figura 21.11. Sistema de terminología familiar Sudanés.

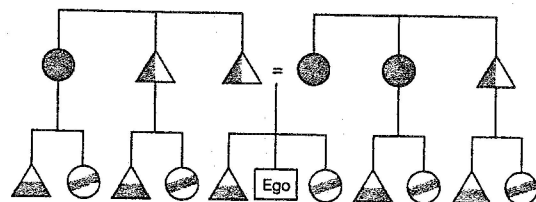


Figura 21.12. Sistema de terminología familiar Hawaiano.

Ex: Ember & Ember, *Antropología* (2004)