

# FENOMENOLOGÍA COMO ARQUEONOMÍA

## PHENOMENOLOGY AS ARCHEONOMY

Marco SANZ

*Facultad de Filosofía y Letras*  
*Universidad Autónoma de Sinaloa*  
marco.sanzp@uas.edu.mx

**RESUMEN:** Este trabajo esboza un programa de investigación que anuda la fenomenología del cuerpo con la paleontología humana y con la antropología filosófica, a fin de examinar si y en qué medida los vínculos existentes entre la experiencia corporal, la imaginación y la memoria pueden formalizarse en términos geométricos tales como la verticalidad y, en ese sentido, constituir una base para la determinación simbólica de fenómenos orgánicos.

**PALABRAS CLAVE:** fenomenología, paleoantropología, cuerpo, verticalidad, imaginación, arqueonomía.

**ABSTRACT:** This paper outlines a research program that links the phenomenology of the body with human paleontology and philosophical anthropology in order to examine whether and to what extent the links between bodily experience, imagination and memory can be formalized in geometrical terms such as verticality and, in this sense, constitute a basis for the symbolic determination of organic phenomena.

**KEYWORDS:** Phenomenology, Paleoanthropology, Body, Verticality, Imagination, Archeonomy.

Hay un aspecto en la fenomenología del cuerpo cuya tematización no deja de ser una tarea atractiva, y es aquel relativo al entramado material e imaginario del que ninguna manifestación corporal puede en rigor desembarazarse. Y lo es todavía más si el trabajo se lleva a cabo a la luz de una advertencia que Edmund Husserl hiciera en torno a la pregunta sobre «si una fenomenología tiene que ser constituida, o puede ser constituida, como una “geometría” de

las vivencias».<sup>1</sup> Pues el ámbito al cual es posible acceder así permite establecer puentes entre la pesquisa fenomenológica y otras ciencias cuya preocupación por las experiencias vectoriales del cuerpo humano es también determinante. Tal es el caso de la paleontología humana y, en no menor medida, el de la antropología de lo imaginario, por cuanto ambas comparten con la fenomenología del cuerpo, a guisa de ejemplo, el interés en la verticalidad como factor decisivo en toda aperccepción del sujeto. De estas premisas parte el presente artículo, que tiene por objetivo bosquejar un programa de investigación al que llamaremos «arqueonomía», el cual, como veremos, no es sino el resultado de una suma de esfuerzos interdisciplinares en aras de radicalizar aquella advertencia husserliana.

Por supuesto, no es la primera vez que la fenomenología y esas otras ciencias labran un mismo terreno, aunque lo cierto es que los trabajos que se han desarrollado en esa línea son fieles al corpus temático de siempre: mientras unos entablan un diálogo entre el paleoantropólogo André Leroi-Gourhan y Husserl en torno a registros fósiles con vistas a “excavar” la intencionalidad de los seres humanos arcaicos,<sup>2</sup> otros se han ocupado de trazar líneas de complementariedad metodológica entre la doctrina de las esencias y la teoría de la evolución de las especies de Charles Darwin.<sup>3</sup> Son, siendo justos, apenas un par de botones de muestra, pero que al fin y al cabo han desbrozado un camino para seguir aventurando la andadura. Por ello importa aclarar que la propuesta y las intuiciones que aquí se ensayan no son un capricho o un reclamo de originalidad, sino que responden a la idea de delimitar y profundizar un área de investigación que, por convocar disciplinas en apariencia tan dispares, se antoja bastante prometedora. Se trata, entonces, de penetrar en esa dimensión donde, en lugar de fronteras, lo que encontramos entre la anatomía del cuerpo humano y su comprensión existencial son vínculos arcaicos, e indagar si tales vínculos subyacen *formalmente* en lo que a nivel fáctico cabe experimentar. De ahí, pues, el plan de atender conjuntamente nuestros avatares evolutivos y nuestras

---

<sup>1</sup> Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. José Gaos y Antonio Ziriñ, unam-iif-fce, México, 2013, p. 236. (En adelante *Ideas I*).

<sup>2</sup> Véase De Villers, B. “Paleoanthropology from a Phenomenological Point of View. Some Remarks about the Genetic Structures of Human Life”, en *Life Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential. Book I*, ed. A.-T. Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2002, pp. 71-82.

<sup>3</sup> Véase Sheets-Johnstone, M., “Husserlian Phenomenology and Darwinian Evolutionary Biology: Complementarities, Exemplifications, and Implication”, *Studia Phaenomenologica*, 17, 2017, pp. 19-40.

vivencias *qua* sujetos encarnados, habida cuenta de que lo que aquí se someterá a examen no es sólo la determinación filogenética de nuestra experiencia corporal, sino las formas simbólicas e imaginarias en que ésta cristaliza en cada caso.

Es así que, entrando sin mayores demoras en lo que interesa indicar, auxiliaremos a la fenomenología del cuerpo justo ahí donde ésta percibe su límite, a saber: en la trama que une la conciencia y la *realidad*, que si bien continúa aún en la indecisión de si se trata de un ámbito inmanente al sujeto o si atañe, en cambio, a un orden cuya consistencia ontológica apenas si podemos captar, puede dilucidarse a la luz de un modelo que permita generalizar los resultados poniendo el énfasis en su materialidad, esto es, en la raíz orgánica de la que brota cada uno de nuestros actos. Porque la fenomenología, aunque ha demostrado que la relación intencional que el cuerpo establece con su entorno —foco privilegiado de la labor descriptiva— se constituye primeramente en virtud de una serie de factores que trascienden la existencia concreta del individuo, no parece haber reparado todavía en un dato al que también convendría prestar atención: algunos de esos factores, además de ser fenomenológicamente accesibles, antes que con la intencionalidad, tienen que ver más con el legado filogenético al que ningún ser humano puede renunciar. Así, la posibilidad de firmar un pacto de cooperación entre la fenomenología y esas dos disciplinas se centraría no tanto en tematizar lo que de irreflexivo hay en la experiencia corporal, cuanto en discernir por qué y de qué modo se integran a dicha experiencia las *causas* de que ésta discurra de una manera y no de otra. De suerte que la proverbial neutralidad metafísica de la fenomenología se verá confrontada con el hecho de que no cabe acceder a esa dimensión formal —geométrica— de la vivencia corporal sino a través de sus expresiones simbólicas, lo cual explica el recurso a la antropología de lo imaginario. En otras palabras, el propósito de semejante triangulación no es otro que el de averiguar si y en qué sentido, tras los aspectos y sus propiedades contextualmente relativas, el cuerpo humano constituye una referencia física para simbolizar el mundo que habitamos por lo que se refiere a su asimilación vectorial. Al marco metodológico y de reflexión que se articula en ese sentido, repito, lo llamaré aquí «arqueonomía».

Confío en que, al final, será fácil comprobar que la arqueonomía no es otra cosa que una fenomenología del cuerpo vista bajo el prisma más amplio de una filosofía de la Prehistoria, cuyo objetivo consistiría, entonces, en armonizar los postulados de la evolución humana con una meditación acerca de nuestro estar corporalmente situados en el mundo, es decir, en entroncar nuestra presente experiencia corporal con nuestra memoria filogenética. En parte, esto aclara

la confección del tecnicismo: resulta del maridaje de los conocidos vocablos ἀρχαίος (que significa antiguo, pero que remite asimismo a principio material) y de νόμος (cuyo espectro semántico abarca tanto las ideas de ley y norma, como la de convención), apuntando así a la búsqueda de las pautas prístinas del desarrollo antropogénico que luego son objeto de una determinación cultural. En consecuencia, arqueonómica sería la doble caracterización de la verticalidad como factor decisivo del proceso de hominización y como uno de los aspectos en que se funda la noción de un cosmos simbólicamente polarizado entre un arriba y un abajo. El reto es, pues, ver hasta qué punto un trabajo de tematización de este tipo abre y justifica un campo propio de investigación.

### A la busca de una geometría fundamental

La vivencia inmediatamente corporeizada nos impone la faena de removerla hasta su titubeante y germinal raíz. Y es imposible describirla si no ha sido, valga la redundancia, previamente vivenciada. Así, el primer eslabón de la cadena fenomenológica consiste, como se sabe, en volver a mirar las cosas en su inocente surgimiento. Se dice fácil, pero no lo es, sobre todo porque el cristal con que miramos suele estar empañado de prejuicios. Mas el problema no termina ahí, ya que la dificultad es mayor cuanto más denso es el fenómeno, cuanto más largo es el pasado que arrastra. Es el caso del cuerpo humano, cuyos estratos de manifestación, algunos más al alcance que otros, están estrechamente ligados a la memoria filogenética de nuestra especie.

Lo primero que acaso salta a la vista, y respecto de lo cual existe cierto consenso fenomenológico, es que los límites del cuerpo vivido por lo regular no coinciden con los del cuerpo vivo. Mi actividad como sujeto encarnado está orientada a la acción: el foco de mi intencionalidad lo constituye primeramente aquello que me circunda y estimula en mí las ganas de incidir en él. Y allí, donde la vivencia viene signada por los quehaceres en que nos hallamos embebidos, el cuerpo no es lo suficientemente explícito, como no sea que nuestra experiencia desentone con su ritmo habitual —por ejemplo, durante una enfermedad.<sup>4</sup> Por eso lleva razón Hans Blumenberg cuando advierte que, si bien es cierto que la

---

<sup>4</sup> Para una interpretación fenomenológica de la enfermedad como estado eminente de apertura, véase Sanz, M. *La emancipación de los cuerpos. Teoremas críticos sobre la enfermedad*, Akal, Madrid, 2021, pp. 117-147.

sensación intensificada del cuerpo es bastante común, «agregar “intensificado” en el fondo es tautológico», ya que «sentir el cuerpo propio es excepcional, presupone una intencionalidad refractada, una particularidad escenificada de la situación».<sup>5</sup> En parte esto explica por qué en la fenomenología del cuerpo se hace énfasis en el campo de acción o, en otros términos, en la «espacialidad» [*Räumlichkeit*], concepto a la luz del cual Heidegger entiende que la relación espacial que se establece en cada caso entre el *Dasein* y las cosas “ahí afuera” no se mide por la distancia objetiva de unas con respecto de las otras, sino por la forma en que aquél se ocupa de ellas. La espacialidad, en consecuencia, no tiene tanto que ver con la localización de un punto en un plano tridimensional cuanto con la espontánea orientación del *Dasein* en un entorno significativamente constituido. De aquí se desprende una primera área de interés arqueonómico, admitiendo que, aun cuando en la espacialidad así entendida se desdeñen las apreciaciones geométricas, no es posible empero dar cabalmente con su estatuto ontológico sin tematizar la dimensión vectorial en que *velis nolis* se funda.

Porque es un hecho que la intencionalidad, piedra angular de las vivencias, incluida la del cuerpo, resulta ininteligible a menos que operen en nosotros ciertos preceptos cuya caracterización reconduce en última instancia a la estructura anatómica del ser humano, en la que las líneas, los ángulos y vectores, etcétera, poseen un incontestable valor nocional. Nada más al decir que el «cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo»<sup>6</sup> o —en un estilo menos poético— que «depende del cuerpo y de lo propio de la psique, qué tiene frente a sí el sujeto como mundo»,<sup>7</sup> se dispara una serie discreta de conjeturas de las que, por lo regular, no alcanzamos a ser conscientes, pero que desempeñan un papel muy importante: entregarnos de lo aludido una idea puntual, una imagen asequible, un dato con el que nuestro entendimiento se las arregla para redondear lo que allí se quiere expresar. Por eso no deja de sorprender la insistencia de Heidegger en disociar el cuerpo físico del cuerpo vivido, pues ¿cómo podríamos empezar siquiera a captar un momento estructural del *Dasein* como el estar-en [*In-Sein*] sin presuponer que ónticamente no hay vuelta de hoja: la morfofisiología del

<sup>5</sup> Blumenberg, H. *Descripción del ser humano*, trad. Griselda Mársico y Uwe Schoor, fce, Buenos Aires, 2011, p. 507.

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Península, Barcelona, 2000, p. 219.

<sup>7</sup> Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión, unam-iifce, México, 2014, p. 107. (En adelante *Ideas II*).

cuerpo humano ha permanecido inmutable desde hace al menos 315 000 años.<sup>8</sup> No obstante, el pensador es categórico: «El estar-en tampoco puede [...] ser ontológicamente aclarado mediante una caracterización óptica, de modo que se pudiera decir, por ejemplo: el estar-en un mundo es una propiedad espiritual, y la “espacialidad” del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad [*Leiblichkeit*], la que a su vez está siempre “fundada” en la corporeidad física [*Körperlichkeit*].»<sup>9</sup> ¿A qué viene tal rechazo, al margen de la congruencia que se guarda de esta manera respecto al proyecto de destrucción de la metafísica? ¿Acaso no se malogra así prematuramente una línea de investigación que redundaría después de todo en la comprensión ontológica del problema? Lo cierto es que esta tarea —la de indagar en qué medida no sólo la espacialidad, sino la experiencia global del ser, están fundadas en esa corporeidad a cuyo análisis Heidegger renunció temeroso de reencontrar ahí el modelo cartesiano que distingue entre *res cogitans* y *res extensa*—, lejos de desviar la búsqueda de su destino, que no es, repito, sino una caracterización ontológica, se orienta a radicalizar los resultados en idéntico sentido.

Por consiguiente, si el argumento para descartar el acceso fenomenológico al cuerpo físico estriba en la idea de que el sujeto, antes de cualquier orientación o sentimiento acerca de cómo se dan las cosas, «ya está y *debe estar* siempre en un mundo»,<sup>10</sup> habría que preguntarse en virtud de qué y bajo qué condiciones tal sujeto toma posesión de dicho mundo. Y la interrogante no se dirige a los medios a través de los cuales uno se apercibe orgánicamente de sí mismo y de su entorno, puesto que entonces sí: al hablar de los ojos, de las manos, de los oídos o, en último término, del cableado neuronal que inerva los órganos de apertura, se incurriría en una regionalización del objeto de estudio; el hecho de que el mundo *es* y de que *a priori* estamos en él irreflexivamente no se discute aquí, se trata, por el contrario, de comprender *cómo* es esto posible, y no tanto por lo que respecta a la forma en que la vida humana expresa su espontáneo carácter hacedero o ejecutivo, cuanto en lo relativo a la determinación corporal de incluso esa visión preobjetiva que va iluminando en cada caso el área de nuestras acciones posibles. Hacia ello apunta la arqueonomía. Es por eso también que resultan más estimulantes los trabajos de Husserl y de Merleau-Ponty que los de Heidegger

<sup>8</sup> Según las dataciones hechas con base en hallazgos arqueológicos recientes, véase Richter, D.; Grün, R.; Joannes-Boyau, R. et al., “The Age of the Hominin Fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the Origins of the Middle Stone Age”, *Nature*, vol. 546, 2017, pp. 293-296.

<sup>9</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005, p. 82.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 134.

y compañía, siendo el primero quien nos da una pista para comenzar a cardar arqueonómicamente el problema.

Pues bien, para Edmund Husserl, el de las vivencias en cuanto entidades absolutas es un dominio concluso, en sí firme pero simultáneamente abierto a lo que pasa fuera de él: «es por esencia independiente de todo ser mundano, natural, y tampoco ha menester de éste para su existencia. La existencia de una naturaleza no puede condicionar la existencia de la conciencia, puesto que ella misma se pone de manifiesto como correlato de conciencia; ella sólo es en cuanto se constituye en nexos regulados de conciencia».<sup>11</sup> Esto no quiere decir empero que la conciencia sea una especie de demiurgo que ordena los elementos preexistentes desde una impenetrable torre de control, como sostendría un idealismo laxo. Sin embargo, no deja de haber una dificultad, y cuesta seguirle el hilo a Husserl cuando postula una independencia cuasi absoluta de la conciencia respecto de cualquier ser mundano, sobre todo porque, tomado al pie de la letra, el pasaje da la impresión, a pesar de los esfuerzos, de no invalidar el enfoque idealista. ¿Será posible esquivar el escollo? La opción más razonable, y que nos guardaría en definitiva de tropezar con este tipo de obstáculos, consiste en asumir que la conciencia sí está de hecho condicionada, mas no por ningún factor externo —como advierte Husserl—, sino por el cuerpo; con lo cual, huelga decir, aún no es suficiente, ya que sigue quedando sin resolver de qué modo lo está y cómo ha de caracterizarse fenomenológicamente semejante condicionamiento. Párrafos después, al filo de una discusión acerca del estatuto de las cosas físicas, Husserl cuestiona la postura del «realismo» [*Realismus*] consistente en aceptar que lo realmente [*wirklich*] percibido debe considerarse como mera apariencia o substrucción de algo distinto, extraño y separado de él, es decir, como una suerte de trasunto de una realidad más pura u originaria. Y añade a continuación: «¿Debe esto último pasar, bajo el punto de vista teórico, por una *realidad* [*Realität*] completamente desconocida, pero que hay que admitir hipotéticamente a fin de explicar el curso de las vivencias de aparición, como una causa de estas apariciones, escondida y sólo caracterizable indirecta y analógicamente por medio de conceptos matemáticos?». <sup>12</sup> Renuente a concederle al realismo la razón, Husserl demuestra además que si existiese esa realidad, tendría que ser perceptible y experimentable, lo que asimismo supondría que se manifestara sólo a través de apariciones, desencadenando así un regreso *ad infinitum*. Ahora bien, ¿qué tal si no hace falta admitir nada hipotéticamente, es decir, qué tal si dicha realidad es tan patente como este escritorio o estas paredes,

---

<sup>11</sup> Husserl, E. *Ideas I*, p. 193.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 194-195.



agregados de materia de cuya consistencia dan fe los sentidos? Vayamos todavía más lejos: ¿qué tal si lo que ahí está en juego no es otra cosa que el cuerpo mismo, de suerte que estaríamos frente a un fenómeno que resulta perfectamente accesible y, por otra parte, que no únicamente sería la causa remota del curso de las apariciones, sino que incluso es caracterizable por medio de conceptos cuya índole, eso sí, en vez de matemática, es más bien geométrica? Dicho sea en otras palabras: ¿hasta qué punto cabe identificar esa realidad presuntamente desconocida con el cuerpo y, sobre todo, con la función que éste desempeña en el discurrir pre-teorético de las vivencias? Este campo de exploración abierto es, pues, el que aquí pretendemos determinar bajo una óptica que deriva de la combinación de la fenomenología del cuerpo con la paleontología humana y la antropología filosófica. Porque si las preguntas que sirven de hilo conductor es en virtud de qué y bajo qué condiciones el sujeto toma posesión del mundo, lo suyo sería que se abordaran aspectos relativos a la evolución que, a la postre, se han convertido en base fundamental del desarrollo cultural de nuestra especie.

En ese sentido, el próximo paso consistirá en elaborar los puentes necesarios para que tales disciplinas se intercomunicuen y en despejar un ámbito de reflexión afín a la antropología filosófica.

### **Paleontología de la corporalidad: el ser vertical**

Se parte de la conocida premisa según la cual la experiencia y el conocimiento corporal que inmediatamente tenemos del mundo no es ni intelectual ni representativo. Cuando, por ejemplo, consideramos el acto de ver o el de coger algo con las manos, la fenomenología del cuerpo se centra en las relaciones espontáneas e irreflexivas que se establecen entre las cosas y nuestras intenciones. Su interés, decíamos antes, está en el ámbito de la acción, que parece guardar así una primacía sobre cualquier otro dominio; razón por la cual, aun cuando se pronuncia abiertamente en contra de la tradición —ofuscada siempre con la noción de βίος θεωρητικός—, el abordaje del cuerpo en Husserl o Heidegger, e incluso en Merleau-Ponty, continúa atrapado en un paradigma que, desde Platón, tiene en la vista y a lo sumo en el tacto sus principales puntos de referencia analítica. No obstante, la crítica husserliana a las falacias del realismo nos ha inducido a dar al problema otra vuelta de tuerca. Que no haya, pues, que presuponer nada como causa de las apariciones, asumiendo por el contrario que si algo ha de desempeñar tal función no puede ser sino el cuerpo, ha llevado a



descubrir un campo que vale la pena tematizar apoyándonos en una estrategia metodológica pergeñada *ad hoc*.

Quizás no sea ninguna casualidad que los fenomenólogos del cuerpo hayan optado por hacer de la vista y del tacto las pautas principales del trabajo descriptivo, habida cuenta de que lo primero que destaca en la vivencia es justo su orientación háptica y visual sobre el entorno. Cosa que, dicho sea de paso, tampoco se discute aquí. Con todo, ¿no estaría presuponiéndose así un estrato que, al permanecer implícito, es igual de determinante no sólo para la percepción actual de equis objeto, sino para lo que en el seno de las apariciones alcanzamos a captar sin ser del todo conscientes de ello? A este respecto, analicemos el siguiente texto:

Hay incluso cualidades, muy cuantiosas en nuestra experiencia, que casi no tienen ningún sentido si se dejan fuera las reacciones que suscitan por parte de nuestro cuerpo. Esto ocurre con lo meloso. La miel es un fluido aminorado; tiene cierta consistencia, se deja agarrar, pero luego, solapadamente, se desliza de los dedos y vuelve a sí mismo. No sólo se deshace no bien se la moldeó sino que, invirtiendo los papeles, es ella quien se apodera de las manos de quien quería agarrarla. La mano viva, exploradora, que creía dominar el objeto, se ve atraída por él y enviscada en el ser exterior.<sup>13</sup>

Es verdad que la confluencia de metáforas visuales y táctiles nos entrega del hecho una imagen colorida y vivaz, perfectamente asequible para nuestro entendimiento, pero lo cierto es que ni la acción de ver ni la de agarrar son concebibles si de alguna u otra manera no presuponemos una postura corporal, que por lo regular coincide con la de estar de pie o sentado; ¿o acaso vamos a decir que podemos jugar y tener esa experiencia multisensorial con la miel mientras uno está tumbado boca arriba en la cama? Otro tanto cabe argüir de un pasaje donde Husserl, para describir cómo «las síntesis que producen la relación entre los momentos de la “aparición de la *cosa*”» no son captadas en rigor, pese a que por ahí —dice el autor— «pasa el rayo aprehensivo», menciona como ejemplos «la posición de los ojos en el ver, la posición del brazo, de la mano y los dedos en el palpar»,<sup>14</sup> pero bajo ninguna circunstancia alude a la postura que el cuerpo adopta o necesita para tener esa conciencia de las cosas tal y como es descripta.

---

<sup>13</sup> Merleau-Ponty, M. *El mundo de la percepción*, trad. Víctor Goldstein, fce, Buenos Aires, 2020, p. 32.

<sup>14</sup> Husserl, E. *Ideas II*, pp. 49-50.

Y me temo que no se trata de un dato baladí, sobre todo si pensamos en toda su radicalidad la tesis de que es inadmisibile que las cosas aparentes tengan una realidad en sí, no habiendo orden de aparición que sea independiente «del cuerpo y de la textura entera del sujeto experimentante». <sup>15</sup> Ahora bien, a qué se debe esta omisión no es una incógnita que interese despejar aquí, e iremos en cambio al meollo del asunto: caracterizar cómo —para decirlo ya con mayor exactitud— nuestra anatomía y sus valores posturales abroquelan necesariamente el sentido de todo cuanto cabe experimentar o percibir. Empresa para la cual contamos con una primera indicación, consistente en indagar hasta qué punto el cuerpo es a la existencia humana o al ser lo que el xilema a las plantas. Pero así expuesta, la cuestión no sólo muda repentinamente de registro, sino que conduce a un campo cuya tematización, si bien no es del todo ajena a la fenomenología, no podría completarse sin recurrir a las otras disciplinas convocadas, por cuanto entraña la trayectoria evolutiva que los ejes de manifestación corporal han recorrido hasta desembocar en instituciones culturales.

A decir verdad, que el cuerpo sea el vector de la facticidad no es un postulado que los fenomenólogos hayan soslayado; basta con que mencionemos a Merleau-Ponty y a Michel Henry, cuyos trabajos, pese a sus diferencias netas, coinciden en hacer del cuerpo el «vehículo» del existir. Sin embargo, ninguno de estos autores consideró necesario acudir a la paleontología humana para tematizar cómo se sitúa en el cuerpo el vidente o la subjetividad. Aunque no se trata, obviamente, de objetar ni demeritar los resultados que estos y otros filósofos han obtenido en ese sentido. Lo que se pretende, decíamos arriba, es de alguna manera auxiliar a la fenomenología del cuerpo ahí donde ésta percibe su límite, solicitando de entrada el apoyo de la paleoantropología. ¿Y por qué esta disciplina? Porque lo que está en juego, según pudimos ver, es la función que el cuerpo desempeña por lo que se refiere al curso de las vivencias, un tema acerca del cual dicha ciencia tiene bastantes cosas que decir. En primera instancia, nos ofrece de nuestra anatomía y sus valores posturales una serie de explicaciones que llevarían a profundizar, por ejemplo, una noción que en el Merleau-Ponty tardío resulta decisiva para la comprensión del fenómeno corporal, me refiero al «ser vertical». «Lo que yo quiero hacer —dice el autor— es restablecer el mundo como sentido de ser totalmente distinto de lo ‘representado’, a saber como el Ser vertical que ninguna ‘representación’ agota y todas ‘alcanzan’, el Ser salvaje». <sup>16</sup> Con lo cual quiere dar

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*, trad. José Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1966, p. 304.

a entender que no hay realidades en sí, sino que todo cuanto cabe concebir es, a lo sumo, «un recorte abstracto operado en el tejido ontológico, en el ‘cuerpo del espíritu’». <sup>17</sup> Esta observación, que de por sí resulta sumamente interesante para una reformulación de la filosofía y fenomenología del cuerpo, puede ser relacionada con lo que en investigaciones paleoantropológicas recientes se ha descubierto respecto a la transición al bipedismo y su impacto en los sistemas perceptivos prehumanos.

Hacia la década de los setenta del siglo pasado, la bipedestación se asociaba con el uso y fabricación de herramientas por parte del género *homo*. De suerte que el hallazgo arqueológico de tecnología lítica constituía un indicador fehaciente de dicha conquista biomecánica, tomando en cuenta que para fabricar cualquier cosa hace falta tener las manos libres, pues de otro modo, o sea, sin que las partes distales de las extremidades superiores estuviesen descargadas de la locomoción, sería altamente improbable ejecutar las secuencias motrices necesarias no sólo para obtener determinada pieza, sino para disponer de ella en un momento ulterior. Sin embargo, un estudio publicado en la revista *Science* documentó que la morfología del pie del *Australopithecus afarensis*, especie precursora del *Homo habilis*, ya estaba adaptada incluso para correr con gran eficiencia desde hace al menos 3,2 millones de años, <sup>18</sup> de donde se sigue que los homínidos andaban erguidos muchísimo antes de que el ingenio industrial se enumerara entre sus dotes. Pero, ¿qué relevancia pueden tener tales descubrimientos para el presente trabajo? En primer lugar, no sólo garantizan una base objetiva para ratificar cuán profunda es la implicación del eje vertical en la antropogénesis, sino que permiten además llevar la reflexión a un plano donde la verticalidad muestra por sí sola su pregnancia y real sentido fenomenológico en lo referente a la vivencia corporal, es decir, sin vincularla causalmente al factor técnico ni a ningún otro más allá de la propia contextura morfofisiológica. <sup>19</sup> Partiendo, entonces, de que la motricidad humana depende de la organización mecánica de la columna ver-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>18</sup> Véase Ward, C.; Kimbel, W.; Johanson, D. “Complete Fourth Metatarsal and Arches in the Foot of *Australopithecus afarensis*”, *Science*, vol. 331, no. 6018, 2011, p. 753.

<sup>19</sup> Tesis que se ve reforzada por el hecho de que la inteligencia técnica, si bien tiene en su origen un valor adaptativo, deja de ser un simple recurso para asegurar la vida al integrarse a la inteligencia social, que no sólo se orienta por otros principios, sino que dilata el espectro de la *funcionalidad* hasta el dominio de la cultura, donde la transcendencia y simbolización del cuerpo juegan un papel decisivo. Para un estudio más amplio sobre esta problemática y sobre los límites entre los órdenes natural y artificial a la luz de Leroi-Gourhan, véase Parente, D. “Técnica y naturaleza en Leroi-Gourhan: límites de la naturalización de lo artificial”, *Ludus Vitalis*, vol. XV, no. 28, 2007, pp. 157-178.

tebral y los miembros, la paleoantropología ha establecido que fue la erección de nuestra estructura anatómica la que desencadenó una gama de intrincados procesos cuya etapa final consistió en promover la inteligencia y la cultura como claves de nuestro éxito evolutivo. Es como si dijéramos que hubieron de pasar millones de años para que, una vez de pie, los seres humanos pudiesen por fin adoptar esa «actitud natural» [*natürlichen Einstellung*] que, a ojos de Husserl, a la vez supone el trasfondo [*Hintergrund*] desde el que se recortan o destacan todas las demás actitudes. De modo que si el cuerpo o la experiencia de la corporalidad han podido describirse a la luz de esa base empírica común, ello se debe a que la postura erguida está grabada a fuego en nuestro ser, de ahí que cueste concebir una operación que no trasluzca el estar orientado según un eje verticalizante. Resultado que no carece asimismo de explicación científica: conforme la escala zoológica asciende desde los animales inferiores hasta los grandes mamíferos, uno asiste, por un lado, a la inversión de las proporciones entre las patrones de comportamiento genéticamente condicionados y los que son fruto del aprendizaje y, por otro, a la emergencia de cierta libertad a la hora de elegir entre operaciones simples —libertad que el ser humano eleva al máximo, en virtud de que su supervivencia depende de una integración corporal al campo técnico, esto es, al vasto universo del artificio y de la lógica de la invención cultural, donde el valor de la postura erguida desborda, por así decirlo, el dominio locomotriz.<sup>20</sup>

Por otra parte, considero necesario subrayar que para la paleoantropología, de la misma manera que para la doctrina de las esencias, «el comportamiento operatorio queda completamente inmerso en lo vivido [*plongé dans le vécu*], porque la proyección no puede intervenir sino a partir del momento en que las operaciones son liberadas de su adherencia material y se transforman en cadenas de símbolos».<sup>21</sup> Lo que induce a caracterizar un nexo de fundamentación entre lo que a nivel fenomenológico se comprende bajo la experiencia corporal [*leibliche*] y esa inmersión del comportamiento operatorio en el flujo vivencial, con

---

<sup>20</sup> El paralelismo es mayor si relacionamos este nódulo temático con la «protocapacidad del sujeto», en la que estriban estructuras como la del «yo puedo» o la de la «motivación», y que asimismo sirve de base para la «capacidad adquirida», que surge «de la anterior actualidad de la vida» (Husserl, E. *Ideas II*, p. 302), apuntando así al carácter primigenio —prehistórico, diríamos nosotros— de todo cuanto el sujeto es capaz de hacer y percibir. A su vez, es posible equiparar dicha protocapacidad con lo que Leroi-Gourhan define como «conciencia crepuscular» [*conscience crepusculaire*], «que no es esencialmente dissociable del estado en el cual se desarrollan las operaciones animales» (Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris, 1965, p. 20).

<sup>21</sup> Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole II*, p. 21.

la que la paleoantropología ha sabido indicar, pues, cómo en el ser humano las funciones superiores —conciencia, memoria, lenguaje, afectividad, etc.— están mediadas por referencias de sentido y de esencia corpórea [*körperliche*], que si bien suelen transcurrir inadvertidas, no dejan de condicionar el movimiento mismo de la existencia. Tal es el caso de la verticalidad, cuyo interés fenomenológico sería prácticamente nulo si no fuera porque en nuestro sistema perceptivo el eje que la columna vertebral establece con los miembros constituye un modelo fundamental de acción, pero sólo en la medida en que es integrada en el flujo de las vivencias de tal manera que, para efectuarse, no necesite estar bajo ninguna observancia consciente.<sup>22</sup> En ese tenor, decir, por ejemplo, que «[a]l encontrar el mundo o el ser “vertical”, ése que está de pie ante mi cuerpo de pie, y en él los demás, conocemos una dimensión en la que las ideas obtienen también su auténtica solidez»,<sup>23</sup> cobra mayor significado: la cita no solamente resulta persuasiva por su calidad literaria, sino porque expresa una realidad cuyo sustrato material es tan patente como fácil de reducir hasta su consistencia eidética. Que al hilo de esta caracterización la verticalidad exhiba semejante ambivalencia es un resultado de la investigación arqueonómica.

Mas con lo anterior no se esclarece todavía suficientemente en qué sentido se dice que la verticalidad es un principio arqueonómico, ya que faltaría determinar cuál es el estatuto de la misma más allá de lo que a nivel operatorio significa. Asimilarla a una pauta de acción, interpretarla como un valor geométrico antropológicamente fundamental, no basta para describir cómo la verticalidad interviene en la constitución del sujeto y su mundo, sobre todo después de que Leroi-Gourhan haya demostrado que la proyección es imposible de efectuar a no ser que las operaciones se liberen de su adherencia física y se transformen en cadenas de símbolos. Por consiguiente, qué repercusiones puedan tener tales advertencias para la fundamentación de nuestra propuesta metodológica es una cuestión que trataremos de examinar enseguida.

---

<sup>22</sup> A ello apunta lo que Bachelard llama «verticalismo», que en la medida que alude al eje estable de las cosas, guarda una relación con la postura erguida, cuyo aprendizaje le cuesta al hombre tantos esfuerzos. «Desde esta perspectiva, la columna vertebral sería una especie de plomada vivida en la introversión. Sería la referencia vivida para toda psicología del enderezamiento, el guía activo que nos enseña a vencer íntimamente la gravedad» (Bachelard, G. *La tierra y los ensueños de la voluntad*, trad. Beatriz Murillo, fce, México, 1991, p. 404).

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, M. *Signos*, trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 29.

## Metamorfosis de las líneas corporales

Si toda percepción, si todo acto intencional forma parte de una escena ya dada de antemano y de la que participamos corporalmente, es evidente que no es sólo porque entre ella y nosotros media un saber contraído en la historia natural de nuestras vivencias, sino porque el cuerpo lleva la impronta de un saber arcaico que trasciende de hecho la vida del individuo —más aún: porque palpita en él la memoria de una especie que supo encarar los retos de la evolución poniéndose de pie, incluso antes de que fuera capaz de fabricar utensilios. Esto, repito, depara una serie de problemáticas de las que podría hacerse cargo tranquilamente la fenomenología, por cuanto continúan estimulando el ímpetu descriptivo, pero no llegaríamos a sopesar todo su potencial teórico si no las situáramos en un marco de reflexión más amplio. Que los temas de la memoria y del cuerpo hayan confluído en un mismo resultado invita a profundizar ahora en los lazos que los mantienen unidos; una tarea para la cual es preciso introducir otro aspecto también inherente a la naturaleza humana, a saber: la imaginación.

A menudo se cree que la imaginación es la facultad de formar imágenes. «Y es más bien la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes».<sup>24</sup> La imagen, por lo tanto, no tiene aquí el sentido de una representación más o menos fiel de las cosas —una especie de calco mental de la realidad—, sino el de un resultado de la operación del espíritu encargada de esquematizar lo que acaece. Bajo esta otra premisa, aquel ser vertical evocado por Merleau-Ponty pone en juego algunas cuestiones relativas a la forma en que nosotros, los seres humanos, salimos al encuentro del mundo. Si bien no son cuantiosos, los datos de que dispone la paleoantropología para explicar la hominización son suficientes para inferir que fue la erección del cuerpo y el bipedismo lo que produjo «la emigración del *foramen magnum* desde la parte posterior del cráneo hasta la inferior y provocar en el encéfalo los codos típicos para enlazar la primitiva disposición horizontal de las diversas regiones cerebrales con el eje vertical de la médula espinal».<sup>25</sup> A nivel concreto, esta etapa de la antropogénesis estuvo ligada a la huida del entorno arborícola y a la subsecuente adaptación al hábitat terrestre. Acaso desde entonces, con los pies haciendo de

<sup>24</sup> Bachelard, G. *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, trad. Ernestina de Champourcín, fce, México, 1989, p. 9.

<sup>25</sup> Crusafont, M. “El problema de la antropogénesis: El proceso biológico”, en A. Haas (ed.), *Origen de la vida y del hombre*, bac, Madrid, 1963, pp. 294-380.

sustento sobre el suelo y una vez franqueado el Rubicón cerebral, la estructura del mundo humano, lo que en él atrae primeramente nuestra atención, es aquello que, destacándose sobre un horizonte, genera imágenes asociadas al hecho de que lo dado es en realidad lo que *surge*, es decir, lo que germinando desde abajo llega a estar de algún u otro modo a disposición del espectador. Porque es, en efecto, la semántica del surgir, cuyo rendimiento fenomenológico ha sido magistralmente aprovechado por Antonio González, la que mejor se ajusta a lo que ahora buscamos tematizar. No es, recuérdese, la explicación causal ni la transparencia descriptiva el objetivo —al menos no únicamente—; de lo que se trata es de mostrar si y de qué manera la aprehensión del mundo está mediada por la imaginación de nuestro esqueleto axial, es decir, por la metamorfosis de nuestras originarias impresiones de la verticalidad.

Partiendo, pues, de la noción de «surgir», voz castellana que recoge importantes matices relativos al griego ὑπάρχειν,<sup>26</sup> podríamos establecer que el lugar desde donde tiene lugar la existencia, si bien siempre está acotado por localizaciones corpóreas —el hígado, la glándula pineal, el corazón, etc.—, resulta inaccesible a menos que nos hagamos una idea vectorial del mismo. Veamos. «En el surgir hay un “regir” (ἄρχειν) de aquello que surge. Lo que surge se impone como algo independiente del surgir».<sup>27</sup> Llevada a la cuestión del cuerpo, esta tesis permite argumentar que «el cuerpo es el lugar de un surgir que no surge», lo cual no significa que se trate ahí de un yo en el sentido de un sujeto, sino de algo muy distinto: «Lo que tenemos en nuestros actos es el yo en el sentido de la carne. En el surgir de todas las cosas, y en el surgir de la propia corporeidad, hay algo perfectamente localizado y, sin embargo, algo que no surge».<sup>28</sup> A esto último el autor llama «carne» (σάρξ), término que debe ser entendido al margen de Merleau-Ponty o de Henry —para quien, dicho sea de paso, la carne es algo radicalmente ajeno al mundo. La carne, por el contrario, surge *en* el mundo, en la medida en que mi cuerpo es igual de tangible que los objetos que me rodean, si bien comprende una dimensión de surgir que, decíamos, no surge, aunque esté, como reitera González, indisociablemente ligada a lo que surge. Pero, ¿qué es, al final, lo que surge? ¿De qué otro modo podríamos caracterizar eso que parece ofrecérsenos como una fantasmagoría cartesiana? Para González, la carne no disimula una suerte de yo dentro del cuerpo; expresa «un surgir situado, al

---

<sup>26</sup> Para el esclarecimiento de esta afinidad etimológica, véase González, A. *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Ediciones usta, Bogotá, 2014, p. 40.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 216.



tiempo que un cuerpo surgido. La carne es el surgir mismo localizado corporalmente, acotado como cuerpo y, al mismo tiempo, sensible como cuerpo».<sup>29</sup> Sin embargo, y a pesar de que finalmente identifique el surgir mismo con la carne, el autor no se explaya al respecto ni se pregunta, por ejemplo, de qué otra manera cabría tematizar el surgimiento encarnado para que no dé la impresión de que comprende un sustrato inconcebible salvo *idealiter*. Despejamos así otro campo de elucidación que podemos reclamar para la arqueonomía.

Si, por tanto, la carne no surge sino que se confunde con el propio surgir; y si tampoco está recluida en el recinto de la subjetividad, por cuanto precisa de músculos para manifestarse; entonces cabe discernir que lo que ahí rige es la imagen de un mundo orientado fundamental, que no únicamente, por un eje vertical: en el surgir de la carne rige la sensibilidad de un animal vertebrado que, con la cabeza en alto y los pies en el suelo, dispone libremente de sus manos como «órganos especiales de no especialización» [*Spezialorganen des Nichtspezialisiertseins*].<sup>30</sup> Inferencia que podemos reforzar con otra observación etimológica relativa al ὑπάρχειν: se aprecia en él «no sólo el matiz de regir, sino también el de “principiar” o “iniciar” algo. La imagen sería la de algo que comienza desde abajo (ὑπο-). De este modo, tendríamos la idea de algo que nace, que aparece, que surge o que “resulta”». <sup>31</sup> De la misma manera, pues, que en el tocar música, surge la música o que en el hablar, surge el habla, en el andar erguido surge la verticalidad como protoforma de un mundo al que nuestro cuerpo se encuentra prehistóricamente adosado.

Así, la concepción de que «[e]l cuerpo no es un saber instantáneo: es ese saber permanente que es mi existencia misma, es memoria»,<sup>32</sup> resulta muy fructífera, sobre todo si convenimos ahora que esa memoria es de orden ontogénico, en la medida en que respalda al comportamiento operatorio, mientras que el ser vertical, en tanto que protoforma o principio arqueonómico, nos remitiría más bien al orden filogénico. Pero lo que es aún más llamativo, tanto si se habla de uno u otro, es que el acceso fenomenológico a ambos órdenes se efectúa con base en claves semánticas del tipo «dirigirse a», «estar orientado a», «posicionarse frente a», etc., lo que comprueba una vez más cuán profundo es el acondicionamiento

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>30</sup> Claessens, D. *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, p. 38.

<sup>31</sup> González, A. *Surgimiento*, p. 156.

<sup>32</sup> Henry, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, trad. Juan Gallo Reyzábal, Sígueme, Salamanca, 2017, p. 144.

vectorial de nuestra experiencia. Asimismo, que en el esfuerzo por describir el modo en que el cuerpo se manifiesta primen las imágenes geométricas, es bastante notorio cuando Husserl expone su teoría acerca de los *aistheta* en relación con el cuerpo estésico, así como en las escasas alusiones de Heidegger a la corporalidad.<sup>33</sup> Con lo cual subrayamos el papel que la geometría corporal y, en concreto, la postura erguida desempeñan en nuestra comprensión de cuanto acaece. Y no es que esté sugiriendo que hace falta estar efectivamente de pie para tener esa pre-comprensión del mundo de la que hablaba Heidegger. Lo que definiendo más bien es que nada de lo que percibimos rehúye nuestra memoria filogenética, donde más que palabras encontramos los engramas por los que se rige la vida humana.

En un apunte que Husserl y cualquier fenomenólogo suscribiría, Leroi-Gourhan sostiene que «[t]oda experiencia concreta toma sus primeras referencias en el soporte corporal en “situación” [...], es decir, en relación con el tiempo y el espacio corporalmente percibidos».<sup>34</sup> En ello se fundamenta, por otro lado, lo que el etnólogo llama proyección: la capacidad de sustraerse de las cadenas operatorias básicas con vistas a la creación del mundo humano —donde el peso real del cuerpo y su equilibrio, mantiene el autor, quedan imaginariamente abolidos—; capacidad que, dicho sea de paso, sólo es posible hasta que la memoria corporal está lo suficientemente articulada en su doble faceta. Si bien es verdad que a día de hoy, en el contexto en el que vive la mayoría, no hace falta salir de caza para alimentarse, no lo es menos que muchos de nosotros sabríamos qué hacer si en medio de la selva nos apremiara el apetito. Y tal vez no quepan dudas al respecto: «El hambre, el equilibrio y el movimiento sirven de trípode a los sentidos de referencia superior que son el tacto, el olfato o la visión. Nada ha cambiado para el hombre; hay solamente el enorme aparato simbólico que se ha edificado por encima».<sup>35</sup> Aserto cuya validez es aún más patente en la modestia de los quehaceres cotidianos. Mi cuerpo sabe desenvolverse por sí solo cuando, sentado a la mesa, disfruto de una cena con mis amigos, del mismo modo que un cazador-recolector del Paleolítico no necesitaba calcular cada gesto para tallar con un trozo de sílex la piel de su presa; pero lo que también sabe, e incluso antes de que estas y otras cadenas operatorias se pongan en marcha, es que todo aquello de cuanto cabe ocuparse *surge* junto a él, es decir, emerge desde el fondo ininteligible de la nada hasta florecer en el mayestático campo del ser —como si las cosas a una con nuestros cuerpos germinaran de un suelo insondable hasta

---

<sup>33</sup> Véase Husserl, E. *Ideas II*, p. 115-116 y Heidegger, M. *Ser y tiempo*, p. 134.

<sup>34</sup> Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole II*, p. 106.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 107.

alcanzar la atmósfera del εἶναι. Porque una cosa se torna visible y diáfana cuando ésta, frente a una conciencia que está de pie, se mantiene contra un trasfondo resaltando con claridad y sin confundirse con él. Desde esta perspectiva, ya no se trata tanto de describir cómo existimos corporalmente cuanto de determinar cuál es la figura o el entramado material e imaginario que sirve de base para toda descripción postrera. Sostengo, pues, que un rasgo fundamental del mismo es la verticalidad tal y como venimos comprendiéndola. Que a la conciencia, por ejemplo, en el preciso instante en que se encuentra elaborando su objeto (llámese el cuerpo, el mundo, etc.), la captemos dándole a éste un aspecto cabal, si no mínimo, susceptible de caer *bajo* las pinzas de su escrutinio, prueba asimismo que la función del eje vertical va más allá de la mera orientación fáctica en el espacio. Con esto reitero que estar efectivamente de pie no es requisito para hacer de la verticalidad una noción determinante en nuestro sistema de lugar; además, la experiencia de ciertas patologías, así como la de los astronautas lo verificarían.<sup>36</sup> Y esto debido a un aspecto cuya radicalidad ha sido escarmenada por Husserl:<sup>37</sup> para la conciencia constituyente del mundo es esencial presuponer un cuerpo físico que ejerza de suelo —un cuerpo cuyo prototipo último se remonta a la Tierra.<sup>38</sup> ¿Y acaso no es verdad que quien dice presuponer, habla tanto de recordar como de imaginar?

Es inevitable, pues, que la cuestión nos reenvíe sucesivamente a la imaginación y a la memoria, ya que por más énfasis que hagamos en las palabras, y que reconduzcamos incluso la problemática hacia su origen filogénico, apenas si podemos aprehender la verticalidad. Ya lo observaba Merleau-Ponty: en la vida común y corriente es tarea ardua, cuando no imposible, captar nuestra experiencia del arriba y del abajo «porque está disimulada bajo sus propias adquisiciones».<sup>39</sup> Y sin embargo, está ahí, como una especie de absoluto en lo relativo, diría el autor, como un eje que no acaba de deslizarse por las apariencias, pero que echa anclas solidarizándose con ellas sin que venga dada a lo realista

<sup>36</sup> Para un examen detallado de cómo aun en la invalidez y en situaciones que se dirían extremas las raíces ontológicas de la corporalidad permanecen intactas, véase Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, pp. 259-269.

<sup>37</sup> Véase Husserl, E. *La tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid, 2006.

<sup>38</sup> Para Samuel Todes existe una prioridad fenomenológica del «campo vertical» [*vertical field*], en referencia al cual nuestro cuerpo busca constantemente equilibrarse y en el que la gravedad es tanto un fenómeno natural como un principio de orientación transcendental en el mundo (véase Todes, S. *Body and World*, The mit Press, Cambridge ma/London, 2001, pp. 122-128).

<sup>39</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, p. 259.

—no dejando de constituir otra prueba de ello el que, independientemente de cuál sea la situación efectiva en la que nos encontremos, [a]quello para lo cual tenemos que agacharnos para alcanzarlo aparece abajo, mientras que aquello para lo cual debemos estirarnos o saltar para alcanzarlo, aparece arriba». <sup>40</sup> En consecuencia, ni forma ni contenido: la verticalidad es un principio arqueonómico, esto es: un rasgo de la experiencia en el que se entraman o confunden el hecho [*Tatsache*] y la esencia [*Wesen*], y al que no se acaba de caracterizar sin que el lenguaje traicione en algún punto semejante ambigüedad o sin acudir al oxímoron —como hace Merleau-Ponty. De ahí que no debe inquietarnos el uso de imágenes contradictorias para describirla, porque tal es, ciertamente, la clave para examinar el potencial simbólico de la verticalidad —si por «símbolo» entendemos la «*transfiguración* de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto». <sup>41</sup> Tarea que nos vemos forzados a aplazar por tratarse del siguiente nivel de la investigación arqueonómica —y que merece, siendo justos, un trabajo y una extensión aparte. No obstante, bastaría con que pensáramos en la Φύσις para dar rápidamente con un paradigma de cómo en la verticalidad el espíritu encuentra una pauta para simbolizar, entre otras cosas, que el drama y las tensiones de la vida humana se dirimen entre el cielo y la tierra. Una imagen que posee su correlato paleoantropológico en la perspectiva que integra los principales elementos morfofisiológicos promotores de la hominización: desde la organización mecánica de la columna vertebral y los miembros, hasta la dentadura y las manos, pasando por la suspensión craneana, lo que la antropogénesis dibuja es, en efecto, una línea que asciende y no se detiene hasta hacer del cerebro «el “inquilino” [*locataire*] del dispositivo corporal entero». <sup>42</sup>

Me gustaría finalizar insistiendo en que, si lo que surge son unidades dotadas de sentido, junto al cuerpo no puede surgir sino un mundo donde la verticalidad es algo más que una representación gráfica de interés anatómico. Así, espero haber dado pábulo al proyecto de una arqueonomía o geometría de las vivencias, a cuyo desarrollo ulterior podría contribuir la lectura de Tim Ingold, quien, a propósito de que las líneas redunden en la comprensión de la naturaleza humana, ha elaborado una interesante teoría. A la pregunta «¿Qué significa que pensemos

---

<sup>40</sup> Todes, S. *Being and World*, p. 122.

<sup>41</sup> Durand, G. *La imaginación simbólica*, trad. Marta Rojzman, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 15. Que en la clasificación de los símbolos se revelen los regímenes antagónicos bajo los cuales se ordenan las imágenes constituye el marco de reflexión en el que, en un futuro trabajo, situaremos la verticalidad para ahondar en su potencial simbólico e imaginario.

<sup>42</sup> Leroi-Gourhan, A. *Le geste et le parole I. Technique et langage*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 58.

sobre nosotros mismos como humanos?», el antropólogo antepone esta otra: «¿qué significa decir de las vidas que son llevadas? La respuesta que propongo —dirá— es que llevar una vida es *tender una línea*».<sup>43</sup> Y a estas alturas no cabe juzgar que tan sólo se trata de una sugestiva metáfora.

## Conclusiones preliminares

La arqueonomía se presenta, en resumen, como un programa de investigación que anuda la fenomenología del cuerpo con la paleontología humana y con la antropología, especialmente en lo relativo a las funciones que la imaginación desempeña en el troquelado vectorial de la experiencia. En ese sentido, a partir de lo que se dio en llamar una geometría fundamental, indaga o se pregunta hasta qué punto rasgos corporales como la postura erguida constituyen una pauta en la determinación cultural del mundo.

Ahora bien, admitiendo que no se profundizó en esto último, con los resultados obtenidos se abre un marco de reflexión para ver si y en qué medida la Φύσις es una expresión de la verticalidad florecida en el seno de la cultura griega, pero que al fin y al cabo refleja la idea, profundamente arraigada en nuestra estructura filogenética, de que las cosas y nuestros cuerpos surgen dibujando una línea entre lo que hay bajo nuestros pies y lo que se eleva por encima de nuestras cabezas. Con todo, lejos de ser el único, la verticalidad es apenas el primer peldaño de la investigación arqueonómica —dejando así en el tintero la pregunta de qué otros aspectos podrían tematizarse en su curso. Bastaría, por lo demás, con que se cumpliese el criterio: establecer entre el cuerpo, la imaginación y la memoria *líneas* y *figuras* de alcance filosófico-cultural.

---

<sup>43</sup> Ingold, T. *The Life of Lines*, Routledge, London/New York, 2015, p. 118.

## Bibliografía

- BACHELARD, G. *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, trad. Ernestina de Champourcín, FCE, MÉXICO, 1989.
- . *La tierra y los ensueños de la voluntad*, trad. Beatriz Murillo, FCE, MÉXICO, 1991.
- BLUMENBERG, H. *Descripción del ser humano*, trad. Griselda Mársico y Uwe Schoor, FCE, BUENOS AIRES, 2011.
- CLAESSENS, D. *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie, Subrkamp*, Frankfurt am Main, 1980.
- CRUSAFONT, M. “El problema de la antropogénesis: El proceso biológico”, en A. Haas (ed.), *Origen de la vida y del hombre*, BAC, MADRID, 1963.
- DE VILLERS, B. “Paleoanthropology from a Phenomenological Point of View. Some Remarks about the Genetic Structures of Human Life”, en *Life Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential. Book I*, ed. A.-T. Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2002, pp. 71-82.
- DURAND, G. *La imaginación simbólica*, trad. Marta Rojzman, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- GONZÁLEZ, A. *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, BOGOTÁ, 2014.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005.
- HENRY, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, trad. Juan Gallo Reyzábal, Sígueme, Salamanca, 2017.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. José Gaos y Antonio Zirión, UNAM-IIF-FCE, MÉXICO, 2013.
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión, UNAM-IIF-FCE, MÉXICO, 2014.
- . *La tierra no se mueve*, trad. Agustín Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid, 2006.
- INGOLD, T. *The Life of Lines*, Routledge, London/New York, 2015.
- LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et le parole I. Technique et langage*, Albin Michel, Paris, 1964.
- . *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris, 1965.

- MERLEAU-PONTY, M. *El mundo de la percepción*, trad. Víctor Goldstein, fce, Buenos Aires, 2020.
- . *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Península, Barcelona, 2000.
- . *Lo visible y lo invisible*, trad. José Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1966.
- . *Signos*, trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, Barcelona, 1964.
- PARENTE, D. “Técnica y naturaleza en Leroi-Gourhan: límites de la naturalización de lo artificial”, *Ludus Vitalis*, vol. XV, no. 28, 2007, pp. 157-178.
- RICHTER, D.; GRÜN, R.; JOANNES-BOYAU, R. et al., “The Age of the Hominin Fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the Origins of the Middle Stone Age”, *Nature*, vol. 546, 2017.
- SANZ, M. *La emancipación de los cuerpos. Teoremas críticos sobre la enfermedad*, Akal, Madrid, 2021.
- SHEETS-JOHNSTONE, M., “Husserlian Phenomenology and Darwinian Evolutionary Biology: Complementarities, Exemplifications, and Implication”, *Studia Phaenomenologica*, 17, 2017.
- TODES, S. *Body and World*, The mit Press, Cambridge ma/London, 2001.
- WARD, C.; KIMBEL, W.; JOHANSON, D. “Complete Fourth Metatarsal and Arches in the Foot of Australopithecus afarensis”, *Science*, vol. 331, no. 6018, 2011.

Recibido 10-07-2023

Aceptado 13-11-2023