

FILOSOFÍA DE LA CULTURA

JACINTO CHOZA

FILOSOFÍA DE LA CULTURA

(SEGUNDA EDICIÓN)



T H É M A T A
SEVILLA • 2014

Título: *Filosofía de la cultura*

Primera edición: abril 2013.

Primera reimpresión: junio 2013.

Segunda edición: abril 2014.

Imagen de la cubierta: Cuevas de Altamira, España.

© Jacinto Choza: 2012.

© Editorial Thémata: 2012.

Editorial Thémata

C/ Italia, 10. Valencina de la Concepción.

41907 Sevilla, ESPAÑA

Tlf: (34) 955 720 289

E-mail: editorial@themata.net

Web: www.themata.net

ISBN: 978-84-941231-0-8 • DL: SE-695-2013

Imprime: ESTUGRAF IMPRESORES (Madrid)

Impreso en España • *Printed in Spain*

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del *Copyright*.

A mi hija Irene

A quienes han compartido conmigo la filosofía,
con quienes he aprendido y he enseñado.

Jacinto Prieto del Rey (†)
Jesús Arellano (†)
Leonardo Polo (†)
Lambros Comitas
Alexander Broadie
Nicolas Grimaldi
Gorka V. Arregi (†)
María Elósegui
Daniel Innerarity
Manuel Fontán
Higinio Marín
María García Amilburu
Jesús de Garay
Javier Hernández-Pacheco
Gemma Vicente Arregui
Montserrat Negre
Manuel Pavón (†)
Ignacio Aymerich
Francisco Rodríguez Valls
Carlos Durán
Juan José Padial
Alberto Ciria
Antonio de Diego
Jesús Fernández Muñoz
Juan Carlos Polo

«Y los sagaces animales ya notan
que no estamos muy confiadamente en casa
en el mundo interpretado. Tal vez nos queda
algún árbol en la ladera, que a diario viéramos
de nuevo: nos queda la calle de ayer
y la arrastrada fidelidad de una costumbre
que se encontró a gusto en nosotros y se quedó sin irse».

RILKE: *Elegías de Duino, Primera elegía*, vv. 10-17.

«Ve, ve, ve, dijo el pájaro: el género humano
no puede soportar demasiada realidad.
El tiempo pasado y el tiempo futuro
lo que podía haber sido y lo que ha sido
apunta a un fin, que siempre está presente».

ELIOT, T.S.: *Four Quartets, Burnt Norton*, vv. 42-46.

ÍNDICE

PRÓLOGO	17
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	23
CAPÍTULO 1. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA	27
1.- Cultura animal y cultura humana	27
§ 1. <i>Cultura animal y cultura humana</i>	27
2.- Cultura y concepción del mundo	29
§ 2. <i>Cultura y concepción del mundo</i>	29
3.- La historia de la filosofía de la cultura	30
§ 3. <i>La historia de la filosofía de la cultura</i>	30
4.- La crítica filosófica de las concepciones del mundo	34
§ 4. <i>La crítica filosófica de las concepciones del mundo</i>	34
5.- La cultura como tema de la filosofía	37
§ 5. <i>La cultura como tema de la filosofía</i>	37
CAPÍTULO 2. EL PROCESO DE HUMANIZACIÓN. DEL INSTINTO AL RITO	43
1.- El género <i>homo</i> y las primeras sociedades humanas	44
§ 6. <i>Del instinto al rito</i>	44
2.- Proceso de hominización y proceso de humanización	46
§ 7. <i>Proceso de hominización y proceso de humanización</i>	46

3. La danza ritual del fuego	47
§ 8. <i>El rito de apropiación del fuego y su valor en el sistema social</i>	47
§ 9. <i>El rito de apropiación del fuego y su valor en el sistema cultural</i>	50
4. Danza, comunicación y comunidad religiosa	53
§ 10. <i>El rito como danza colectiva</i>	53
§ 11. <i>Danza y religión</i>	55
§ 12. <i>Danza y lenguaje</i>	56
§ 13. <i>La prosa del movimiento corporal</i>	58
5. El despliegue socio-cultural de los <i>sapiens</i>	59
§ 14. <i>Lenguaje, conciencia y reconocimiento intersubjetivo</i>	59
§ 15. <i>Tabla cronológica de símbolos paleolíticos</i>	64
6. El rito y sus elementos	67
§ 16. <i>El rito y sus elementos</i>	67

CAPÍTULO 3. RITO PRIMORDIAL, COMPRENSIÓN DEL MUNDO Y EMERGENCIA DEL *NOUS*.. 71

1. El ritual de la caza del oso	71
§ 17. <i>El ritual de la caza del oso</i>	71
§ 18. <i>El sacrificio primordial</i>	74
2. Codificación y desciframiento de los símbolos paleolíticos	77
§ 19. <i>La piedra roseta del paleolítico. El primer mandala</i>	77
§ 20. <i>El cuadrado lógico y el proto-lenguaje paleolítico</i>	82
3. La representación del cosmos. Emergencia del <i>nous</i> y del <i>logos</i>	89
§ 21. <i>La representación del cosmos. Emergencia del nous y el logos</i>	89
4. Lo sagrado y lo profano. El <i>Phanum</i>	91
§ 22. <i>La luz y lo sagrado. El Phanum</i>	91
§ 23. <i>Lo sagrado y lo profano. Organización del tiempo</i>	94

CAPÍTULO 4. SISTEMA CULTURAL, SENTIDO COMÚN Y SISTEMA SOCIAL 99

1. En el principio era el poder	100
§ 24. <i>Tótem y poder</i>	100
2. Sistema cultural y concepción del mundo	102
§ 25. <i>Concepción del mundo</i>	102
§ 26. <i>Un modelo de sistema cultural</i>	105
3. Concepción del mundo y sentido común	109
§ 27. <i>El sentido común</i>	109
4. Sentido común y estructuración de la psique humana. Etapas en la formación del habla	112
§ 28. <i>Estructuración de la psique humana. Etapas en la formación del habla</i>	112

§ 29. Normalidad y locura	115
5. Sistema social e identidad personal	117
§ 30. Sistema social e identidad personal	117
§ 31. El sistema social totémico, feudal cristiano y estatal	121

CAPÍTULO 5. LA COMPRESIÓN PALEOLÍTICA DEL SÍ MISMO

1. Los sentidos del rito. Culpa y reconciliación	130
§ 32. Inconsciencia e inocencia	130
§ 33. Conocimiento, culpa y reconciliación	131
2. Posesión y contingencia de la vida	133
§ 34. Posesión y propiedad de la vida	133
§ 35. Contingencia del vivir	135
3. Ciclo vital, autoconciencia y arquetipos	136
§ 36. Tipos, arquetipos y marcas	136
§ 37. Activación cultural de los arquetipos	137
4. Identidad, tiempo y repetición	141
§ 38. Categorías paleolíticas y categorías neolíticas	141
§ 39. Identidad, tiempo y repetición. El alma paleolítica	144
§ 39a. Estructura significativa del símbolo y del signo	152

CAPÍTULO 6. LAS ESFERAS DE LA CULTURA Y LOS TRASCENDENTALES DEL SER

1. Las esferas de la cultura. Lo narrado, lo escrito y lo eterno	158
§ 40. Las esferas de la cultura. Lenguaje predicativo, escritura y eternidad	158
2. Saberes creativos y saberes descriptivos	164
§ 41. Saberes creativos	164
§ 42. Saberes descriptivos	167
3. Religión y secularización. Lo específicamente religioso	169
§ 43. Religión y secularización. Vigencia cultural de los trascendentales	169
§ 44. Lo específicamente religioso. Los ritos de paso	171
4. La política y la creación de los órdenes sociales	173
§ 45. Diferenciación del poder político. Familia, sociedad civil y Estado	173
§ 46. Los ritos de fundación de la aldea y de coronación. Urbe y civitas	175
5. El derecho y la asignación de los individuos a los órdenes	177
§ 47. Ordenamiento administrativo, ordenamiento penal y ordenamiento civil ...	177
§ 48. Los ritos de resolución de conflictos. El ordenamiento procesal y la persona	178
6. La economía y la provisión de bienes y necesidades	180
§ 49. Ritos de intercambio de mujeres y de bienes. El sistema de las necesidades	180
§ 50. El ordenamiento mercantil. La tierra y el dinero	181

7. La técnica y las artes prácticas. <i>Ethos</i> y poética	183
§ 51. <i>Epos, poiesis y techne</i>	183
§ 52. <i>Ethos, polis y tragedia</i>	185
8. La belleza y las artes teóricas. <i>Pathos</i> y retórica	186
§ 53. <i>El nacimiento de Venus. Belleza, abstracción y medida</i>	186
§ 54. <i>Lo bello y lo sublime. Eros, pathos y Peitho</i>	189
9. La verdad y el saber teórico. <i>Logos</i> y ciencia	191
§ 55. <i>La reflexión. El encuentro del nous y el logos</i>	191

CAPÍTULO 7. LA COMPRENSIÓN NEOLÍTICA DEL SÍ MISMO. CIENCIA Y AUTOCONCIENCIA .. 195

1. El nuevo orden urbano. La construcción narrativa del cosmos	196
§ 56. <i>El parricidio originario y la memoria del principio</i>	196
§ 57. <i>El segundo parricidio originario y la construcción narrativa del comienzo. La memoria épica</i>	198
2. Religiones de la interioridad y de la eternidad. El mito de Narciso	200
§ 58. <i>La hegemonía de la escritura. El número y la medida inmutable</i>	200
§ 59. <i>Descubrimiento de la eternidad. El mito de Narciso</i>	204
3. Teoría y belleza. De Praxiteles a Euclides	207
§ 60. <i>Teoría y belleza. De Praxiteles a Euclides</i>	207
4. Contar y medir. El número	208
§ 61. <i>Contar y medir. El número</i>	208
5. El nacimiento de la ciencia. La geometría	213
§ 62. <i>El nacimiento de la geometría. Teoría de la recta</i>	213
6. Teoría del plano	217
§ 63. <i>Teoría del plano</i>	217
7. Por un punto exterior a una recta	219
§ 64. <i>Por un punto exterior a una recta</i>	219
8. La autoconciencia neolítica. Personaje y persona	222
§ 65. <i>La autoconciencia neolítica. Personaje y persona</i>	222
9. Las patologías del mundo ideal. Narcisismo, fanatismo y celibato	225
§ 66. <i>Las patologías del mundo ideal. Narcisismo, fanatismo y celibato</i>	225

CAPÍTULO 8. DE LA CULTURA NEOLÍTICA A LA POST-NEOLÍTICA

1. La unidad cultural del paleolítico. La infinitud de la razón	230
§ 67. <i>Imaginación e intelecto, símbolos y signos</i>	230
§ 68. <i>Las lenguas mesolíticas y neolíticas. Etapas en la formación de la escritura</i> ...	232
2. La unidad cultural del neolítico y su ruptura	238
§ 69. <i>Arquitectura, escritura y contabilidad</i>	238

§ 70. <i>Medida y categorías</i>	241
3. El paradigma onto-teo-lógico y la actitud teórica de conocimiento	244
§ 71. <i>Cálculo y metáforas</i>	244
§ 72. <i>Esquema del conocimiento teórico y del práctico</i>	247
4. Rehabilitación de la razón práctica y del conocimiento ordinario	251
§ 73. <i>Fenomenología y legitimación del conocimiento ordinario</i>	251
§ 74. <i>Olvido del ser y de la vida</i>	254
5. La unidad de naturaleza e intelecto. La verdadera realidad	257
§ 75. <i>La unidad de naturaleza e intelecto. La verdadera realidad</i>	257
6. Epistemología y hermenéutica. La cuestión de Sanfélix	262
§ 76. <i>Epistemología y hermenéutica. La cuestión de Sanfélix</i>	262
7. La pluralidad de la razón. La cuestión de Jorge V. Arregui	264
§ 77. <i>La pluralidad de la razón. La cuestión de Jorge V. Arregui</i>	264
CAPITULO 9. EPILOGO CONCLUSIVO	267
§ 78. <i>La comprensión post-neolítica del sí mismo</i>	267
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	273

PRÓLOGO

EN este libro se afirma que la cultura es lo que organiza la vida de los *sapiens* social y personalmente. Se cuenta cómo sucede eso desde el paleolítico, hasta el momento presente. Pero no se cuenta como algo que sucedió y de lo que apenas queda rastro. Se cuenta como algo que sucedió en esos periodos y que desde entonces sigue sucediendo acumulativamente en todos los momentos posteriores, como algo que nos configura ahora, en nuestro vivir cotidiano, en nuestro modo de ser, de sentir y de comprendernos tal como somos en nuestro momento. La cultura occidental ya no empieza solamente en Atenas, Roma y Jereusalem, porque ahora esos tres grandes manantiales de nuestro presente pueden ser remontados para alcanzar sus orígenes humanos más remotos hasta hace 80.000 años o más.

Cuando Prometeo y los hombres a quienes él enseñó repiten la acción de recoger el fuego de un árbol escindido por un rayo, ¿no lo harían del modo más parecido posible a como lo hicieron la primera vez? Y cuando fueron a buscarlo otra vez en los campos después de la tormenta, ¿no repetirían los mismos movimientos, gritos, gestos, y llevarían el mismo atuendo que la primera vez? ¿No experimentarían sentimientos de culpa, miedo, orgullo y gratitud? ¿No ocuparían los mismos lugares en las ceremonias domésticas y en las expediciones en busca del fuego?

El fuego opera como un factor determinante del sistema social. Establece un cierto tipo de jerarquía y de coreografía entre quienes lo buscan, lo transportan, lo guardan y lo utilizan para los diversos menesteres. Los hombres que trabajan con el fuego, de una manera u otra, acaban quedando sincronizados entre sí. A la vez, el fuego funciona también como un factor determinante del sistema cultural.

Configurar el sistema cultural no implica definir a los individuos en términos funcionales u operativos, que es lo que hace el sistema social. Implica definir las realidades entitativa, sustancial y cualitativamente, o sea, decir lo que las cosas son e indicar qué valores tienen para la comunidad y para los individuos.

El despliegue del sistema sociocultural, el lenguaje y la auto-conciencia, se puede considerar como simultáneo en el contexto del debate sobre revolución o evolución del lenguaje humano, aceptando que el lenguaje en cuanto fundamento de la comunicación humana se da todo a la vez, mientras que el habla específica, es decir, la sintaxis, la fonética, la semántica, etc., utilizadas por cada grupo de hablantes se forma poco a poco, o, al menos, a un ritmo no superior al de la evolución fonética en grupos de 200 hablantes. Eso significa que el lenguaje es la comunicación y el comportamiento registrado en el arte parietal.

Los ritos de caza pueden considerarse como el sacrificio primordial y como el origen de la cultura, pero no es necesario encontrar un elemento que sea el primero. Probablemente no lo hay, como tampoco hay, según dicen insistentemente los fenomenólogos, un primer acto de conciencia que sea el primero para todos. El comienzo de la conciencia es el haber comenzado la conciencia, el comienzo del lenguaje es el haber comenzado la comunicación potencialmente infinita y el comienzo de la cultura es el haber comenzado la cultura. Sobre esta base, se puede sostener que el fundamento de la cultura es la represión sexual, como dice Freud; que es la pretensión de una dieta rica en proteínas, como sostiene Harris, o la comunicación simbólica, como sostienen Durkheim y Lévi-Strauss, o la donación y el intercambio universal, como dicen Hubert y Mauss, o la violencia, como dicen Girard y Burkert, o el binomio ahorro-inversión, como dice Jacques Attali. No hay algo así como un primer acto de conciencia, no hay algo así como una primera palabra o un primer acto cultural.

La Piedra Rosetta del Paleolítico (según Marshack, Gimbutas y Harrod) es un mandala, y como todos los mandalas, cumple la función de representar el cosmos, de indicar el lugar que el hombre ocupa en él, y de señalar la dinámica de los ritos por medio de los cuales la vida sale de su origen y retorna a él. Un mandala es la codificación de todos los ritos y de todos los mitos.

Un modelo de Piedra Rosetta o de mandala como el de Marshack y Harrod reproduce o reconstruye, mediante una clasificación de diferentes pictogramas, el cuadrado lógico de Aristóteles con sus oposiciones. De este modo, la lectura de la Piedra Rosetta

de Harrod se puede tomar como clave para leer numerosos ritos y mandalas.

Una mente que tiene la capacidad de conocerse a sí misma como infinitud y como totalidad, que puede generar un lenguaje simbólico y gestual con tales secuencias y oposiciones es, obviamente, capaz de generar un sistema socio-cultural como el de los australianos o los africanos, o como el de cualesquiera otros cazadores-recolectores del milenio 50 o del 15 a.C., o del siglo xx. Generar un sistema así es codificar el mundo mediante la construcción de un mandala. Esto constituye la primera manifestación del *logos* y hace al *nous* presente para sí mismo.

Conforme se desarrolla el Neolítico, las esferas de la cultura se despliegan diferenciadamente pero mantienen siempre la referencia a su origen sagrado en el *mana* o en el *totem* al cual retornan siempre. Por eso hay tantos dioses como actividades, e incluso tantos dioses como palabras, como comentan los investigadores en relación con las religiones de América Central, en relación con las de Indonesia, y Varron en relación con los romanos (lo cual es incluso aprovechado por San Agustín para ridiculizar el politeísmo).

Aunque la concepción del mundo y el sentido común son las dos caras del sistema cultural (en el individuo y en el grupo), cada uno tiene una cierta autonomía en virtud de la cual se pueden producir cambios en uno pero no en la otra. Cuando esto sucede se produce un desajuste entre la realidad y la psique, se suele atribuir la responsabilidad (la falta) a la psique individual y se dice que ha perdido el sentido común, que se ha vuelto loca.

Las descripciones de algunos estudios clásicos pueden sistematizarse en un modelo que permite percibir en qué medida el sistema social y la identidad personal vienen determinados por un sistema de «actividades profesionales» al que el individuo accede por medio de un ritual, y cuya estructura permanece constante, en la medida en que viene dada por la regulación cognoscitiva y social del ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir. Esta estructura permanece constante para las sociedades totémicas paleolíticas, las sociedades feudales del medioevo y las sociedades estatales modernas.

Las categorías aristotélicas y durkheimianas, así como el desarrollo de la función predicativa del lenguaje, se consolidan en el periodo que va desde los comienzos del mesolítico, hace 12.000 años, hasta mediados del primer milenio a.C., cuando se generaliza el uso de la escritura

El ritual paleolítico genera la idea de la vida en los individuos del grupo caracterizada como a) idéntica a sí misma, contingente, susceptible de usos alternativos, como posesión, como comunión, como donación, como santa, como culpa, como retribución y como pacto. Pero no proporciona la idea de vida como b) eterna, individual, inmortal, perteneciente a uno mismo, exclusiva, o como diferente en cada uno de los seres vivos.

Si la vida se conoce y se describe con las categorías/nociones de la serie a) excluyendo las de la serie b), entonces es posible comprender la existencia de la repetición, la identidad de la vida y, por tanto, la comunión en el flujo vital como un ciclo y reciclaje de la vida y de la sangre. Lo que no puede comprenderse entonces es un mundo y un ciclo vital como el que está vinculado al concepto cristiano de inmortalidad.

Es posible que desde la aparición de los primeros asentamientos urbanos, hacia el milenio 10, la mente haya compuesto relatos religiosos, políticos, jurídicos y económicos, que han pasado de tener un máximo apoyo en cantos, danzas y fiestas, a estar máximamente representados en piedras, muros, cerámicas y tejidos, a la vez que en símbolos, pictogramas y signos dibujados en ellos. Y es posible que a partir del milenio 4 a.C., la interacción entre memoria, arquitectura y escritura, consolidara las nociones de identidad, inmovilidad, inmortalidad, eternidad y universalidad. Todo ello es incluso más probable cuando las primeras construcciones megalíticas alcanzaron la posibilidad de un nuevo tipo de enterramientos, un nuevo tipo de relación con los antepasados, y un nuevo concepto de la otra vida.

Gracias a los ritos, mitos, cantos, cuentos, a la épica y a la tragedia, el universo entero queda nombrado y resulta disponible en la interioridad del hombre y en el diálogo entre los seres humanos. Esas palabras que eran marcas, eran también codificación, claves, en las que el cosmos quedaba encerrado o cifrado, según la valoración de los diferentes grupos.

El *sapiens* imagina y nombra el mundo en primer lugar en un lenguaje preformativo, de un modo imaginativo y eficiente, mientras tiene que humanizar el medio, es decir, mientras tiene que construir el cosmos. Cuando el cosmos está ya constituido, entonces empieza a nombrarlo de un modo cada vez más representativo y teórico, o sea, con un lenguaje cada vez más ineficaz. Entonces lo analiza y describe más atinada y ajustadamente, con un enfoque más adecuado, utilizando mejores medidas o quizá más científicamente. Las palabras no

hacen las cosas, pero las miden. Representan lo que son y nos dicen lo que son. Por eso la primera forma de medida es la palabra.

Cuando el ser humano adquiere conciencia de la unidad y del carácter único de la realidad, del universo, de la eternidad, de sí mismo como único e irreplicable, de las cosas que cambian con el tiempo, y del tiempo mismo que pasa, se da cuenta de que su vida no es infinita, de que un día morirá, y de que la muerte es una destrucción definitiva y eterna. Entonces queda constituida la auto-conciencia del hombre neolítico

La belleza en general, y la belleza de la mujer en particular, parece producida por la proporción de las partes del cuerpo. Comparando unas partes del cuerpo con otras, midiendo unas con otras, y ensayando con figuras de diferentes proporciones, a mediados del siglo V a.C., la escuela de uno de los grandes escultores griegos creó la figura de una mujer que a lo largo de la historia se ha tomado como canon y arquetipo de belleza, la Venus de Milo. La belleza es una clave para comprender el nacimiento de la ciencia en general, y de la geometría en particular.

Algunos filósofos han pensado que el espacio, el volumen, el tiempo, etc., son los modos en que la imaginación y la memoria aprenden para sí mismas, categorías innatas o, como creía Kant, «formas *a priori* de la sensibilidad». En la misma línea, se puede pensar también que las nueve categorías de Aristóteles (substancia, cantidad, cualidad, relación, posición, posición en el espacio, posición en el tiempo, hábito, acción y pasión) no son solamente categorías de una realidad dada, las categorías de los fenómenos que podemos percibir y representar, y que los humanos aprenden según lo que creen que son, sino también claves de la imaginación y del intelecto humanos, mecanismos innatos o ideas, para articular y organizar los contenidos mentales, para decirlos con palabras, para contarlos.

La vida cotidiana, el conocimiento común y el lenguaje ordinario tienen y utilizan sus propias «categorías» que no son científicas. Son categorías que tienen que ser descubiertas y mediante las cuales el conocimiento humano espontáneo y el lenguaje natural tienen que ser legitimados.

Los abundantes estudios sobre el lenguaje ordinario y sobre el lenguaje predicativo desarrollados a lo largo del siglo xx, muestran que el lenguaje predicativo no es más favorable al esquema sujeto-objeto que al esquema sujeto-sujeto. Que el lenguaje no es primariamente conocimiento y reflexión y, secundariamente, comunicación, ni

al contrario. Que la conciencia de lo que se dice es tan original como el hablar. Que el momento de la referencia (monólogo del sujeto con el objeto) no es más original que el momento del sentido (diálogo del sujeto con otro sujeto).

Desde los comienzos de la cultura occidental en el mundo griego y fundada en la cultura griega, hay una tensión entre los dos tipos de lenguaje y las dos configuraciones de la razón, que se ha mantenido hasta los comienzos del postneolítico en el siglo xx. En ese momento el lenguaje ordinario y la razón práctica adquieren una «conciencia científica y filosófica» en sí y para sí mismos, y los lenguajes formalizados y la razón teórica también, pero eso no ha hecho desaparecer las tensiones.

La idea de este libro surgió de un seminario con alumnos de posgrado del profesor Jaime Peire en la Universidad Tres de Febrero de Buenos Aires, en junio de 2011. Por las preguntas de aquellos estudiantes comprendí que era necesario sacar de los dos proyectos que tenía, la filosofía del arte y la comunicación y la filosofía de la religión, lo que fuera necesario para no interferir con ellos ni estorbarlos, y que lo necesario para eso consistía en una filosofía de la cultura. Me puse al trabajo inmediatamente y, como una buena parte ya estaba hecho, pude terminarlo a comienzos de 2012. El curso de Antropología filosófica impartido a los alumnos de 1º de Filosofía en el semestre de otoño-invierno de 2011-2012, con sus preguntas y dificultades, me resultó también de gran ayuda.

En la redacción última me han ayudado con sugerencias Teresa Bejarano, James B. Harrod y Juan José Padiá, y quiero agradecerles aquí sus aportaciones.

Valencina de la Concepción (Sevilla)
Sábado, 28 de enero de 2012
Festividad de Santo Tomás de Aquino

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Después de haber utilizado la *Filosofía de la cultura* para la enseñanza de una materia con el mismo nombre en las universidades de Málaga y Sevilla en el curso 2012-2013 y 2013-14, y para un curso de *Filosofía de la religión* en la University of Virginia's College at Wise en el otoño de 2013, se ha agotado la primera edición.

Pero al explicar el texto en Sevilla en el invierno de 2014 me ha parecido necesario introducir modificaciones en los capítulos 3 y 5, y hacer una nueva edición. Las novedades introducidas son las siguientes.

En primer lugar, se establece de un modo más claro la conexión entre los signos del arte paleolítico y la escritura contemporánea a través del alfabeto fenicio primitivo. Mediante el alfabeto fenicio se puede percibir el significado de los signos paleolíticos en relación con el valor pictográfico y jeroglífico de este alfabeto, por una parte, y con su valor silábico y fonético, que es prácticamente igual al alfabeto latino.

En segundo lugar, se establece la correspondencia entre el cuadrado lógico aristotélico y un cuadrado semiótico en el que pueden representarse realidades, iconos, acciones y gestos, con los mismos cuatro valores de las proposiciones del lenguaje predicativo. De este modo se muestra más claramente que el lenguaje performativo y, en general, las danzas y los rituales paleolíticos, tienen tanto poder narrativo y mostrativo como el lenguaje predicativo para hacerse cargo del ser y del acontecer, e igualmente para generar el orden trascendental en la inauguración primordial del intelecto humano.

En tercer lugar, al elaborar el cuadrado semiótico completo señalando cuales son, en cada uno de los cuatro campos, los cuatro elementos de los ritos, a saber: kinéticos, gráficos, icónicos u operativos y fónicos, se ha establecido una correspondencia entre los elementos gráficos que habían señalado Marshack, Gimbutas y Harrod, con los elementos fónicos y lingüísticos pertenecientes a la etimología global de las lenguas de la especie humana señaladas por Merritt Ruhlen en los años 90. De esta manera es posible formular hipótesis interpretativas sobre los ritos paleolíticos tomando unitariamente los movimientos coreográficos, los emblemas y grafismos que les corresponden, los iconos y realidades veneradas y las correspondientes acciones de veneración, y las voces y cantos que les acompañaban con el significado de tales sonidos.

Naturalmente, se trata de una construcción filosófico-semiótica que tiene que ser probada por los arqueólogos y estudiosos del arte y las religiones paleolíticas para descifrar restos de pinturas o de otras expresiones de arte y religión prehistóricas.

Por lo que se refiere al capítulo 5, se ha ampliado y aclarado un poco más la relación de los arquetipos con sus bases psico-fisiológicas, con las figuras mitológicas a que pueden referirse, con sus expresiones socio-culturales y con los ideales a los que apuntan. Así se percibe mejor la función de la psicología profunda en la dinámica social y cultural, como sus fundadores, Freud y Jung, lo habían establecido.

Por otra parte, se ha hecho un examen de los 23 rasgos de la mente primitiva que señala Lèvy-Bruhl, y que en conjunto se caracteriza como mente alógica, mística o mágica, para ver su concordancia y su discordancia con el sistema categorial aristotélico, que puede considerarse el sistema categorial generado en el neolítico occidental.

De ese modo se advierte mejor que las diferencias de mentalidad no provienen del orden trascendental ni de un supuesto desconocimiento de primeros principios. Atribuir un modo de pensar a un desconocimiento o falta de uso de los primeros principios tiene tan poco sentido como atribuir un modo de correr o de bailar a un desconocimiento o falta de uso de la gravedad. La diferencia entre los modos de pensar, y entre los sistemas del sentido común provienen de la diferencia y pluralidad de sistemas categoriales que se inaugura en el neolítico. Con los retoques introducidos ahora se

perfila y se enfoca mejor el estudio del origen del sistema categorial neolítico-occidental que se desarrollará en adelante.

Finalmente se añade el epígrafe § 39a. *Estructura significativa del símbolo y del signo*. En él se muestra que el sistema categorial neolítico deriva en buena parte del tránsito de la estructura significativa del símbolo a la estructura significativa del signo.

Como ocurre con otras muchas publicaciones que se registran en academia.edu y otras redes académicas, se pone en la red el índice y el prólogo. El autor se reserva el derecho de enviar el texto en pdf a los estudiosos y colegas que se lo pidan.

Sevilla, 22 de marzo de 2014.

CAPÍTULO 1

LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

1. Cultura animal y cultura humana.
§ 1. *Cultura animal y cultura humana.*
2. Cultura y concepción del mundo.
§ 2. *Cultura y concepción del mundo.*
3. La historia de la filosofía de la cultura.
§ 3. *La historia de la filosofía de la cultura.*
4. La crítica filosófica de las concepciones del mundo.
§ 4. *La crítica filosófica de las concepciones del mundo.*
5. La cultura como tema de la filosofía.
§ 5. *La cultura como tema de la filosofía.*

«El pensamiento de Dilthey tuvo un horizonte más amplio que el de la teoría del conocimiento del neokantismo, ya que asumió toda la herencia de Hegel: la teoría del espíritu objetivo. A tenor de la misma, el espíritu no se realiza sólo en la subjetividad de su acción actual, sino también en la objetivación de instituciones, sistemas de acción y sistemas de vida como la economía, el derecho y la sociedad, y se convierte así, como ‘cultura’ en objeto de posible comprensión».

GADAMER, H-G.: *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2000, p. 312.

1. Cultura animal y cultura humana.

§ 1. *Cultura animal y cultura humana.*

SE puede y se suele hablar de una cultura animal, y se puede y se suele examinar dentro de ella el orden de la técnica, el orden de la organización familiar y social y el orden de la comunicación y, con mucho mayor atención, entre los homínidos y las especies integradas en el género *homo*. Hasta el desarrollo de la etología y la sociobiología

en la segunda mitad del siglo xx no solía estudiarse la cultura, ni entre los animales, ni entre los homínidos, a pesar de que son las dos caras y el borde de una misma moneda¹. En parte debido a la delimitación administrativa del conocimiento y en parte al enfoque muy especializado de la investigación².

La antropología cultural, y sobre todo la filosofía de la cultura, son el tipo de conocimiento que quedan más obligados a las perspectivas amplias y a la síntesis, y por tanto, el tipo de conocimiento que no puede soslayar la visión de conjunto de la cultura.

La vida animal, para los individuos que llegan a la edad adulta, cumple el ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir, de una manera bastante constante para los individuos de la especie, y con muy pocas variaciones a lo largo del tiempo. Las variaciones en el cumplimiento del ciclo vienen determinadas por los cambios del medio donde el animal habita, y consisten en alteraciones o mutaciones que si tienen eficacia adaptativa permiten la supervivencia de la especie gracias a los nuevos cambios, y si no las tienen, suponen la extinción de la especie.

Los animales tienen una dotación genética e instintiva que les permite cumplir el ciclo de la vida mediante un aprendizaje que, si bien va en aumento según se asciende en los diversos *phyla* de la escala de la vida, es siempre limitado.

En el caso del hombre la dotación genética e instintiva no es suficiente para permitirle cumplir su ciclo vital, mientras que su capacidad de aprendizaje es en cambio ilimitada. Gracias a esa capacidad de aprendizaje puede adaptarse a todos los medios, y puede adaptar los medios a sí mismo, lo cual significa que las modalidades del cumplimiento de su ciclo vital son también ilimitadas. Es decir, la cultura es en principio infinita, y refleja o manifiesta, por una parte, un número finito de necesidades biológicas que han de ser satisfechas para

[1] La etología es desarrollada por Tinbergen y Lorenz que obtienen el premio nobel de medicina en 1973. Cfr. LORENZ, K.: *Sobre la agresión*. Madrid: Siglo XXI, 1976; TINBERGEN, N.: *El estudio del instinto*. Madrid: Siglo XXI, 1969; y por EIBL-EIBESFELDT, I.: *Etología*. Barcelona: Omega, 1974; la sociobiología por WILSON, E.O.: *Sociobiología. La nueva síntesis*. Barcelona: Omega, 1980.

[2] Hay numerosos e importantes intentos de ordenar y sistematizar los diferentes enfoques sobre la cultura. A mediados del siglo xx, Kroeber y Kluckhohn, y a finales, los trabajos de Gustavo Bueno, Javier San Martín, Antonio Ariño en LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁ, N.: *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

que el ciclo vital se cumpla (para que los individuos lleguen a la edad adulta), y un número infinito de posibilidades de satisfacerlas.

2. Cultura y concepción del mundo.

§ 2. *Cultura y concepción del mundo.*

La antropología de la primera mitad del siglo xx, especialmente con Malinowski, explora el ciclo del nacer, crecer, reproducirse y morir en los humanos estableciendo la correspondencia entre necesidades biológicas e instituciones (sistemas de conductas rituales) mediante las que se satisfacen. De ese modo llegó a establecer una correspondencia entre las funciones sociales de las instituciones modernas y las de los rituales primitivos, de modo análogo a como Heródoto con su *Interpretatio graeca* había establecido la analogía funcional entre los dioses de los diferentes pueblos del neolítico mediterráneo, y con ello, veinticinco siglos antes de Malinowski, había establecido las bases del método funcionalista para los estudios socio-antropológicos.

Las funciones que los diferentes tipos de individuos (mujeres, jóvenes, ancianos, etc.) cumplen en la sociedad, en todas las sociedades, constituyen el procedimiento para satisfacer las necesidades de cada individuo y del grupo en su conjunto. Tales funciones se entrelazan entre sí constituyendo un verdadero sistema social, que hace posible el objetivo común de la supervivencia del grupo. A su vez, esas mismas funciones permiten definir la existencia y la vida de cada individuo como aquel que cumple esa función, y le proporciona un conocimiento acerca de sí mismo, al inscribirlo en un contexto plenamente significativo que es el sistema cultural. Ese conocimiento, por rudimentario e imperfecto que parezca, le proporciona al individuo lo que necesita por encima de todo, siempre y en todo lugar, que es un sentido de su existencia y una comprensión de su identidad y posición en el grupo.

Malinowski y su obra póstuma *Una teoría científica de la cultura*³, publicada en 1944, dos años después de su muerte, representa un cierto grado de madurez en los estudios sobre la cultura a mediados del siglo xx, después de un largo periodo de estudios etnológicos, que se inician en el siglo xix con MacLennan, Bachofen, Morgan y Tylor, y que tienen como

[3] MALINOWSKI, B.: *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: Edhasa, 1981.

resultado la fundación de una disciplina, la antropología, que cuenta con unos precursores que se remontan a Heródoto⁴.

En 1952 los norteamericanos Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, publicaron *Cultura. Una reseña crítica de conceptos y definiciones*, en que pasaban revista a las más de 250 definiciones de cultura utilizadas en el ámbito de la antropología hasta entonces, que habría de continuar ampliándose en la otra mitad del siglo⁵. Esta antropología científica, que se desarrolla a partir del siglo XIX según los postulados del positivismo y de la ciencia positiva, ha suministrado un conocimiento muy pormenorizado de la articulación de naturaleza y cultura a todos los niveles, de la constancia de la especificidad de lo humano y de la variedad ilimitada de las culturas, es decir, de los modos en que los humanos cumplen el ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir.

3. La historia de la filosofía de la cultura.

§ 3. La historia de la filosofía de la cultura.

Desde muy antiguo, en el campo de la filosofía y las humanidades, la cultura aparece estudiada desde enfoques que no se autodefinen como «científicos» en clave positivista, sino como filosóficos o humanísticos en general, y que delimitan el ámbito de lo cultural con arreglo a otras claves.

En el mundo occidental, desde que se inicia la reflexión teórica en la Grecia antigua, la cultura es tematizada en tanto que contraposición a la naturaleza como contraposición entre *physis* (naturaleza) y *nomos* (ley, norma), o como contraposición entre *logos* de la naturaleza física y *logos* de la vida social y política⁶.

[4] Para una visión de la historia de la antropología física y cultural en relación con la antropología filosófica, cfr. CHOZA, J.: *Antropologías positivas y Antropología filosófica*. Tafalla: Cenlit, 1985. Para una panorámica amplia de la historia de la antropología cultural: Cfr. HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI, 1978. MARTÍNEZ VEIGA, U.: *Historia de la Antropología. Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. Madrid: UNED, 2010

[5] Cfr. KROEBER, A. y KLUCKHOHN, C.: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage, 1952. Cfr. LLOBERA, J. R.: “El concepto de cultural en la antropología social y cultural”, en LLINARES, J.B. y SÁNCHEZ DURÁ, N., (eds.) *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 113-130. Cfr. DÍAZ DE RADA, A.: *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta, 2010.

[6] Cfr. CALVO, J.: “El concepto de cultura en el pensamiento griego”, en LLINARES, J.B. y SÁNCHEZ DURÁ, N. (eds): op. cit., pp. 59-80.

Entre los antiguos griegos la atención a la *physis* o al *nomos* es saber contemplativo, teoría, a la que se dedican los hombres que no tienen que realizar las actividades necesarias para la vida material, o sea tareas serviles, trabajo. La teoría, el saber, la ciencia, es ocio (*scholé*) y no trabajo constituyendo un núcleo importante de la educación para la ciudadanía, lo que los griego llaman *paideia*.

Desde el nacimiento de la cultura occidental en el mundo greco-romano, la cultura suele estudiarse en tres órdenes. El primer orden es el de la técnica (en terminología filosófica, orden de la *poiesis*), que comprende desde la construcción de vivienda hasta la más amplia variedad de herramientas de madera, piedra, hueso, metal, etc. El segundo orden es el de la organización y articulación de funciones, o sea, el del derecho (en terminología filosófica, orden de la *praxis*), que comprende la gran variedad de organización política, costumbres y reglas morales. El tercer orden es el de las palabras y las ideas (en terminología filosófica, orden de la *theoría*), que comprende la gran variedad de relatos religiosos y filosóficos sobre el origen del cosmos, de los hombres, y del propio pueblo.

Los órdenes de la técnica, el derecho y las palabras e ideas, se corresponden con lo que la escuela marxista denominó infraestructura, estructura y superestructura respectivamente, con lo que Durkheim llamó herramientas, instituciones y categorías y, en general, con los órdenes del tener, poder y saber⁷. La relación entre los tres órdenes fue concebida de modo determinista por la escuela marxista, sosteniendo que los cambios históricos se producían por modificaciones en el ámbito económico. Las restantes teorías han hablado más bien de interacción entre los tres órdenes.

La diferenciación griega entre *teoría* y *praxis* por un lado, y *poiesis* por otro, se mantiene en el mundo romano como diferencia entre ocio (*otium*) y trabajo (*nec-otium, labor*). Además, en Roma los conocimientos sobre la naturaleza (ciencias) se contraponen a los conocimientos sobre los hombres (letras *ad humanitatem*) y éstos son los conocimientos que constituyen el núcleo de la educación para la ciudadanía, que a partir de entonces no se denomina *paideia* sino humanismo, letras, humanidades, o formación humanística⁸.

[7] Sobre los órdenes de la cultura según esta triple división, cfr. LLOBERA, J. R.: "El concepto de cultura en la antropología social y cultural", en LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁ, N.: op. cit. pp. 113-130.

[8] Para una exposición detenida de este proceso, cfr. MARÍN, H.: *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro, 2007, y CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

Esta diferencia greco-romana entre naturaleza, trabajo y ciencia, por una parte, y sociedad, libertad y letras, por otra, es correlativa de la diferenciación entre dos niveles sociales básicos. Estos dos niveles dan lugar, en el medievo y el renacimiento, al conjunto de las artes serviles, como las propias de los siervos y al conjunto de las artes liberales, como las propias de los señores, que se constituyen como sistema de las bellas artes y humanidades. A su vez, esta diferenciación entre artes serviles y artes liberales y bellas artes se corresponde, finalmente, con la diferencia entre baja y alta cultura. El término cultura queda reservado para designar el ámbito de las letras y el de las bellas artes. Este sentido de «cultura» se mantiene en el lenguaje ordinario actual cuando hablamos de «una persona culta».

Por otra parte, en el renacimiento, mientras que las bellas artes emigran del ámbito de las técnicas y actividades serviles para pasar al ámbito de la teoría y la contemplación, las ciencias de la naturaleza, que se situaban en el ámbito de la contemplación en el mundo griego, pasan a inscribirse en el ámbito de las técnicas e ingenierías, es decir, de las actividades dominadoras y transformadoras del medio⁹.

Mientras que la Ilustración desarrolla una filosofía como reflexión crítica, buscando la fundamentación de la ciencia y de la moral de un modo sistemático, emerge la filosofía de la cultura en 1744 en la obra del napolitano Gianbattista Vico como una *Ciencia Nueva*¹⁰. En abierta oposición a las corrientes críticas de la modernidad, Vico establece la tópica como primer momento de la filosofía y de la cultura en general, porque considera que la crítica es siempre reflexiva y secundaria, mientras que lo primario es la vida, encontrar los lugares, (los *topoi*) donde coincidir con los demás, donde ponerse de acuerdo con los demás, para pensar y para vivir.

Junto a Vico, también Hobbes, Rousseau y Montesquieu desarrollan una investigación sobre el origen y fundamentos de la sociedad humana, que dará lugar al nacimiento de la sociología en el siglo XIX y que ejercerá su impacto sobre la antropología y la filosofía de la cultura.

[9] Leonardo da Vinci se tiene a sí mismo por «ingeniero», título poco valorado en su época en comparación con las letras y por cuya dignificación y reconocimiento peleó el pintor toscano durante toda su vida. Cfr. DA VINCI, L.: *Cuadernos de notas*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1995.

[10] VICO, G.: *Ciencia Nueva*. Madrid: Tecnos, 1995; cfr. CHOZA, J.: “Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de Gianbattista Vico”, en *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.

Así pues, la génesis y desarrollo de las ciencias sociales y humanas se inicia con la Ilustración y alcanza su madurez en el romanticismo. En el seno del idealismo alemán se desarrolla la filosofía de la cultura como filosofía de la historia y en los estudios de Hegel como historia del espíritu que se descifra como historia de la libertad, o sea, como historia del derecho (el sistema de la libertad).

El tono altamente especulativo de la filosofía del idealismo alemán tuvo como reacción en la segunda mitad del siglo XIX la difusión y aceptación del positivismo, en cuyo ambiente nace la antropología como ciencia, por cuenta de los «pre-historiadores» del derecho Bachofen, McLennan, Morgan y Tylor. Con esos mismos presupuestos positivistas pero en el ámbito de la filosofía, Dilthey lleva a cabo la *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*¹¹ ya a comienzos del siglo XX.

Al igual que Vico en el siglo XVIII, también Dilthey, y lo mismo Nietzsche, basan sus análisis y reflexiones sobre la cultura en la poesía y la filología y utilizan el término «cultura» con el sentido de «cultura humanística» o con el sentido de la expresión alemana «alta cultura». Por otra parte, también la producción de esta filosofía alemana ejerce su influjo en la antropología anglosajona, que asume algunos de sus principios y categorías¹².

En ese periodo de entre siglos, mientras que en el ámbito anglosajón se consolida como disciplina la antropología científica, a partir de Boas y sus seguidores, en el seno de la escuela neokantiana se acuña y se institucionaliza como disciplina académica la filosofía de la cultura, en la obra de Windelband, Rickert, Ortega y Gasset y especialmente Cassirer, para quien la filosofía de la cultura y la antropología filosófica resultan casi indiscernibles¹³.

La filosofía de la cultura alemana elabora la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y acuña el término *Weltanschauung* que la antropología anglosajona traduce directamente como

[11] DILTHEY, W.: *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*. México: F.C.E., 1944. Para la articulación de la obra de Dilthey con la antropología filosófica y la filosofía de la cultura, cfr. CHOZA, J.: "Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey", en CHOZA, J.: *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.

[12] Especialmente en la discípula de Boas, Ruth Benedict, cuya división de las culturas en apolíneas y dionisiacas está inspirada en la obra de Nietzsche. Cfr. CHOZA, J.: *Antropologías positivas y antropología filosófica*, op. cit.

[13] Para la historia de la filosofía de la cultura, cfr. PÉREZ TAPIAS, J. A.: *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 1995 y SAN MARTÍN, J.: *Teoría de la cultura*. Madrid: Editorial Síntesis, 1999.

World view, concepción del mundo, en cuya unidad vuelve a integrar las técnicas y las artes junto a la religión y la sabiduría moral y jurídica. Esa filosofía alemana de la cultura desaparece tras la segunda guerra mundial, y parte de sus supuestos y concepciones se conservan en el mundo anglosajón a través del concepto de cultura propuesto en 1948 por T.S. Eliot, que tuvo una amplia acogida en el mundo de lengua inglesa¹⁴.

En contemporaneidad con la filosofía de la cultura alemana, la escuela sociológica francesa, en concreto, Durkheim y Mauss, proponen el término «civilización» para designar un ámbito más amplio que el de cultura y que incluye a buen número de ellas, como aparece en las expresiones «cultura oriental» o «cultura europea».

En la segunda mitad del siglo xx, con el enorme despliegue de la antropología científica y el eclipse de la filosofía de la cultura alemana, es cuando se produce *el impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre* y en todo el ámbito de la filosofía en general¹⁵, que da lugar a una convergencia de la antropología cultural (o antropología científica, positivista) y la antropología filosófica, o dicho en términos más generales, de la antropología y la filosofía. Entonces vuelve a emerger el tema de la relación entre filosofía y concepción del mundo, pero no como oposición entre ambas, sino como complementariedad de niveles de reflexión.

Toda esa historia de la antropología y la filosofía en el mundo académico, es el telón de fondo y el subsuelo en el que se formulan los nuevos modelos de sistema cultural y de concepción del mundo que tienen vigencia a comienzos del siglo xxi.

4. La crítica filosófica de las concepciones del mundo.

§ 4. La crítica filosófica de las concepciones del mundo.

Cuando a finales del siglo xix y comienzos del xx se iniciaron los estudios de filosofía de la cultura en los medios filosóficos alemanes, se trazó muy cuidadosamente una frontera, una diferencia y una articulación entre concepción del mundo (nombre con el que se designaba a una cultura en su conjunto) y filosofía.

[14] ELIOT, T.S.: *Notas para la definición de la cultura*. Madrid: Encuentro, 2003.

[15] GEERTZ, C.: “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992; *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós, 2000.

La diferencia entre concepción del mundo y filosofía consistía en que la filosofía realizaba una fundamentación crítica, o una reflexión crítica fundante, de lo que la concepción del mundo describía sin indagar sus supuestos. Con una actitud típicamente moderna, y más en concreto, cartesiana, la filosofía se reservaba la tarea de garantizar la verdad y plausibilidad de las concepciones del mundo.

La filosofía moderna había nacido con una desmesurada pasión por la crítica, que asolaba todo campo cognoscitivo, y que asumía la tarea de garantizar la verdad y el carácter científico de cualesquiera conocimientos. Se toleraba la historia conjetural, los ejercicios de Hobbes, Hume, Rousseau, Montesquieu y el resto de los ilustrados, que analizaban unos hipotéticos comienzos de la historia humana. En gran medida porque sus análisis se movían en el terreno del derecho y el pensamiento político y moral, y no en el de la ciencia.

Vico, como se ha mencionado, hizo frente a esa primacía excesivamente hegemónica de la crítica en su ciencia nueva. Ni la filosofía ni ningún otro saber, sostuvo, puede empezar por la crítica. Lo que se critica es siempre algo establecido y lo que se establece es un lugar donde se sitúan las mentes para comenzar algo. Lo primero son siempre esos lugares comunes, la tópica. Todo saber empieza siempre por la tópica y la crítica llega en un segundo momento¹⁶.

La tópica es invención, intuición, creatividad «poética» e imaginativa, ejercicio del ingenio. La crítica viene después y no crea nada. Como Hölderlin diría un siglo después, «el hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona»¹⁷.

También Aristóteles había dicho que entre los saberes primero empiezan las artes necesarias para la vida, y la organización de la comunidad, y posteriormente, cuando hay ocio y un cierto vivir bien para algunos, entonces nace la teoría¹⁸.

En el mundo germánico, la legitimación de la concepción del mundo desde la reflexión filosófica se desarrolló en la primera mitad del siglo xx. Con el inicio de la fenomenología a partir de 1900 y el descubrimiento de la actitud natural de conocimiento, con los debates entre Husserl y Dilthey sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu, y con la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger en 1927, se inicia el estudio de las categorías existenciales del vivir humano, a saber, la angustia, la cura,

[16] VICO, G. B.: *Ciencia Nueva*, op. cit., §§ 494-500.

[17] HÖLDERLIN, F.: *Hiperion o el eremita en Grecia*. Gredos: Madrid, 2003.

[18] ARISTÓTELES: *Metafísica*, 980a 21-981b 25.

la comprensión, el proyecto, la comunicación lingüística y la muerte (lo que Heidegger llama los existencialistas). A partir de ahí, en la segunda mitad del siglo, se establece la tónica de la existencia humana y con ella la de la cultura¹⁹.

En primer lugar se establece la legitimidad del conocimiento ordinario. Se elimina el dogma cartesiano de la exigencia de evidencia y de verdad para la aceptación de cualquier conocimiento, especialmente para el conocimiento cotidiano, y se establece la legitimidad de los prejuicios, de la tradición y de los discursos no universales. Posteriormente se cuestiona la legitimidad de los discursos universales. Es la emergencia y la universalización de la hermenéutica, que tiene sus claves en obras filosóficas como las de Wittgenstein, Gadamer y Ricoeur y en obras antropológicas como las de Geertz, Said e Higinio Marín²⁰.

Paralelamente, en el campo de la historia, de la antropología y de los estudios científicos sobre la cultura, se discuten las tesis marxistas de la determinación del mundo ideal y de la organización social desde las condiciones materiales de vida. Gramsci y Durkheim, entre otros, sostienen la interdependencia de los tres factores de la cultura, pero rechazan la idea de una determinación causal del factor económico sobre los demás.

La tesis de Marx de la determinación causal de los factores económicos sobre los demás factores de la cultura, la recoge Marvin Harris, que pasa revista a todas las teorías de la cultura en *Materialismo cultural*, en 1978, para afirmar que la clave explicativa de la evolución de las culturas es la preferencia por una dieta rica en proteínas. A pesar de la difusión de la obra de Harris y del materialismo cultural, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, cada vez se enfocan más los estudios de la cultura desde el punto de vista de la interacción, la sinergia, entre los símbolos y los significados, la organización y las técnicas, sin atender especialmente a la primacía de alguno de ellos.

Por otra parte, el impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre converge cronológicamente con esa rehabilitación de la actitud

[19] Cfr. CHOZA, J.: "Habitó y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey", en *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.

[20] Esas obras son, WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988; GADAMER, H.G.: *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977; RICOEUR, P.: *Tiempo y narración*, 3 vols. México: Siglo XXI, 1995-96, y GEERTZ, C.: *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 1994; SAID, E.W.: *Orientalismo*. Madrid: Ed. De Bolsillo, 2003; MARÍN H.: *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*. Valencia: Pretextos, 2010.

natural de conocimiento, con la rehabilitación de la razón práctica y con la emergencia y universalización de la hermenéutica.

Una de las consecuencias del proceso que va desde la eliminación del dogma cartesiano de la evidencia como fundamento del conocimiento hasta la hermenéutica es la crítica posmoderna al fundacionalismo²¹. Dicha crítica vuelve a plantear el tema de la relación entre concepción del mundo y filosofía, pero ahora no como oposición entre dos saberes netamente diferenciados, sino como saberes que se fusionan, para acabar con una asimilación de la filosofía a la literatura y a la historia en tanto que saberes creadores de grandes relatos. Este enfoque de algún modo suprime la diferencia entre filosofía y concepción del mundo y entre filosofía y literatura, como señala con contundencia Derrida²², aunque siempre es posible mantener la diferencia y la legitimidad de todos los saberes²³.

En efecto, el arte y la poesía llegan más lejos que el intelecto en su creación de figuras e incluso en la invención de métodos, porque la imaginación dispone de todos los materiales y los combina creativamente, mientras que el intelecto es una instancia que inunda de luz y hace perceptible en clave universal y trascendental los contenidos imaginados. El arte llega más lejos pero no sabe dónde llega, y el intelecto sí, porque es reflexión, especulación.

En los procesos creativos no hay conciencia de sus momentos ni de sus elementos, sino solo del resultado, porque la imaginación no alcanza ese grado de reflexión. El intelecto siempre actúa haciendo comparecer la infinitud y la exigencia de totalidad inherente a su naturaleza. Por eso sitúa en ese contexto de infinitud y totalidad todo lo descubierto y lo creado. Por eso es reflexión, y no sólo relato.

5. La cultura como tema de la filosofía.

§ 5. La cultura como tema de la filosofía

Con Hegel la filosofía, en su reflexión sobre sí misma, asume su contexto social y cultural y da cuenta de él a la vez que de sí misma en tanto

[21] Cfr. RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

[22] LYOTARD, J.F.: *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1989. Cfr. DERRIDA, J.: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

[23] Cfr. WHITE, H.: *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós, 2003.

que reflexión. No todo el pensamiento siguió después de él esa práctica metodológica, pero tras el impacto de la sociología del conocimiento y de la antropología en el ámbito filosófico cada vez resulta más temerario no hacerlo. La reflexión en que la filosofía consiste requiere desde el siglo XX hacerse cargo de la sociología y de la cultura, lo cual es para la filosofía un modo un tanto nuevo de hacerse cargo de sí misma.

Bastantes años después de haber escrito la *Filosofía de la formas simbólicas*, la exposición de su comprensión del hombre como animal simbólico, su editor le propuso a Cassirer la tarea de hacer una nueva edición de su filosofía de la cultura. Entonces, en 1944, él se encontraba sin fuerzas para llevar a cabo semejante tarea y lo que hizo fue una actualización resumida de aquel trabajo anterior a la que puso por título *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía de la cultura*²⁴. Ahí es donde, siguiendo la concepción kantiana de la imaginación, y los desarrollos sobre la imaginación de la filosofía del romanticismo alemán, Cassirer elabora la teoría de la imaginación y el intelecto humanos como generadores de las esferas de la cultura, es decir, del despliegue del lenguaje y la comunicación que tiene lugar en el mesolítico. Y ahí es donde concibe la filosofía de la cultura como una filosofía de la creación de las esferas de la cultura (religión, artes, ciencia, lenguaje, etc.) y de la comunicación a través de ellas.

Hasta el siglo XX podía pensarse que la cultura y el lenguaje no eran temas de la filosofía, o que eran temas prescindibles, pero a partir del giro lingüístico y la universalización de la hermenéutica, no solo el lenguaje y la cultura han ocupado lugares preeminentes en ese ámbito, sino que incluso han llegado a ser los temas clave de la filosofía²⁵. O bien, la filosofía del lenguaje y de la cultura se han convertido en filosofía primera.

«Sin la seguridad que ofrecían los *grands récits* de la historia, se trata de alcanzar un nuevo punto de vista desde el cual se pudiera alcanzar el campo visual de lo que sucede. En el proceso de globalización reside una necesidad de lo total. La actualidad del concepto de cultura radica en el hecho de que el concepto parece ofrecerla. La debilidad del concepto radica justamente en el hecho de que él abarca ahora la totalidad de la real. La cultura se ha convertido, en la discusión actual, en un *medium* necesario para la totalidad del pensar y el actuar humanos»²⁶.

[24] CASSIRER, E.: *Antropología filosófica*. México: FCE, 1975.

[25] APEL, K.O.: *La transformación de la filosofía*. Taurus: Madrid, 1985.

[26] SCHÖDER, G. (Ed.): *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: F.C.E., 2005, p. 8.

La objeción a cualquier propuesta en que se juega algún valor de que «eso no es así en otras culturas», obliga a abandonar las pretensiones de fundamentación extracultural, o trascendental típicas de la modernidad, para aceptar que la cultura es más radical que la razón²⁷, para llegar hasta el punto en que cultura y razón, unidas originariamente, empiezan a pluralizarse y para buscar la solución de los problemas y conflictos en un consenso entre los hablantes que dialogan desde configuraciones culturales y racionales diversas. El último fundamento de tal consenso se busca, más que en un sujeto trascendental, en el lenguaje ordinario, que es un *factum* trascendental en devenir, como señalaba Apel, y en la voluntad de acuerdo fáctico plausible sorteando los obstáculos de las controversias²⁸.

La globalización propia del siglo XXI, las relaciones de todas las culturas entre sí a escala planetaria y los problemas planteados por el multiculturalismo, han llevado a poner en el primer plano de la reflexión filosófica y humanística la cultura, para estudiar su estructura, sus elementos, y la posibilidad desde ellas de estructuraciones concordes de las psiques humanas.

Occidente inició su mayoría de edad por la adolescencia, con todo el alcance y las limitaciones de esa situación del espíritu. Tuvo su luna de miel con la ciencia, con la libertad, la igualdad y la fraternidad, se enfrentó a sus padres, y alcanzó su madurez reconociendo sus excesos y reconciliándose con todo su pasado. Desde esa madurez puede ahora dialogar con las otras culturas, cualquiera que haya sido el itinerario por el que han llegado a ser interlocutores de la cultura occidental y de las demás.

A comienzos del siglo XXI, el espíritu humano occidental (y el de cualquier otra ubicación en el planeta), está por primera vez en condiciones de abarcar la especie humana en toda su amplitud, desde sus orígenes biológicos hace unos 200.000 años y desde sus orígenes mentales hace 50.000 años. Es una situación nueva y una posición de una madurez inédita.

Todas las épocas históricas implican una situación nueva y una posición inédita y por eso requieren una reedición completa de la autoconciencia

[27] Cfr., CHOZA, J.: “La cultura es más radical que la razón”, en LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁ, N.: *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002; cfr. ARREGUI, J. V.: *La pluralidad de la razón*. Madrid: Síntesis, 2002.

[28] Cfr. DASCAL, M.: *Negotiation and power in dialogic interaction* [Recurso electrónico], edited by WEIGAND, E.: Amsterdam: John Benjamins, 2001.

humana. La novedad actual respecto a las épocas anteriores es, conviene insistir, que abarca la especie en toda su amplitud.

A lo largo de la modernidad las visiones generales del hombre y de la historia se han realizado desde la concepción moderna del mundo y del hombre, y en la segunda mitad del siglo xx, cuando se realiza la crítica de la modernidad, también las visiones generales del hombre y de la historia se han realizado desde una perspectiva moderna. Pero esa perspectiva resulta a comienzos del siglo xxi una tanto antigua, un tanto pequeña y un tanto parcial. Por eso es necesario elaborar otra más acorde con los recursos y perspectivas del momento presente, que sin duda en momentos posteriores resultará también insatisfactoria. Pero a cada edad, en la evolución de la especie y del individuo, le corresponde su autoconciencia y no puede dispensarse de expresarla.

A lo largo del siglo xxi se confirmarán unos datos y se desecharán otros sobre el periodo de despliegue de la especie en el planeta y, desde luego, se aportarán muchos que ahora no conocemos. Un esquema temporal completo y fiable de la especie humana, de su evolución mental, social y comunitaria, permite un mejor autoconocimiento del hombre. Más contrastado. Más maduro. Los saberes de la academia hacen y seguirán haciendo sus aportaciones en ese sentido, y entre ellos, la filosofía de la cultura, también renovada, aportará su visión dibujada desde una perspectiva digna de tenerse en cuenta junto a las demás y esclarecedora para esas otras perspectivas.

En ese foro y en ese diálogo, planean algunas cuestiones claves. ¿Puede haber una concepción del mundo global, única, construida con una ciencia y una filosofía concordes? ¿Pueden la filosofía y la ciencia sustituir a las concepciones del mundo? ¿Puede la actualidad de la conciencia reflexiva, de la ciencia y la filosofía, sustituir al sistema de hábitos inconscientes, al sistema de la concepción del mundo? ¿Puede el texto modificar continuamente el software y el hardware, el mensaje modificar el medio? La reflexión y la crítica tienen su lugar y su tiempo, y la concepción del mundo también.

Si el hombre es una conversación, como insiste Gadamer, ¿puede la conversación, con su doble asistencia de conciencia reflexiva por una parte y de supuestos inconscientes por otra, tomar el liderazgo de la vida humana, personal y colectiva? ¿Puede hacerlo en mejores condiciones que en otros momentos, cuando esa doble asistencia ofrecía horizontes más modestos?

En relación con esas preguntas se puede adelantar ya que en ningún caso la razón teórica anulará o suplirá a la razón práctica, o lo que es

análogo, que la epistemología no cancelará la hermenéutica, ni tampoco la hermenéutica cancelará la epistemología. Los sistemas de prejuicios inconscientes nunca sustituirán a la reflexión científica y filosófica, ni viceversa. Por eso, las concepciones del mundo y el arte, por una parte, y la ciencia y la filosofía, por otra, siempre tendrán su lugar.

El fin de los grandes relatos y la crítica del fundacionalismo, por otra parte, tampoco cancelan la exigencia de totalidad y de infinitud del intelecto. La crítica de la modernidad no es en modo alguno una renuncia a esa exigencia. Todo lo contrario. Es el desengaño gadameriano ante una visión de la totalidad, ante una teoría de la realidad, que al final se descubre como no total, es decir, como particular y parcial, junto a otras visiones y teorías también parciales que a la postre también tienen su legitimidad.

Los grandes relatos no eran totales porque eran sólo los de la cultura occidental y no recogen los milenios de vida de otros pueblos. Pero el relato de la historia humana como teoría de la realización de la libertad, la filosofía de la historia como filosofía del derecho y la historia como historia de los derechos humanos, alcanza precisamente su universalidad cuando se produce la crisis de los grandes relatos occidentales.

El examen de estos episodios es precisamente la filosofía de la cultura. Por eso la filosofía de la cultura abarca ahora la totalidad de lo real, y por eso ha llegado a ser una suerte de filosofía primera.

De todas formas, en el siglo XXI la filosofía de la cultura no puede satisfacer la exigencia de totalidad e infinitud, que es lo propio de la filosofía primera, sin estar en una simbiosis permanente con las ciencias naturales y formales, y con las ciencias sociales y humanas.

CAPÍTULO 2

EL PROCESO DE HUMANIZACIÓN. DEL INSTINTO AL RITO

1. El género *homo* y las primeras sociedades humanas.
§ 6. *Del instinto al rito.*
2. Proceso de hominización y proceso de humanización.
§ 7. *Proceso de hominización y proceso de humanización.*
3. La danza ritual del fuego.
§ 8. *El rito de apropiación del fuego y su valor en el sistema social.*
§ 9. *El rito de apropiación del fuego y su valor en el sistema cultural.*
4. Danza, comunicación y comunidad religiosa.
§ 10. *El rito como actividad colectiva.*
§ 11. *Danza y religión.*
§ 12. *Danza y comunicación.*
§ 13. *La prosa del movimiento corporal.*
5. El despliegue socio-cultural de los sapiens.
§ 14. *El despliegue socio-cultural de los sapiens.*
§ 15. *Tabla cronológica de símbolos paleolíticos.*
6. El rito y sus elementos.
§ 16. *El rito y sus elementos.*

[el hombre] «... en cuanto ser natural entre otros seres naturales, habla con gestos, y, desde luego, con el lenguaje intensificado de los gestos, con el *gesto pleno del baile*. ... con el sonido en cambio, resuelve, por así decirlo el mundo de la apariencia en su unidad originaria, el mundo de Maya desaparece ante su magia.

Mas ¿cuándo llega el ser humano natural al simbolismo del sonido? ¿Cuándo ocurre que ya no basta el lenguaje de los gestos? ¿Cuándo se convierte el sonido en música?»

NIETZSCHE, F.: “La visión dionisiaca del mundo”, en *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1981, p. 253.

1. El género *homo* y las primeras sociedades humanas.

§ 6. Del instinto al rito.

CUANDO HACE UNOS 200.000 AÑOS aparece la especie *homo sapiens*, hay 4 especies más de *homo*. De esas 4 hay dos (*Rhodosiensis* y *Heidelbergensis*) que se extinguen hace 100.000 años, y las otras dos (*Neandertal* y *Floresiensis*) perduran hasta la gran explosión cultural del *sapiens* de hace 50.000 años.

El despliegue del género *homo* en los últimos dos millones de años puede representarse en la siguiente tabla.

2 millones	1,5 millones	500.000	300.000	100.000 ka	50.000 adC.
			Sapiens Rhodesiensis	Sapiens Rhodensiensis	Sapiens
		H. Antecesor	Heidelbergensis Neandertalensis	Heidelbergensis Neandertalensis	Neandertalensis
H. Habilis	H. Ergaster				
		H. Erectus	Floresiensis Erectus	Floresiensis	Floresiensis

Fue Darwin uno de los primeros en observar el modo en que unas acciones instintivas exitosas se consolidan mediante el aprendizaje, se repiten incluso en ocasiones en que carecen de utilidad, asociándose con estados de ánimos, y se combinan seriándose con acciones reflejas o con

predisposiciones kinéticas filogenéticamente configuradas¹. Los vivientes que tienen dotación cognoscitiva sensorial cumplen su ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir mediante un conjunto de actividades basadas en el conocimiento a la que se suele llamar comportamiento o conducta.

Según Darwin, las emociones resultan de acciones y comportamientos completos, que, sincopados y abreviados, se esbozan gestualmente mediante una síntesis de elementos kinéticos y fónicos. Es decir, la palabra, antes de ser palabra, *logos*, algo específico del hombre, es *phoné*, voz que expresa las emociones que es común al hombre y a los animales² y, antes que voz, es movimiento, acción, comportamiento, gesto.

En los animales, la programación filogenética es lo bastante precisa y nítida como para que las acciones y el comportamiento dispongan de suficientes indicaciones previas en términos de impulsos y de destrezas innatas. Por eso cuentan, de entrada, con un amplio repertorio de movimientos y gestos, que se perfeccionan como destrezas con un aprendizaje relativamente breve en comparación con el de las crías de la especie humana.

En el caso del hombre lo que hay son conatos de comportamientos y de gestos, que han de ser completados con un aprendizaje mucho más amplio según el procedimiento de ensayo-error o de transmisión de pautas adquiridas por las generaciones precedentes.

En los comienzos de la especie *homo sapiens*, la combinación de las acciones reflejas, las potencialidades kinéticas heredadas y los gestos correspondientes (de temor, de audacia, de ataque, etc.), la imitación de animales y de otras especies de homo y, además, la actividad de ensayo-error que tiene éxito, en relación con acciones de dominio de un territorio, de vigilancia, de caza, de persecución, de cópula con la hembra, de descubrimiento de herramientas, de uso del fuego, etc., pueden considerarse como origen de los ritos de dominio territorial, de utilización y fabricación del fuego, de caza, de persecución y rapto de mujeres, de construcción de chozas y poblados, etc.

Una acción de caza que ha sido eficaz se repite muchas veces de la misma manera, incluso en ausencia de la pieza de caza, o bien, ante la

[1] Cfr. DARWIN, Ch.: *La expresión de las emociones en los animales y en los hombres*. Madrid: Alianza, 1998, p. 59 y ss. Sobre algunas raíces particulares de la razón y la moralidad humanas en los animales, cfr. MIRAVET, M. y SANFÉLIX VIDARTE, V.: "Biología y cultura: Darwin como antropólogo", en LLINARES, J.B. y SÁNCHEZ DURÁ, N., (eds.): op.cit., pp. 263-269.

[2] ARISTÓTELES: *Peri Hermeneias*, 2,3, 16 a 27.

representación sagrada de ella en las paredes de la cueva³. El rapto de mujeres y la cópula sexual pueden repetirse de la misma manera como acción ritual. Lo mismo puede suceder con la acción de recoger el fuego que queda en un árbol partido por un rayo o que fluye en la lava de un volcán o con la de recoger y moldear el metal fundido que fluye de la hoguera y las piedras de calcopirita que la cercan.

Esas acciones pueden repetirse una y otra vez, con aire de solemnidad, respeto, temor, devoción, orgullo, culpa, etc., hasta convertirse en ritos tan habituales que lleguen incluso a ejecutarse mecánicamente. Ese podría haber sido uno de los mecanismos de aprendizaje de las distintas especies del género *homo*.

2. Proceso de hominización y proceso de humanización.

§ 7. Proceso de hominización y proceso de humanización.

Se puede diferenciar al *sapiens* de las otras especies animales diciendo que el *sapiens* no tiene instintos, sino ritos. Y se puede añadir que cultura es el conjunto de ritos de los *sapiens* y lo generado mediante ellos. Cultura es la naturaleza en cuanto asumida en esos rituales. Es el conjunto de actividades mediante las cuales los *sapiens* se adaptan al medio y sobreviven en él y el conjunto de lo suscitado por esas actividades.

Por una parte se puede señalar, y se ha señalado, la continuidad anatómico-morfológica entre los homínidos y el *sapiens* y su discontinuidad y, por otra, se puede señalar y se ha señalado la continuidad socio-cultural entre ellos y la aún más acentuada discontinuidad.

Desde Leroi-Gourhan hasta Graham Clark y Juan Luis Arsuaga, se han trazado las gráficas de esas discontinuidades y esa continuidad, se han corroborado con gran número de hallazgos sus teorías y se han reelaborado y perfeccionado sus síntesis⁴.

[3] En esta interpretación se sigue a diversos prehistoriadores y paleontólogos y, especialmente, a LEROI-GOURHAN, A.: *Símbolos, Artes y Creencias de la prehistoria*. Madrid: Istmo, 1984, parte III, *Hermenéutica del arte paleolítico*.

[4] Cfr. LEROI-GOURHAN, A.: *Le Geste et la Parole*. Paris: Albin Michel, 1966; TINLAND, F.: *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artific*. Paris: Aubier Montaigne, 1977; CLARK, G.: *La prehistoria*. Madrid: Alianza, 1987; ARSUAGA, J.L.: *La especie elegida*. Madrid: Temás de hoy, 1998; CAMPILLO ÁLVAREZ, J. E.: *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*. Barcelona: Crítica, 2007; RIVERA ARRIZABALAGA, A.: *Arqueología del lenguaje. La conducta simbólica en el paleolítico*. Madrid: Akal, 2009.

No solamente la técnica y en general la cultura es un producto del *sapiens*, sino que también el *sapiens* es un producto de la técnica y la cultura, en un proceso de hominización que comprende los último 5 millones de años. Durante ellos se alcanza, desde la posición bípeda y el caminar erguido de los *australopitecus*, hasta el empleo del fuego y herramientas líticas en el *neandertal* y el *floresiensis*, y hasta su uso para la cocción de alimentos y fabricación de armas entre los *sapiens* de hace 50.000 años. Tales avances culturales son los que hacen posible una capacidad craneana, una talla media y un aparato fónico como los de los *sapiens*.

Sobre ese proceso de evolución biológica, o proceso de hominización, se despliega el proceso de evolución cultural o proceso de humanización⁵. Entre ambos se pueden y se suelen registrar las discontinuidades más acusadas. Entre ambos tiene lugar el *big-bang* cultural de los *sapiens*.

3. La danza ritual del fuego.

§ 8. El rito de apropiación del fuego y su valor en el sistema social.

En su película «En busca del fuego», Jean Jacques Annaud, con el asesoramiento de Desmond Morris en etología y Anthony Burgess en lingüística⁶, describe alguna de las emociones y comportamientos originarios y la adquisición de algunas destrezas y certezas primordiales.

La producción del fuego aparece ya como una práctica mecánica y habitual en una tribu de *sapiens* y no se describe su origen. Sin embargo, sí se describe la génesis de un comportamiento «religioso» de reverencia, veneración, reconocimiento y sumisión ante un poder supremo que puede destruir o dejar vivir al hombre, ante el macho dominante de una pequeña manada de mamuts.

El protagonista, en lugar de huir ante el mamut, y precisamente porque no puede hacerlo ya que es perseguido por una tribu de caníbales, se adelanta hasta él, toma un puñado de hierbas del suelo y, mirándole

[5] Para una exposición sintética de ambos procesos cfr. CHOZA., J: *Manual de Antropología filosófica*. Madrid: Rialp. 1989, cap. 6. Para una exposición más amplia del proceso de hominización y su resultado, cfr.: la primera parte de ese texto «La constitución del hombre. Bíos y psique», y para una exposición amplia del proceso de humanización y su resultado, cfr. la segunda parte de ese texto «El sujeto humano. Logos y praxis».

[6] *Quest for fire*, 1981. Para una reflexión sobre esa película desde el punto de vista aquí adoptado, cfr. LOZANO, F.: «En busca del fuego», *La emergencia de lo humano*, en CHOZA, J. y MONTES, M^a. J.: *La Antropología en el cine*. vol. 1, Madrid: Laberinto, 2001.

a los ojos, se le acerca despacio. Casi arrodillándose, levanta la mano con la hierba hacia su boca, en ademán de ofrenda, profiere voces (que quizá más tarde se convertirían en palabras), en tono no muy alto, casi susurrando, en son de súplica. Y espera que el animal responda de algún modo. El animal toma la hierba que el humano le brinda y hace un gesto de dejarle pasar con sus amigos mientras él, con su pequeña manada, sigue hacia adelante y ataca a los enemigos del humano.

Posteriormente, se recoge el momento en que los buscadores del fuego relatan a los de su tribu el episodio del encuentro con los mamuts, pero entonces ese momento aparece, más que en la forma de ritual religioso, en la forma de relato épico gestual.

Siguiendo esas indicaciones de Annaud y sus colaboradores, y otros datos antropológicos, se puede hacer una reconstrucción hipotética de las primeras acciones de apoderarse del fuego, y de la ritualización correspondiente, incluyendo la expresión de las emociones propias del acontecimiento.

Así pues, a partir de la información que brindan los estudios de antropología, la película de Annaud y otras creaciones artísticas como la *Danza ritual del fuego*, de Falla, el ballet *La creación del mundo* de Börlin o *Las criaturas de Prometeo* de Beethoven, se puede construir un modelo teórico de la aparición de la especie humana, como hizo Platón en su diálogo *Protágoras*, precisamente, a partir del mito de Prometeo⁷.

El fuego se encuentra espontáneamente en la naturaleza de dos maneras. Como líquido ardiente que fluye de los volcanes, calcina la tierra y mata a los vivientes que encuentra a su paso o como rayo que cae del cielo con gran estruendo, mata a los animales, incendia bosques y destruye formas vegetales.

La apropiación y uso del fuego por parte de las distintas especies de *homo* se puede describir escuetamente como la domesticación del rayo. De manera que antes de saber producirlo, y para utilizarlo, había que tomarlo de donde naturalmente estaba.

Espontáneamente el fuego estaba en el rayo, era su secuela. El rayo venía del cielo, era una manifestación de un poder infinito, capaz de destruir bosques, animales y hombres. Y se abalanzaba sobre ellos con un estruendo ensordecedor, con un rugido pavoroso. Acercarse al árbol ardiendo después de que lo hubiera hendido el rayo era

[7] PLATÓN: *Protágoras*, 321d-322d; Cfr. CAMPBELL, J.: *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2005.

un osadía inaudita. Era acercarse al poder sin límites, al poder que destruye, de manera que requería suma cautela, suma audacia, suma discreción y disimulo, suma valentía, suma paciencia, suma veneración.

La primera vez que un *homo* hizo eso, pudo acercarse y notar el calor y sentirlo como agradable, quemarse y sentirlo como terrible, apoderarse de una rama y ver que podía transportarla sin que se apagara, comprobar el pavor que esa rama ardiendo producía en los demás animales... y sentir miedo, orgullo, gratitud y culpa, por haberse apoderado del supremo poder sagrado.

Hubo uno de esos *homo*, que hizo algo así, al cual los griegos le dieron del nombre de Prometeo y lo imaginaron como un sabio osado, como un titán amigo de los mortales, que fue castigado por los dioses debido a su atrevimiento. Su hazaña fue sacrílega: robar el fuego sagrado del cielo. Porque el fuego, todo fuego, era sagrado, era de los inmortales.

Pero esa hazaña tuvo unos resultados de amplia repercusión en la comunidad de aquellos titanes y de aquellos *sapiens*, y dio como resultado una serie de procesos organizativos, de prefiguración de un sistema social, de definición de las relaciones de los homínidos y humanos con el supremo poder sagrado y de la relaciones entre ellos en función de quienes obtenían el fuego, quienes lo conservaban, quienes lo usaban, etc.

¿Cómo no iban a sentir miedo ante el Gran Poder por eso? y, a la vez, ¿cómo no iban a sentir gratitud, si resultaban de eso tantos beneficios para el hombre? Pero a la vez, ¿cómo no iban a sentirse culpables y orgullosos al mismo tiempo, si le sustraían un poder maravilloso a los dioses y se lo entregaba a los hombres?

Por otra parte, cuando Prometeo mismo, y los hombres a quienes él enseñó, volvieron a repetir la acción de recoger el fuego del árbol devorado por el poder del rayo, ¿no la realizarían del modo más parecido posible al de la primera vez?, ¿no lo habrían hecho así con el fuego que conservaron y veneraron en su cueva?, ¿no lo habrían repetido así muchas veces a solas con el fuego, allá en sus cavernas? Y cuando salieron a buscarlo de nuevo en los campos, tras las tormentas, ¿no lo harían con los movimientos, los gritos, los gestos y el atuendo de las primeras veces?, ¿no experimentarían las emociones de la culpa, el miedo, el orgullo y la gratitud?, ¿no irían asumiendo cada uno sus puestos en el ceremonial doméstico y en la búsqueda y captura del fuego al aire libre?

Esas emociones, movimientos, jerarquizaciones y conductas que describe Darwin en función de unos gestos que se repiten en culturas

muy diversas y alejadas entre sí⁸, constituyen el primer lenguaje, las primeras expresiones humanas, los primeros tanteos de un sistema social. Antes de ser palabras y organización social, y a la vez que eso, fueron voces y movimientos, cantos y gritos, súplicas y llantos, genuflexiones y postraciones, atrevimiento y humillación, júbilo y gratitud, saltos y aspavientos. Tales expresiones son, simultánea e indiscerniblemente, danza y plegaria, comunicación con la divinidad y génesis de una primera «comunidad eclesial»⁹.

§ 9. El rito de apropiación del fuego y su valor en el sistema cultural.

Una cosa es el fuego como configurador del sistema social y otra su valor en el sistema cultural. Es posible que las distintas especies del género *homo* utilizasen el fuego. Por lo menos los neandertales y los floresiensis lo hacían. Quizá alguna otra especie como el antecesor y el ergaster lo manejaran también. Puede que lo utilizaran para desalojar a otros animales de sus guaridas y para protegerse de ellos, aunque no parece que lo usaran para cocinar ni para fabricar otras armas como los *sapiens*.

El fuego juega un papel decisivo para el *sapiens*. Es posible que aprendieran a tomarlo de la lava de los volcanes o de los rayos y es posible que, además de a apoderarse de las llamas de un modo determinado, de un modo ritual, aprendieran a apropiárselo de otros modos y que incluso aprendieran a producirlo por ellos mismos.

Por ejemplo, cae un rayo sobre un árbol y lo destruye, quedan esparcidas las ramas entre llamas por el suelo. Se acercan unos *sapiens* asombrados por las formas que adopta aquel fulgor tan extraño. Uno de ellos se acerca tanto que lo toca y queda abrasado, otro queda mal herido. Uno o varios mueren, uno o varios quedan tullidos. Los que han visto lo sucedido y quedan ilesos huyen. Pero la segunda o tercera vez vuelven, se acercan un poco más, pero no tanto como los que murieron o quedaron tullidos. Se acercan a las llamas. Les soplan, y ven que crecen, les gritan, repiten los gritos y los pasos y gestos de acercamiento. Pasan las manos cerca, sólo sintiendo calor y, finalmente, uno coge una rama por donde no arde y la levanta. Se siente poderoso, de alguna manera se

[8] Cfr. DARWIN, Ch.: op. cit., p. 272 y ss.

[9] Danza y plegaria a la vez son la misma cosa en numerosos ritos. Cfr. los ritos de los Maring de Nueva Guinea referidos por RAPPAPORT: op. cit., p. 102 y ss Cfr.: especialmente RADCLIFFE-BROWN, A.R.: *The Adaman Islander*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

autoproclama «hijo del fuego». Esta experiencia la han vivido los otros *sapiens* que participaban en la cacería. Luego la cuentan al resto de la tribu repitiendo los gritos y los gestos, y los demás aprenden a hacer los mismos gestos y a proferir los mismos gritos.

A la vez que el fuego está funcionando como un factor determinante del sistema social y a la vez que opera estableciendo una especie de coreografía y jerarquía entre los que lo buscan, lo transportan, lo custodian, lo utilizan para un uso A, otro B, etc., y una sintonía entre los que se refieren a él de una manera o de otra, el fuego está funcionando también como un factor determinante del sistema cultural. Configurar del sistema cultural quiere decir, no ya definir funcional u operativamente a los individuos, que es lo propio del sistema social, sino definir entitativa, sustancial y cualitativamente las realidades, decir lo que las cosas son y señalar el valor que tienen para la comunidad y para el individuo.

No es lo mismo lo que las cosas hacen y lo que las cosas son, y no es lo mismo lo que las personas hacen que lo que las personas son, por muy estrecha que sea la relación entre hacer y ser. En el ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir, no es lo mismo lo que hacen los hombres y lo que hacen las mujeres, ni tampoco lo que hacen los niños, los jóvenes, los padres y madres y los ancianos. Para cada una de esas etapas y cada uno de esos grupos hay ritos que señalan lo que puede y debe hacer cada individuo y que, como resultado, constituyen en su conjunto el sistema social.

Pero además, para cada una de esos individuos y etapas diferentes, hay una finalidad, un objetivo, que es igualmente bueno, ordenado y hermoso, útil y, además, realista y sagrado y también de la misma manera el fallo en la consecución de la finalidad, es igualmente malo, caótico y repulsivo, nocivo y, además, poco realista e incluso sacrílego. Las personas y las cosas son buenas y malas, hermosas y repulsivas, útiles y nocivas, reales y ficticias, sagradas y sacrílegas, y lo son en la medida en que contribuyen o impiden alcanzar el objetivo de la mujer joven y del hombre joven, de la madre y del padre, del guerrero y de la cuidadora de la prole, de la anciana o del anciano.

Para cada especie animal y para cada individuo en sus diferentes fases hay objetivos que alcanzar y también el mapa del entorno en que viven está coloreado con las cumbres y las simas de lo bueno y lo malo, lo útil y nocivo, etc. Esos objetivos son un número relativamente pequeño y desde luego finito, y esas cualidades también se dan en un número relativamente pequeño de modalidades y por supuesto también finito.

En el caso de los humanos no es así. Los objetivos de cada individuo en cada fase no están dados en la programación genética, sino escasamente prefigurados, y hay que determinarlos socialmente mediante la invención y el aprendizaje. Al realizarlos, resulta que pueden ser determinados de múltiples maneras. Porque aunque el ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir mantenga siempre su constancia también en la especie humana, en ella los modos de cortejar, copular, alumbrar, amamantar, nutrir, alcanzar la plenitud de las capacidades psico-físicas, envejecer y morir son muy diversos.

Son, estrictamente, infinitos, y basta aludir a las recetas de Apicio y a los *Kama Sutra* para caer en la cuenta de ello¹⁰. Comer y copular, la comida y el sexo, no son simplemente actividades y «cosas» buenas, hermosas y útiles. De la misma manera el fuego y la caza, la cueva y el grupo tampoco son «cosas» sencillamente buenas, hermosas y útiles. Cada una de ellas es un conjunto muy amplio de elementos y factores, que se van descubriendo y articulando al alcanzar cada individuo los objetivos propios de su etapa vital, según lo va señalando el grupo mediante unos ritos que también se van configurando a la vez.

Al configurarse los ritos del grupo y con ellos las acciones de los individuos en cada una de sus fases vitales, el conjunto de personas, cosas, acontecimientos y objetivos, van adquiriendo las cualidades de bueno/malo, hermoso/repulsivo, útil/nocivo, real/ficticio, sagrado/sacrilego, a medida que emergen desde un fondo indiferenciado que, por ser indiferenciado es *eo ipso* caótico, y van adquiriendo un sentido y por eso mismo constituyendo un cosmos, es decir, un sistema cultural, una visión del mundo, una noción de las cosas y de la misma realidad toda que en adelante regirá sobre el comportamiento de cada individuo y de todo el grupo, o sea, sobre el sistema social.

Cada realidad adquiere sentido y significado al ser nombrada, y es nombrada al ser ejecutada e integrada como una parte del ritual. Es pues el lenguaje ritual lo que convierte cada elemento indiferenciado y caótico en elemento comunicable y comunicado, en significado compartido, y por eso mismo lo que convierte el caos en cosmos, lo que genera el sistema cultural como articulación de realidades bien definidas. Pero no hace falta que se trate de un lenguaje predicativo como el que usamos

[10] Entre los tratados antiguos que ponen de manifiesto la infinitud de modos en que pueden ser satisfechas necesidades biológicas básicas, figuran como los más conocidos y celebrados el de MARCO GAUJO APICIO: *De re coquinaria. Antología de recetas de la Roma imperial*, edición de Attilio A. Del Re. Barcelona: Alba, 2006, y *Los Kama Sutra, en Libros de amor del oriente*. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1993.

actualmente, puede ser un lenguaje en las modalidades expresivas e imperativas, es decir, un lenguaje performativo, que es el de los rituales.

Así nacen los ritos, el sistema social y el sistema cultural. Ese es el proceso y el resultado del rito de la caza del fuego, del oso o del salmón. Así se construye el rito del alumbramiento y de la fecundación. En parte aprendiendo de otros animales, de otras especies de *homo*, en parte aprendiendo del fracaso y de la muerte, en parte siguiendo impulsos de inspiración y de invención. Y así se va construyendo un saber que empieza por las necesidades biológicas más fundamentales del ciclo de la vida y que va creciendo y creciendo hasta llenar un vacío que se muestra como cada vez más insaturable.

4. Danza, comunicación y comunidad religiosa.

§ 10. *El rito como danza colectiva.*

El ballet de Manuel de Falla *Danza ritual del fuego* es también una plegaria, una danza de adoración y agradecimiento. La bailaora celebra una eucaristía con su baile, y eso es lo que hacían las tribus de los *sapiens* cuando lograban apoderarse del fuego o fabricarlo, cazar un antílope, fecundar a sus hembras o cuando asistían al nuevo período de alargamiento de los días tras el solsticio de invierno cada 21 de diciembre.

Los días empezaban a alargarse en esa fecha. Ellos cazaban sus piezas y las ofrecían al cielo, que era el ámbito del poder supremo, porque del cielo venía la luz y el calor, la lluvia y el rayo, la vida de los vegetales y de los animales. En algunos sitios cada año ofrecían animales o incluso seres de la propia especie, titanes o mortales, al sol en el solsticio de invierno, para asegurarse de que volvería a tener fuerza para otra nueva primavera, de que sería propicio con ellos, de que les salvaría de la noche y las tinieblas, del hambre y de la muerte, como refieren van der Leeuw y Eliade entre otros¹¹.

Todo eso lo expresaban danzando y esas danzas eran plegarias, en las que todo el cuerpo era genuflexión, postración, adoración y exaltación de gratitud, y a la vez parte de una comunidad que actuaba como tal. Los colores y grafismos que dibujaban en sus cuerpos, y las ramas y plumas, y las voces y gritos, eran también la forma en que la comunidad tomaba conciencia de sí misma.

[11] Cfr. ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 1972, cap.2, VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*. México: F.C.E., 1975, §§ 55-56.

A esas ceremonias litúrgicas se les puede aplicar la tesis que Nietzsche aplica a la danza en general al hablar del «gesto pleno del baile¹²», y que glosa Higinio Marín al describirlas como la danza plena y el gesto pleno de la comunidad concorde, como la comunión plena¹³.

Si nos instalamos en el universo expresivo humano actual, donde el lenguaje predicativo y escrito son las formas dominantes de comunicación y de expresión, la danza necesita ser en cierto modo explicada y a la vez también rehabilitada, que es lo que hace Nietzsche al mirarla como forma expresiva suprema, más allá del lenguaje hablado. Pero si nos situamos en los comienzos de la especie humana, antes de la escritura y de las formas del lenguaje predicativo, y la consideramos como forma general de los diferentes ritos, como lo hicieron Vico y Rousseau en el siglo XVIII, o como G. van der Leeuw y Kimerer L. LaMothe por una parte, y John L. Austin y R. Rappaport por otra en el siglo XX, entonces la danza aparece como la forma originaria y plena de la expresión humana y de la comunicación humana. La danza es la forma en que la comunidad toma posesión y conciencia de sí misma como comunidad, al igual que los individuos toman conciencia de sí mismos y se realizan a sí mismos en tanto que miembros de ella¹⁴.

El lenguaje hablado en su forma predicativa y en su forma escrita actual, son muy limitados para expresar los movimientos y ritmos de las realidades del cosmos y de las comunidades humanas, y mucho más limitados aún para expresar la sintonía y la comunión actual de los individuos con la comunidad misma y con el cosmos. La concordancia de los movimientos y ritmos del cosmos con los de los humanos se expresa mejor con la mimesis corporal, a saber, moviendo los organismos individuales sincronizados entre sí y en sintonía con los acontecimientos del cosmos.

Es preciso imitarlos con el cuerpo, con los cuerpos de todos los individuos del grupo, y dejar que el cuerpo y el grupo sea arrebatado por

[12] NIETZSCHE, F.: *EL nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1995, p. 49.

[13] MARÍN, H.: *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*. Valencia: Pretextos, 2010, cap. 8: “El baile o la memoria del paraíso”. RAPPAPORT, R.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001. Rappaport desarrolla por extenso la relación entre danza y constitución de la comunidad.

[14] LAMOTHE, K. L.: *Between Dancing and Writing: The Practice of Religious Studies*. New York: Fordham University Press, 2004; AUSTIN, J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1972; SEARLE, J.: *Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra, 2001; cfr., NAVARRO REYES, J.: *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid: F.C.E., 2010.

ellos y en ellos, y a la vez asumir y regir esos fenómenos cósmicos como la lluvia, la caza, la fecundación o la muerte, desde los propios cuerpos en movimiento, para que se dé un verdadero y real conocimiento, una verdadera comunicación entre los hombres y el cosmos, como todavía sucede en las danzas litúrgicas¹⁵. Desde este punto de vista, la danza aparece siempre como eucaristía, como acción de gracias por la creación¹⁶.

§ 11. Danza y religión.

Aquí el punto de vista del análisis no es propiamente el religioso. Es más bien el de una posible reconstrucción de la génesis de las formas de comunicación y expresión, de la génesis de un sistema social, a partir de comportamientos originarios que son ritualizaciones de acciones que han tenido resultado positivo en orden a la supervivencia y que, por consiguiente, no pueden no ser comportamientos religiosos. El valor supremo es la vida. Se trata de un bien máximamente vulnerable y que, por eso, induce a la gratitud hacia todo aquello que la protege, la hace viable o la salva.

Esas acciones mediante las que el *sapiens* salva su vida son, obviamente, salvíficas, están en la memoria genética y emergen mediante unos comportamientos que son inventados y permiten comprender el mundo, interpretarlo y acomodarse en él. Son acciones que colaboran con el poder sagrado en la construcción de una sociedad humana, que se articulan con ese poder mediante lo que más tarde se llamará religión y que generan un conjunto de ritos y elementos que más tarde se denominarán, en su conjunto, actividades profesionales, sistema social la tesis de que la sociedad tiene un origen y un fundamento religioso no es solo un punto de partida de una escuela sociológica particular, es un lugar común en los planteamientos antropológicos y sociológicos. Es más bien una evidencia que se desprende del estudio de las sociedades paleolíticas, que son sociedades altamente sacralizadas.

A las realidades cósmicas y a las actividades humanas, y a sus movimientos y ritmos profundos, se les encuentra su sentido al descubrir su utilidad y trenzarlas entre sí. Eso es lo que hace la danza moderna *a posteriori*, pero en el principio tuvo que hacerlo *a priori* o *a simultaneo*. Al hacerlo es cuando convierte precisamente el cuerpo en cuerpo humano,

[15] Cfr. CHOZA, J.: "Formas primordiales de expresión corporal. La danza como plegaria", en CHOZA, J. y De Garay, J. (eds.): *Danza de oriente y danza de occidente*. Sevilla: Thémata, 2005.

[16] Cfr. LAMOTHE, K. L.: op. cit., cap. 8, "Spinning the Unity of Life. Dance as Religion".

el grupo en comunidad humana y el entorno en mundo humano. Eso se logra mediante una serie de ritos con los cuales se define e identifica al individuo mediante el repertorio de actividades que constituyen su función en el grupo. Así se configura la sociedad, mediante un conjunto de funciones de los diferentes individuos, que se hacen eficaces en su conexión mutua, o sea, formando un sistema. Y entonces es cuando la naturaleza pasa a estar cultivada, adorada, interpretada, cuando pasa a ser resultado de la actividad social y se llama ya cultura. No hay ningún fenómeno paleolítico, ni vivencial ni conductual, que no sea de suyo religioso.

§ 12. *Danza y lenguaje.*

En el aprendizaje inicial de los idiomas, los niños balbucean y exploran todos los sonidos que su aparato fónico puede producir y juegan con ellos. Más adelante, cuando van aprendiendo el significado de las palabras, la constitución semántica del idioma ha recortado ya un juego entre los muchos posibles de combinaciones fonéticas, es decir, el sistema semántico y el fonético se refuerzan mutuamente. La semántica de cada idioma ha seleccionado ya la fonética de cada uno y el niño se olvida de que, inicialmente, sus posibilidades fonéticas fueron todas. Cuando el joven adquiere conciencia de sí mismo, sabe hablar y sabe orientarse en el mundo, ya no guarda memoria de la artificialidad del lenguaje.

El trayecto desde la danza y el canto a la prosa del caminar erguidos, a la prosa del bipedismo, del lenguaje ordinario, del dormir recostados, o del estar sentados o en cuclillas para las tareas domésticas o laborales puede comprenderse conforme a este modelo estructural secuencial. Las posibilidades de los movimientos corporales y del aparato fónico son muchas inicialmente. Los *sapiens* exploraron muchas, como hacen los niños que balbucean y gatean en todas las culturas. Posteriormente, la utilidad y el rendimiento seleccionaron los sistemas kinéticos, gráficos, instrumentales y fónicos de cada grupo, y esos son los que se enseñan y se transmiten, porque son los que hacen posible sobrevivir.

La «alfabetización kinética, gráfica, instrumental y fónica» y la generalización del lenguaje predicativo en todos esos órdenes, consiste en un recorte de las posibilidades iniciales del *homo sapiens*, que en principio son indefinidas, para constituir un sistema, un conjunto de elementos que se refuerzan entre sí. Mucho tiempo después, los artistas de la poesía, del sonido, de la pintura o de la danza, los filósofos y los científicos,

tienen que atravesar la espesa y fosilizada capa de las expresiones usuales, para llegar a las formas elementales e indefinidas de las expresiones originarias.

Pero las formas elementales e indefinidas de las expresiones originarias, con todo, no tienen por qué resolverse en unas formas jerarquizadas de expresión verbal y conceptual. Se puede pensar así. Pero también se puede pensar que el redescubrimiento de la originariedad y primordialidad de las artes lleva a una pluralidad de formas de expresión originarias e irreductibles, ninguna de las cuales es igualable ni superable por otras y, por tanto, sin posibilidades de una jerarquización piramidal entre ellas.

En lo que se refiere a la danza, se puede suponer que la danza contemporánea, a partir de Isadora Duncan y Marta Graham¹⁷, ha conquistado por primera vez los ritmos y movimientos esenciales del cosmos y de la existencia humana.

Y se puede pensar también que ha vuelto a recuperar la indefinida plasticidad expresiva del cuerpo del *homo sapiens* inicial, que lo ha devuelto al momento originario en que el hombre empieza a saber del mundo, de los dioses y de sí mismo al aprender a moverse para vivir y para sobrevivir.

Ese es el proceso, ciertamente largo, en el que el hombre llega a tener un cuerpo por el procedimiento de tomar posesión de él, como dice Hegel. Esa toma de posesión puede ser, a la vez, descubrimiento, posesión, entrega a y desarrollo de los ritmos del cosmos y de la vida, como dicen van der Leeuw y LaMothe. Y puede ser a la vez descubrimiento, posesión y despliegue expresivo libre de esos ritmos.

Entonces la danza puede aparecer como lugar privilegiado en el que se da con nitidez particular la articulación del mundo, los dioses y los hombres, y el cuerpo como el momento de la conjunción entre ellos, como el tema del diálogo más cordial entre los dioses, el mundo y los hombres. En la danza, el cuerpo puede aparecer como el contenido y la expresión de las formas de relación primordiales entre los dioses, el cosmos y los hombres. Pero eso ya pertenece al tema de la diferenciación de las esferas de la cultura y, más específicamente todavía, al de la diferenciación y autonomización de las esferas del arte, que no pertenecen a este momento sistemático.

[17] Cfr. LAMOTHE, K. L.: *Nietzsche's Dancers: Isadora Duncan and Marta Graham*, 2006.

§ 13. *La prosa del movimiento corporal.*

Cuando ya se ha celebrado muchas veces la eucaristía de la producción del fuego, de la caza del bisonte, de la fecundación de la hembra, del solsticio de invierno, de la construcción de la cabaña y del poblado, cada vez son más los individuos del grupo que han participado en más fiestas y en más ritos y cada vez son menos los que recuerdan cómo fue la primera domesticación del rayo, la primera caza del bisonte, la primera navegación al otro lado del mar.

Entonces puede confirmarse reflexivamente que el ritual es un comportamiento codificado por alguien diferente de quien lo ejecuta, ordenado por el poder sagrado.

Eso no es solamente verdad en el caso de los que reciben un ritual por la tradición. Eso es verdad también en el caso de Prometeo, porque cuando él lo hizo la primera vez estaba poseído por el temor, la audacia, la incertidumbre y la inconsciencia, y fue guiado en todo momento por el poder sagrado. Desde el punto de vista de la conciencia de los participantes, no hay una primera vez del rito, como no hay una primera vez de la conciencia.

A medida que el ritual se repite más veces, cada vez es más frecuente que los que no conocieron la forma inicial de la actividad sean iniciados en ella y entrenados en ella como un quehacer en cierto modo rutinario, o cada vez más rutinario, y cada vez menos ritual, menos sagrado. Hasta que algunas de esas actividades llegan a convertirse en hábitos de los que se puede pensar que son incluso naturales, no aprendidos, innatos.

En cierto modo ese es el punto de vista de Darwin sobre la expresión de las emociones en los animales y en el hombre, y ese es el punto de vista de Marcel Mauss sobre las técnicas del cuerpo, sobre el uso de los diversos movimientos y partes del cuerpo como herramientas para determinadas actividades¹⁸.

Andar es una forma derivada del correr y del saltar, comer es una forma derivada de los cultos eucarísticos, copular, alumbrar y amantar son formas derivadas de los ritos de fecundación y nacimiento, dormir sobre un lado o sobre otro son formas derivadas de cultos de sanación y de resurrección, y así sucesivamente.

[18] MAUSS, M.: *Técnicas del cuerpo*, en *Introducción a la etnografía*. Madrid: Istmo, 1971. Para que los rituales no se conviertan en «letra muerta» en rúbricas sin sentido y que, a la postre, no se ejecutan, hay que renovarlos continuamente en tanto que rituales. Cfr. RAPPAPORT, op cit., p. 197 y ss.

Hay acciones completamente irrelevantes para la vida del individuo y del grupo, carentes de dimensión litúrgica alguna. A medida que los ritos se secularizan, a medida que esos poemas gestuales se lexicalizan, por decir así, a medida que esa mímica cultural se hace más rutinaria, convergen con las acciones carentes de relevancia litúrgica y se funden con ellas. Entonces cada vez es más frecuente el lenguaje predicativo y, entonces, surge lo que puede llamarse la normalidad gestual, la prosa kinética de cada grupo humano, la forma normal de hablar, gesticular y moverse.

5. El despliegue socio-cultural de los *sapiens*.

§ 14. *Lenguaje, conciencia y reconocimiento intersubjetivo.*

El proceso de hominización y humanización que se ha descrito narrativamente, se puede describir esquemática y cronológicamente según el cuadro de los periodos en que vivieron las distintas especies de homo transcrito anteriormente (§ 6). El *homo ergaster*, aparece y evoluciona en África y se extiende a Eurasia hace 1.700.000 años. Por una parte, de ese *homo ergaster* surgen hace más de 500.000 años el *homo antecesor* y el *homo erectus*. El *homo antecesor* se bifurca a su vez en dos ramas. Una surge hace unos 300.000 años y se bifurca a su vez en *homo rhodesiensis* que se ubica en África, y en el *sapiens* actual, que surge en África hace unos 200.000 años y hace 100.000 años se expande por todo el mundo. La otra rama del *homo antecesor* se bifurca también a su vez en *homo heidelbergensis* y en *homo neandertalensis*, que surgen hace 200.000 años y se extienden por toda Eurasia y se extinguen hace 100.000 y 30.000 años respectivamente. Por otra parte, del *homo ergaster* surgen hace 100.000 años el *homo erectus*, que se extiende por África y Eurasia y el *homo floresiensis* que se ubica en Asia.

Hace unos 200.000 años los *sapiens* viven en África, el *homo erectus* en China y el sudeste asiático, y los neandertales en Europa. Hace unos 100.000 años hay unas migraciones de *sapiens* fuera de África y hace 30.000 años solamente quedan ellos en la tierra.¹⁹ Se estima que unos 1000 individuos, quizá una sola tribu que hablaba una sola lengua, emigró de África a Eurasia y allí se multiplicó²⁰.

[19] MAYELL, H.: *When Did "Modern" Behavior Emerge in Humans?*, National Geographic News, February 20, 2003: http://news.nationalgeographic.com/news/200302/0220_030220_humanorigins2.html/

[20] CALVIN, W. H.: *A Brief History of the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2004, cap. 9.

Hay básicamente dos modos de explicar la aparición del comportamiento y la cultura propiamente humanos: el de la revolución y el de la evolución. Se entiende por comportamiento y cultura propiamente humanos (*behavioral modernity*) la aparición de los universales de la cultura, a saber, lenguaje, religión, arte, música, mitos, cocina, juegos y chistes. Dentro de esos universales, se integran actividades como fabricación de herramientas delicadas, pesca, intercambios entre grupos distantes o formas de trueque, uso continuo de pigmentos y joyas para la decoración o adornos personales, arte figurativo, petroglifos y sepulturas²¹.

Dado que no se consideran demasiado relevantes las diferencias entre las manifestaciones culturales de los *sapiens* anteriores al 50.000 y las de las demás especies del género *homo*, se tiende a pensar que hacia esa fecha hay alguna mutación entre los primeros. El problema se centra en la cuestión de si este cambio fue lento y gradual o muy rápido, si se trata de una evolución o de una revolución²².

Para aportar más luz sobre la cuestión, hay que examinar desde otra perspectiva el modo en que la formación del sistema social y del sistema cultural (que se verá luego con más detenimiento) es el proceso de formación del lenguaje, de la autoconciencia individual y del reconocimiento intersubjetivo.

La simultaneidad de lenguaje, autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo se plantea y se postula en diversos frentes. Por una parte se plantea en la moderna teoría de la mente. Desde Gregory Bateson a comienzos del siglo xx hasta Humberto Maturana a finales del mismo, la teoría de la mente se ha desarrollado como suposición de que la mente de cada hombre, dado que no tiene acceso directo e inmediato a la de ningún otro, dispone de un modelo de mente general, en virtud del cual puede atribuir los estados mentales que encuentra en sí (creencias, deseos, intenciones, conocimientos, etc.) a las mentes ajenas y así comprender que los otros tienen creencias, deseos, intenciones, etc., distintos de los propios.

Se supone que todos tienen una mente igual que la propia y eso permite comprender y explicar la interacción social, el uso del lenguaje y la comprensión de las acciones y las emociones de los demás. Esta comprensión tiene una base neurológica cada vez mejor conocida, cuya disfunción

Williamcalvin.com. 2003-09-01. <http://williamcalvin.com/BHM/ch9.htm>

[21] http://en.wikipedia.org/wiki/Behavioral_modernity

[22] Según descubrimientos actuales, los *sapiens*, que salen de África y dejan restos en la península arábiga hace 100.000 años, dejan restos en otros puntos de Eurasia a partir del 80.000 (agradezco estas precisiones a James B. Harrod).

permite explicar trastornos como el autismo y otros de tipo análogo, y permite comprender las modalidades de comunicación entre algunas especies animales²³.

Por otra parte, el problema del conocimiento de lo que pasa en otras mentes en simultaneidad con lo que pasa en la propia, se aborda y se resuelve mediante lo que el fundador de la psicología social, George Herbert Mead, había llamado «el otro generalizado». Finalmente, por otra parte, e históricamente en primer lugar, se plantea y se resuelve mediante lo que Kant y Husserl habían llamado subjetividad trascendental e intersubjetividad trascendental, y mediante la concepción fenomenológica del siglo XX, especialmente de Heidegger, del hombre como ser-con-los-otros²⁴.

Se puede pensar como simultáneos el despliegue del sistema socio-cultural, del lenguaje y de la autoconciencia, en el contexto del debate sobre evolución y revolución de la cultura y el lenguaje humanos, suponiendo que el lenguaje como fundamento de la comunicación humana está dado de un golpe, y que en cambio el habla, es decir, las sintaxis, las fonéticas, las semánticas, etc., concretas utilizadas por cada grupo de hablantes, se van formando poco a poco, al menos a un ritmo no más rápido del que tienen las evoluciones fonéticas para grupos inferiores a 200 hablantes.

Este punto de vista no es diferente del de los lingüistas, que distinguen entre lenguaje (*language, langage*), como capacidad y fundamento para la comunicación lingüística, y habla (*speech, parole*), como idiomas concretos, y admiten que el lenguaje se da desde el principio mientras que la lengua se desarrolla poco a poco. En esta posición se incluye Lévi-Strauss cuando sostiene que todo empezó a significar a la vez y que el lenguaje se dio todo de golpe. Esa totalidad y simultaneidad puede darse de entrada en una comunicación basada solo en las modalidades expresivas, imperativas y performativas del lenguaje, como son los ritos que generan el sistema socio-cultural, en ausencia de las modalidades predicativas, que son las que básicamente componen nuestro lenguaje cotidiano, y que se forman más lentamente.

[23] MATURANA, H.: *La realidad: ¿objetiva o construida?: Fundamentos biológicos del conocimiento*. 2 vols., Barcelona: Anthopos, 1996. Cfr. BEJARANO, T.: *Becoming human : from pointing gestures to syntax*. Amsterdam: John Benjamins, 2011. http://en.wikipedia.org/wiki/Theory_of_mind

[24] MEAD, G.H.: *Mind, Self and Society*. Chicago: The Chicago University Press, 1970; HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. § 26, México: FCE, 1974. No deja de ser chocante que cuando la filosofía del siglo XX inicia la crítica del sujeto trascendental, la teoría de la mente lo introduzca de nuevo en el ámbito de la ciencia positiva.

Dicho de otra manera, lenguaje es la comunicación y el comportamiento registrados en el arte parietal y las lenguas son lo que ha surgido de ahí como desarrollo de la fonética y de la grafía, de la lógica y la sintaxis en las diferentes culturas, según procesos que más adelante se verán.

Por lo que se refiere al desarrollo en concreto de esas lenguas de los primeros *sapiens*, y para calibrar la rapidez o lentitud de su formación, cabe formular una serie de cuestiones pertinentes al respecto.

¿Cómo podría ser la lengua de unos 1000 individuos que salieron de África hace 100.000 años en un solo grupo o en varios de 200? Si se admite que los grupos de *sapiens* del paleolítico constan de unos entre 50 y 200 individuos, con una vida media de 20 años, y con la necesidad de producir 3 niñas por mujer fértil para que el grupo sobreviva²⁵, ¿cómo es la lengua que hablan esos 200 individuos? Si de esos 200 se restan los niños (por ejemplo, 30%) quedan 140 individuos, 70 hombres y 70 mujeres, que se comunicaban entre sí sobre unos asuntos comunes con un género y sobre otros asuntos con el otro género, ¿cómo funciona la comunicación entre 70 mujeres solamente o entre 70 hombres solamente?, ¿cuántos individuos tiene que haber para que una lengua se constituya y se mantenga, para que se genere y se desarrolle un sistema de contabilidad de alimentos, por ejemplo, es decir, un sistema de escritura?

Se ha apuntado que los grupos de homínidos eran a lo sumo de 50 individuos, y que para organizar grupos mayores es necesario el lenguaje, por lo cual los *sapiens* deberían haber salido de África ya con lenguaje. Seguramente ya disponían de lenguaje, de un lenguaje que se manifestaba en su habla, pero ¿de qué tipo era su habla y cómo era? El problema no es solo que para organizar a más de 200 individuos haga falta lenguaje, es que quizá no puede haber lenguaje ni habla si no hay más de 200 individuos que lo utilizan. O quizá si no hay más de 1.000 o de 5.000.

Se suele considerar la cifra de seguridad para una lengua, según Bernárdez, en los 10.000 hablantes. Las lenguas de indios americanos que superan esas cifras y que se espera sobrevivan después de 2050 son: cherokee, siux, dakota, navajos y ojibwa. Las que tienen menos de 10.000 hablantes y no se espera que sobrevivan son: comanche, cheyene y crow²⁶.

Hay que admitir que el lenguaje y los «idiomas» de los *sapiens* se mantienen porque desde el 50.000 al 10.000 a.C., la población humana crece de 1.000 a 6.000.000 de individuos²⁷. Esas lenguas crecen y se diversifi-

[25] ABELLÁN, A. et al.: *La población del mundo*. Madrid: Síntesis, 1998, p. 11.

[26] BERNARDEZ, E.: *¿Qué son las lenguas?* Madrid: Alianza, 2004, pp. 107-108.

[27] LIVI BACI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002, p. 44.

can al ritmo del desarrollo demográfico de sus hablantes. Emergen como lenguas performativas en los ritos sagrados que dan lugar al sistema social y al sistema cultural a partir del 50.000 a.C., y van generando las modalidades del lenguaje predicativo hasta un momento en que se alcanza el nivel de las formas predicativas de las lenguas propias de los cazadores-recolectores del siglo xx.

Es posible que la forma predicativa del lenguaje, las antecedentes de las lenguas actuales, empezaran a desarrollarse después de la segunda expansión de las lenguas, hacia el 15.000 a.C.²⁸, o que se alcanzara con la entrada en el neolítico.

Es posible que, a partir de ritos y mitos comunes en todas las tribus, las lenguas se desarrollaran como interlinguas o como lenguas criollas, es decir como lenguas «comerciales», o como lenguas para tratar con grupos de subalternos (esclavos, a partir del momento del neolítico en que empezó a haberlos). Es el tipo de lenguas que pudo surgir en las transacciones comerciales y el trueque entre un conjunto de tribus cada vez más numerosas, cada vez con más individuos, y cada vez con más contactos entre ellos, como surge el fulani en Camerún²⁹, algunas formas del tagalog en Filipinas o el spanglish en California.

Es plausible, finalmente, que los desarrollos de las lenguas sean graduales, como creen los lingüistas, y que sean paralelos el desarrollo de las formas del lenguaje oral, el de las formas del lenguaje escrito, la aparición de los elementos lingüísticos (sustantivos, verbos, adjetivos), la consolidación de diversos conjuntos de categorías filosóficas (sustancia, causa, tiempo), las diversas sintaxis, y que pensamiento y lenguaje se hayan modulado y moldeado recíprocamente, según la vida de los grupos que los utilizaban³⁰.

Ahora se puede enumerar la producción de elementos culturales durante los 100.000 o los 50.000 años del paleolítico, para ubicar en ellos la emergencia del lenguaje predicativo, de la conciencia subjetiva y del reconocimiento intersubjetivo.

[28] Cfr. BERNÁRDEZ, E.: op. cit, p. 67 y ss.

[29] Cfr. BARLEY, N., *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 1991

[30] Esas son las hipótesis del cognitivismo constructivista y de Escuela lingüística de Azerbaij. Cfr. http://en.wikiversity.org/wiki/Azerbaijan_Linguistic_School BERNÁRDEZ, E.: op. cit., p. 195 y ss.

§ 15. *Tabla cronológica de símbolos paleolíticos.*

El proceso de identificación de cada individuo por parte de sí mismo y de los demás miembros de la tribu, comprende unos periodos y unos cambios que no pueden no coincidir con los cambios registrados en el desarrollo sociocultural del grupo.

Es posible que los neandertales, en la medida en que disponían de utensilios de piedra y madera, de refugios en cuevas, de ciertos adornos cromáticos, de sepulturas y de cierta capacidad de articular sonidos, tuvieran cierta capacidad de auto-identificación y, desde luego, de identificación de la pareja, de la familia o del grupo, como la tienen numerosos mamíferos superiores y aves.

Quizá pueda hablarse de una religión de los neandertales, de sus formas de comunicación verbal y no verbal, y de su carácter de especie inteligente como la de los *sapiens*³¹. En cualquier caso, desde su aparición hace quizá 150.000 años hasta su extinción en el milenio 30 adC., no parece haberse dado entre ellos un desarrollo y un progreso como el que se aprecia en la tabla de hallazgos paleolíticos relativos a los *sapiens*.

Durante los miles de años que van desde el 80.000 al 10.000 antes de nuestra era, se pueden clasificar las fases del desarrollo sociocultural en la cinco etapas establecidas para el arte paleolítico por Leroi-Gouhan, en los 80, a saber: 1) época prefigurativa, del 50.000 al 30.000, 2) época primitiva, del 30.000 al 20.000, con las diversas venus paleolíticas, 3) periodo arcaico, del 20.000 al 15.000, en el que continúan las venus y aparecen otras figuras y signos, 4) periodo clásico (Magdalenense) del 15.000 al 11.000, al que pertenecen las pinturas de Altamira en España, y 5) periodo tardío, del 11.000 al 4.000 en que comienza el calcolítico y aparecen los primeros utensilios y adornos de metal.

No es fácil confeccionar una cronología sincronizada de los aspectos de la cultura y de la subjetividad en el paleolítico, aunque se dispone de bastantes tablas con las fases de desarrollo de bastantes factores diferentes. Leroi-Gourhan, propuso la tabla de fases del arte paleolítico que aquí se utiliza. Campbell una de las fases de los mitos. Enrique Bernárdez y los lingüistas, las del desarrollo del lenguaje. Angel Rivera Arrizabalaga siguiendo a Popper y Eccles las de las fases de integración del tiempo en el lenguaje. Karl Polanyi las fases de universalización del mercado y la moneda. Jung las del proceso de individuación de la psique. Marcel Mauss las de formación de

[31] ARSUAGA, J. L. y MARTÍNEZ, I.: *La especie elegida*. Madrid: Temas de hoy, 1998.

la conciencia del yo. Norbert Elias añadió interesantes observaciones a las fases del proceso de desarrollo del individualismo.

Por su parte, a lo largo del siglo xx los antropólogos, desde Robert H. Lowie y Alfred Kroeber hasta Geertz y Harris, describieron la sociedad y la cultura, con todas sus esferas, de los cazadores recolectores paleolíticos y contemporáneos. Por último, o mejor, como tabla marco inicial, Massimo Livi Bacci elaboró una tabla demográfica detallada del paleolítico y del neolítico³².

Las tablas con las fases propuestas se han ido perfeccionando desde que las elaboraran sus primeros autores. Es difícil la combinación de esas tablas, porque todavía la datación de los hallazgos y de las etapas del paleolítico para los diferentes elementos del registro fósil no está establecida de modo definitivo.

Quizá una unificación cronológica de todas esas tablas permitiría establecer una cronología, también hipotética, del desarrollo de la subjetividad personal, tal como se entiende ahora³³. Ello permitiría la mejor comprensión de algunos fenómenos religiosos y psicopatológicos, en la medida en que en las religiones están presentes las fases anteriores, y en la medida en que no pocos fenómenos psicopatológicos se han interpretado mediante regresión a etapas anteriores de la formación de la psique.

[32] Cfr. LEROI-GOURHAN, A.: “Cronología del arte paleolítico”, en *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*. Madrid: Itsmo, 1984. http://en.wikipedia.org/wiki/Paleolithic_flutes
CAMPBELL, J.: *El héroe de las mil caras*. México: FCE, 1949. BERNARDEZ, E.: *¿Qué son las lenguas?* Madrid: Alianza, 2004. RIVERA ARRIZABALAGA, A.: *Arqueología del lenguaje. La conducta simbólica en el paleolítico*. Madrid: Akal, 2009. POLANYI, K.: “Notes on Primitive Money” apéndice a *The Semantics of Money-Uses*, en *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meaning*. New York: Columbia University Press, 1977. JUNG C.G.: *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós, 2010. MAUSS, M.: *Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la de ‘yo’*, en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1979. ELIAS, N.: *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península, 1990. KROEBER, A.: *Antropología general*. México: FCE, 1945; LOWIE, R. H.: *La sociedad primitiva*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979. LIVI BACCI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002.

[33]http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Tabla_de_culturas_prehistóricas_del_Viejo_Mundo. La cronología de las culturas paleolíticas más frecuentemente actualizadas son las de la enciclopedia británica y las de wikipedia, que se actualizan entre las versiones inglesa, francesa y española de wikipedia, que se actualizan a diferente ritmo y utilizan fuentes diversas, es quizá la información mas completa sobre la cronología de las culturas paleolíticas.

Años	Época histórica	Especie y Ubicación	Periodo artístico, símbolos y lugares arquetípicos
50.000 a.C.	Glaciación Würm	<i>Sapiens</i> en Eurasia y América	Musteriense, Epoca prefigurativa, Arcy; Pictogramas de Leroi-Gourhan y Marshack Flauta de Divje Babe Mitos animistas de Campbell
30.000 a.C.	Paleolítico Superior G. Würm	Extinción Neandertal.	Estilo I) Auriñaciense-Gravetiense, signos femeninos y zoológicos de Leroi-Gourhan y Marshack Flauta de Hohle Fels, Cueva de Chauvet Mitos animistas de Campbell
20.000 a.C.	Paleolítico Superior G. Würm		Estilo II) Graveto-Solutrense. Signos femeninos, équidos, bóvidos, de Leroi-Gourhan y Marshack, Venus Brassempuy, Lespugue, Willendorf Mitos animistas de Campbell
15.000 a.C.	Paleolítico Superior G. Würm		Estilo III) Magdaleniense antiguo y medio. Altamira, La Pasiega, Lascaux Pictogramas, équidos, bóvidos Piedra Rosetta de Marshack y Gimbutas. Mitos telúricos matriarcales de Campbell Mandala primitivo, Proto-lenguaje de Harrod
11.000 a.C.	Mesolítico Postglacial		Estilo IV) Magdaleniense reciente. Primeras ciudades en Oriente próximo, en Aşıklı Höyük (Turquía) y Jericó (Israel) Pictogramas, équidos, bóvidos, humanos. Las Monedas, Pindal, Teyjat, Sta Eulalie Mitos celestes patriarcales de Campbell
9.000 a.C. 8.000 a.C. 7.000 a.C.	Neolítico Grecia Oriente Medio		Cerámica, Legumbres, Bóvidos, cerdos, ovejas Mitos de los hombres de Campbell Inicios del lenguaje enunciativo

De momento, es posible reconstruir los ritos paleolíticos con cierto número de sus elementos, gracias a la información proporcionada por este conjunto de tablas.

6. El rito y sus elementos.

§ 16. *El rito y sus elementos.*

Después de brindar unas cuantas descripciones de algunos ritos para mostrar su sentido y su alcance, y después de haber enumerado las expresiones y restos arqueológicos relacionados con ellos, se puede ya pasar a su caracterización mediante una exposición sistemática y analítica. Los ritos son acciones solemnes, estereotipadas, que se ejecutan como protocolos y que tienen como resultados la diferenciación y regulación de las actividades del grupo y, con ello, su organización como comunidad, la identificación diferenciada de sus individuos, la definición y distribución de las funciones de cada uno, de los tiempos y de los espacios de cada actividad, y la articulación de la autoconciencia individual con la autoconciencia y el conocimiento comunes. El objetivo y resultado unitario de todo ello es la supervivencia del grupo transformado en comunidad humana³⁴.

Los ritos son el procedimiento para la obtención de un beneficio que está más allá del alcance humano, como es la vida, la supervivencia, y que depende de un poder absoluto e inalcanzable para el hombre, de un poder que por eso mismo se llama poder sagrado. Es el poder que Durkheim y otros denominan «mana»³⁵.

Los ritos son por eso actos de culto, actos religiosos, y la religión es originariamente culto, es decir, un conjunto de ritos, un conjunto de actividades grupales con las que se logra la supervivencia mediante la ayuda del poder sagrado. La religión inicialmente es mucho más que lo

[34] En esta exposición del rito se sigue a diversos antropólogos e historiadores de las religiones y, especialmente, a RAPPAPORT, R. A.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001, cap. 5.

[35] Aquí se va a usar el término «poder sagrado» con el mismo sentido que Durkheim otorga al término «mana». Cfr. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993, libro II, caps. 6-9. Aunque dicho término ha sido analizado y retocado posteriormente, mantiene las características más importantes que Durkheim le atribuyó y existen términos análogos en numerosas religiones paleolíticas. Cfr. WALDEMAR, S.: “Maná y tabú. Las religiones de oceanía”, en ELLADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. III-2, Barcelona: Herder, 1999.

que ahora entendemos por religión. Es organización política, es ordenamiento jurídico, es establecimiento del sistema económico, es técnica, es arte y es ciencia.

El ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir viene dado en los animales por la adquisición, maduración, debilitamiento y extinción de capacidades biológicas programadas genéticamente, que se activan y se extinguen según dicha programación mediante cierta dosis de aprendizaje, como se ha dicho.

En los humanos ese mismo ciclo vital, que también está programado genéticamente, se activa fundamentalmente mediante el aprendizaje, es decir, mediante acciones rituales que asumen socialmente y cognoscitivamente los momentos biológicos individuales, como también se ha dicho.

La compleja actividad en que consiste un rito resulta de la articulación de los siguientes tipos de elementos:

- 1) elementos kinéticos, o sea, movimientos, saltos, carreras, danzas, etc.
- 2) elementos cromáticos y gráficos, como tiznados en el cuerpo, manchas de color, etc.
- 3) elementos instrumentales, como fuego, ramas, piedras, plumas, agua, etc.
- 4) elementos fónicos, como rugidos, gritos, voces, cantos, etc.

Los elementos del tipo 1 apelan al sentido del tacto en toda su amplitud y al sistema muscular motor. Los del tipo 2 a la vista. Los del tipo 3 a la acción humana significativa y los del tipo 4 al oído. Los elementos del rito son, pues, datos sensibles significativos, mediante los cuales se constituye la unidad y la relación hombre-mundo. La clasificación de los elementos del rito en estos cuatro tipos pone de manifiesto que para el *sapiens*, desde su aparición en el planeta, no hay «meras sensaciones» o «sensaciones puras», sino que todas las sensaciones son desde el principio parte de una percepción, de una acción con sentido. O bien, que las sensaciones puras, la impresión de «lo desconocido», puede ser acogida dentro de un ámbito familiar que es, justamente, el de lo conocido.

Entre esos cuatro tipos de elementos suele haber una correspondencia, de manera que los saltos corresponden con gritos, las danzas con cantos y con pinturas e instrumentos que se llevan en las manos, los hombros, la cabeza, etc. De ese modo, a partir de un elemento como el fónico, se puede identificar el rito o la actividad concreta, de manera que

con una determinada forma de gritar se puede ordenar al grupo prepararse para un rito o una actividad determinada. El grito en cuestión sirve para identificar la actividad, al conjunto de individuos que la realiza, y a cada uno de los individuos que participa en ella, puesto que cada individuo se conoce a sí mismo como el que reconoce ese grito y como el que toma parte en la actividad³⁶.

Los ritos proporcionan así al hombre las certezas que los animales tienen por instinto, y le proporcionan en tanto que «cultura», en tanto que descubrimiento e invención, el saber que los animales tienen por «naturaleza», por nacimiento. Esas certezas, llamadas por Arnold Gehlen «certezas irracionales», provienen de las «acciones que se han podido llevar a cabo», de las capacidades operativas reales, del dominio sobre sí mismo y sobre el medio, de la identidad y unidad del grupo, y constituyen el primer saber acerca de sí mismo y del mundo, las primeras expresiones de sí mismo y de su mundo, y las formas incipientes de comunicación y lenguaje³⁷.

Naturaleza viene del verbo latino *nascor, natus sum*, nacer, y cultura del verbo latino *coleo, colere, cultum*, cuidar, cultivar, dar culto. Lo natural es lo que resulta de procesos biológicos y lo cultural es lo que resulta de procesos de aprendizaje e invención humanos. Cultura es lo que resulta del cultivo y de la veneración, de la actividad técnico-artística y de la actividad cultural-religiosa, que pueden considerarse las más propias de los *sapiens sapiens*. Aunque hay mucho que precisar en esta caracterización de la noción de cultura, puede tomarse como un punto de partida suficiente para diferenciaciones ulteriores³⁸.

Naturaleza es lo que resulta de las capacidades y actividades de plantas y animales, de tierra, aire, agua y fuego, del planeta, del sistema solar o del universo entero. Cultura es lo que resulta de las capacidades y actividades del *sapiens*, que puede así contraponerse a todo el cosmos como su poseedor, su rey despótico o su destructor y, también, como su habitante, como su pastor y como su cultivador.

[36] Lo que Hegel llamó dialéctica del reconocimiento y describió como estructura de la autoconciencia humana es reelaborado en los estudios de psicolingüística y psicología social en niveles empíricos muy concretos. Cfr. ROSSANO, M. J.: *The evolution of conscious Experience: Rituals, altered states and the origins of Religion*. Nova Science Publishers, 2007.

[37] Cfr. GEHLEN, A.: *El hombre*. Salamanca: Sígueme, 1980, pp. 356-371.

[38] Para una exposición de las diferentes definiciones y teorías de la cultura, Cfr. HARRIS: M.: *Desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI, 2008. Cfr. DÍAZ DE RADA, A.: *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta, 2010.

Como se ha dicho al principio, el rito es, pues, lo que en el hombre sustituye al instinto de los animales, lo que le proporciona el saber acerca de sí mismo y de la naturaleza necesario para sobrevivir, para desplegar el ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir de modo que en ese despliegue pueda expresarse cumplidamente la esencia humana. El rito es, pues, el despliegue de la cultura, la apertura del ámbito y del horizonte para la realización del hombre, que es lo que ahora corresponde examinar por sus pasos.

CAPÍTULO 3

RITO PRIMORDIAL, COMPRENSIÓN DEL MUNDO Y EMERGENCIA DEL NOUS.

1. El ritual de la caza del oso.
§ 17. *El ritual de la caza del oso.*
§ 18. *El sacrificio primordial.*
2. Codificación y desciframiento de los símbolos paleolíticos.
§ 19. *La piedra roseta del paleolítico. El primer mandala.*
§ 20. *El cuadrado lógico y el proto-lenguaje paleolítico.*
3. La representación del cosmos. Emergencia del nous y del logos.
§ 21. *La representación del cosmos. Emergencia del nous y el logos.*
4. Lo sagrado y lo profano. El *Phanum*.
§ 22. *La luz y lo sagrado. El Phanum.*
§ 23. *Lo sagrado y lo profano. Organización del tiempo.*

«Debemos dar comienzo a la sabiduría poética por una metafísica tosca, de la cual, como de un tronco, se derivan por una rama la lógica, la moral, la economía, y la política, todas ellas poéticas; y por otra rama, todas así mismo poéticas, la física, que ha sido madre de la cosmografía, y por tanto de la astronomía, que nos da por ciertas a sus hijas, que son la cronología y la geografía»

Vico: *Ciencia nueva*. § 367.

1. El ritual de la caza del oso.

§ 17. *El ritual de la caza del oso.*

EL rito es la apertura del ámbito y del horizonte de realización de la esencia humana. Por tanto, el ámbito y el horizonte del intelecto y la

libertad humanas, generado por ellos y en el cual ellos expresan su amplitud y su naturaleza.

Por la propia naturaleza del intelecto no puede separarse la comprensión del mundo, la emergencia del *nous* y la auto-comprensión del hombre como un ser grupal y como pluralidad de hombres y mujeres que genera descendencia.

Aquí se va a usar la palabra inteligencia e intelecto con el sentido del término griego *nous*, que es el primer nombre que la cultura occidental le dio a la inteligencia o al intelecto cuando inició su reflexión sobre ella y empezó a estudiar su naturaleza. El término ha recibido muchas determinaciones y ha sido objeto de muchos análisis, y contiene de algún modo toda esa polivalencia resultante de tanto estudio. Ahora, al analizar más detenidamente aún los primeros ritos, se irá mostrando por qué ellos son el ámbito y el horizonte en que se expresa la amplitud y la naturaleza del *nous*.

Al parecer, entre el 150.000 a.C. y el 30.000 a.C. convivieron en Eurasia el oso cavernario, el oso pardo y el neandertal, se disputaban las cavernas para habitarlas y los neandertales lograban frecuentemente su objetivo gracias al dominio del fuego. Hay signos de un culto del oso entre los neandertales en Drachenloch (Suiza), con acumulación y disposición de los huesos del animal y, especialmente del cráneo, de una determinada manera y en un determinado lugar¹.

Durante años se ha creído que los *sapiens* colonizaron las zonas árticas a finales de la edad del hielo, hacia el 13.000 o el 14.000 a.C., pero el descubrimiento reciente de artefactos fabricados con huesos de animales y colmillos de mamuts permite situar esa colonización en el norte de Rusia hacia el 40.000 a.C.².

Es posible que los primeros *sapiens* que llegaron de África fueran carroñeros, y que se alimentaran con los restos de las presas de los neandertales o de los osos, y que practicaran el canibalismo en algunos momentos. Parece que esas prácticas cesaron relativamente pronto, y que no tuvieron al oso cavernario como una de las presas frecuentes en su caza, pero sí al oso pardo en toda la Europa meridional, y que también practicaron cultos al oso en el ártico desde el 40.000 a.C.

[1] 15th International Cave Bear Symposium, Spišská Nová Ves, Slovakia, 17th 20th of Sept. 2009:

http://www.fns.uniba.sk/fileadmin/kalendar/2009/symposium/Abstract_book.pdf

[2] http://news.nationalgeographic.com/news/2001/10/1001_arctichabitation.html/

Los pueblos que habitan en la Europa ártica practican todavía en el siglo xx un culto al oso que mantiene elementos de los ritos practicados en el 40.000 a.C., y que concuerda con los mitos y hallazgos artísticos que han mantenido esos pueblos durante los milenios que van de entonces hasta ahora.

«En la “religión de los cazadores” de los pueblos nórdicos ugro-fineses, las ceremonias del oso son centrales. Los Kanti, Mansi, Nenets, Sami, Fineses y Karelios están muy familiarizados con mitos y ritos referentes al oso. Los mitos cuentan que el oso es de origen celestial y es el hijo del dios del cielo, desciende del cielo y, cuando muere, vuelve allí. Hay también un relato sobre el matrimonio entre un oso y una mujer del cual se dice que desciende la tribu de los Skolt Sami en Finlandia.

La ceremonia de la muerte del oso está dividida en dos actos, la ejecución misma y la fiesta posterior. Ejecutar a un oso que está protegido por el espíritu guardián de los bosques implica un ritual muy complejo, que termina con el traslado del oso al hogar. Las mujeres creen que tienen que mantenerse a una cierta distancia para que el oso no las deje embarazadas.

La fiesta de la celebración de la muerte del oso dura dos días y está llena de simbolismo matrimonial. El oso es tratado ceremoniosamente y se le escoge un hombre o una mujer joven como su pareja.

Durante una prolongada comida se consume abundantemente carne de oso. Finalmente, la calavera del oso es llevada en procesión hasta la rama de un pino en lo alto de una montaña. Esa es la costumbre en Karelia. Un cierto número de miniaturas de máscaras están relacionados con los ritos del oso de los Ugrios. Unos participantes enmascarados le dicen al oso que los miembros de una extraña tribu lo mataron. Parece haber conexión histórica entre las ceremonias del oso de los Ugrios, Karelios, Fineses y Sami. En ningún otro sitio en la amplia esfera del Ártico han tenido un lugar tan prominente los cantos y escenas del oso como en este ritual de caza»³.

Para actualizar el sentido de este rito, se puede apuntar un paralelismo con uno de los rituales más conocidos en la cultural occidental contemporánea, la misa católica. Con este paralelismo se consigue, por una parte, señalar hasta qué punto en los ritos contemporáneos hay sedimentos de ritos de los primeros *sapiens*, en línea con la tesis de Campbell y con algunas tesis estructuralistas sobre la unidad y unicidad de todos los mitos y todos los ritos y, en segundo lugar, por otra parte, darle a ese culto paleolítico un sentido propio y figurado a vez, que lo acerque a la mente contemporánea.

[3] Enciclopedia Británica, <http://0-www.britannica.com.fama.us.es>, versión académica on-line, Universidad de Sevilla, 2010, Finno-Ugric-religion. Se cree que en algunas versiones de los cultos árticos del oso hay influjos cristianos y musulmanes.

§ 18. El sacrificio primordial.

Una versión narrativa abreviada del ritual de la misa católica es la profesión de fe católica, es decir, el credo. Se pueden establecer ocho elementos en los que coinciden el culto al oso de los pueblos árticos con la misa y el credo católicos, aunque su momento y posición en el ritual registre algún cambio, a saber:

- 1) El dios del cielo envía a la tierra a su hijo-dios.
- 2) Hay un matrimonio entre el dios del cielo y una mujer humana, de la que nace una tribu.
- 3) El dios-hijo enviado es muerto por los hombres de un modo cruel y cruento.
- 4) Se come la carne y la sangre del dios-hijo muerto
- 5) La carne y la sangre del dios-hijo muerto distribuye vida a toda la comunidad.
- 6) La muerte del dios-hijo tiene relación con culpas de los hombres (de todos o de unos en particular)
- 7) El dios-hijo muerto es de alguna manera ofrenda al dios-padre del cielo
- 8) El dios-hijo enviado y muerto vuelve al cielo.

Se han señalado algunas contaminaciones cristianas e islámicas en los rituales árticos de la caza del oso, por eso, para percibir mejor su concordancia con la estructura del rito sacrificial originario, se puede comparar con el rito de fumar la pipa de los indios sioux de las praderas de América del norte, que «se aproxima a la relación de los cristianos con la eucaristía»⁴.

La pipa sagrada representa el universo. La cazoleta representa la tierra. El búfalo tallado en ella representa «los vivientes de cuatro patas», o sea, todos los animales terrestres. La boquilla representa a «los vivientes que están en pie», o sea, todos los árboles y plantas. La plumas con que se adorna la pipa representan «los vivientes con alas».

Por una parte, la pipa representa el macrocosmos. Por otra, representa el microcosmos, porque las partes de la pipa se corresponden con las partes del cuerpo humano.

[4] RAPPAPORT, R.: op. cit., p. 419. La descripción completa del rito de fumar la pipa está tomada de BROWN, J. E.: *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. Baltimore: Penguin, 1971 (orig. University of Oklahoma Press, 1953).

Cuando la pipa se llena con yerbas y cortezas, y se aprieta, el universo entero se contiene en el corazón de la pipa, que es también el corazón del hombre. El hombre, que llena la pipa, se identifica con todo lo que introduce en ella, y asume todo el universo en su corazón.

Cuando prende fuego a lo introducido en la pipa, presenta la boquilla en las seis direcciones del espacio (delante, detrás, izquierda, derecha, arriba y abajo), aspira el humo y lo expande, el hombre deja de ser una parte del cosmos, se funde con cada parte y con el todo y queda santificado.

Mientras se celebra el ritual se invoca a Wakan-Tanka y se expresa la relación del hombre con el mundo y con dios mediante el ritual.

«Abuelo nuestro, Wakan-Tanka, tu lo eres todo, y sin embargo estás por encima de todo. Tu fuiste antes que nada. Tu siempre has existido [...]

Oh Wanka-Tanka, Tu eres la verdad. La gente de dos piernas que aplican la boca a esta pipa se transformarán en la verdad misma; no habrá en ellos nada impuro [...]»⁵.

La ceremonia de la pipa es más conocida como parte de las celebraciones de treguas y tratados, porque es también un rito de sanación, de restablecimiento del orden y de reconstitución de la armonía originaria (justamente como la eucaristía católica)⁶.

Algún viviente de la tierra se recoge, se mata, se aprieta o se quema, su vida, que viene del poder sagrado, se difunde y lo vivifica todo, y retorna al poder sagrado devolviéndolo todo al principio sagrado del que salió. Estos elementos, con los mismos u otros símbolos y con las mismas funciones de intercambio, se encuentran en la mayoría de las formas de sacrificio, analizados en los estudios de Freud, Durkheim, Hubert y Mauss y René Girard a lo largo del siglo XX⁷.

[5] BROWN, J. E.: op. cit, p. 13, citado por RAPPAPORT, R.: op.cit., p. 420.

[6] Para una exposición de la religión de los sioux y del significado del nombre Wanka-Tanka, cfr. BOLZ, P.: "Bajo el signo de la danza del sol. Visión religiosa del mundo y ritualismo de los sioux oglalas de Norteamérica", en ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. III-2, Barcelona: Herder, 1999.

[7] Cfr. FREUD, S.: *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza, 1977; DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993; HUBERT y MAUSS: *Magia y sacrificio en la historia de las religiones. Estudios y Ensayos*. Caracas: Lautaro, 1946; GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995. Para un examen y confrontación entre los planteamientos de estos autores, cfr. RIES, J.: *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid: Encuentro, 1989.

Si se toma el ritual de la caza del oso, y de la caza en general, como acto fundacional de cada sociedad humana, se examinan los ritos de caza desde hace 40.000 años y su persistencia en formas culturales más tardías, pasando por la tragedia griega⁸, hasta la misa católica del siglo XX, entonces se le puede dar la razón a todos esos autores en sus diversos enfoques sobre el sacrificio como origen de la cultura y sobre la esencia del sacrificio, ya se crea que dicha esencia es la comunión con el *mana* o con el tótem, el parricidio originario, la fundación y cohesión de la comunidad, o la violencia. Todos esos factores pueden ser esenciales en el sacrificio y en los rituales de caza, y los rituales de caza pueden tomarse como el *big-bang* de la cultura humana hace 50.000 años, o hace 100.000 años, cuando salen de África antes de o en el momento de esa supuesta mutación que modifica su cerebro.

Si se define la cultura como el conjunto de los procedimientos de los *sapiens* para sobrevivir, como se ha hecho, y los *sapiens* sobreviven mediante la caza con sus correspondientes ritos (después de o además del alimento de la carroña y del canibalismo), si esos ritos son de tipo sacrificial y si, además de ellos, se puede derivar el sistema social completo, como también se verá, entonces se puede decir, con un consenso casi unánime, que el sacrificio es el origen y fundamento de la cultura, incluyendo en la noción de sacrificio desde los rituales de la caza del oso hasta la misa católica y todas las actividades de donación e intercambio de las actuales ONGs.

Se pueden tomar los rituales de caza como el sacrificio originario y como el origen de la cultura, pero no hace falta encontrar en ellos un elemento o una acción que sea la única fundamentante de toda la cultura. Seguramente no puede haberla, como tampoco puede haber un principio de la conciencia según repiten insistentemente los fenomenólogos.

El principio de la conciencia es el haber comenzado de la conciencia, el principio del lenguaje es el haber comenzado la comunicación potencialmente infinita, y el principio de la cultura es el haber comenzado de la cultura. A partir de ahí, se puede sostener que el fundamento de todo eso es la represión sexual, como dice Freud, o la alimenticia como dice Harris, la comunicación simbólica como dicen Durkheim y Lévi-Strauss, la donación y el intercambio universal como dicen Hubert y Mauss, la violencia como dice Girard, o el binomio ahorro-inversión

[8] Cfr. VERNANT, J.P. y VIDAL-NANQUET, P.: "Caza y sacrificio en la *Orestíada* de Esquilo", en *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. vol I, Madrid: Taurus, 1987. Cfr. BURKERT, W.: *Homo necans. Antropología del sacrificio cruento nella Grecia antica*. Torino: Boringhieri, 1982.

como dice Jacques Attali⁹. Pero no hay un primer acto de conciencia, una primera palabra, ni un primer acto cultural, aislable dentro de los actos de conciencia, de las palabras y de los ritos. Es posible que en el pensamiento de estos autores, que trabajan en el siglo xx, operen las categorías de sustancia, identidad, causalidad lineal y relación jerárquica de los elementos, consolidadas en época histórica y que todavía hacen sentir su presión a finales del xx. Por eso insisten en la búsqueda de un elemento que sea el primero¹⁰.

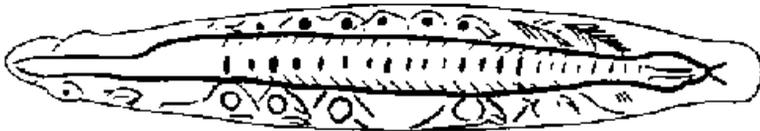
Los ritos son suficientemente explicativos de la génesis y desarrollo del sistema social y del sistema cultural, como se ha indicado y se verá más detenidamente. Ahora se trata de ver en qué medida esos ritos son también explicativos de la autoconciencia subjetiva y del reconocimiento intersubjetivo.

2. Codificación y desciframiento de los símbolos paleolíticos.

§ 19. La piedra roseta del paleolítico. El primer mandala.

En las últimas décadas del siglo xx, y en la línea de los trabajos de Leroi-Gourhan y otros sobre los símbolos del arte parietal, Alexander Marshack descifró algunos calendarios de los primeros *sapiens* y Marija Gimbutas propuso una lectura de esos símbolos. De sus trabajos ha resultado la llamada Piedra Roseta del Paleolítico.

Dicha Piedra Roseta es un hueso tallado de la cueva de Lorthet con símbolos y pictogramas diversos.



Los símbolos de la piedra roseta se pueden imitar con signos alfabéticos y aritméticos en una tabla de cinco filas.

[9] ATTALI, J.: *Historia de la propiedad*. Planeta: Barcelona, 1989.

[10] Cfr. CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, caps. 7 y 8.

1	SSSSO0O0O0O0OSSS ==
2	/////////XXXX/////////YYY/////////
3	DDDF F F F F T T T DDD HHHHHH <<<<<<<
4	\\\\\\XXXXX\\\\\\YYY\\\\\\
5	/0\\ /0\\ /O\\ 000O0OSSS ==

Los signos circulares de las filas 1 y 5, que no hace falta que sean tan regulares como los ceros y las O del alfabeto, indican concentración, origen, fuente.

Los signos verticales de las filas 2 y 4 inclinados hacia la izquierda o hacia la derecha, las X y las Y significan bifurcación, crecimiento, emergencia, incisión, golpe. Así es como todavía en los comics actuales se representan los golpes, las incisiones, las heridas, la ira, o la respiración (esta última suele representarse mediante líneas que salen de la boca).

Los signos ondulados como una S, horizontal o vertical, o como el signo aritmético igual, de las filas 1 y 5, significan fluir, serpentear, expandirse, como se representan el agua y el mar en los dibujos infantiles y cómics.

Los signos cerrados de la fila 3 como la D, la H o como los de mayor que (>) y menor que (<) significan rama, espiga, fruto, árbol cuajado, abundancia.

El trabajo de Marshack, Gimbutas y Harrod se entiende mejor si se comparan los símbolos y signos paleolíticos con el alfabeto fenicio y con el alfabeto latino, tal como se muestran en el siguiente cuadro.

	'		†		P
	B		Y		S
	G		K		Q
	D		L		R
	H		M		Š
	W		N		T
	Z		S		
	H		'		

Este alfabeto fenicio, utilizado entre 1200 a. C. y 250 d. C., deriva de la escritura cuneiforme y está emparentado con la escritura proto-indoeuropea, jeroglífica, el alfabeto protosinaítico y el protocananeo, y da lugar a los alfabetos hebreo, arameo, árabe, griego, latino y probablemente muchos otros¹¹.

Inicialmente el alfabeto fenicio, como todos los alfabetos, tiene valor silábico y fonético por una parte, y valor pictográfico e ideográfico por otro, como aparece en el siguiente cuadro.

James B. Harrod, siguiendo el procedimiento con que se leen algunos pictogramas egipcios, algunos ideogramas chinos y los pictogramas análogos de las tribus de indios Ojibway del norte de América (supuestamente los parientes más cercano a los *sapiens* franco-cantábricos), hace una lectura de la Piedra Roseta como un himno o una plegaria, en los siguientes términos.

«Rompe tu cascarón y sal de él, vuelve de nuevo a la vida, toma forma, florece, ramifícate con una vida fluida y exuberante, y luego, sigue el ondulate

Letra	Nombre	Significado
	'alp	buey
	bēt	casa
	gaml	camello
	delt	puerta
	he	ventana
	wau	anzuelo
	zai	arma
	het	muro
	tet	rueda
	yod	mano
	kap	palma (de la mano)
	lamd	aguijada
	mem	agua
	nun	serpiente
	semk	pez
	'ain	ojo
	pe	boca
	šade	caza
	qop	mono
	roš	cabeza
	šin	diente
	tau	señal

[11]http://en.wikipedia.org/wiki/Phoenician_alphabet

movimiento vital, conceder de los peligros y llenarlo todo con la energía vital del espíritu telúrico»¹².

A tenor de esta interpretación de Harrod, se puede tomar la Piedra Roseta Paleolítica como una guía para un ritual, como una representación del cosmos, como una imagen del puesto del hombre en el cosmos, y como expresión de la relación con él es decir, como la versión más antigua conocida de un mandala¹³.

Un «mandala» es una representación esquemática del cosmos, del cielo, la tierra y el infierno, del centro del universo y de lo periférico, de la relación entre lo sagrado y lo humano en él. Un mandala es una representación de contenido similar al de la pipa de los sioux, y de los retablos cristianos, pero en el que los momentos y factores salvíficos están representados por elementos cósmicos naturales, y no por figuras históricas¹⁴.

La palabra «mandala» es de origen sánscrito y significa «círculo». Designa las representaciones cósmicas hindúes, pero hay mandalas en casi todas las culturas, construidos de diversos modos y con gran variedad de materiales: sobre el caparazón de una tortuga, o sobre una tortuga completa, ubicando en cada campo de su superficie los diferentes poderes y significados, sobre conchas de moluscos, colmillos de animales, piezas de madera, etc. También tienen el carácter de mandala las almendras románicas en que se representa la trinidad, el cielo, la tierra, el infierno y la redención y salvación del hombre, y algunos rosetones de vidrio de catedrales góticas.

La Piedra Roseta, como todo mandala, tiene las funciones de representar el cosmos, de indicar el puesto del hombre en él y de señalar la

[12] HARROD, J. B.: "Deciphering Upper Paleolithic (European): Part 1. The Basic Graphematics — Summary of Discovery Procedures", in *Language Origins Society Annual Meeting 1998*, Version 2.b, May 2004, Original Version 1987.

[13] Las tesis de GIMBUTAS, M.: *El lenguaje de la diosa*. Oviedo: Grupo Editorial Asturiano, 1996, y de MARSHACK, A.: *The roots of civilization: the cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*. New York: Moyer Bell, 1991, pueden interpretarse en esta línea de asimilación de la piedra roseta paleolítica a un mandala.

[14] La posición intermedia entre las fuerzas cósmicas sagradas y las figuras sagradas históricas del judaísmo y el cristianismo lo ocupan los dioses de las religiones politeístas, que son personificaciones de fuerzas naturales, como Durkheim señaló. La elaboración teórica de la unidad entre fuerzas naturales sagradas y divinidades la desarrollaron principalmente Porfirio, Plotino y Proclo para el politeísmo griego y Dionisio Areopagita para el cristianismo. Cfr. GARAY, J.: "Politeísmo y neoplatonismo: Proclo", en CHOZA, J., DE GARAY, J. y PADIAL, J.J. (eds): *Dios en las tres culturas*. Sevilla: Thémata, 2012.

dinámica de los ritos, por los cuales la vida sale de su origen y retorna a él. Un mandala es la codificación de todos los ritos y de todos los mitos.

La vida viene del sol, del cielo y se concentra en la tierra. Sale de la tierra a través de cada viviente, se difunde por la tierra a través de cada viviente y después de haberse gastado en ofrecerse como energía a su propio fruto, vuelve a recogerse en el seno de la tierra y en el cielo.

Cada rito que se ejecuta, ya sea de fecundación, de nacimiento, de iniciación, de matrimonio, de caza, de curación o de sepultura, consiste en un convocar a la vida, hacerla emerger, hacerla brillar y desplegarse, hacerla fructificar y hacerla terminar venerando su comienzo con su final.

El mandala es el esquema del universo, de todos los ritos y de todos los mitos. No solo de los mitos animistas paleolíticos, ni solo de los mitos telúricos matriarcales neolíticos, ni solo de los mitos celestes patriarcales calcolíticos, sino también de los mitos de la edad de los hombres, de la era axial, que se generan en el primer milenio a.C., según la clasificación y la nomenclatura de Campbell¹⁵.

Por otra parte, el mandala, como símbolo y como ritual, se puede considerar como el modo en que inevitablemente se encuentra el intelecto consigo mismo, cuando aparece por primera vez. El intelecto, como los filósofos sostienen, cuando aparece, aparece para sí mismo todo de golpe, como totalidad y como infinitud, y no puede aparecer ni ser de otra manera. Aparece como es y es como aparece¹⁶. El intelecto lo abarca todo, aspira a comprenderlo y explicarlo todo y reconoce su propia infinitud sobrepasando todo posible límite, yendo más allá o «trascendiendo» toda posible barrera, todo posible término. Así es también como se posee a sí mismo, y como se expresa a sí mismo al aparecer en la comunicación del grupo social, como totalidad y como infinitud, que es lo que se representa en el círculo. Así es como se origina y aparece, «de golpe», el lenguaje, lo que los psicólogos y neuropsicólogos llaman «la teoría de la mente» y lo que los filósofos llaman la subjetividad trascendental¹⁷.

[15] CAMPBELL, J.: op. cit., 1992; *Los mitos en el tiempo*. Barcelona: EMECE, 2002.

[16] La aparición del intelecto para sí mismo es lo que los filósofos llaman fenomenología, y la descripción más completa del fenómeno quedó plasmada en una de las obras claves de la filosofía la *Fenomenología del espíritu*, de G.W.F. HEGEL, que aquí se toma como clave para interpretar la autocomprensión de los primeros *sapiens*.

[17] No deja de ser chocante que, conforme se desarrolla la crítica del sujeto trascendental en la filosofía del siglo XX, la neuropsicología encuentra una versión empírica del mismo en la llamada «teoría de la mente».

Aunque la Piedra Roseta del Paleolítico sea del milenio 15 a.C., y la lectura que Harrod propone se ubique en ese periodo, si los elementos del mandala de Marshack y Gimbutas están ya en la cueva de Chauvet¹⁸, y seguramente están, entonces el intelecto del *sapiens*, con su subjetividad trascendental, su «teoría de la mente» y su lenguaje humano, están ya presentes hace 40.000 años.

§ 20. *El cuadrado lógico y el proto-lenguaje paleolítico.*

La Piedra Roseta del Paleolítico ha permitido una comprensión creciente de los ritos de aquellos humanos, de su lenguaje y de su escritura¹⁹. Dicha comprensión, todavía muy debatida desde luego, se ha intentado mediante la interpretación de unos pictogramas, que son símbolos y signos a la vez, que desempeñan simultáneamente la función de significante y significado, y que pueden articularse en estructuras lógicas como las de las gramáticas de las lenguas habladas.

Harrod trabajó sobre el cuadrado aristotélico de oposición entre los términos²⁰ y sobre las relaciones entre elementos significativos según las tesis de Saussure y Peirce.

Aristóteles clasifica los juicios del lenguaje en cuatro tipos. A = universal afirmativo; «todo s es p». E = universal negativo; «ningún s es p». I = particular afirmativo; «algún s es p». O = particular negativo; «algún s es no-p». Aristóteles sitúa los tipos de juicio en los vértices de un cuadrado y señala el tipo de relación que hay entre ellos.

A	E
I	O

A y E son contrarios porque difieren en cualidad siendo universales. I y O son subcontrarios, porque siendo particulares difieren en la cualidad. A con respecto a O, e I con respecto a E son contradictorios, porque difieren en cantidad y cualidad. A con respecto a I y E con respecto a O son

[18] Cfr. http://fr.wikipedia.org/wiki/Grotte_Chauvet

[19] GIMBUTAS, M.: *El lenguaje de la diosa*. Oviedo: Grupo Editorial Asturiano, 1996; MARSHACK, A.: *The roots of civilization: the cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*. New York: Moyer Bell, 1991; David J. CROWLEY, P. H.: *Communication in history: technology, culture, society*. Boston: Pearson Allyn & Bacon, 2007.

[20] ARISTÓTELES: *Peri hermeneias*, cap. 6 y 7.

subalternos porque difieren en la cantidad. Sobre esta estructura lógica se basa buena parte del lenguaje proposicional humano y de la gramática.

El cuadrado aristotélico está establecido para «proposiciones», es decir, para las formas del lenguaje predicativo humano, en el que, por otra parte, tal y como Saussure señalara, la diferencia entre signo y símbolo, entre significante y significado, tiene que ser completa.

Desde el punto de vista de la semiótica, la inexistencia de esa diferencia no cancela la relación lógica entre los cuatro tipos de elementos, ni impide que el lenguaje de sonidos y gestos del magdalenense sea un verdadero lenguaje.

En efecto, los cuadrados semióticos se construyen con parejas de opuestos, contrarios o contradictorios, que no son necesariamente proposiciones del lenguaje predicativo sino que más frecuentemente son acciones, gestos, iconos, realidades, o, en general, elementos contrapuestos cuyo significado se establece precisamente en la oposición, como bueno/malo, arriba/abajo, noche/día, etc²¹. Estos son los elementos con los que a través de las experiencias y los rituales se forman las concepciones del mundo. Un cuadrado semiótico desde este tipo, máximamente general, es el siguiente:

<p>A</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. En lenguaje predicativo = Proposición UNIVERSAL AFIRMATIVA. 2. En signo o significante y en cosa significada = Unidad, totalidad, comienzo 3. En acción o en acción ritual = afirmar, venerar, reconocer, adorar 	<p>E</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. En lenguaje predicativo = Proposición UNIVERSAL NEGATIVA 2. En signo o significante y en cosa significada = Cosa distinta y nueva, fin del proceso 3. En acción o en acción ritual = Descomposición total y recomposición en otra cosa
<p>I</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. En lenguaje predicativo = Proposición PARTICULAR AFIRMATIVA. 2. En signo o significante y en cosa significada = Partes, trozos, 3. En acción o en acción ritual = romper, dividir, 	<p>O</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. En lenguaje predicativo = Proposición PARTICULAR NEGATIVA. 2. En signo o significante y en cosa significada = Partes dispersas, partes completamente separadas, movimiento de separación y alejamiento 3. En acción o en acción ritual = Alejarse, fluir,

[21] Cfr. Eco, Umberto: *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, 1991, pp. 121-134.

Siguiendo a Aristóteles y a Marshack, Harrod agrupa diversos símbolos magdalenenses en cuatro grandes clases, en función de cuatro géneros de significados, que se corresponden con los de la Piedra Roseta, y que mantiene entre sí relaciones como las de las proposiciones aristotélicas. Estos cuatro grupos de signos-símbolos se corresponden con los cuatro grandes momentos o fases de los procesos vitales de la naturaleza, de los ritos humanos, en los que puede cifrarse y descifrarse la comunicación humana, al menos, desde hace 15.000 años²².

Los pictogramas clasificados por los intérpretes desde Leroi-Gourhan a Harrod son los procedimientos de los *sapiens* para codificar lo que hacen y lo que pasa, lo que pasa en el mundo y lo que les pasa a ellos cuando hacen o no hacen ciertas cosas. Esa codificación define lo que es la vida, su comienzo, su desarrollo y su fin en cuatro etapas, fases o momentos. Los puntos y momentos desde los cuales la vida surge (pictogramas A), los modos en que la vida se despliega y se expande (pictogramas I), los modos en que la vida fluye y se irradia a todo (pictogramas O), y los modos en que la vida fructifica y culmina en una forma desde la que se vuelve a empezar el proceso (pictogramas E).

Según Harrod, el lenguaje del Paleolítico Superior Europeo UP(E) es un proto-lenguaje en la medida en que cumple todos los requisitos de un sistema semiótico tal como lo define la semiótica. Lo cumple porque 1) tiene una «semántica fundamental» estructurada por un cuadrado semiótico de campos semánticos, formando cada uno de ellos un micro-universo semántico, con sus signos propios, 2) tiene una «semántica narrativa», estructurada por unas reglas de transformación de combinaciones y permutaciones, capaces de generar fórmulas rituales y prohibiciones, y 3) tiene un «discurso semántico», un marco general que puede ser percibido y asumido y en que pueden ser situados un conjunto dado de actores y de acciones, de manera que pueden constituir rudimentarios relatos de mitos, de dioses o de experiencias humanas²³.

[22] HARROD, J. B.: "Deciphering Upper Paleolithic (European): Part 1. The Basic Graphematics – Summary of Discovery Procedures", in *Language Origins Society Annual Meeting 1998*, Version 2.b, May 2004, Original Version 1987 y "Deciphering Upper Paleolithic (European), Part 2: Maximal Graphematics and Correspondences to a Reconstruction of Spoken UP(E) – Summary of Phememic-Semantic Discovery Procedures", Version 2 May 2004 Version 1 April 1992; <http://originsnet.org/upepart2247k.pdf>

[23] HARROD, J. B.: "Deciphering Upper Paleolithic (European): Part 1. The Basic Graphematics – Summary of Discovery Procedures", 2004. Revised version of paper presented at *Language Origins Society Annual Meeting, 1998*. <http://originsnet.org>

Un modelo de Piedra Roseta o de mandala como el de Harrod, se puede construir y completar mediante una clasificación y distribución de los tipos de significantes formando un cuadrado semiótico-lógico, es decir, disponiendo los diversos significantes en los grupos A-I-O-E. De esta manera, la lectura de la piedra Roseta podría tomarse como clave para la lectura de una gran cantidad de ritos y de mandalas.

Como los ritos tienen cuatro elementos, se pueden establecer cuatro tipos de significantes para cada uno de los cuatro campos del cuadrado:

- 1.- Elementos kinéticos, generalmente danzas,
- 2.- Elementos gráficos y cromáticos, como guarismos y colores,
- 3.- Elementos instrumentales significantes, como acciones, gestos o los mismos elementos significados.
- 4.- Elementos acústicos y fónicos, como gritos, cantos, palabras, etc.

Desde Leroi-Gourham a Marschack y Harrod los prehistoriadores y arqueólogos han trabajado con elementos gráficos e instrumentales, pero no con elementos kinéticos y fónicos porque las artes visuales han estado demasiado alejadas de las auditivas y la arqueología demasiado separada de la lingüística. Pero a partir de los desarrollos de la lingüística evolutiva a finales del siglo xx se pueden referir los elementos visuales y los fónicos de un modo cada vez más fiable.

Mediante estudios comparativos y con una metodología cada vez más perfeccionada y aceptada, Merritt Ruhlen propuso la permanencia de una serie de raíces semánticas y fonéticas desde la salida del *sapiens* de África hace 60.000 o 70.000 años hasta un amplio número de las 5000 lenguas habladas en todo el planeta a comienzos del siglo XXI²⁴. La presencia de esos elementos fonéticos y semánticos en las lenguas actuales permite en efecto pensar que ya existían con esos valores antes de la salida de los *sapiens* de África. Un cierto número de esas raíces de Ruhlen se corresponden con los pictogramas de Marschack y Harrod, de manera que sería posible completar el cuadrado semiótico de los símbolos gráficos con símbolos acústicos y kinéticos, de manera que se pueda hacer una hipotética reconstrucción completa de todos los elementos del rito.

El cuadrado semiótico de los símbolos propios de los rituales paleolíticos quedaría de este modo.

[24] John D. BENGTON and Merritt RUHLEN: *Global Etymologies*, en John D. BENGTON and M. RUHLEN: *On the Origin of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy*. Stanford, CA: Stanford University Press. 1994, pp. 277-336.

<p>A) pictogramas de vulvas, falos, pechos, círculos, soles, lunas, hojas significan: concentración, origen, posesión Se expresan en los 4 elementos del rito: 1) se danzan, recogimiento sobre sí</p> <p>2) se escriben con signos-símbolos parecidos a las letras: A O V () U 3) representan: fuente, madre, pechos, niño 4) se cantan con las raíces de Ruhlen 1, 8, 11, 21</p>	<p>E) pictogramas de ramas, espigas, arboles significan: vida nueva, frutos, formas, riqueza, abundancia Se expresan en los 4 elementos del rito: 1) se danzan con saltos, composiciones de figuras 2) se escriben con signos-símbolos parecidos a las letras: T F H 3) representan: lo generado, florecido 4) se cantan con las raíces de Ruhlen 12, 15</p>
<p>I) pictogramas de vientres embarazados, dobles y triples rayas, lanza, punta de flecha significan: herida, sacrificio, embarazo, crecimiento, bifurcación, gemelos, Se expresan en los 4 elementos del rito: 1) se danzan con golpes, choques, extensión de extremidades, separación de los danzantes 2) se escriben con signos-símbolos parecidos a las letras: X Y // P B 3) representan: escisión, heridas, lanzas, distribución de riquezas, partición 4) se cantan con las raíces de Ruhlen 2, 13, 18, 23</p>	<p>O) pictogramas de serpientes, espirales, lianas significan: desbordarse, fluir, corriente, mar, lluvia, Se expresan en los 4 elementos del rito: 1) se danzan, giros sobre sí mismo, giros del grupo, corros, serpentinas 2) se escriben con signos-símbolos parecidos a las letras: mm uuu, & >>>, <<<, S s = = 3) representan: río, exuberancia, corriente, emisión, espiral 4) se cantan con las raíces de Ruhlen 3, 4, 19, 27</p>

Las raíces de Ruhlen, con sus correspondientes pictogramas y su posición en el cuadrado semiótico de Marschack y Harrod son las siguientes:

RUHLEN'S ROOT	RUHLEN'S ETHYMOLOGY	PICTOGRAMS	PLACE IN MARSCHAK SEMIOTIC SQUARE
1 AJA	'mother, older female relative'	V, U, O	A
2 BU(N)KA	'knee, to bend'	X, F, K, T	I
3 BUR	'ashes, dust'	mm, ss, ==	O
4 ʼCUN(G)A	'nose; to smell'	mm, ss, ==	O
5 KAMA	'hold (in the hand)'		
6 KANO	'arm'		
7 KATI	'bone'		
8 K'OLO	'hole'	V, U, O	A
9 KUAN	'dog'		

10 KU(N)	'who?'		
11 KUNA	'woman'	V, U, O	A
12 MAKO	'child'	B, D, b, P	E
13 MALIQ'A	'to suck(le), nurse; breast'	X, F, K, T	I
14 MANA	'to stay (in a place)'		
15 MANO	'man'	B, D, b, P	E
16 MENA	'to think (about)'		
17 MI(N)	'what?'		
18 PAL	'2'	X, F, K, T	I

19 PAR	'to fly'	mm, ss, ==	O
20 POKO	'arm'		
21 PUTI	'vulva'	V, U, O	A
22 TEKU	'leg, foot'		
23 TIK	'finger; one'	V, U, O	A/I
24 TIKA	'earth'		
25 TSAKU	'leg, foot'		
26 TSUMA	'hair'		
27 AQ'WA	'water'	mm, ss, ==	O

Esa codificación y desciframiento se lleva a cabo en los ritos y mediante los cuatro elementos de los ritos: kinéticos, gráficos y cromáticos, instrumentales y fónicos.

Según estas claves, Harrod lee la Piedra Roseta como un himno del siguiente contenido:

«Rompe tu cascarón y sal de él (A), vuelve de nuevo a la vida, toma forma, florece, ramifícate (I) con una vida fluida y exuberante, y luego, sigue el ondulate movimiento vital, conocedor de los peligros (O), y llenalo todo con la energía vital del espíritu telúrico (E)».

La Piedra Roseta se puede leer también como un ceremonial para el rito de la caza del oso, que se puede representar por una secuencia de pictogramas A - I - O - E, e igualmente el rito de la pipa de los sioux y el de la misa católica. En efecto, otra versión narrativa de la misa católica, diferente del credo, la contenida en los versículos 53-58 del capítulo 6 del evangelio de Juan, en donde puede ser intercambiada la palabra «oso», por las palabras «yo» y «mi», se puede transcribir también mediante el mismo tipo de pictogramas siguiendo la misma secuencia.

6, 53 «Os aseguro que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis Vida en vosotros.

54 El que come (I) mi carne (A) y bebe (I) mi sangre (A) tiene Vida eterna (O), y yo lo resucitaré en el último día (E).

55 Porque mi carne (A) es la verdadera comida (I) y mi sangre (A) , la verdadera bebida (I).

56 El que come (I) mi carne (A) y bebe (I) mi sangre (A) permanece en mí y yo en él (E).

57 Así como yo, que he sido enviado por el Padre (A) que tiene Vida (O), vivo por el Padre, de la misma manera, el que me come (I) vivirá por mí(O-E).

58 Este es el pan bajado del cielo; no como el que comieron sus padres y murieron. El que coma de este pan vivirá eternamente(E)».

Esta versión del sacrificio del oso, de la misa católica y del ceremonial sioux de fumar la pipa, se puede transcribir en un mandala, de la siguiente manera:

Pictogramas A: cuerpo sacrificado, carne, sangre, animales y plantas.

Pictogramas I: acción de sacrificar, romper, separar, quemar, comer, beber, fumar.

Pictogramas O: La vida viene del cielo a la víctima sacrificada, y pasa de la víctima sacrificada a los que participan en el sacrificio.

Pictogramas E: los que participan en el sacrificio y comen, beben o fuman de la víctima, viven con la vida que viene del cielo y van al cielo o están en el cielo.

3. La representación del cosmos. Emergencia del *nous* y del *logos*.

§ 21. La representación del cosmos. Emergencia del *nous* y del *logos*.

Como es natural, si no hay diferencia entre significante y significado, tampoco hay correspondencia biunívoca entre significante y significado y, por tanto, hay posibilidad de varios sentidos y varias interpretaciones para cada icono y para cada secuencia, pero eso no altera el sentido general de los ritos antiguos como no altera el de los ritos de los cazadores recolectores actuales

Tanto si se toma el cuadrado semiótico como clave para un lenguaje performativo, como si se toma el cuadrado lógico como clave para un lenguaje predicativo, en cualquier caso pueden establecerse los siguientes valores y correspondencias lógicas: (A) elemento originario, (I) crecimiento, diferenciación y división del elemento originario, (O) dispersión y recombinación de las partes del elemento originario, (E) formación de un nuevo elemento que tiene nuevas formas y cualidades.

Si se interpreta así la Piedra Roseta, el cuadrado de Marshack-Harrod no solamente reproduce performativamente y describe predicativamente, los momentos clave de todos los ritos, sino también de todos los procesos naturales inorgánicos, orgánicos y mentales, como un mandala especialmente fecundo, y pone de manifiesto la emergencia de eso que los filósofos han llamado desde hace mucho tiempo *logos*, más en concreto el *logos* trascendental o los trascendentales del ser.

Los trascendentales del ser son los modos en que pueden establecerse diferencias respecto de un punto de partida, y por tanto los modos en que puede darse una secuencia temporal de procesos reales como una diferencia ideal de procesos intelectuales.

En efecto, la secuencia A, I, O, E, se corresponde en el mundo inorgánico con la secuencia de «elemento inicial» (A), ruptura y dispersión (I), descomposición y recombinación (O), emergencia de un nuevo elemento (E). A su vez esta sucesión de momentos describe una de las secuencias posibles de la génesis de las realidades inorgánicas, una su-

cesión y relación de oposición posible entre los cuatro elementos, tierra (A), fuego (I), agua (O) y aire (E), y una de las relaciones posibles entre los elementos de las prácticas de brujería y la alquimia.

Por lo que se refiere al reino de lo orgánico, la secuencia A, I, O, E se corresponde con el proceso de reproducción sexual: ovulo-esperma enteros (A), ruptura y dispersión de sus elementos (I), recombinación de los genes (O), y emergencia de un nuevo ser formado con una nueva vida (E). Por otra parte, se corresponde también con los procesos de nacer, crecer, reproducirse y morir.

Y, finalmente, por lo que se refiere propiamente al orden trascendental, al ámbito de la lógica y de los entes de razón, la secuencia se corresponde con el orden de las primeras nociones, tal como ha sido señalado por los filósofos desde Platón a Hegel: ente (A), no-ente (I), división-multiplicidad (O) y aliquididad (E), o bien, en la formulación de Hegel, ser (A), nada (I), devenir (O), algo (*etwas*) (E)²⁵.

Entre los significados de los elementos A, E, I y O, si se toman en su valor predicativo, hay una relación como la de los elementos del cuadrado aristotélico, y si se toman en su valor performativo y ritual, también. Dicho de otra manera, lo que aparece en el cuadrado de Marshack-Harrod son los trascendentales del ser en una versión imaginativa. Y no podía ser de otra manera.

Si los trascendentales del ser son realmente lo que la filosofía llama trascendentales, lo propio y lo que se puede predicar de cualquier realidad, lo propio de cualquier ente por el hecho de ser, tanto de los entes ideales, objetivos e inertes como de los entes reales, vivos y dinámicos, entonces, para todas las realidades se cumple: A), que son una unidad, I), que son diferentes, O), que se constituyen con propiedades diferenciadas que son solamente suyas y nuevas, y E) que constituyen una nueva forma.

Esta no es la única forma en que la filosofía expone los trascendentales del ser. Entre otras cosas porque la historia de la filosofía es una historia de la discusión sobre los trascendentales del ser. Por eso no pueden no darse en cualquier comienzo.

Por eso precisamente se puede pensar que el mandala primitivo no solamente es el origen del lenguaje y del arte humano, sino también, como pensó Marshack, de la ciencia, puesto que las relaciones entre las proposiciones, una vez determinadas cuantitativa y cualitativamente,

[25] Cfr. HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Primera sección de la lógica, "La doctrina del ser", §§ 84-90. Madrid: Alianza, 2005, pp. 186-195.

dan como resultado los valores de verdad y falsedad propios de la mente y del lenguaje humanos.

Las tesis de Marshack y Gimbutas continúan siendo debatidas, así como la lectura de Harrod de la Piedra Roseta Paleolítica, pero esa discusión incide sobre el plano y los planteamientos empíricos, y puede afectar a algunos momentos metodológicos de los procesos argumentativos. Desde el punto de vista de la esencia y sentido de los ritos, de los procesos vivientes y culturales, ¿qué otro sentido podría tener el rito codificado en la piedra de la cueva de Lorthet que el leído por Harrod?, ¿qué sentido puede tener cualquier rito de caza, de paso, de fundación del poblado o de curación, cualquier rito en general, que ese? En líneas generales una verificación en el orden esencial no basta como prueba para establecer una tesis en el orden empírico en todos sus pormenores, pero sí para sostener su validez en el orden esencial, y eso es algo que se le puede reconocer a Marshack, Gimbutas y a Harrod.

Una mente que se conoce a sí misma como totalidad y como infinitud, que genera un lenguaje gestual y simbólico con las secuencias y oposiciones señaladas, puede, obviamente, generar un sistema socio-cultural como el de los cazadores recolectores del milenio 50 a.C., del 15 a.C. y del siglo xx, tanto australianos como africanos²⁶ o de cualquier otro lugar. Generar ese sistema es descifrar el mundo en la construcción del mandala, dar lugar a la primera manifestación del logos y hacer presente el *nous* para sí mismo.

4. Lo sagrado y lo profano. El *Phanum*.

§ 22. La luz y lo sagrado. El Phanum.

La vivencia del vivir y sobrevivir mediante la caza y mediante la comida, mediante el sol que alumbra el campo de caza y mediante el fuego que alumbra el interior de la cueva en que se caza, se cocina y se come, y mediante la sangre que anima a los vivientes y se derrama en la caza y en la comida, es la vivencia de lo sagrado, de la salvación, del milagro.

[26] Los africanos tienen el sistema socio-cultural más simple y accesible y los australianos el más complejo y elaborado. Cfr. BARNARD, A.: "Modern hunter-gatherers and early symbolic culture", en *The evolution of culture: an interdisciplinary view* editado por ROBIN IAN MACDONALD DUNBAR, CHRIS KNIGHT, CAMILLA POWER, Edinburgh University Press, 1999, pp. 50-68.

La vivencia de lo sagrado es la vivencia de lo *tremendum et fascinans*, lo tremendo y fascinante, lo que provoca temor, un miedo especialmente sobrecogedor y que, a la vez, provoca una atracción y una seducción por encima de cualquier experiencia ordinaria, y eso tanto en el *sapiens* del paleolítico como en el hombre actual.

Semejante experiencia ha quedado expresada a través de obras clásicas como la de Rudolf Otto *Das Heilige* de 1917²⁷, donde se describe la experiencia del *mysterium tremendum et fascinans*, del misterio tremendo y fascinante, que provoca estupor, temor, fascinación y atracción al mismo tiempo. A través de obras como la de Eliade, *Experiencias de la luz mística*, como la de Bataille *El erotismo*²⁸ y como tantas otras. En cada lengua y cultura esa experiencia y lo vivido en ella se ha designado con términos propios, pero siempre se ha descrito como produciendo el mismo efecto sobre el ser humano y moviéndole a las mismas posturas corporales de genuflexión y abajamiento, adoración, plegaria, entrega y súplica.

Vivencias estrechamente relacionadas con esa experiencia, son la de la admiración descrita a menudo como comienzo de la filosofía, la de la inspiración artística y la del éxtasis erótico y místico.

Es legítimo pensar que los primeros *sapiens* experimentaran algo así ante el sol, el oso acosado y muerto o el fuego que quema su carne. Como lo experimentan los hombres actuales en los trances místicos, eróticos y artísticos y, también, en el trance venatorio, aunque quizá para los primeros *sapiens* se concentraban en una sola vivencia esas cualidades que ahora están diferenciadas²⁹.

En otro sentido, la magnitud de lo que en esas experiencias de la caza y del fuego vive el *sapiens*, en contraste con lo que vive el animal, es la magnitud de la diferencia entre un intelecto como el humano y una sensibilidad como la de los animales. La experiencia de lo sagrado es también experiencia del intelecto, y es la actualización del intelecto en la experiencia de la perplejidad y del misterio tremendo y fascinante,

[27] OTTO, R.: *Lo santo*. Madrid: Alianza, 1985.

[28] ELIADE, M.: "Experiencias de la luz mística", en *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor, 1984; BATAILLE, G.: *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 2005.

[29] Hay una experiencia y un trance específicos de la caza, vecino del de la experiencia erótica, que los cazadores conocen muy bien, y que los no cazadores pueden encontrar en obras literarias como la de BERENGUER, L.: *El mundo de Juan Lobón*. Madrid: Cátedra, 2010 y otras de la misma temática.

lo que queda reverberando y se mantiene durante los periodos de conciencia tranquila y rutinaria. Es también esa reverberación y apertura del intelecto lo que puede explicar conductas exploratorias, inventivas y creativas, el diseño del mandala y, en general, la emergencia en él de la percepción y la concepción de un intelecto universal o trascendental, de una teoría de la mente.

El fuego, el rayo, el oso, el bisonte o, en general, el poder, son nombrados quizá con una interjección que cuando se lexicaliza funciona como nombre o como verbo que designa lo sagrado, lo luminoso o lo viviente.

En griego unos cuantos de esos términos derivan del término *Phanaios*, iluminar, traer a la luz, dar luz, del verbo *Phaino*, hacer aparecer, revelar, descubrir, brillar y del sustantivo *phanós*, antorcha, linterna, lámpara. De estos términos derivan los vocablos latinos *fanum*, templo, *pro-fanus*, lo que está fuera y delante del templo, y el término de las lenguas vernáculas *fanatismo*³⁰. Con este sentido emplea Heidegger el sustantivo alemán *Lichtung* para significar, con la metáfora del claro del bosque, la conciencia intelectual, el ámbito de la conciencia intelectual³¹.

Cuando los *sapiens* realizan los sacrificios de canibalismo ritual, de osos o de otros animales que son sus parientes (padres o abuelos), sienten, según la Piedra Roseta de Marshack y Gimbutas, y según el análisis de los ritos de Rappaport, que tocan el poder, la luz, lo divino, sienten que hacen transfusiones de vida, de una vida que viene del misterio tremendo y fascinante.

Esa cercanía e identidad con lo divino, con el tótem, con el animal sacrificado, hace que el propio individuo pueda sentirse él mismo *phanum*, lugar del poder divino, lugar del sacrificio divino, y que pueda sacrificar a un semejante o a su propia sangre en las cuevas del norte de Rusia el año 40.000 a.C., en las costas griegas en el año 1000 a.C., cuando Agamenón se encuentra con Ifigenia, en Israel en el año 2000 a.C., cuando Abraham se lleva al monte santo a Isaac, o el 11 de septiembre de 2001 d.C. cuando se vuelan las torres gemelas en Nueva York. Eso que ahora se denomina fanatismo quizá sea un comportamiento inspirado en el *phanum* al que le faltan mediaciones culturales, al que más adelante se aludirá³².

[30] COROMINAS, J.: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos: Madrid, 1987, p. 266.

[31] HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 1998.

[32] Cfr. MARÍN, H.: *Teoría de la cordura*. cap. 1. Valencia: Pre-Textos, 2010; Os, A.: *Contra*

§ 23. *Lo sagrado y lo profano. Organización del tiempo.*

Las sociedades paleolíticas, en cuanto que toda su ordenación sociocultural ha sido generada por ritos sagrados y se basa en ellos, son sociedades altamente sacralizadas. Por ese motivo la conciencia que el individuo tiene de sí mismo es conciencia de su animal sagrado y de su tribu, es decir, conciencia de su sacralidad. La conciencia de sí mismo como netamente diferenciado de la vida sagrada no aparece hasta la separación entre vida civil y vida divina, que se esboza a comienzos del neolítico, es decir, aparece con el proceso de secularización que se inicia entonces, al cual alude Rousseau en sus discursos.

Los *sapiens* del paleolítico necesitaron generar ritos para cumplir el ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir, según la dotación biológica e intelectual con la que contaban, es decir, necesitaron generar el sistema social y el sistema cultural. Al hacerlo adquirieron una conciencia de sí mismos como poseedores de vida, de una vida transferible, y con una identidad precaria, diferente de la vida, pero muy vinculada a la vida, al flujo vital. Todo eso aparece y se muestra en sus símbolos, ritos y mitos³³.

Las danzas, los colores y signos, los instrumentos y los cantos utilizados en los ritos son lo que Eliade denomina lo sagrado, mientras que las restantes danzas, pinturas, herramientas y canciones las denomina lo profano. Por otra parte, lo sagrado es lo vivo, lo fuerte, lo real, mientras que lo profano es lo evanescente, lo que no tiene consistencia y se descompone.

Junto a esa concepción de lo sagrado y lo profano de Eliade, hay otra más usual en el lenguaje sociológico en la que lo sagrado corresponde a lo religioso y a lo relacionado con el culto, y lo profano a lo que no corresponde a esa actividad. Según esta concepción, se puede decir que en el hombre paleolítico no existe propiamente lo profano.

Desde luego los *sapiens* del paleolítico, aunque desarrollaran todas sus actividades siguiendo las pautas que los ritos establecían, no estaban todo el día y toda la noche celebrando ritos. Además hacían otras cosas. También, como los osos y los bisontes, descansaban, dormían, jugaban, holgazaneaban, etc. La vida del *sapiens* satisfecho, en los tiempos de descanso, consistía asimismo, como la del neandertal, y el *floresiensis*, en vagar, holgazanear, dormir o jugar, pero además, consistía también en preparar las armas, las cabañas o las cavernas, hacer vestimentas, preparar alimentos y bebidas, explorar.

el fanatismo. Madrid: Sieruela, 2003; GRIMALDI, N.: *Une démente ordinaire*. Paris: PUF, 2009.

[33] Cfr. ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1981.

Los humanos actuales dividimos las actividades y el tiempo en festivo o extraordinario y laborable u ordinario. Las actividades extraordinarias se realizan en días festivos, y en ellos celebramos ritos, como bautizos, bodas, comuniones, funerales, comidas de confraternización, etc., y descansamos. Las actividades ordinarias, lo que llamamos el trabajo, las realizamos en los días designados como laborables.

Esa división nuestra entre tiempos festivos y laborables no existe en los primeros *sapiens*. Entre ellos se da una división entre actividades y tiempos sagrados cualitativamente distintos, y todos tienen su génesis ritual religiosa. Para ellos la organización del tiempo y del espacio se fundamentaba, mucho más que para los hombre actuales, en sus diferencias cualitativas. Estas diferencias entre los primitivos se corresponden, al igual que en los hombres actuales, con diferencias en el grado de autoconciencia y de identidad³⁴.

En efecto, durante los días laborables, el hombre del siglo XXI desarrolla la actividad ordinaria, que suele ser rutinaria, y durante los fines de semana, fiestas y vacaciones, desarrolla actividades extraordinarias. En las actividades rutinarias hay aburrimiento, agitación, desasosiego, etc., en función del logro de objetivos de la organización en la que se trabaja. En las actividades extraordinarias se vive lo extraordinario, generalmente, en función del propio gozo.

En las jornadas laborables hay producción, competencia, ayuda, envidias, etc., actividades en las que los individuos son cada uno sí mismo en su conexión ordenada con los demás. En las jornadas festivas hay juegos, deportes, embriaguez, discotecas, sexo, música, espectáculos, actividades en las que los individuos viven un éxtasis, una salida de sí mismos y una relación «desordenada» con los demás, una relación en la que su propia identidad se disuelve en la de los otros como ocurre en los grandes acontecimientos deportivos, musicales y orgiásticos³⁵.

Si los hombres y mujeres de las sociedades urbanas del siglo XXI pudieran, en un gigantesco esfuerzo imaginativo o experimental (científico o artístico), prescindir de la organización cuantitativa del tiempo, y de los años, meses y semanas, para ubicar sus recuerdos y las diferentes partes de sus vidas, entonces, a tenor de las leyes de asociación de ideas,

[34] RAPPAPORT, R., op.cit., caps. 6 y 7.

[35] Cfr. MARÍN, H.: op. cit., 2010. Cfr., RAPPAPORT, R.: op. cit., caps. 6 y 7. La reflexión más detenida sobre esta diferencia entre la identidad y la conciencia pertenecientes al orden de lo sacro y de lo profano corresponde a toda la obra de BATAILLE, G., especialmente: *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 2005.

los agruparían y clasificarían según criterios cualitativos y el resultado sería muy desconcertante³⁶.

Por ejemplo, por una parte estarían los tiempos de los nacimientos y de la lactancia. Ese tiempo, que podría llamarse los tiempos de la leche, en los que casi un centenar de miembros de la tribu danzaría, cantaría y haría determinadas cosas. Estarían los tiempos de los niños, en los que todos los hombres y mujeres han estado y en los que se hacen otros juegos y danzas con las madres y con los padres. Estarían los tiempos de los misterios de la vida, en los que, por separado, los chicos y las chicas danzan y cantan y celebran otros ritos que ya los padres y madres han celebrado. Luego los tiempos de los matrimonios, en que los 100 integrantes del grupo celebran las nupcias de los jóvenes que llegan a la edad de procrear. Mezclándose acaso con los tiempos de los jóvenes y los matrimonios están los tiempos de los cazadores, en el que los jóvenes aprenden las danzas y los cantos de la caza. Los tiempos de la lucha y los luchadores, cuando los jóvenes aprenden otras danzas y otros cantos. Los tiempos de las curaciones. Los tiempos de las comidas grandes y las pequeñas. Los tiempos del sol ardiente. Los tiempos de las aguas.

Así es como organiza sus tiempos el *sapiens* del paleolítico en grupos de unas 100 personas, y así es como lo siguen organizando algunos cazadores-recolectores del siglo xx en poblados que pueden llegar a superar los 500 individuos.

Si un antropólogo (o un individuo cualquiera de una sociedad urbana del siglo xxi) quiere saber cuándo sucedió algo en la vida de algún individuo particular de una tribu que agrupa el tiempo de esa manera, puede resultarle completamente imposible, que es lo que le pasó a Clifford Geertz cuando intentaba ubicar en una secuencia temporal organizada cuantitativamente algunos acontecimientos de la historia balinesa³⁷. Incluso es posible que un individuo de la sociedad urbana del siglo xxi no sea capaz de establecer su identidad personal sin una organización cuantitativa abstracta del tiempo.

[36] Hay descripciones etnológicas parecidas a la descripción tipo que ahora se hace. Por ejemplo la de TURNBULL, C. M.: *The human Cycle*. New Yorkm Simon and Schuster: 1953, o la de BARLEY, N.: *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 1989; sobre los Dowayos de Camerún, entre otras muchas. Hay descripciones cinematográfica y literarias análogas. No conozco experimentos psicológicos en esta misma línea, pero quizá los haya y, sin duda, pueden realizarse.

[37] Cfr. GEERTZ, C.: "Persona, tiempo y conducta en Bali", en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.

Para los humanos de las sociedades urbanas del siglo XXI los tiempos de fiesta y de trabajo, de descanso relajado y de vigilia tensa, están netamente diferenciados. Si quisiéramos seguir la genealogía de estos dos estados de conciencia y de sentidos de la identidad, remontándonos desde el hombre actual hasta los *sapiens* de hace 50.000 años, nos perderíamos por el camino.

En los *sapiens* del paleolítico, como en la mayoría de los animales, se dan dos estados de conciencia, el de vigilia y necesidad, y el de tranquilidad y rutina. Los estados de vigilia y necesidad se corresponden con una situación subjetiva de perplejidad, que ya se ha descrito en relación con la apropiación del fuego y con el encuentro con lo sagrado, y los estados de tranquilidad y rutina con las situaciones de calma y de trabajo en la vivienda. Estos estados de conciencia, en correspondencia con esas actividades, tienen su reflejo en la distribución de los espacios de la caverna o la cabaña y en los del poblado del 40.000 a.C.: espacios para el trabajo, espacios para el descanso y la comida, espacios para el sueño y la adoración, espacios para la fiesta³⁸.

Pero todos esos espacios se ocupan con tiempos entrecruzados con otros en los que no es fácil, o no es posible, señalar la anterioridad y la posterioridad. Tampoco los calendarios, que empiezan con el neolítico, representan primariamente una organización cuantitativa del tiempo. Ni siquiera las formas más antiguas de contar, ya sean días, dioses o hachas, que se pueden situar en el paleolítico, cuentan según la serie de los números naturales con las que los hombres actuales contamos el tiempo³⁹.

Por otra parte, aunque se dé en las culturas primitivas y antiguas un cierto desarrollo de las formas de contabilidad y del cálculo, como se dan en Sumeria, eso no significa que exista en esas culturas, antiguas o actuales, interés por determinar cuantitativamente el tiempo de las personas.

Los usos del número propios de las sociedades urbanas contemporáneas comienzan quizá hacia el milenio 15 a.C., que es cuando aparecen las formas de vida mesolítica y neolítica, y con ellas las formas de cultura y de subjetividad correspondientes a esos periodos. Entonces va apareciendo quizá también en el habla el predominio del lenguaje predicativo, en la conciencia nuevos estados y perspectivas, en el inte-

[38] Cfr. LEROI-GOURHAN, A.: op. cit., p. 133.

[39] Los números que primero se utilizan y descubren son el dos, la pareja, y el conjunto-número. La serie de los números naturales es más tardía, y la numeración lineal, al infinito, mucho más. Cfr. IFRAH, G.: *Historia universal de las cifras*. Madrid: Espasa, 2001, cap 1.

lecto las formas de lo infinito, y en la cultura el repertorio de sus esferas como se dan todavía en los cazadores-recolectores actuales.

Durante todo el mesolítico y el neolítico, el *sapiens* genera e incrementa el ámbito de lo profano. Del ámbito de lo sagrado los hombres y las mujeres se llevan al ámbito de lo profano su vida y su identidad, la fuerza y la vida del *mana*, del oso, o del tótem, que fluye en cada individuo y en sus funciones.

Pero conforme se avanza en el neolítico, por profano que sea un ámbito o una actividad, siempre tuvo un origen sagrado en el *mana*, o en el tótem, al que se vuelve siempre. Por eso hay tantos dioses como actividades, e incluso tantos dioses como palabras, que es lo que comentan David Carrasco sobre las religiones centroamericanas, Waldemar Stöhr sobre las de Indonesia⁴⁰, Varron sobre los romanos y lo que sirve a Agustín de Hipona para ridiculizar las formas de politeísmo⁴¹.

Las sociedades neolíticas son, frente a las paleolíticas, sociedades cada vez mas secularizadas, como señalara insistentemente Rousseau. Simplemente por incremento demográfico y diversificación de las esferas de la cultura, como se verá en su momento. Una sociedad sacralizada es una sociedad seria, solemne y grave. La diversión difícilmente se abre camino en ellas, y hay entre sus individuos demasiado hieratismo.

Esa fue la característica de la sociedad cristiana desde sus comienzos hasta el siglo XX, como refiere von Balthasar⁴², eso es lo que le ha sucedido a la islámica y lo que le ha sucedido en el siglo XX y XXI a las sociedades sectarias basadas en ideologías intensas (que son creencias sacralizadas).

En esas sociedades tiene que abrirse paso poco a poco la libertad de movimientos, de acción, de gestos, de danzas, de lenguaje y de actividades. Tiene que abrirse paso, poco a poco, la risa y la burla institucionalizadas, el carnaval primero y la comedia después.

Quizá el primer brote de comedia y risa institucional es el proto-carnaval de Babilonia en el IV milenio a.C., en tiempos de Gilgamesh, y de ahí la fiesta de la transmutación de todos los valores llega hasta las saturnalias romanas y hasta el carnaval de Rio de Janeiro.

[40] Cfr. ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. III-2, Barcelona: Herder, cit. 1999.

[41] AGUSTIN DE HIPONA: *La ciudad de Dios*. Libros VI y VII, Madrid: BAC, 1977.

[42] Cfr. URS VON BALTHASAR, H.: *Teodramática*. vol I., Madrid: Encuentro, 1990; Cfr. CHOZA, J.: *Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata, 2011.

CAPÍTULO 4

SISTEMA CULTURAL, SENTIDO COMÚN Y SISTEMA SOCIAL

1. En el principio era el poder.
§ 24. *Tótem y poder.*
2. Sistema cultural y concepción del mundo.
§ 25. *Concepción del mundo.*
§ 26. *Un modelo de sistema cultural.*
3. Concepción del mundo y sentido común.
§ 27. *El sentido común.*
4. Sentido común y estructuración de la psique humana. Etapas en la formación del habla.
§ 28. *Estructuración de la psique humana. Etapas en la formación del habla.*
§ 29. *Normalidad y locura.*
5. Sistema social e identidad personal.
§ 30. *Sistema social e identidad personal.*
§ 31. *El sistema social totémico, feudal cristiano y estatal.*

«Las imágenes totémicas no solo se reproducen en las casas, las canoas, las armas, los instrumentos y las tumbas; también las encontramos sobre el cuerpo mismo de los hombres, lo llevan sobre su propia persona: está grabado en su carne, forma parte de ellos mismos, y este modo de representación es, con mucho, el más importante».

DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. libro II, cap.I, II, Madrid: Alianza, 1993, p. 202.

1. En el principio era el poder.

§24. Tótem y poder.

TODO ser real es operativo, activo. Es energía y fuerza. El individuo humano es poder. Por una parte poder biológico, capacidades orgánicas que se actualizan en un ciclo temporal. Por otra parte, poder comunitario, eclesial, político, capacidades jurídicas que se actualizan mediante el reconocimiento y el autoconocimiento. Sale de ese poder biológico y social, asume como función expresar una parte de ese poder para servicio de la vida biológica y social, y vuelve al seno de ese poder cuando se cumple su ciclo vital, su tiempo. Mientras tanto reconoce en las imágenes del poder biológico y social, y en la realidad de ese poder mismo, su esencia personal y su existencia personal. Y eso tanto en el paleolítico como en el neolítico y en el postneolítico. Estas tesis, que se pueden formular así en el orden histórico-cultural, en el orden sociológico y antropológico, se pueden formular también, según una correlación estricta, en el orden ontológico trascendental. El ser es el origen del hombre y del cosmos, que son una participación suya. A su vez, de entre las muchas maneras en que puede entenderse y se entiende el ser en clave filosófica, una de ellas, y de las más arraigadas en la historia del pensamiento, es la del ser como acto, como actividad, como poder.

La construcción del sistema social y de la identidad individual, se inicia con la aparición del homo *sapiens sapiens*, y con el big-bang cultural hace 50.000 años, y se desarrolla como diferenciación y aumento de funciones, de tipos de participación del poder y de tipos de identidad, por una parte, y como proceso de distanciamiento del individuo respecto de sus funciones, por otra. El proceso de diferenciación y aumento de las funciones es el proceso de diferenciación de las esferas de la cultura, y el de distanciamiento del individuo respecto de su función o funciones, es el proceso de desarrollo de la autoconciencia y la libertad humanas individual y social. La construcción del sistema social es, al mismo tiempo, la construcción del sistema cultural, con cada una de sus esferas apenas discernibles inicialmente, y la construcción de la identidad personal.

El paleolítico se puede percibir como este proceso de construcción del sistema social, el sistema cultural y la identidad individual. El neolítico se puede percibir como el periodo de aumento de la complejidad social, de diferenciación de las esferas de la cultura (diferenciación entre religión, política, derecho, economía, técnica, arte, ciencia y sabiduría) y

como el periodo de diferenciación y distanciamiento del individuo humano respecto de sus funciones y tareas, como el periodo de desarrollo de su autoconciencia y su libertad.

El postneolítico se puede percibir como un periodo en que las relaciones entre las esferas diferenciadas cambian, como un periodo en que las relaciones neolíticas entre ellas se modifican profundamente. También como un periodo en que se altera la diferencia y la distancia entre el individuo y sus funciones sociales. Pero eso habrá que verlo detenidamente en cada caso y en su momento.

El pensamiento neolítico de la cultura occidental examina al ser humano desde cuatro puntos de vista. La filosofía antigua estudió y analizó al hombre desde el punto de vista de la categoría de «sustancia», la filosofía medieval desde el punto de vista de la categoría de «persona», la filosofía moderna desde el punto de vista de la categoría de «sujeto» y la contemporánea desde el punto de vista de la categoría de «existente» o de «tiempo biográfico».

El «pensamiento» paleolítico descubre, describe e identifica al ser humano desde el punto de vista de la vida, del principio que hace vivir. Utiliza las nociones de ciclo vital y de proceso biológico-cultural, con un sentido en parte similar al de las nociones de naturaleza, principio activo, poder o ser, y muy alejado de las nociones de sustancia, persona o sujeto.

La secuencia nacer, crecer, reproducirse y morir, que es la secuencia con arreglo a la cual la religión, la política y el derecho contemplan y regulan la vida del ser humano, tiene más amplitud y más contenido que la noción filosófica de naturaleza sustancial y subjetiva, al menos, desde el punto de vista meramente categorial.

El pensamiento paleolítico designa la actividad, el ser, o el poder en términos generales con nombres como «mana», «wanka» u otros, cuyo significado preciso se ha ido perfilando mediante los análisis realizados a lo largo del siglo xx. Y designa con el término «tótem» la diversificación o participación de «mana» que se manifiesta en cada una de las actividades humanas en que se ejerce un poder.

Por supuesto manifestaciones de «mana» las hay en todos los seres naturales, tengan o no relación con los seres humanos, pero solamente son «tótem» aquellas fuerzas naturales que han tenido y tienen relación con la constitución del grupo humano y con el desarrollo de las actividades mediante las cuales el grupo sobrevive. Por otra parte, también los estudios realizados a lo largo del siglo xx han puesto de manifiesto que hay sistemas totémicos muy diferentes, aunque lo común a todos ellos

suele ser la referencia a un poder sagrado, más frecuentemente animal, como origen del grupo, de la tribu y del clan.

2. Sistema cultural y concepción del mundo.

§ 25. *Concepción del mundo.*

Una psique que puede apoderarse del fuego, y sobre todo generarlo, es una psique que no empieza situada en la certeza como la de la mayoría de los animales, sino situada en la perplejidad y, además, que tiene una imperiosa necesidad de salir de ella. Por qué empieza situada en la perplejidad y en la ignorancia es algo que se verá más tarde. Cómo sale de ella hay que empezar a verlo ahora.

Los *sapiens* necesitan referir al arriba y al abajo, al antes y al después, los vivientes que aparecen aquí y ahora porque esos vivientes no surgen de los *sapiens* mismos, porque no pertenecen a ellos y, sobre todo, porque ellos mismos dependen de esos vivientes para sobrevivir. Si la situación inicial de los *sapiens* es la de perplejidad, el escenario en el que están situados de entrada es el inmenso agujero de un aquí y un ahora que continuamente se llena y se vacía de vivientes, y tienen la necesidad de saber cómo se llena y se vacía de esos actores.

Aunque no sean muy conscientes de ello, los *sapiens* tienen la necesidad de descifrar la realidad, ese escenario y esos actores, de aprender sus costumbres. Los animales no tienen esta necesidad porque no están en ese escenario. Su situación no es la de perplejidad. Saben lo que pueden comer y cómo conseguirlo (aunque les resulte difícil).

Esa psique humana dotada de *nous*, de intelecto, sale de la perplejidad organizando las actividades que tiene que llevar a cabo para sobrevivir. Poniéndole unos puntos de partida, unos límites, para lo cual genera espontáneamente una noción como la de «empezar» o como la de «comienzo». El intelecto necesita encontrar un principio. Se le pone principio, es decir, límite, al tiempo y al espacio, partiendo del aquí y del ahora ¿Por qué? Porque es lo más sencillo. El intelecto necesita esa noción de comienzo porque el pensamiento se pierde en ausencia de límites, se pierde en lo ilimitado y en la noción de infinito.

Dicho de otra manera, el pensamiento se pierde en su propia amplitud, en su infinitud, que percibe inicialmente proyectándola en las cosas reales. Al percibir cada una de ellas, supera continuamente la finitud de este ciervo, esta luna, y este suelo, y siempre va más allá de este

animal, más arriba de aquel astro y más abajo de esta tierra. La noción de infinito es la perplejidad misma, impide el saber y la comprensión. El saber y la comprensión necesitan un punto de partida, un límite.

Hay un punto cero de todo, que es aquí y ahora, y hay unos ámbitos que lo rodean: arriba y abajo, delante y detrás, cerca y lejos. Hace falta comprender cómo llega aquí y ahora el fuego, el mamut, el recién nacido, la lluvia, el sol, cuáles son sus costumbres, cómo se les debe tratar para que se queden aquí, para que sean amistosos y para que no maten a nadie. Ese saber se va adquiriendo poco a poco, por ensayo y error, por imitación de otros animales, por impulsos espontáneos afortunados. Así se aprende lo que ayuda a la vida y es bueno y lo que la destruye y es malo; lo que es familiar y está ordenado y limpio, y lo que es desconocido y es caótico y sucio; lo que permite disponer del poder y es útil y lo que no permite controlar el poder y es nocivo. Eso es lo que se inscribe en el mandala y lo que el mandala enseña.

Conforme se repite una y otra vez el rito de la caza, del nacimiento, de la fecundación, de construcción de la cabaña y el poblado, de inhumación de los muertos, los humanos se acostumbran a tratar con el poder, a cooperar con él, a cooperar entre ellos para cooperar con el poder, a habitar en la tierra y a comprender el cosmos. De ese modo se logra explicar cómo ha sido el principio de todo. Los ritos, las danzas, y los elementos utilizados en todas esas actividades dan cuenta de lo que ya se ha aprendido, y a ese conjunto se le llama cosmos. Aquello de lo que no se puede dar cuenta es el caos, el mal, lo peligroso. Y la articulación de lo bueno y lo malo, lo ordenado y lo caótico, lo útil y lo nocivo en función del poder supremo con el que los hombres colaboran construyendo un orden que les permite sobrevivir, es lo que se define como concepción del mundo.

Así pues, el sistema de instintos reforzados por el aprendizaje que permite a los animales recorrer con éxito el ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir, queda completado en el caso de los *sapiens* por un sistema de ritos que tienen, en una considerable proporción, una equivalencia funcional en la mayoría de las culturas humanas. Eso es lo que recibe el nombre de «concepción del mundo» (*Weltanschauung* en alemán, *World view* en inglés).

En la fórmula de Clifford Geertz, una concepción del mundo es un sistema unitario en el que «los símbolos sagrados refieren una ontología y una cosmología a una estética y a una moral»¹, es decir, una

[1] GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992, p. 119.

organización de los conceptos sobre lo real y lo irreal (ontología), sobre el cielo y la tierra (cosmología), sobre lo limpio-ordenado y lo sucio-caótico (estética), sobre lo bueno y lo malo (moral), que resulta garantizada por las concepciones religiosas.

Una concepción del mundo consiste en la asignación de las categorías supremas de valoración, que en filosofía se designan como trascendentales del ser (real, bello, bueno, verdadero), a personas, instituciones y acontecimientos concretos, en correspondencia con actividades, facultades o «herramientas» de la psique individual, como percibir, sentir, querer y pensar. En efecto, se percibe lo que es real, se siente emoción ante lo hermoso u horrible, se quiere lo bueno, se piensa y se conoce lo verdadero.

La sistematización reflexiva de las correspondencias entre «categorías» (sustancia viviente, cualidades de ellas, espacio, tiempo, etc.) y trascendentales del ser (bueno y malo, verdadero y falso, real e irreal, etc.), con las facultades y actos de la psique humana, es realizada en la cultura occidental dentro del ámbito de la ciencia griega por la escuela de Atenas y especialmente por Aristóteles². En las culturas india y china estas correspondencias se establecen entre fuerzas y principios positivos y negativos, masculinos y femeninos, del cosmos y de los organismos vivientes en su implicación mutua, que se recogen en los libros sagrados de sabiduría y terapéutica³.

Las cosas y las personas, en las que se manifiesta el poder originario, son lo que se percibe como real, lo que nos emociona como hermoso o terrible, lo que se valora y se quiere como bueno. El comportamiento respecto de las cosas a tenor de lo que las cosas son (a tenor de lo que la concepción del mundo dice que son) es, sencillamente, el sentido común⁴.

[2] Cfr. ARISTÓTELES: *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1978. Todo el libro III está dedicado a la diferenciación de las facultades según sus actos y de estos actos según sus objetos. Los capítulos 1 y 2 se dedican a los sentidos externos y las categorías de cualidad, espacio y tiempo, los capítulos 7 y 8, a la articulación entre imaginación e inteligencia y a la relación entre categorías y trascendentales del ser.

[3] Entre ellos, en el conjunto de *Los Kama Sutra* y de *Los libros de amor del oriente* ya citados.

[4] Se recoge aquí y se continua lo establecido en CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit. Cap. 1.

§ 26. Un modelo de sistema cultural.

Se ha dicho, citando a Geertz, que una concepción del mundo es un sistema unitario en el que «los símbolos sagrados refieren una ontología y una cosmología a una estética y a una moral», es decir, una organización de los conceptos sobre lo real y lo irreal (ontología), sobre el cielo y la tierra (cosmología), sobre lo limpio-ordenado y lo sucio-caótico (estética), sobre lo bueno y lo malo (moral), que resulta garantizada por las concepciones religiosas.

Los valores y nociones que emergen en los más antiguos ritos de los *sapiens*, en relación con la captura del fuego, con la caza o con la fecundación de la hembra, a saber, lo bueno, hermoso, sagrado, útil, etc., en cada uno de esos órdenes, se ubican espacial y temporalmente alrededor del individuo y del grupo tomando como punto de referencia primario el eje corporal, que es el punto cero, el aquí y el ahora a partir del cual se gestiona la vida del grupo.

Por referencia al eje corporal se establecen los adverbios de lugar, aquí/allí, cerca/lejos, arriba/abajo, delante/detrás, y los de tiempo, ahora/luego, antes/después, pronto/tarde, etc., y en esos lugares se van situando la caza, el sol, la sangre, lo sagrado, la hembra, la muerte, etc. De esta manera el sistema cultural se construye generando una tópica axiológica, un mapa de los lugares donde se sitúan las diversas realidades valiosas y peligrosas para el grupo humano, en el cual los valores positivos se ubican «arriba», porque el sol, el rayo y la lluvia, todo lo que genera vida, viene de «arriba», y los valores negativos se ubican «abajo» porque lo que carece de vida, lo muerto, decae y se sitúa «abajo» y queda inerte.

Por eso «arriba», en el cielo, está lo sagrado, lo luminoso, lo bueno, lo sublime, todo aquello de lo que el hombre no dispone y de lo que más depende su vida y, por eso, cuando lo necesita o lo pide mira a lo alto. «Abajo» está también todo aquello de lo que el hombre no dispone en el orden negativo, y que le puede dañar y destruir, que provoca la muerte. En medio está el mundo de los humanos, el orden de lo que resulta disponible para el hombre, tanto en un sentido positivo como en un sentido negativo.

Si esa tópica se dispone según el orden sistemático de esas actividades y de los saberes correspondientes, el resultado es un cuadro de

nueve columnas y cinco filas en el que el sistema cultural se muestra con cierta claridad⁵.

El sistema cultural, al igual que el sistema social, mantienen una estructura constante en el paleolítico, en el neolítico y en el postneolítico. La tópica axiológica del ser humano mantiene una estructura constante a lo largo de esos periodos.

En el postneolítico, y tras la aparición de las cosmogonías científicas, el universo se describe en coordenadas científicas y desaparecen de él los lugares naturales y los adverbios de lugar y tiempo, y se describe en clave exclusivamente física sin alusión a posibles estados extra-temporales. Dicho de otra manera, la ciencia positiva no alude a una escatología religiosa ni a un estado más allá de este tiempo y este lugar físicos.

	Onto/teología		Cosmología		Estética		Ética	
0) Tótem/ Nombre	1) sentido religioso	2) topos metafísico	3) topos geográfico	4) eje corporal	5) valor estético	6) valor afectivo	7) valor ético	8) valor técnico
a) Zeus	Dios	Ser	cielo	arriba	luz	sublime	santo	mágico
b) Polis	amigo/enemigo	devenir	tierra	dcha/ Izda.	bello/ feo	agradable/ desagradable	bueno/ malo	útil/ inútil
c) Efesto	demonio	nada	infierno	abajo	tinieblas	horrible	sacrilego	destructor
x)	Categoría. Orden epistémico						Institución. Orden pragmático	Herramienta. Orden poiético

De todas formas, y así como en los tres periodos señalados los humanos siguen cumpliendo el ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir, cuya determinación ritual constituye el sistema social, también en los tres periodos señalados el hombre se mantiene como un animal bípedo, con un eje corporal desde el que sigue determinando la tópica axiológica de su existencia. Por eso para los humanos del siglo XXI los valores positivos de lo bueno, lo hermoso, lo mágico, lo sagrado y lo sublime se sigue

[5] El cuadro está tomado del capítulo 1 de CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit.

situando «arriba» y se sigue refiriendo al cielo, a lo alto, mientras que los valores negativos de lo repulsivo, lo rastrero, lo despreciable, etc., se siguen refiriendo a lo de «abajo», independientemente de que haya desaparecido del imaginario común la idea de «infierno» como un lugar religioso.

Los niños del siglo XXI también tienen que aprender a ponerse de pie y a caminar erguidos, tienen que aprender que el sol y las estrellas son hermosos y están «arriba» en el cielo y tienen que aprender que la primera de todas las diferencias, en la que se resumen las de bien/mal, útil/nocivo, verdadero/falso (los trascendentales del ser), es la diferencia limpio/sucio o bien ordenado/desordenado, que en griego se dice cosmos/caos. Esa diferencia es la que los niños españoles aprenden con la palabra «caca», que significa simultáneamente, en los primeros estadios del lenguaje, malo, feo, sucio, falso, desordenado, que mamá no quiere y papá tampoco. Esa diferencia es quizá la primera que aprendieron los *sapiens* más primitivos cuando celebraban sus ritos de caza y la preparación de su guarida como «casa» y de su poblado como «mundo», porque es la que abre el orden de los trascendentales.

El sistema cultural tiene estrictamente el carácter de sistema en cuanto que los elementos de las filas a) y c) están correlacionados entre sí. Lo hermoso está arriba, es luminoso y sublime, limpio y santo. Lo repugnante está abajo y es satánico, sacrílego, sucio, infernal, nocivo. Para un pueblo que vive de la caza de bisontes, y cuyo tótem podía ser el bisonte, el sistema funciona perfectamente. El bisonte es un animal que se caza de día, que se aparea en primavera y come pastos que están en su esplendor en verano. Por eso la luz, el sol, la lluvia y la belleza de la primavera es lo que genera la vida de la tribu y del poblado, porque es lo que en primavera, y siempre, hace germinar la vida del bisonte.

Para una tribu que se alimentara básicamente de cefalópodos de captura nocturna, por ejemplo, calamares (lucífugos y de pesca de atardecer o amanecer), y cuyo tótem fuera el calamar, el sistema podría sufrir cambios: la fuente de la vida, el calamar, podría estar referida a abajo, a las tinieblas, y el bien y la belleza podrían también tener conexión con esos valores.

En el neolítico, aunque la vida pasa a depender de la agricultura y no de la caza y la recolección, también la vida depende, y más que antes, del sol, de la lluvia y de los vientos, de la primavera y los otoños.

En el postneolítico aunque la vida depende de la actividad humana autónoma, de la actividad productiva de industrias y servicios, emancipada de los ritmos naturales de día/noche y de los de primavera, verano,

otoño e invierno, mediante la energía eléctrica, la tónica axiológica se mantiene con una parte de apoyo en esos ciclos naturales y otra parte en el lenguaje mismo, cuyo contenido simbólico mantiene los valores positivos referidos a lo elevado y brillante, al cielo y al sol, y los negativos referidos a lo bajo y rastrero. Pueden variar los elementos y lugares concretos en que se anclan y se ubican los valores, pero la estructura de la tónica axiológica permanece constante.

El sistema cultural de los humanos, caracterizado de esta manera, está completo quizá ya en el mesolítico. Si se supone que los primeros tanteos de la agricultura y el desarrollo del totemismo se producen hacia el milenio 10 a.C., se puede suponer que el sistema social y el sistema cultural están prácticamente completos hacia esa fecha. Si se admite que los más antiguos ritos de la caza del oso datan del milenio 50 a.C., entonces se puede suponer que el sistema social y el sistema cultural se elaboran mediante los rituales que se generan en el periodo que va del milenio 50 a.C. al 10 a.C. Finalmente se puede suponer que hasta el milenio 10 a.C., hay predominio del lenguaje expresivo e imperativo, y que a partir del milenio 10 a.C., empieza a ganar terreno el lenguaje predicativo, hasta que se impone plenamente con la generalización de la escritura a mediados del primer milenio a.C., que es cuando se produce plenamente la diferenciación de las esferas de la cultura.

La tónica axiológica se mantiene constante en todo porque también se mantiene así la estructura del ciclo vital humano, la de la organización de sus capacidades operativas y la de las conexiones entre el orden de la técnica, el derecho y la economía. En la fila 0 se indican los valores en nomenclatura filosófica según el orden de los trascendentales del ser y en la fila X se indican los valores en nomenclatura socio-cultural durkheimiana. Los valores de la teología y la ontología de las columnas 1 y 2, se corresponden con las categorías de la sistematización de Durkheim. Los valores éticos de la columna 7 y los valores técnicos de la columna 8, se corresponden con las instituciones y con las herramientas en la sistematización de Durkheim.

En general, la articulación de las diversas esferas de la concepción del mundo se corresponden con la articulación entre categorías, herramientas e instituciones en el sistema cultural. No es necesario entrar en las polémicas sobre qué factores y elementos son causalmente determinantes de cuales otros, que como se indicó (§ 3) ocupó buena parte de las energías de la escuela marxista desde Marx a Gramsci y, quizá, más aún de las energías de los políticos marxistas. Es más fructífero considerar el sistema como un conjunto de factores en interacción y como un juego de

retro-alimentaciones, en el cual todos los elementos determinan y son determinados por todos⁶.

Una vez analizada la estructura del sistema cultural en el plano de la objetividad externa, (exterioridad subjetiva o perspectiva *etic* en terminología antropológica), procede su consideración en el plano de la interioridad subjetiva, (plano fenomenológico o perspectiva *emic* en terminología antropológica), procede estudiar el estatuto del sistema cultural en tanto que configurando la psique individual, es decir, en tanto que generando lo que se denomina el sentido común.

3. Concepción del mundo y sentido común.

§ 27. *El sentido común.*

El sentido común es el funcionamiento de la concepción del mundo en la mente individual. La mente individual funciona del mismo modo en todos los individuos del grupo, y se ha ido conformando a través del aprendizaje en virtud de las actividades y ritualizaciones que han dado como resultado la consolidación y supervivencia de la comunidad. El sentido común es el conjunto de certezas que cumple las funciones del instinto en las especies animales. Por ello es un conjunto de conocimientos que, como señala Clifford Geertz, se caracteriza por ser «natural, práctico, transparente, asistemático y accesible»⁷.

El sentido común no es sin más la lengua, el significado de las palabras es, además de eso y sobre todo, la comprensión del sentido de los discursos, el conocimiento común, compartido, de los supuestos asumidos, de los presupuestos desde los que se habla, de los objetivos que se persiguen se compartan o no, es la participación en los mismos prejuicios, convicciones y creencias, como sostiene Gadamer, aunque hayan sido explicitadas pocas veces. Es el contenido de las formas de comunicación verbales y no verbales⁸. El sentido común está enraizado en las fases del ciclo vital humano, en la biología, que de algún modo prefigura su contenido al menos como vacío que necesita ser colmado. Esa prefiguración del sentido común es lo que ha sido anali-

[6] Para la polémica sobre los factores determinantes en el sistema cultural; cfr. HARRIS, M.: *Materialismo cultural*. Madrid: Alianza, 1989.

[7] GEERTZ, C.: "El sentido común como sistema cultural", en *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 107.

[8] GADAMER, H.G.: *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.

zado por la psicología profunda como inconsciente en general y como inconsciente colectivo en particular, para señalar como «arquetipos» las modalidades de la existencia y el comportamiento humanos⁹.

El sentido común es el suelo donde se asientan las convicciones y las creencias, los lugares donde concuerdan las inteligencias, las voluntades y los afectos, los sitios mentales en donde un discurso es entendido por todos y puede ser aceptado por todos. El conjunto de esos sitios y las argumentaciones que pueden enlazarse desde ellos y entre ellos es lo que Aristóteles llamó *Tópica*, asunto al que dedicó uno de los cinco tratados de lógica de su *Órganon*, y lo estableció como piedra angular de la retórica, o arte de generar consenso, de poner de acuerdo a los hombres¹⁰.

De los cinco libros del *Órganon* de Aristóteles, el primero, *Peri hermeneias*, está dedicado a la formación de las palabras y conceptos, el segundo, los *Primeros Analíticos*, a los razonamientos, tanto demostraciones que prueban como «mostraciones» que no prueban, el tercero, *Segundos Analíticos*, está dedicado a distinguir los razonamientos demostrativos y los argumentos persuasivos, el cuarto *Tópicos* a los razonamientos que son probables y los lugares de los que puede partir (dialéctica), y el quinto, *Refutaciones sofísticas*, a las demostraciones y argumentaciones falsas.

Aristóteles dedica más atención o más páginas a la retórica y al lenguaje ordinario que a la demostración científica, a la *episteme*, y reserva para otros dos tratados, la *Retórica* y la *Poética*, el estudio de la conexión de los argumentos y discursos con los sentimientos, pasiones y necesidades más profundas de los humanos, es decir, con lo que más tarde se llamaría el inconsciente colectivo y el inconsciente individual¹¹.

Vico caracterizó el sentido común como el conocimiento compartido por todos los individuos de una comunidad y, por eso, como

[9] Para una exposición de las características del inconsciente colectivo, cfr. JUNG, C.G.: *Los complejos y el inconsciente*. Madrid: Alianza, 1983 y *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt, 1976.

[10] En realidad, los cinco libros del *Órganon* de Aristóteles, *Peri hermeneias*, *Primeros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos* y *Argumentos sofísticos*, dedican más atención o más páginas a la retórica y al lenguaje ordinario que a la demostración científica, a la *episteme*.

[11] En realidad los arquetipos del inconsciente colectivo se encuentran en la tragedia, que es el tema estudiado por Aristóteles en la *Poética*. Para un estudio detenido de esas conexiones, cfr. CHOZA, J.: *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Pamplona: Eunsa, 2ª ed. 1990.

lo que mantiene la cohesión del grupo mediante certezas no reflexivas, como una especie de alma de la comunidad en un sentido casi durkheimiano, que es como lo caracteriza también Geertz. Para Vico, el sentido común empieza a descomponerse a la vez que empieza a desarrollarse la reflexión (no a causa de ella, como podía creer Rousseau), hasta que se descompone del todo y la sociedad entra en una nueva barbarie¹².

El sentido común, lo que en el plano objetivo es la concepción del mundo, en el plano subjetivo es el modo en que funciona la psique individual y el modo en que ella comprende el mundo.

Se puede percibir mejor el modo en que el sentido común configura la psique individual y hace posible su comprensión del mundo recurriendo a la comparación de Peter Winch entre la cultura occidental y la de los azande.

Un inglés puede aprender francés y llegar a dominarlo bien sin haber ido nunca a Francia e incluso sin tener conversaciones frecuentes con franceses, pero es porque la lengua inglesa y la lengua francesa comparten muchos elementos del sentido común europeo. Se puede aprender y manejar el francés sin ser francés, e incluso sin ser europeo. En cambio, no se pueden entender las matemáticas ni utilizar con fluidez el lenguaje de las matemáticas sin ser un poco matemático.

De la misma manera, no es posible entender las prácticas de brujería entre los azande, como pretendía Evans-Pritchard, desde los supuestos de las categorías científicas occidentales de causalidad eficiente y causalidad lineal, porque los azande no entienden el mundo ni lo explican según esas categorías. Las conocen, pero no las utilizan¹³.

Los franceses y los ingleses tienen un sentido común diferente y una concepción del mundo diferente, pero esa diferencia es casi nula en comparación con el sentido común europeos y el sentido común azande, con sus respectivas concepciones del mundo. A su vez, a unos niveles de mayor profundidad, los arquetipos del inconsciente colectivo de los europeos y de los azande presentan diferencias menos acusadas.

[12] Cfr., CHOZA, J.: "Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G.B. Vico", en CHOZA, J.: *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.

[13] Cfr. WINCH, P.: *Comprender una cultura primitiva*. Barcelona: Paidós, 1994.

4. Sentido común y estructuración de la psique humana. Etapas en la formación del habla.

§ 28. Estructuración de la psique humana. Etapas en la formación del habla.

El sistema cultural, en su vertiente objetiva, es la concepción del mundo. En su vertiente subjetiva es el sentido común. El descubrimiento y la configuración del mundo, el proceso de invención del lenguaje, de denominación del propio cuerpo y de las realidades del mundo circundante, es el proceso de estructuración de la psique individual, en el recién nacido y en los primeros *sapiens*.

Supuestos los desarrollos anatomo-fisiológicos requeridos para el lenguaje humano, el comienzo del hablar, del pensamiento y del lenguaje en la especie humana es, al mismo tiempo, el comienzo de la organización de la psique humana. Organización del mundo, de la psique y del grupo son uno y el mismo proceso que el de la generación y consolidación del lenguaje, primero en las formas del lenguaje expresivo, entre los *sapiens* que procedentes de África ocupan Europa en el milenio 40 a.C. y, después, en las formas del lenguaje predicativo a partir del milenio 10 a.C.

El lenguaje y el pensar comienzan cuando hacen su aparición unos *sapiens* con una capacidad craneana como la del hombre actual y un cerebro como el del hombre actual y, con ello, ese intelecto que los griegos denominaron *nous*, hace más de 100.000 años en África y hace menos de 100.000 años en el resto del mundo.

El desarrollo del pensamiento y del lenguaje se puede establecer sobre el modelo de Popper y Eccles de 1977¹⁴ de la menor o mayor extensión de tiempo y espacio que se abarca y se representa mediante los símbolos encontrados en el registro fósil, y mediante la cantidad de conexiones que se pueden establecer entre los hallazgos de ese registro que pertenecen al orden de la técnica, al orden de la práctica organizativa y al orden de la comunicación simbólica¹⁵. Algunos conjuntos de símbolos expresan y representan acciones para realizar en un tiempo inmediato (bifaces, hachas), otros para acciones a realizar en tiempo un poco más lejano o tiempo medio (lanzas, flechas), y otros para realizar en tiempos muy lejanos (recipientes, estatuillas, adornos)¹⁶.

[14] POPPER, K.R. y ECCLES, J.: *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor, 1980.

[15] RIVERA ARRIZABALAGA, A.: *Arqueología del lenguaje. La conducta simbólica en el paleolítico*. Madrid: Akal, 2009, p. 70.

[16] *Ibidem*, p. 71 y ss.

Los símbolos que representan acciones para realizar en un tiempo medio y en un tiempo muy lejano pertenecen a los *sapiens sapiens* y no tienen una antigüedad superior al milenio 80 a.C. En esa fecha o un poco antes es cuando se admite que se produce la primera expansión de los *sapiens* y de las lenguas desde África al resto del mundo, mientras que la segunda y tercera expansión de los *sapiens* y las lenguas, se supone acontecida en los milenios 15 y 5 a.C.¹⁷.

Los lingüistas admiten que las lenguas más primitivas de la humanidad tendrían las siguientes características:

«1) el lenguaje gestual acompañaría al oral; 2) las palabras podrían representar significados más complejos de lo que es ahora habitual, al referirse a entidades más concretas, más específicas; 3) existirían muy poco elementos de función gramatical, al principio ninguno; 4) el orden de las palabras sería básicamente icónico de la realidad; 5) las relaciones jerárquicas entre las palabras equivaldrían al reparto de información en los textos; 6) las unidades básicas serían pequeñas unidades de entonación y gestuales, que representarías “ideas” individuales; la agrupación de éstas condujo a la organización en proposiciones y, seguramente mucho más tarde, oraciones»¹⁸.

Para obtener una imagen cercana de esos inicios del lenguaje entre los *sapiens* del milenio 50 a.C., también se puede repasar el proceso de aprendizaje de la lengua por los niños. Después de que los niños han pasado una año gateando, chupando, mordiendo, llorando, gritando y balbuceando, hacen sus primeros ensayos de caminar erguidos entre el primer y el segundo año. En ese periodo, sus primeras formas de lenguaje son el gesto de estirar el brazo y la mano mientras emiten un sonido para alcanzar el biberón, o un juguete, o el agua, a todo lo cual, si lo quiere, lo designa con el mismo gesto y el mismo grito, y con otro diferente si lo rechaza. Cuando aprende las primeras palabras, «agua», «muñeca» o «mamá», las utilizan como oraciones complejas, equivaliendo a «quiero agua», «quiero que me des la muñeca» o «mamá quiero que vengas», identificando el sustantivo con el verbo de voluntad «quiero».

Evidentemente, en esta fase no hay más que sustantivos-verbos. Las voces y gestos son sustantivos y verbos en una unidad. Luego pueden aparecer verbos diferenciados y autónomos y, más tarde, quizá, adverbios y adjetivos, pero no preposiciones ni conjunciones, ni tampoco verbos en formas complejas (desde luego, no aparece el subjuntivo de

[17] BERNÁRDEZ, E.: *¿Qué son las lenguas?* Alianza: Madrid, 2004, p. 88 y ss.

[18] *Ibidem*, p. 203.

los verbos españoles). Más adelante, el niño puede nombrar «cuchara», «plato» y «vaso» en el orden en que él los ve que se ponen en la mesa, o en el orden en que él aprende que se ponen. A la vez, el niño aprende que quien pone la mesa es mamá, o papá, y también quien lo viste y lo mete en la cama.

El niño va aprendiendo el orden de las palabras como orden de las cosas, y también como relación entre las personas, y va aprendiendo que hay un orden en la casa y en el mundo, y eso mismo es lo que va aprendiendo el *sapiens* cuando empieza a utilizar el fuego, a calentar la comida y a pintar en las paredes de la cueva.

Inicialmente la conciencia que tienen el niño y el *sapiens* de sí mismos es de caos, y según crecen, según aprenden, se va haciendo el cosmos alrededor: «¿dónde está mamá?», «¿dónde está el fuego?», «aquí, allí». En el principio era el caos, como dice Hesíodo en la *Teogonía*. Luego el orden llega siempre a través de los que son poderosos y le pueden al caos: los padres, los dioses y los hombres piadosos, los que saben cómo tienen que relacionarse con los dioses. Así ocurre en el transcurso de la vida de un ser humano.

Mediante las voces se van marcando y distinguiendo las labores de la mujer y del hombre. La diferenciación de esas voces y gritos es correlativa de la división del trabajo y, por eso, los elementos del medio se nombran haciendo aparecer los diferentes géneros. En unos idiomas la palabra «sol» tiene género masculino, y se lo relaciona con el varón por la potencia y la grandeza. En otros la palabra «luna» se relaciona a su vez con la lactancia y con los episodios menstruales. El lenguaje se va consolidando al crear un universo de imágenes acústicas que permite una comunicación también acústica entre varios individuos.

Así es como el niño y los *sapiens* se hacen conscientes del tiempo y del espacio, gracias al día y la noche, gracias a que salen de casa y entran en ella. Así aprenden el fuera y el dentro, el aquí y el allí, el ahora y luego. Aprenden los adverbios de lugar y tiempo, aprenden el cosmos, y el orden del cosmos contando los soles y las lunas que pasan. Aprenden lo que es limpio y sucio, real y ficticio, y lo que significa cada uno de esos nombres, aprenden lo que es bueno y malo, útil y nocivo, y aprenden la relación de las personas que tienen alrededor con esos valores.

Así tiene lugar la organización de la mente. El niño y los primeros *sapiens* se dan cuenta de que tienen frío, y aprenden a ponerle nombre a eso que sienten, y también al hambre, la sed, el miedo, el dolor, la nostalgia, la ira, la compasión, el rencor. Surgen las palabras, los sonidos, las necesidades, sus remedios mediante la ayuda de los demás, de los

adultos, del grupo entero. El niño tarda cuatro años en aprender todo eso si vive en un medio lingüístico, y los *sapiens*, que tuvieron que general el medio lingüístico mismo y el medio cultural, es posible que tardaran veinte o treinta mil años. Y es posible que la síntesis y convergencia de trabajos como los de Marshack y Gimbutas, Durkheim y Bernárdez, Popper y Eccles, Campbell y Piaget, Aristóteles y Peirce conduzcan a una buena comprensión de los comienzos de la especie humana.

La estructuración de la psique es la estructuración del grupo y del poblado, la constitución del sistema social y de las actividades de los hombres, de los valores que tienen vigencia y de cómo hay que respetarlos y realizarlos. El hombre sale de su situación de perplejidad aprendiendo quién es él, donde vive y cómo puede mantener su vida, por arduo que resulte, y cuál es el sentido de su vida: nacer, crecer, reproducirse y morir. Pero el hombre sabe que en su caso el ciclo vital lleva consigo muchas más cosas: tener hijos, ser rico y poderoso, tener animales y tierras, y pieles y vestidos, y comidas y adornos, y venerar a los antepasados.

De ese modo queda estructurada la psique del *sapiens* y del niño. Inicialmente, cuando Aristóteles acuña el término psique y la analiza, la concibe como principio rector del organismo viviente, como motor del proceso embriológico y posteriormente de todos los sistemas metabólicos e inmunológicos. Más tarde, en la edad moderna, psique pasa a significar vida mental y también sustrato de la vida mental.

En época aristotélica e hipocrática, trastorno de la psique significa trastorno del organismo, enfermedad, lisa y llanamente. A partir de la modernidad trastorno de la psique significa un tipo específico de enfermedad, a saber, enfermedad mental.

§ 29. Normalidad y locura.

Aunque la concepción del mundo y el sentido común son las dos caras del sistema cultural, sin embargo, cada uno tiene un estatuto autónomo en virtud del cual pueden producirse cambios en uno que no se produzcan en el otro y, entonces, tiene lugar un desajuste entre ambos que se registra como desajuste entre «la realidad» del grupo y la psique individual.

Cuando se produce un desajuste entre la realidad y la psique, lo más habitual es atribuir la responsabilidad (la culpa) a la psique individual y decir que ha «perdido» el sentido común, que se ha vuelto loca.

La palabra «locura» y «loco» existe en todas las lenguas, de pueblos primitivos y de pueblos desarrollados. En griego existen dos palabras para locura: *moría* y *manía*, (el caso de la palabra *álogon*, irracional, que solo existe en griego y en las culturas derivadas del mundo greco-romano, requiere consideración aparte).

El término *moría*, del verbo *moraino*, significa, estar loco, hacerse el loco, hacer intentos locos, herirse a sí mismo, y en sentido pasivo, quedarse estupefacto, atónito.

El término *manía* significa, entusiasmo, frenesí inspirado, pasión, deseo loco por algo¹⁹.

Es decir la locura tiene la forma de la parálisis intelectual, de la inanición mental, por una parte, y de la excitación frenética, por otra, los dos modos en que la mente animal y la humana pueden reaccionar ante la perplejidad completa. Si a un animal o a un humano se les priva de cualquier elemento familiar y se les deja ante lo absolutamente desconocido, ante el caos, puede reaccionar de una de esas dos maneras, su mente vuela al estado de des-estructuración completa porque no hay mundo ni concepción del mundo para ella. Dicho de otra manera, ante una situación de caos completo sería difícil diferenciar a un loco de un cuerdo. La locura es el caos mental, independientemente de que la exterioridad sea o no también caótica.

La estructuración de la psique comienza con la prefiguración de los ritos mediante los que se puede cumplir el ciclo de nacer, crecer, reproducirse y morir, es decir, mediante la prefiguración de la función de padre o madre, de esposo o esposa, de cazador o de cuidadora del hogar, de curandero y de sepulturero, que son los arquetipos del inconsciente colectivo ya mencionado. La llamada psicología profunda estudia los momentos más antiguos y primordiales de la psique humana, las raíces biológicas de las aspiraciones y del espíritu humano, de los valores que constituyen el sistema cultural.

A la vez que se lleva a cabo la estructuración de la psique mediante la emergencia y la consolidación de los tipos humanos primordiales, de los arquetipos, y la emergencia en ellos de las cualidades básicas, de los valores culturales, se lleva a cabo también la estructuración de un segundo nivel mediante el sistema social, a través del cual se consolidan las categorías de espacio y tiempo, sustancialidad y causalidad, eficiencia y finalidad. En este segundo nivel se da una mayor diversificación de las

[19] LIDDELL, H.G. & SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon*. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus.Voces:manía_y_moría.

culturas, porque mientras el ciclo nacer, crecer, reproducirse y morir permanece constante para todos los lugares, los medios y procedimientos de supervivencia varían más de unos lugares a otros. Por eso se da una mayor diferencia entre los sistemas categoriales e instrumentales de las diversas culturas, que entre los arquetipos del inconsciente colectivo que se encuentran en cada una de ellas. De esto es un buen ejemplo el estudio citado de Winch del análisis de Evans-Pritchard sobre los azande.

Por otra parte, no todas las configuraciones culturales dan lugar a psiques igualmente equilibradas y estables, ni favorecen por igual todas las formas de ejercicio de la inteligencia. El estudio de la estructuración de la psique por el sistema cultural ha dado lugar al amplio capítulo de los estudios sobre cultura y personalidad, muy desarrollado en Estados Unidos a mediados del siglo xx, que aborda los fenómenos del estilo cognitivo de las culturas, del choque cultural, de los trastornos psíquicos inducidos por configuraciones culturales o por formas sectarias de la religión, etc.²⁰.

A comienzos del siglo xxi, con el fenómeno de la globalización, se produce una relación de todas las culturas con muchas otras, y eso afecta también al sentido común de buen número de ciudadanos, con sus repercusiones no sólo en el orden de la psicopatología, sino también en el de la religión, la política, el derecho y la economía.

5. Sistema social e identidad personal.

§ 30. Sistema social e identidad personal.

En 1912 Emile Durkheim publicó *Las formas elementales de la vida religiosa*, obra en la que expuso su teoría sobre el tótemismo como génesis de la estructura y la organización social, y que dio lugar a una corriente de pensamiento que desembocó en el estructuralismo y otras escuelas antropológicas y sociológicas²¹.

Durkheim sostiene que la imagen, noción, idea o concepción primordial que el hombre tiene es la de poder o fuerza, que primero se expresa

[20] Cfr. BENEDICT, R.: *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1959, y WALLACE, A.F.C.: *Culture and personality*. New York: Random House, 2nd ed. 1970. Cfr. KEPEL, G.: *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya, 1991.

[21] DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993. Cfr. HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI, 2008.

como poder sagrado o «Mana» de los primitivos australianos, después como Dios en las teologías occidentales, luego como Ser en las construcciones metafísicas antiguas y, finalmente, como fuerza y energía en la física moderna desde Newton hasta Einstein.

En correlación con esa tesis, Durkheim sostiene que, además, el hombre se comprende a sí mismo y se define a sí mismo, como grupo y como individuo, por la participación que tiene en ese poder o fuerza suprema, y que se designa con el nombre de tótem. El tótem es, pues, cualquier participación del poder sagrado que se encuentra en elementos inorgánicos, vegetales y animales, como la lluvia o la luna, como la palmera o la acacia, como el lobo o el oso, y que sirve para dar nombre a un individuo, un clan o una tribu, como ya se indicó (§ 24). Así, «toro sentado» es el nombre de un individuo y «oso cavernario» el de un clan.

El tótem se representa y se designa mediante 1) un elemento kinético, como un gesto o un movimiento, 2) un elemento gráfico y/o cromático, 3) un elemento instrumental y que frecuentemente hace alusión a la porción de poder sagrado de que se trate, como una hoja de árbol, colmillo de animal, etc., y 4) un elemento fónico, que generalmente constituye el nombre del individuo, del clan o de la tribu. Durkheim no sistematiza así, en correlación con los cuatro elementos del rito, las formas de representación y designación del tótem y Rappaport tampoco, pero las enumeran muchas veces.

Hay correspondencia entre los elementos del rito ya señalados (§ 16) y las maneras de representar al tótem, y ello permite comprender el modo en que los *sapiens* se adaptan al medio, sobreviven, se nombran y se comprenden a sí mismos creando un mundo, un medio cultural. Esta adaptación al medio a través de la organización del grupo tiene cierta correspondencia con lo que los ilustrados llamaron tránsito del estado de naturaleza al estado de civilización.

Durkheim se toma el trabajo de enumerar las formas en que las representaciones del tótem sirven para marcar lugares, tiempos, instrumentos, viviendas, bienes de consumo y valores de cambio, objetos litúrgicos, etc., porque una de sus intenciones es indagar desde la organización totémica del parentesco y la sociedad, el origen de las reglas gramaticales y del lenguaje en general.

Por eso estudió el poder del tótem para pre-signar, signar y designarlo todo²². Rappaport también se toma el mismo trabajo, pero más bien porque

[22] El análisis de las descripciones de Durkheim en relación con el presente modelo quedó elaborado en CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, cap. 1.5.

tiene interés en mostrar que el ritual es el origen de la religión, del lenguaje, de la autoconciencia, de la conciencia moral y de la cultura, y Campbell también, por motivo similares.

Eso mismo lo había hecho antes Vico, a quien Rappaport se remite explícitamente, pero interesándose en la génesis de las esferas de la cultura más que en el origen de las reglas gramaticales²³, por lo cual Vico es considerado el fundador de las ciencias del espíritu más que uno de los fundadores de la sociología o de la psicología social.

A pesar de que Durkheim hace numerosas comparaciones entre las sociedades totémicas y las sociedades modernas, a pesar de que hace una historia y genealogía de la noción de fuerza, y a pesar de que considera la sociedad, la unidad empírica de la especie humana, como la verdadera sustancia de las creencias religiosas, no hace una descripción de las formas de expresión y reconocimiento del poder, de la conexión y comprensión de las actividades humanas en función del poder, como sí hizo Hobbes en 1651 con su *Leviatán*²⁴.

Los estudios de Durkheim se centran en las sociedades totémicas, y los estudios de Hobbes en la expresión y el reconocimiento del poder, que según él opera de la misma manera en el estado de naturaleza que en el estado civil. Los filósofos han intentado siempre articular la inteligencia humana con el cosmos y ambas cosas con Dios, pero Durkheim como sociólogo y Hobbes como filósofo político, lo han hecho centrado su atención en las relaciones de poder, independientemente del carácter divino o humano de ese poder.

Teniendo en cuenta las descripciones de Hobbes se puede trazar una línea genealógica e histórica del modo en que el hombre se identifica con el poder supremo y con determinadas participaciones del poder supremo, desde las nociones de Mana y de tótem paleolíticas, pasando por las nociones de Dios y Rey neolíticas y medievales, hasta las nociones modernas de estado y ciudadanía²⁵.

Por otra parte, teniendo en cuenta las correspondencias entre las formas de construir el ordenamiento sociocultural y la identidad personal en las sociedades totémicas, en las medievales, y en las modernas, se puede diseñar un cuadro sistemático en el que se muestra que hay coincidencia

[23] VICO, G.B.: *Ciencia Nueva*. Madrid: Tecnos, 1995.

[24] HOBBS, T.: *Leviatan*, caps. X y XI. El análisis de las descripciones de Hobbes en este sentido quedó elaborado en CHOZA, J.: op. cit., 2002, cap. 6.

[25] Es uno de los objetivos de CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata, Plaza y Valdés, 2009.

entre las tres²⁶. En las tres el ordenamiento social y la identidad personal se establece según los órdenes litúrgicos generados por los ritos, que Rappaport analiza en las sociedades históricas en general.

No es demasiado sorprendente la constancia en la construcción y estructura del sistema social en periodos tan heterogéneos y prolongados si se insiste en que lo que ese sistema regula es el ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir, el proceso biológico de todos los vivientes, pero que en el caso del hombre presenta la peculiaridad de estar altamente mediado por el conocimiento y el aprendizaje, por el descubrimiento y la invención. Por eso, aunque las sociedades totémicas estudiadas por Durkheim no son sociedades paleolíticas sino más bien neolíticas, pueden proyectarse sus elementos hasta el paleolítico medio.

Hay que insistir en que las capacidades programadas genéticamente, que van haciendo su aparición, alcanzan su madurez y se debilitan también según dicha programación, quedan asumidas cognoscitiva y socialmente en los ritos, de manera que sin esa recepción social cognoscitiva las capacidades biológicas, aunque estén programadas genéticamente, no llegan a actualizarse. Y eso no es solamente cierto para el lenguaje, sino también para la madurez sexual y parental y para la madurez política.

Sin la regulación social cognoscitiva el ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir no se cumple. Dicho ciclo consiste en la emergencia de unos poderes que, como cualquier poder, puede considerarse sagrado, pero necesita la concurrencia de la comunidad «eclesial», que como Durkheim repitió muchas veces, es otro poder no menos relevante ni menos sagrado. La constancia de la biología y su regulación de los poderes del individuo no impide la constancia de la comunidad social y su regulación por su parte de esos mismos poderes individuales. Ni esa constancia biológica y social impide la amplia gama de variación y de interpretación que se da en los ritos.

Durkheim sistematizó el complejo de actividades derivadas de las especializaciones del poder, de las agrupaciones e individualidades totémicas, de las «profesiones» del paleolítico. Hobbes sistematizó las numerosas expresiones y reconocimientos del poder de los individuos dentro de los grupos y Arnold van Gennep en 1909 sistematizó los ritos encontrados y estudiados por los antropólogos, en una obra clásica que nunca ha perdido valor: *Los ritos de paso*²⁷.

Por su parte Rappaport sistematizó el conjunto de ritos que constituyen las sociedades históricas según su relación con la formación y cohesión

[26] Ese estudio queda realizado, CHOZA, J.: op. cit., 2002, cap. 1.

[27] VAN GENNEP, A.: *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986.

de la comunidad, y con la maduración de la autoconciencia individual y la conciencia moral y religiosa.

Las descripciones de estos cuatro autores se pueden sistematizar en un modelo que permite percibir de qué modo el sistema social y la identidad personal se determinan como un sistema de «actividades profesionales» a las que se accede mediante un ritual, y cuya estructura permanece constante, en cuanto que viene dada por la regulación cognoscitiva y social (se podría decir también «libre») del ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir.

§ 31. *El sistema social totémico, feudal cristiano y estatal.*

En un cuadro de tres columnas se pueden situar las concepciones del poder supremo propias de las sociedades A) totémicas paleolíticas, B) feudales medievales y C) nacionales modernas. Y en 12 filas se puede situar:

0) el nombre que se le da a ese poder supremo en cada una de esas sociedades. En las totémicas se le puede denominar *mana* o con un equivalente, en las neolíticas Dios o un equivalente, y en las modernas estado.

1) En cada una de estas sociedades ser alguien viene dado por el ritual de la imposición de un nombre, que significa ya ser reconocido por el grupo, ser identificado por él, y tener unas claves para identificarse a sí mismo mediante ellas. Al ser reconocido por el grupo, al recién nacido se le confiere ya un poder que es un nombre.

El nombre es una palabra con valor performativo, según la terminología que acuñó John L. Austin en los 60 y que ha pasado a la antropología posterior, una palabra que tiene eficacia en el mundo real, o lo que es análogo, un signo sensible que causa lo que significa. Esta es la definición que la teología cristiana, desde Agustín de Hipona, da de sacramento y eso es cabalmente lo que ocurre cuando se le pone el nombre al niño en cualquier sociedad.

En la sociedad totémica A) en el ritual de la recepción en la familia y el clan, el recién nacido recibe el poder de su tótem, del de sus padres y del de su clan. Ese nombre es una participación del poder, de *mana*, que le protege de maleficios, enfermedades y le hace crecer. Su nombre causa en él lo que significa, «roble frondoso», «gacela suave» o «flecha veloz».

En la sociedad feudal cristiana B) en el rito del bautismo el recién nacido recibe esos mismos poderes mediante la gracia de Dios a través del santo patrón o favorito de Dios cuyo nombre han impuesto al bebé, ya sea Santiago, Isabel o Teodoro. Y como los antepasados paleolíticos los santos cristianos interceden por los vivos desde la vida eterna.

Sistema social e identidad personal en	A) Sociedad Totémica paleolítica	B) Sociedad Feudal cristiana	C) Sociedad Nacional moderna
0) Poder supremo	Mana	Dios	Estado
1) Poder personal	Rito de nacimiento	Bautismo	Registro Civil
2) Poder grupal	Ritos de iniciación poder del tótem	Integración en Estirpe, Feudos.	Mayoría de edad Nación, Ciudadanía
3) Indumentaria de poder	Tatuajes y amuletos de caza, guerra, etc.	Emblemas y escudos Estandartes militares	Tarjetas de visita Uniformes, moda
4) Herramientas de poder	Hacha, amuletos de curación, etc.	Armas, instrumentos gremiales, etc.	Títulos profesionales Logo de la empresa
5) Capacitación para nuevos poderes	Ritos de aumento de poder: matrimonio	Sacramentos, profesión religiosa	Formación - ascensos profesionales
6) Protección del sistema de poderes	Ritos-Promulgación de tabúes	Promulgación de códigos morales	Promulgación de Código penal
7) Ámbito de vigencia del poder	Ritos de constitución de Poblado y Tribu	Constitución de Ámbitos de Vasallaje	Constitución nacional Fueros particulares
8) Formas de intensificación /anulación de poder e identidad	Ritos de refuerzo Fetiches, Amuletos, Ritos-debilitemiento Maldiciones, vudú	Consagraciones, Honores, títulos Destierro Excomuniación	Premios, Homenajes, Distinciones Multas Condenas judiciales
9) Lugares y depósitos del poder	Montaña Sagrada Animal sagrado	Arca de la alianza Templo	Parlamento, Banco central
10) Simbolización de permanencia de poder e identidades	Ritos-Eternización, Tumbas, memoria de antepasados	Cementerios, Memoria de héroes y santos	Plazas, Museos, nombres de edificios y vías públicas
11) Símbolo simple y sustancial del poder	Ritos del culto a la Imagen del Tótem	Ritos del culto al Estandarte, a la Cruz	Ritos del culto a la Bandera, nación

En la sociedad estatal C), en el ritual de inscripción del recién nacido en el registro civil, es el estado el que cumple las funciones que antes realizaban Mana y Dios. La inscripción hace al niño persona ante el derecho y ciudadano ante el estado y, por lo tanto, titular de derecho a las atenciones del sistema sanitario, del sistema educativo y de cualesquiera otros derechos definidos en la constitución.

2) Una vez que se pertenece a una comunidad, del poder del tótem, de Dios o del Estado, se recibe la plenitud del poder y la plenitud de las capacidades subjetivas que le corresponden al niño «por naturaleza» cuando, mediante los correspondientes ritos, alcanza su madurez «natural». Entonces el individuo es investido de un poder mediante el que realiza una función, que a su vez opera como clave de su identificación por parte de los demás y por parte de él mismo.

El pertenecer a un grupo le confiere al individuo el poder del grupo y lo identifica como miembro del grupo con las capacidades y recursos implicados en él. Esos poderes son distintos en el grupo de los hombres y en el grupo de las mujeres, en cualesquiera de las sociedades conocidas de la prehistoria y de la historia y, posteriormente, son distintos para cada una de las actividades que se vayan a realizar.

En la sociedad totémica se alcanza la capacidad de engendrar mediante los ritos de iniciación de los chicos y las chicas, en la sociedad feudal cristiana mediante los ritos del sacramento de la confirmación y los ritos civiles de la puesta de largo, los primeros torneos y cacerías, etc., y en la sociedad estatal al alcanzar la mayoría de edad mediante los ritos de obtención del Documento Nacional de Identidad, Pasaporte, cuenta corriente, tarjeta de créditos, etc.

3) Una vez alcanzada la mayoría de edad, el poder supremo se participa y se diversifica según las actividades que se vayan a realizar, que vienen definidas y expresadas en los ritos mediante los que se adquiere la capacidad en cuestión y en la consiguiente «indumentaria» que portará el que recibe ese poder. Así en la sociedad totémica la indumentaria del poder es de un tipo para la caza, de otro tipo para la guerra, de otro tipo para los diversos cultos, y de diverso tipo son también los tatuajes, amuletos, etc. En la sociedad feudal cristiana, igualmente, los ritos de capacitación para la guerra, para predicar el Evangelio, o para actuar como notario, son diferentes, así como lo son los emblemas y escudos, los estandartes militares, o la indumentaria profesional. Y en las sociedades estatales del siglo xx, la capacitación es también diversa según el tipo de actividad a desarrollar y se expresa igualmente en la tarjeta de visitas, el uniforme o la variedad de indumentaria que la moda diseña para cada

ámbito. Esta es la forma en que de modo más explícito se produce la identificación entre función social e identidad personal en las sociedades estatales laboro-céntricas.

4) La diversificación del poder, además de llevar consigo sus propios ritos de capacitación y su propia forma de expresión y publicidad, lleva consigo también su propio instrumental y sus propias herramientas. En la sociedad totémica pueden ser la lanza, el hacha, las hierbas para los conjuros, etc. En la sociedad feudal pueden ser la espada de caballero, la mitra de obispo, la pluma de escribano, y los instrumentos gremiales en general. Y en la sociedad estatal puede ser el fonendoscopio para el médico, el título universitario colgado en el despacho, el logo de la empresa, la firma reconocida por el banco, etc. El instrumental es el verdadero signo del poder, de la función social y de la identidad personal, y un signo que causa realmente lo que significa.

5) Después de alcanzada la mayoría de edad y la capacitación para poderes diversificados, cada individuo accede a la capacitación para nuevos poderes, y en primer lugar para la plenitud del poder no ya individual (poder «socio-laboral»), sino grupal o socio-político, al poder para el acrecentamiento del grupo, o sea, para el matrimonio. En algunas sociedades totémicas, antiguas y medievales y modernas, como la romana o la judaica, solo el paterfamilias tiene la plenitud de los derechos políticos.

En la sociedad totémica el matrimonio se celebra mediante un ritual, que transforma socialmente a los contrayentes en individuos casados. En las sociedades feudales cristianas el sacramento del matrimonio tiene los mismos efectos, y en las sociedades estatales modernas el rito de inscripción del matrimonio en el registro civil es lo que produce la transformación de los contrayentes.

Pero además de los rituales matrimoniales, hay en las tres sociedades vías de promoción del individuo mediante ritos de incremento de su poder, como son en las sociedades totémicas la adquisición de un rango superior de guerrero o de cazador, en las sociedades feudales la recepción de títulos nobiliarios, la profesión religiosa y el ingreso en el «estado de perfección», y en las sociedades estatales los ascensos profesionales.

Lo que en las sociedades estatales se llamaba el «estado civil» o lo que en sociología se llama status y símbolos de status, constituye la identidad personal y social de cada individuo. No pocas veces es el contenido de las ensoñaciones juveniles respecto del futuro y del imaginario ético social de cada joven y cada adulto.

6) miento, en las sociedades feudales cristianas el sistema moral de pecados y castigos, y en la sociedad estatal el código penal y el sistema de delitos con las correspondientes penas. En ninguna de ellas puede un individuo usar indumentaria, herramientas o instrumentos para los que no está legitimado, y utilizar las de otros está tipificado como engaño, suplantación de personalidad, falsedad en documento público, etc, y castigado con penas más o menos graves. La identidad personal y la función social tienen fronteras protegidas que las refuerzan y aseguran.

7) En cada una de las tres sociedades, la totémica, la feudal cristiana y la estatal moderna, se determina el ámbito de vigencia del poder en clave político-jurídica (lo que los romanos llamaron *civitas*) y en clave político-geográfica (lo que lo los romanos llamaron *urbe*). Dicho ámbito es el del alcance del poder de Mana, de Dios o del Estado, coincide con la jurisdicción a la que se extiende el poder, y se genera mediante los ritos de constitución del poblado y de la tribu, los ritos de generación de reinos y de ámbitos de vasallaje, o los ritos de promulgación de las constituciones nacionales de diferentes países.

Por otra parte, dentro del ámbito general de jurisdicción del poder máximo, se generan también ámbitos de poderes particulares cuando una participación importante del poder supremo rige una serie de funciones. Son los fueros particulares, por ejemplo de las mujeres o los guerreros en las sociedades totémicas, de los caballeros y religiosos en la sociedad cristiana medieval, y de los militares, académicos o deportistas en la sociedad estatal.

La identidad individual y la función social adquieren todavía el refuerzo de la particularidad del fuero, y el de la particularidad de la nación, frente al conjunto de los vivientes.

8) Además de una articulación de las formas de participación del poder supremo, necesaria para la subsistencia y el desarrollo del sistema social, los sistemas sociales cuentan también con procedimientos para valorar la calidad con la que el individuo concreto ejerce el poder-función que le corresponde y le define. Cuenta con formas de intensificación de poder e identidad como premio al individuo que ha realizado bien sus tareas y como reconocimiento de su valía. Asimismo cuenta con formas de anulación de poder e identidad como castigo al individuo que ha realizado mal sus tareas y merece un aminoramiento de su poder, o incluso anulación del mismo.

Eso es lo que se lleva a cabo en los ritos de refuerzo del poder y la identidad, que en las sociedades totémicas son la donación de fetiches o amuletos, que significan y causan más poder efectivo en el individuo, y

en los ritos-debilitamiento, como las maldiciones, vudú, y otras formas de daño y castigo, que significan y causan una sustracción del poder del individuo.

En las sociedades feudales, los ritos de refuerzo del poder-identidad son las consagraciones, canonizaciones, el otorgamiento de honores, títulos nobiliarios, y distinciones análogas, y los ritos de aminoramiento o anulación del poder-identidad son el destierro o la excomunión, que efectivamente reducen al individuo a la nada social.

En las sociedades estatales los ritos de refuerzo del poder-identidad son los premios (Príncipe de Asturias, Goncourt, Nobel, Cruz del Mérito Civil, etc), los homenajes, las distinciones (nombramiento de hijo predilecto, de conde, etc.), y los ritos-debilitamiento son las multas, condenas judiciales, expulsiones, etc.

La identidad personal y la función social alcanzan en estos casos las cotas supremas de lo sagrado y las ínfimas de lo infernal, y es cuando se cumple de modo más perceptible la estructura de salida y retorno del poder supremo y hacia el poder supremo.

9) Tanto en la sociedad totémica como en la feudal y la estatal, el poder supremo queda ubicado y representado espacialmente en los lugares y depósitos del poder, a los cuales peregrinan o se remiten los individuos para legitimar su función y su identidad, reforzarla, reconocerla y proclamarla. En la sociedad totémica esos lugares sagrados y depósitos del poder sagrado son la Montaña Sagrada, el Animal Sagrado, el Arca de la alianza; en la sociedad feudal cristiana son el Templo, la Ermita, el Santuario, el lugar de la aparición; en la sociedad estatal los lugares son el Parlamento, el Banco central, el palacio del jefe del estado.

La legitimidad de la función y la identidad del individuo emanan de esos lugares, que son los centros del ser y del sentido.

10) Al igual que hay una representación y ubicación espacial del poder, hay también representaciones y ubicaciones temporales del mismo, que se constituyen mediante ritos de eternización, como son en las sociedades totémicas las tumbas y reliquias de los antepasados, que conservan su poder, en las sociedades feudales los mausoleos y cementerios, con las herencias de los antepasados, que también conservan su poder, y en la sociedad estatal también las tumbas y cementerios, las plazas, calles y edificios a los que se pone su nombre, los memoriales de los héroes, y sus herencias culturales y económicas.

La función desempeñada por ellos, el modo de desempeñarlas y el poder que tuvieron, sigue actuando en el tiempo después de la desaparición de ellos.

11) Por último, en los tres tipos de sociedades hay el símbolo simple y sustancial del poder, al que se le rinde culto religioso o civil, de un modo en el que la diferencia entre lo religioso y lo civil difícilmente puede establecerse.

En las sociedades totémicas se dan los ritos del culto a la imagen del tótem; en las feudales cristianas, los ritos del culto al estandarte, a la cruz, a la imagen santa o divina, y en las sociedades estatales, los ritos del culto a la bandera, a la nación, a la independencia en el día de su fiesta.

El sistema social queda constituido como un sistema de órdenes litúrgicos, mediante los cuales cada individuo sabe quién es en cada etapa de su existencia y lo que le corresponde hacer en ella, y quiénes son los individuos inscritos en los demás órdenes y lo que les corresponde hacer en ellos. Es posible que un sistema como este no estuviera completo hasta el mesolítico, y que en ese periodo tuviera las características de un ordenamiento incompleto, muy estricto y completamente sacral, como se señaló anteriormente (§ 23).

Es posible también que el sistema fuera ganando en flexibilidad a lo largo del neolítico y haya llegado a la máxima flexibilidad conocida con la globalización del siglo XXI. Pero es admirable que el conjunto de procedimientos utilizados por los seres humanos para organizarse e identificarse se inventara en las sociedades pretotémicas paleolíticas y no haya sufrido variaciones esenciales desde entonces. Quizá también es poco reconocido que ese sistema es la herencia cultural más importante que los seres humanos han recibido del paleolítico, antes incluso que las lenguas habladas efectivamente, que surgieron después, y como derivadas de él.

CAPÍTULO 5

LA COMPRENSIÓN PALEOLÍTICA DEL SÍ MISMO

1. Los sentidos del rito. Culpa y reconciliación.
 - § 32. *Inconsciencia e inocencia.*
 - § 33. *Conocimiento, culpa y reconciliación.*
2. Posesión y contingencia de la vida.
 - § 34. *Posesión y propiedad de la vida.*
 - § 35. *Contingencia del vivir.*
3. Ciclo vital, autoconciencia y arquetipos.
 - § 36. *Tipos, arquetipos y marcas.*
 - § 37. *Activación cultural de los arquetipos.*
4. Identidad, tiempo y repetición.
 - § 38. *Categorías paleolíticas y categorías neolíticas.*
 - § 39. *Identidad, tiempo y repetición. El alma paleolítica.*
 - § 39a. *Estructura significativa del símbolo y del signo.*

«Antes que el Arte hubiera dado forma a nuestras maneras y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje afectado, nuestras costumbres eran rústicas, aunque naturales; y la diferencia de procederles anunciaba al primer golpe de vista la de los caracteres».

ROUSSEAU, J. J.: *Discurso sobre las ciencias y las artes.*
Madrid: Alianza, 1985, p. 150.

«Cuando los hombres inocentes y virtuosos gustaban de tener a los dioses por testigos de sus acciones, moraban juntos bajo las mismas cabañas; pero vueltos muy pronto malvados, se cansaron de aquellos incómodos espectadores y los relegaron a templos magníficos. Finalmente los expulsaron de ahí para instalarse ellos mismos, o al menos los templos de los dioses no se distinguieron ya de las casas de los ciudadanos».

Ibidem, p. 167.

1. Los sentidos del rito. Culpa y reconciliación.

§ 32. *Inconsciencia e inocencia.*

CUANDO un intelecto como el humano hace su aparición en el planeta se expande desde su extrañeza y sorpresa en diversas dimensiones o direcciones, de las cuales ya se han examinado varias. Descubre e inventa el sentido de lo que percibe alrededor. Lo ubica todo espacio-temporalmente en una construcción a escala humana del espacio, del tiempo y del universo. De esa manera construye en primer lugar un cosmos a partir del caos, que es lo que había «en el principio».

A la vez que construye el cosmos, construye el grupo social y lo organiza en función de las actividades pertinentes en orden a la supervivencia. A la vez, construye la identidad individual de cada uno de los miembros del grupo en todas sus fases vitales. No se trata de tres momentos en secuencia cronológica. Sino de tres dimensiones o direcciones simultáneas de una misma actividad: 1) construir el cosmos, 2) construir el grupo social y organizarlo y 3) construir la identidad individual. Todavía hay que añadir 4) descubrir la luz y el poder sagrados, y 5) descubrir y construir la propia interioridad.

La quinta dimensión o sentido del rito o la quinta dirección inventora y descubridora del *nous* es la propia interioridad y su dinámica, de la cual es ahora el momento de ocuparse. Es también el momento de explicar cómo y por qué el escenario inicial es el de la extrañeza, una vez que se ha visto cómo y por qué se sale de ella.

Para comprender la naturaleza y acomodarse a vivir en ella sin instintos, desde la perplejidad, hay que poner de parte de uno a quien inicialmente no lo está y cuyo poder es imprescindible para la supervivencia propia, al posible antagonista. Hay que poner de parte de uno a la vida, hay que ganársela, atraerla hacia uno. Pero esa acción humana no es, de ninguna manera, inocente, ni la de tomar el fuego de un árbol, tampoco.

Inocente es la acción de caza de los cocodrilos, los tiburones o las águilas, pero no la de los humanos. La caza de los animales es inocente porque es poco reflexiva y está poco mediada por el aprendizaje, o lo que es lo mismo, viene configurada por una programación genética que determina el comportamiento, la fisiología y la anatomía de las especies animales. Ningún documental científico o recreativo sobre los animales ha mostrado nunca un cocodrilo o un águila sintiéndose culpable

mientras devora a su presa. Su indiferencia es tal que, por eso, resultan extremadamente crueles. La crueldad implica una inocencia absoluta.

En la especie *homo sapiens*, puede ser inocente la actividad de digerir o la de dar a luz, pero no la de cazar o raptar mujeres, y ni siquiera la de comer o la de copular. En realidad y en sentido propio, en el origen no hay acciones humanas inocentes y no las hay porque el hombre, los hombres, tienen inteligencia, porque los hombres «saben».

¿Y qué es lo que «saben»? Lo primero que saben es que no saben. Casi ninguna acción es individual, y los ritos de ninguna manera. Los ritos son ritos del grupo, la ignorancia y la perplejidad es del grupo, y el saber también. El saber y las acciones son saberes y acciones del grupo, costumbres del grupo, colaboración entre los individuos del grupo. Y ¿qué es lo que saben los integrantes del grupo?

Saben que el rayo no es suyo, sino que viene del cielo. Saben que el sol se va y saben que no saben si va a volver. Saben cómo pueden matar a un jabalí y saben que no saben lo que pueden hacer los otros jabalíes. Saben que no saben si los jabalíes llegaron del cielo, como los rayos. Saben que se pueden apoderar del poder de los jabalíes y usarlo para cazar otros animales. Saben que no saben lo que los demás poderes, de las aguas, de la tierra, de los cielos y del fuego, les van a consentir y les van a impedir, les van a regalar o les van a quitar.

Porque los hombre tienen inteligencia, saben que todo lo que han hecho y el modo en que lo han hecho, es modelo de lo que puede ser hecho y de lo que hacen los demás. Porque la inteligencia universaliza y aplica a todos los casos posibles lo que ha logrado una vez, como Vico desarrolla por extenso a lo largo de su *Ciencia nueva*.

§ 33. Conocimiento, culpa y reconciliación.

Todo ese saber da lugar efectivamente a un sentimiento de culpa ante cada acción con éxito. Porque cada acción de ese tipo ha puesto en juego muchas instancias poderosas sin consentimiento de ellas, y la inteligencia de los *sapiens* les permite saber que esas instancias pueden reaccionar de modo imprevisible. El saber de lo que pueden y de lo que no, es saber del alcance y límites de sus posibilidades, de su vinculación con el cosmos y con el grupo, es saber que son «responsables» de sus acciones, es saber que son «libres». Participar en un ritual es inmediatamente formación de la conciencia moral, porque después del ritual hay que comportarse según lo que establece el ritual mismo. Los jóvenes tienen

que comportarse como jóvenes, los casados como casados, las madres como madres y los cazadores como cazadores .

Naturalmente, en esos primeros periodos de los *sapiens*, no se trata de una conciencia reflexiva de la responsabilidad ni de la libertad, pero sí de una conciencia vital, inmediata, de sus deberes. Lo suficientemente reflexiva como para que se den sentimientos de culpa¹.

Por eso es importante adorar al fuego en la parte interior de la cueva, donde se conserva en su lugar sagrado, en su propio altar, en su propio sagrario. Y es importante propiciarlo. Danzar a su alrededor como hizo Prometeo la primera vez ante el árbol ardiendo, susurrarle como la primera vez, postrarse ante él, saltar de alegría ante él, gritar ante él.

Por eso es importante adorar al bisonte en la parte interior de la cueva, en la alcoba, donde se celebra al dios y se fecunda a la hembra. El bisonte queda allí en su imagen, en su espíritu, en su poder, con su vigor. Los hombres a su alrededor saltan, gritan, tiran flechas y lanzas. Y las mujeres también. Piden perdón y dan gracias las mujeres y los hombres, unas veces juntos, y otras por separado, y aprenden lo que es ser hombre y lo que es ser mujer. Encienden la hoguera, espolvorean el suelo de ocre rojo, se visten las insignias de caza, se ponen las pinturas y tatuajes de expedición y de adoración, y dedican una noche y un día completos a reproducir ritualmente el primer encuentro con el animal y la primera apropiación de él, los movimientos y gritos del animal y los de los cazadores².

Mediante los ritos los integrantes del grupo saben lo que tienen que hacer todos juntos, lo que hace el grupo, y lo que hace cada parte del grupo por su cuenta. Lo que hacen los niños, los jóvenes y las muchachas, las mujeres, y los hombres, los guerrero y cazadores, los solteros y los casados, los ancianos y las ancianas. Saben cómo se relacionan con el poder sagrado el grupo en conjunto y cada sector del grupo, qué parte del poder sagrado tienen las muchachas que llegan a la madurez y las que dan a luz, qué parte tienen los muchachos cuando pueden engendrar, qué parte tienen los cazadores y cuál los guerreros, cuál el hechicero, cual los ancianos y cual los muertos.

La vida del grupo se inicia como sustracción y distribución de los poderes sagrados y se funda en esa sustracción y distribución, que es en lo que consiste la caza. Por eso el sentimiento generado en ella es la culpa. Pero a su vez, la caza, si se realiza adecuadamente, según los rituales,

[1] Sobre el ritual como formación de la conciencia moral, cfr. RAPPAPORT: op. cit., cap. 4.

[2] Cfr. LEROI GOURHAN: op. cit., p. 391 y ss.

es comunión con los poderes sagrados de todos los individuos del grupo y de todos entre ellos gracias a la caza. La caza es comida, comunión, celebración de la vida, reconciliación con los poderes sagrados y gratitud hacia ellos. Por todo eso la caza es comida, es eucaristía, eucaristía colectiva e individual.

Esta estructura de *exitus reditus*, de salida y retorno desde el poder supremo hacia el poder supremo, es la estructura de todo rito, como ya se indicó en relación con el mandala de Harrod. Es el asentimiento ante el cosmos, es la consumación del mandala. El rito no constituye un deber moral ante el que se puede optar. El grupo no puede optar entre cosmos y no cosmos, entre sobrevivir o no sobrevivir, entre comprender y no comprender. El rito es comprensión de uno mismo e interpretación de uno mismo, de la propia realidad, de la propia vida, individual y grupal. Transformación del caos en cosmos, elaboración del cosmos. Construcción del mundo humano y del sí mismo. Distanciamiento, hostilidad y reconciliación. Cultura.

2. Posesión y contingencia de la vida.

§ 34. Posesión y propiedad de la vida.

Se puede pensar que así como los niños actuales aprenden a decir «mío» antes que a decir «yo», también en el proceso de generación del lenguaje entre los primeros *sapiens*, en primer lugar, se dio la posesión y la conciencia de la posesión y, después, la del poseedor. Y puesto que se da antes el «nosotros» que el «yo»³, también se puede pensar que «nuestro» se da antes que «nosotros».

Al parecer, la primera forma de posesión y la primera conciencia de ella es la que se da respecto del alimento ingerido⁴. El *sapiens* primitivo no solamente posee aquello que ha ingerido, sino que además se identifica con ello. El primitivo es lo que come. En los rituales de canibalismo, del oso y de otros animales, el cazador y la comunidad que come la presa cazada, obtienen la vida de la presa cazada. Por eso en

[3] BEJARANO, T.: *Becoming human : from pointing gestures to syntax*. Amsterdam: John Benjamins, 2011, p. 27.

[4] ATTALI, J.: *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta, 1989. El libro tiene como título en francés *Au propre et au figuré*, y como subtítulo *Una historia de la propiedad*. Hay desarrollos de la relación entre posesión e identidad en el primitivo en LÉVY-BRUHL, L.: *El alma primitiva*. Barcelona: Península, 1974 y en LEVI-STRAUS: *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Eudeba, 1976.

los rituales árticos el oso cazado posee a su vez la vida de los cazadores y de la comunidad, porque les va a dar la vida después de o en el rito. La tribu posee la vida del oso cazado, la del dios oso padre del cielo y el dios oso padre del cielo recibe, a su vez, la vida de los miembros de la tribu cuando le devuelven la cabeza del oso cazado.

El oso hijo del dios del cielo si es macho, recibe a una muchacha *sapiens* como pareja y si es hembra, recibe a un muchacho. La unión nupcial es una doble y mutua posesión. Por su parte, el oso padre dios del cielo recibe el cráneo del oso-hijo como ofrenda y, con ello, la vida que la comunidad le devuelve.

Los sistemas de intercambio de este tipo parecen darse entre los neandertales, especialmente en la forma de canibalismo, como ya se ha indicado. El canibalismo parece haber sido excluido entre los *sapiens* hacia el 40.000 a.C., cuando probablemente quedó establecido como el primer tabú. Con todo, dado que vivían un animismo y una fraternidad generalizados, quizá vivían también un canibalismo generalizado, aunque desde luego en sentido figurado⁵. De todas formas, los *sapiens* mantienen hasta el primer milenio a.C. el canibalismo ritual y el incesto ritual, y en América hasta el 1500 d.C.

El continuo intercambio de la vida entre los diferentes portadores de ella y la escasa distancia entre el mundo de los vivos y el de los antepasados puede restar dramatismo al modo en que el fenómeno del canibalismo se ve ahora. Para darle tanta relevancia y tanta gravedad a estas formas primitivas de comunión caníbal es preciso tener un sentido plural y muy fuerte del tiempo, de la individualidad y de la vida, cosa que los primeros *sapiens* no tenían y que adquirieron poco a poco.

La dilación en el tiempo de la posesión del alimento parece darse cuando la pieza, en vez de ser consumida en el presente, se conserva y se cuida para comerla en el futuro, lo que significa el comienzo de la ganadería nómada. La ganadería aparece, pues, como la forma de ahorro de alimento, como la primera forma de posesión extracorpórea y como la primera forma de posesión del tiempo, es decir, como una forma de posesión del futuro en el presente, que es cabalmente lo que significa el ahorro. Este inicio de la ganadería se sitúa en el comienzo del mesolítico hacia el 12.000 a.C.⁶.

[5] ATTALÍ, J.: *L'Ordre cannibale*. Paris: Grasset, 1979.

[6] ATTALÍ, J.: *Historia de la propiedad*. op. cit., p. 24 y ss. Las primeras domesticaciones de animales y plantas, dejando aparte el perro, se registran a comienzos de mesolítico, hacia el 12.000 a.C.; Cfr.: <http://es.wikipedia.org/wiki/Domesticación>. La confrontación entre

Parece pues, que lo primero que el *sapiens* tiene conciencia de poseer es el alimento y la vida. Es una conciencia de posesión diferente de la que tiene el león de poseer el territorio que vigila o de los pingüinos que cuidan a sus crías. Esta conciencia de posesión de la vida no es la única conciencia de posesión posible para el *sapiens*, pues además la vida se puede poseer de varias maneras. Unas veces la tienen unos y otras otros, y mientras la tienen pueden hacer unas cosas y cuando no la tienen no.

§ 35. *Contingencia del vivir.*

Esta posesión de la vida es en sí misma muy contingente, pero es posible que la vida misma no se experimentara como contingente en sí. La vida se pasaba siempre de unos animales a otros como un flujo de poder indestructible muy relacionado con la sangre roja. La diferencia entre la vida y su poseedor tampoco era tan extrema, puesto que al asumir la vida de un animal, su sangre y su carne, o la del abuelo que entra en la ancianidad, se asimilaban también las cualidades del poseedor (como sigue ocurriendo en la misa católica actual).

Con todo, si el tabú del canibalismo se da ya en el 40.000 a.C., entre los *sapiens*, entonces hay una cierta conciencia de la diferencia entre la vida de los *sapiens* y la de los otros vivientes, o bien, si no hay conciencia de la diferencia de esas vidas, sí que hay conciencia de la diferencia entre este tipo de poseedor de la vida y otro tipo de poseedores. Para el *sapiens* no es lo mismo poseer la vida que no poseerla y, por eso, tiene sentido el tabú del canibalismo.

Esta diferencia entre vida, poseedor de la vida y tipo de poseedores, y esta concepción de la vida como «susceptible de usos alternativos», si se permite la metáfora económica, parece de momento suficiente para explicar y comprender los rituales, los símbolos y la construcción de los sistemas cultural y social, entre el 50.000 a.C., y el 15.000 a.C., sin necesidad de recurrir todavía a nociones como la de alma, yo, inmortalidad y eternidad, vinculadas todas entre sí, y a la correspondiente forma de autoconciencia.

las versiones inglesa, francesa y española de wikipedia, que se actualizan a diferente ritmo y utilizan fuentes diversas, es una información correcta y asequible sobre la domesticación paleolítica.

Estas nociones y la autoconciencia correspondiente parecen emerger al comienzo de la era postglacial, es decir, en el mesolítico, y parecen consolidarse a lo largo del neolítico.

Es posible que el sistema cultural y el sistema social, como se ha dicho (§§ 26 y 30), se construyan entre el 50.000 a.C. y el 10.000 a.C., y que en esa fase la cultura sea completamente religiosa, sacral (§ 23). Es posible que el mandala de Harrod (§ 19) empiece a construirse hace 40.000 años. Por otra parte, es posible que el proceso de secularización se inicie con el nacimiento y desarrollo de la domesticación de plantas y animales, que lleva consigo un nuevo sentido del tiempo y de la subjetividad.

3. Ciclo vital, autoconciencia y arquetipos.

§ 36. *Tipos, arquetipos y marcas.*

Se ha dicho que en los humanos los ritos ocupan el lugar del instinto y que los ritos surgen por ensayo-error, por imitación de otros animales o por impulso interior espontáneo, por inspiración (§ 6).

El procedimiento de ensayo-error no requiere explicaciones y el de la imitación tampoco. Pero el de la inspiración y el impulso espontáneo las requiere y ha recibido varias propuestas de esclarecimiento. Una de ellas es la de que esos impulsos espontáneos, diferenciados y articulados entre sí de alguna manera, constituyen unas fuerzas internas a las que varios autores les han dado el nombre de «arquetipos», porque prefiguran los «tipos originarios» de los modos de ser de los humanos y se expresan en esos modos de ser. Al conjunto de esos arquetipos se le ha llamado el «inconsciente colectivo» porque se da igualmente en todos y cada uno de los seres humanos (§ 28).

Los arquetipos son el equivalente en los hombres a las tendencias de las aves a construir nidos, sostenía Carl Gustav Jung⁷. Cuando aparecen los *sapiens* sobre el planeta y, con ellos, aparece un intelecto como el humano, el resultado es la perplejidad, como se ha dicho, una sensación aplastante de no saber cómo comportarse para sobrevivir, pero también una enorme exigencia interior de saber sobrevivir, de saber para sobrevivir, de realizar actividades con metas aún desconocidas.

Esas actividades con metas aún desconocidas se inscriben en el horizonte de varias metas indeterminadamente ciertas, que son las que

[7] Cfr. JUNG, C.G.: *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt, 1976, p. 53 y ss. Cfr. ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 1972.

vienen dadas por el ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir. Lo desconocido es el modo concreto en que se van a alcanzar e incluso el hecho de si se alcanzarán. La indeterminación de esas metas viene dada por la amplitud del intelecto. Pero la meta misma está prefigurada en los *sapiens* como lo está en las aves la construcción de nidos.

En el *sapiens* hay deseos de crecer y «ser mayor», de engendrar y de concebir, de tener esposo o esposa, de ser madre o padre, de ser cazador y guerrero, de amamantar, de explorar y viajar, de cuidar y experimentar, de tocar a los dioses y de hablar con los muertos, de volar junto a las estrellas o de encaramarse al sol. O al menos hay prefiguraciones de esos deseos.

Todos los deseos, inclinaciones e instintos para objetivos determinados que puede tener un animal, los puede tener un *sapiens* con un intelecto como el humano. Pero ese intelecto hace que el deseo sea mucho más indeterminado, mucho más «espiritual» y, por eso mismo, mucho más animal y mucho más vegetal que los deseos animales y los tropismos vegetales. Hace que esa prefiguración sea mucho más amplia, que los tipos tengan mucho más alcance y profundidad, y que cada individuo encuentre su sí mismo en unas lejanías y a unas alturas que los animales no pueden albergar. Esas amplitudes y esas distancias inabarcables son el ámbito infinito de las biografías humanas y de la historia humana, y ahí es donde se realizan los arquetipos, en el paleolítico de una manera, en el neolítico de otra, y en el postneolítico de otra.

Es posible que muchas cosas las aprendieran los *sapiens* de los neandertales por imitación, como apropiarse del fuego y conservarlo, apropiarse de guaridas y cuevas, cazar, organizarse en núcleos familiares, fecundar a las hembras, asistir a los partos, cuidar a los recién nacidos y enterrar a los muertos. Es posible que las aprendieran también por imitación de otros animales, y que mejorasen los procedimientos por ensayo-error. Y es posible también que el fuego, la caza, la unión sexual, los nacimientos y la guarida familiar les produjera una fascinación análoga a la que produce a los humanos actuales, y experimentarían un impulso interior a ciertos comportamientos al respecto.

El fuego es fascinante, y el mar, y el cielo estrellado. La caza es fascinante. El sexo es muy fascinante. El nacimiento de un niño es muy fascinante. La propia casa es muy fascinante. También todas esas realidades son atractivas, muy atractivas. Los humanos se sienten inclinados hacia ellas, porque con un intelecto y unos afectos como el de ellos proyectan sus vidas a unas alturas y a unos futuros muy elevados y lejanos, a medida que logran articular un tiempo cada vez más amplio. Imaginan

mucho y sueñan mucho lo que pueden vivir con el fuego, la caza, el sexo, el niño, la vivienda familiar, la muerte y más allá de la muerte.

Se puede esbozar una especie de sistema de los arquetipos, o de las familias de arquetipos, en correspondencia con sus bases orgánicas, por una parte, y con sus expresiones e ideales socio-culturales por otra. Se trataría de una especie de sistema de 'instintos' ausentes, de un sistema de muñones de instintos, cuyo vacío viene cubierto por ritos, y cuyos impulsos apuntan a la realización de unas figuras concretas en una serie de ámbitos que constituyen el sistema social que se ha examinado (§ 31). Desde este punto de vista, puede decirse que hay un arquetipo o un conjunto de ellos para cada una de las etapas y funciones del sistema social. La correspondencia se puede recoger en el siguiente cuadro:

Psico-Fisiología	Psicología profunda	Religión	Política-Dcho	Costumbres	Moral Super-ego
Inconsciente vital Energía vital	Inconsciente Colectivo. Arquetipos de	Tipos de ritos	Instituciones	Protocolos/ roles sociales	Normas e ideales morales
Vitalidad-libido	Niño. Orestes, Edipo, etc.	Iniciación			
Vitalidad-libido	Niña, Electra, Antígona, etc.	Iniciación			
Vitalidad-libido	Doncella, Novia, Atenea, Artemisa, etc.	Ritos del hogar	Estatuto de doncella	Servicios femeninos a la comunidad	Responsabilidad
Vitalidad-libido	Muchacho, Ulises, Ares,	Ritos de guerra	Estatuto de joven.	Servicio militar	Responsabilidad
Vitalidad-libido	Varón adulto, Aquiles, Neptuno	Heroísmo, santidad,	Cazador, viajero,	Servicio a gobierno de la polis	Excelencia profesional
Vitalidad-libido	Padre Abraham, Agamenón,	Entrega Abnegación	Pater familias	Autoridad Doméstica	Buen padre
Vitalidad-libido	Mujer adulta. Cibeles	Matrimonio Votos	Profesiones femeninas		Excelencia profesional
Vitalidad-libido	Madre, Juno, Hestia, Isis,	Entrega Abnegación	Mater familias	Gobierno domestico	Buena madre
Ultima vitalidad	Anciano/a. Tiresias,	Tránsito al más allá	Testamentos	Duelo	Honrar Memoria

§ 37. Activación cultural de los arquetipos.

Para cada una de esas situaciones los humanos experimentan sueños, ensueños, impulsos, deseos y proyectos (como ciertamente también los animales), para los que se puede suponer un punto de partida en correlación con su meta, a los cuales se les puede llamar universales fantásticos, como los llamo Vico y, también, arquetipos del inconsciente colectivo como los llaman Jung, Eliade, Campbell, Kerényi y en España la escuela Eranos de Andrés Ortiz Osés⁸.

En la medida en que algunas de esas actividades deseadas y soñadas se llevan a cabo por primera vez, dejan una huella en el sistema nervioso del viviente en cuestión, que los etólogos llaman *imprinting*, que facilita la repetición de acciones de ese tipo y que genera, desde el punto de vista de la comunidad, una costumbre o ritual, y desde el punto de vista del individuo, un hábito. Posiblemente lo que se consolida en la mente individual se consolida en la mente de todos los miembros del grupo, amplía el modelo de mente en general que cada uno posee, y amplía sus posibilidades de comunicación.

El hábito que consolida un arquetipo contribuye *eo ipso* a la consolidación del sistema social, del sistema cultural, del sentido común y de la estructura de la psique individual. Contribuye también a la consolidación de la concepción del mundo, de la emergencia en el habla de factores del lenguaje presentes desde el principio de las prácticas comunicativas, de la comunicación entre los individuos del grupo y de la identidad individual de cada miembro del grupo.

Hay uno o varios arquetipos para cada una de las fases del ciclo vital de nacer, crecer, reproducirse y morir. Hay sueños e impulsos deseantes de ser mayor, de ser héroe cazador, de tener una esposa o un marido, de ser madre y de ser padre, de conducir al grupo, de enterrar a los padres, de reunirse con los antepasados, conforme se va sabiendo en qué consiste todo eso, y quizá antes. Es decir, hay uno o varios arquetipos para cada rito de paso, para cada uno de los sacramentos de las religiones, para la entrada en cada una de las etapas decisiva del ciclo vital, y hay uno o varios arquetipos para algunas actividades «profesionales», que también son heroicas y definen la vida humana toda⁹.

[8] KERENYI, K. y ORTIZ OSÉS, A.: *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona: Ánthropos, 1994.

[9] La forma en que la sistemática psico-analítica de los arquetipos de Jung queda expuesta en una secuencia biográfica narrativa unitaria es la obra de CAMPBELL: *El héroe de las mil caras*, op. cit.

Hay el arquetipo del viajero y del viaje, porque la vida es un *exitus reditus*, una salida y retorno, hay el arquetipo del chaman, porque la vida es cuidado, curación y salvación, hay el arquetipo del herrero-alquimista, porque el hombre imita el poder sagrado transformando las cosas, hay el arquetipo de la prostituta, la hembra que recibe todas las semillas como la tierra y acoge a todos como la tierra, hay el arquetipo de la virgen, la hembra que es aurora antes del amanecer¹⁰.

En la vida del grupo, esos son los tipos de individuos que integran la comunidad formada por la tribu. En el organismo y en la psique de cada uno de esos individuos habitan y actúan los arquetipos, los universales fantásticos, los papeles de los personajes claves de la comunidad. Y en el cuerpo, en la piel y en la cara de cada individuo, en su indumentaria y en sus utensilios, se inscribe la marca del tipo, del arquetipo, y se asocia con gritos y voces, es decir, se le asocian sonidos que acaban siendo nombres.

De esta manera, al igual que un león aprende lo que puede saltar y lo que puede correr, un *sapiens* aprende también cómo puede apropiarse el fuego o incluso producirlo, cómo puede cazar jabalíes o construir una cabaña.

Ese saber es un saber de sus poderes, y es un poder. El tipo de cada individuo es un tipo de poder, que le viene del tótem y que es la activación y la investidura del arquetipo. El tótem, en tanto que participación del poder sagrado, del poder cósmico, externo, conecta con el arquetipo en tanto que predisposición interna a un objetivo, lo activa. De este modo, el *sapiens* tiene conciencia de sí mismo al tener conciencia de su poder, como el niño de cinco años actual tiene conciencia de sí mismo al vestir la ropa de Superman o de Leo Messi y se siente realmente Superman y Leo Messi.

La autoconciencia adviene en la autodeterminación a realizar las acciones arquetípicas, en ese acto religioso de culto. En los momentos de descanso, fuera de la escena, en los tiempos profanos, el *sapiens* puede dormitar o deambular tan inconsciente de sí mismo como el niño actual que ha terminado sus juegos o el león que ha devorado su presa y dormita satisfecho.

Vico y Durkheim, Jung y Eliade, Rappaport y Campbell pueden definir todas las acciones realizadas en esos términos como acciones sagradas, como actos religiosos, y la autoconciencia y autodeterminación

[10] Cfr. ELIADE, M.: *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1989; *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor, 1984.

originarias del *sapiens* como autoconciencia y autodeterminación religiosas, sagradas, al igual que la identidad de cada uno.

Los que aprendieron a apropiarse el fuego y a producirlo llevan en el cuerpo y en la cara las marcas de tizne del fuego. De modo análogo llevan las marcas correspondientes los que aprendieron a cazar el oso o el ciervo, a construir la cabaña, a asistir a las parturientas. Cada individuo era un oficio viviente, un sustantivo y un verbo vivientes y el conjunto era un sistema social, un sistema de comunicación, un lenguaje, una cultura.

Así era la autoconciencia que podía tener aquel *sapiens*, en general como ser humano y en concreto, como chaman, guerrero, parturienta, muchacha desposada, así era también la autoconciencia neolítica y así es la post-neolítica. Lo que el hombre sabe de sí es lo que siente en su organismo, en su medio familiar y social, lo que hace y puede hacer, lo que proyecta y promete, lo que cumple y lo que incumple, lo que anhela y lo que teme, lo que sabe y lo que indaga. Esos contenidos varían del paleolítico al neolítico, y del neolítico al postneolítico, pero las cinco dimensiones en que se ha dicho que el *nous* se abre, las cinco dimensiones de la autoconciencia [cosmos, sociedad, identidad personal, dios y sí mismo, (§ 32)], y los operadores formales correspondientes, permanecen constantes al parecer.

4. Identidad, tiempo y repetición.

§ 38. *Categorías paleolíticas y categorías neolíticas.*

Es posible que el pensamiento humano haya seguido múltiples direcciones en el paleolítico y que haya construido en las diferentes comunidades humanas, en los diferentes ámbitos lingüístico-culturales, sistemas de clasificación, de transformación, de categorías, sistemas de elementos y especies, de universalización y particularización, y de concepción del individuo y del tiempo, que los antropólogos han observado, descrito y explicado de los cazadores recolectores del siglo xx. Esos variados sistemas son los que a su vez intenta sistematizar en 1962 Lévi-Strauss cuando se propone descifrar el pensamiento salvaje¹¹.

[11] LÉVI-STRAUSS, C.: *El pensamiento salvaje*. México: FCE, 1964. Para ver la mente primitiva con otro enfoque más moderno, cfr. WINCH, P.: *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós, 1994.

Es posible que haya un proceso histórico a lo largo del paleolítico, difícil de descifrar, a lo largo del cual se ha llegado desde formas iniciales de ritos y lenguajes solamente performativos a las lenguas de esos cazadores recolectores del siglo xx.

Es posible también que pueda señalarse un camino desde ese comienzo de hace 80.000 años hasta el mesolítico y hasta los comienzos del neolítico, para dar lugar a la aparición de las formas de lenguaje, de pensamiento y de autocomprensión neolíticas.

Hay también abundancia de observaciones, descripciones y explicaciones de las formas de autocomprensión de los cazadores recolectores del siglo xix y xx, y sistematizaciones de ellas en lo que sería la unidad de la mente paleolítica, en los trabajos de los antropólogos clásicos, sobre todo del siglo xx.

Un modelo de mente paleolítica que se puede tomar como punto de referencia es el construido por Lévy-Bruhl en 1927 en su descripción del alma primitiva. A pesar de las diferencias entre las sociedades, culturas y lenguas paleolíticas, se puede diseñar un modelo de sociedad paleolítica, de cultura paleolítica y de mente paleolítica, como se puede construir de sociedad, cultura y mente neolítica y, dentro de ella, en referencia al occidente, un modelo de sociedad, cultura y mente antigua, medieval, ilustrada y contemporánea.

Hay, por otra parte, varios caminos y muchos enfoques para hacer ese diseño. Se puede analizar la transformación de esa alma paleolítica en alma neolítica, en la emergencia del mundo clásico y así lo han hecho filólogos e historiadores del mundo clásico como Jaeger en 1947 o Rodríguez Adrados en 1983¹², antropólogos como Goody en 1977¹³ y filósofos como Ricoeur y Gadamer¹⁴.

En estos casos se parte de la mente neolítica, de los milenios 3 a 1 a.C., y se intenta acceder desde ella a la de los milenios anteriores. Este tipo de enfoque corresponde con la propuesta de «destrucción de los conceptos fundamentales de la historia de la ontología» o deconstruc-

[12] JAEGER, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1982, y RODRIGUEZ ADRADOS, F.: *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid: Alianza, 1983. He estudiado ese proceso desde un punto de vista filosófico en CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit.

[13] GOODY, J.: *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal, 2008.

[14] RICOEUR, P.: *Freud: una interpretación de la cultura*. México: FCR, 1983; GADAMER, H.G.: *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.

ción de ella, que enunciara Heidegger en 1927¹⁵ y, posteriormente, sistematizara Derrida. Hay también modelos no deconstructivos, sino más bien secuenciales como el de Frazer en 1918, o más bien estructurales como el de Rappaport en 1999¹⁶.

Combinando todos esos modelos, se puede pensar que la formación del sistema cultural, del sistema social y del sí mismo individual, ha seguido un proceso como el que se ha descrito desde el 50.000 a.C., hasta el 10.000 a.C., y que dicho proceso se puede interpretar según las claves del mandala de Harrod (§§ 19 y 20)¹⁷.

Según estos modelos, las categorías aristotélicas y durkheimianas, así como el desarrollo de las funciones predicativas del lenguaje, se desarrollarían en el periodo que va desde comienzos del mesolítico hace 12.000 años hasta mediados del milenio 1 a.C., en que se generaliza el uso de la escritura.

Si los humanos actuales no razonáramos sobre los supuestos de que hay algo que cambia y algo que permanece siempre, si no operásemos con lo que Bergson llamaba la lógica del estado sólido¹⁸, si no tuviéramos el pensamiento programado para operar con las categorías de sustancia y tiempo como pertenecientes a órdenes diferentes, no podríamos formar la idea de eternidad como diferente del tiempo, ni la de alma como algo que permanece, ni la de inmortalidad como estatuto del alma y del individuo al margen de la vida ordinaria que fluye.

Esas ideas y categorías aparecen operativas por primera vez en la epopeya de Gilgamesh, considerada el documento escrito más antiguo de la humanidad, compuesta entre el 2.500 a.C. y el 1.300 a.C., conservada por tradición oral y puesta por escrito a mediados del siglo VII a.C.

Si la domesticación de plantas y animales comienza con el mesolítico hace 11.000 años, y ello supone una alteración en la concepción del tiempo de los *sapiens*, entonces es posible que las categorías de substan-

[15] HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. op. cit., § 6.

[16] FRAZER, J.: *El Folklore en el Antiguo Testamento*. México: FCE, 1981 (orig. 1918) RAPPAPORT, R.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001 (orig. 1999).

[17] RAPPAPORT, R.: op. cit., 2001; LEROI-GOURHAN: op. cit.; HARROD, J. B.: "Deciphering Upper Paleolithic (European): Part 1. The Basic Graphematics – Summary of Discovery Procedures", 2004. Revised version of paper presented at *Language Origins Society Annual Meeting*, 1998. <http://originsnet.org>

[18] <http://www.albertoloschi.com.ar/elhumorlocomicolaris.htm>, BERGSON, H.: *La risa*. México: Porrúa, 1984.

cia y tiempo se formen entre el 11.000 y el 2.000, y que estén consolidadas ya cuando se componen el *Poema de Gilgamesh*, el *Pentateuco* y la *Iliada* entre el segundo y el primer milenio a.C.

Los compiladores de la *Epopéya de Gilgamesh* y del *Pentateuco* hebreo trabajan con relatos compuestos después del 11.000 a.C., con mitos del tipo de los telúricos matriarcales de Campbell, dado que utilizan metáforas de la alfarería (Yahweh crea modelando el barro). Hesiodo en cambio maneja relatos compuestos antes del 11.000 a.C., compuestos entre el 40.000 a.C., y el 11.000 a.C., o anteriores, o bien se está inspirando en representaciones rituales a las que se les da forma narrativa posteriormente, con mitos de los del tipo animista de Campbell. Porque en su *Teogonía* la única manera en que las cosas pueden originarse es mediante la unión sexual, y no hay alusiones a prácticas de alfarería¹⁹.

Cuando aparece la cerámica hay también cultivo vegetal y ganadería, o sea, un sentido del tiempo y de la posesión más diferenciados, desarrollado a lo largo de los 30.000 años anteriores. A lo largo de ellos, durante no sabemos cuánto tiempo, los *sapiens* no pensaban con esas categorías.

§ 39. *Identidad, tiempo y repetición. El alma paleolítica.*

Los rituales de la caza del oso no son propiamente mitos, sino el relato y una cierta explicación de los ritos que permite a sus participantes actuar como actúan. Si se prescinde de las categorías mencionadas como propiamente neolíticas y se intenta pensar con ellas la relación con el oso cazado, como la contarían los practicantes de los ritos en correspondencia con los mitos de la *Teogonía* de Hesiodo, resultarían «relatos» sorprendentes para una mente neolítica pero no para una anterior al 12.000 a.C.

Es posible que el neandertal tuviera cultos al oso y que fuera capaz de «crear» o de «tratar» con una fuerza impersonal universalmente vivificadora²⁰, y es posible que haya en el chimpancé comportamientos

[19] También se ha interpretado ese rasgo de la *Teogonía* de Hesiodo como una sátira o un desprecio a los relatos basados en la alfarería, que en su época ya resultaban inverosímiles. (Agradezco esta observación a Teresa Bejarano).

[20] CÂRCIUMARU, M. et al.: "Témoignages symboliques au Moustérien", *Congrès de l'IFRAO, septembre 2010 - Symposium : Signes, symboles, mythes et idéologie...* (Pré-Actes), agradezco a James B. Harrod el acceso a este material. Para una discusión sobre el tema, cfr. NIXON, G.: "Mortal Knowledge, the Originary Event, and the Emergence of the Sacred", in *Anthropoetics: The Journal of Generative Anthropology*, XII(1) Summer, 2006.

que se puedan interpretar como religiosos²¹, pero sus expresiones y sus comportamientos son diferentes de los que se registran en los primeros *sapiens* de hace 50.000 años.

Sería difícil saber si para esos *sapiens* el oso cazado una vez, es o no es el oso cazado otra vez. Quizá no tendrían criterio para saber si es otro o el mismo, si la repetición es una prueba de la diferencia o de la identidad²², porque eso depende de la formalización del tiempo y de las categorías de sustancia e individuo, que se pueden suponer no formadas aún. El espacio y el tiempo son principios de individuación y de identidad para el sistema categorial occidental, pero no para todos los sistemas categoriales.

El cuadrado aristotélico de la oposición de las proposiciones, al adoptar la forma de cuadrado semiótico y componerse con los cuatro tipos de símbolos de Harrod, al pasar del lenguaje predicativo a un lenguaje performativo, pierde los valores de la cantidad y la cualidad, y pierde los valores de verdad y falsedad, que es la bivalencia de la lógica aristotélica más difundida (§§ 19 y 20). Por otra parte, aumentan los problemas de ambigüedad que aparecen en el *Peri hermeneias* en relación con el tiempo.

Cuando se ha comido el oso, el oso ha inundado de vida a todo el grupo, cuya unidad deriva de que han comido la misma vida, y la poseen al unísono entre todos. Como lo que inunda de vida, a saber, el sol, la luz y la lluvia, viene del cielo, y el oso se ve, se caza y se come con la luz del sol y a pleno cielo, el oso proviene del cielo, y como todo animal nace de otro animal igual, el segundo oso es el hijo del primer oso celestial, y así siempre.

La vida, que reside en la carne y la sangre, pasa del oso al grupo. El grupo sabe que no la posee más que transitoriamente y que, quizá, la posesión pertenece propiamente al oso del cielo. Las nociones de mío-nuestro y suyo son categorías primordiales, y es el modo de darse la vida, como

[21] Cfr. HARROD, J. B.: *Appendices for Chimpanzee Spirituality: A Concise Synthesis of the Literature*, posted December 26, 2009. En su crítica a la concepción de la religión como un sentimiento de dependencia de Schleiermacher, Hegel ironiza diciendo que si eso fuera así, «entonces también los animales deben tener religión, ya que ellos sienten esta dependencia» (*Filosofía de la religión*, Vol I, Madrid, Alianza, 1984, p. 174), pero precisamente en esa línea pueden interpretarse como religiosos los comportamientos de los chimpancés, neandertales y otras especies de homo, de otros animales e incluso de plantas, en la línea con la expresión bíblica «coeli enarrant gloriam Dei» (Ps.18)

[22] Desde luego, aquí entra en juego la problemática de DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*. Gijón: Júcar Universidad, 1988

mía-nuestra o suya, como algo que se posee y se transfiere, como dejó patente en sus análisis Heidegger²³.

El momento de la transferencia de la vida del oso celestial al grupo se puede vivir como una donación o como un latrocinio. En la medida en que la caza del oso implica una cierta violencia, en la medida en que se trata de un circuito matar-para-vivir, para-matar, para-vivir y así sucesivamente, se puede generar un círculo vicioso de violencia, que puede acabar en muerte y desaparición definitiva.

El círculo vicioso se convierte en virtuoso si el matar para obtener la vida se lleva a cabo reintegrando la fuente de la vida a donde estaba, a su poseedor²⁴. De ese modo puede volver más veces. El círculo vicioso se convierte en virtuoso cuando el rito de caza, de apropiación y ejecución, adopta la forma de rito eucarístico, de sacrificio eucarístico o de sacrificio sin más, puesto que esa es la forma del sacrificio.

La vida y el sol y la luz son contingentes, aparecen y desaparecen, se van y vuelven. Circulan. Una manera de asegurarse la vuelta del oso es reintegrarle al padre oso celestial la fuente de la vida del oso hijo, que es el cráneo. Por eso se lleva lo más cerca posible del cielo, o al mismo cielo. Sobre un monte, y mejor aún, sobre un árbol.

El tabú del canibalismo es el modo en que lo que podía ser un círculo vicioso se realiza como virtuoso. No se mata al padre, a la madre, al hermano, y no se come. No se mata al tótem, y no se come. O si se mata y se come al padre o al oso, se hace de manera ritual, en clave de eucaristía²⁵.

Como todo lo que en la tierra es inundado de luz y calor del cielo genera luego vida, las mujeres tienen que preocuparse de no estar demasiado próximas al oso, porque pueden quedar embarazadas. Por otra parte, la violencia y el mal quedan fuera del grupo porque resulta que quienes han matado al oso han sido otros, otra tribu. El sacrificio no solo retorna la vida al grupo, sino también la inocencia.

[23] Cfr. HEIDEGGER, M.: *Estudios sobre Mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997, § 10

[24] A este propósito Harrod observa que: «We know that when chimpanzees hunt and kill animals, they “go crazy” fighting over pieces of the carcass. For humans to become scavengers and hunters without social self-destruction they would have had to ritualize the distribution of meat. In ethnography of Kalahari San peoples, I read that the first word a infant learns is “share”. Without sharing, they would all become extinct. In many hunter cultures the hunter who kills the game must divide the carcass among kin and even non-kin and take the worst part of the animal or nothing for himself». Comunicación personal.

[25] Así es como lo hacen los masagetas de los que habla Heródoto y los aztecas de los que habla Cortés.

Un ritual de este tipo, celebrado así y contado así, genera en los individuos del grupo la idea de vida, a) como energía fluida, como posesión contingente, como susceptible de usos alternativos, como comunión, como donación, como sagrada, como causa y como efecto de la culpa, como retribución y como pacto. Pero no la idea de vida b) como eterna, individual, inmortal, propia, exclusiva, diferenciada en cada uno de los vivientes.

Si la vida se sabe y se describe con las categorías-nociones de la serie a) y excluyendo las categorías nociones de la serie b), entonces se puede comprender que haya repetición, identidad de la vida y por eso comunión en el fluido vital, ciclo y reciclaje de la vida y de la sangre. Precisamente lo que no puede haber es un mundo y un ciclo vital como el que corresponde al concepto de inmortalidad del mundo occidental cristiano.

Lévy-Bruhl describe el alma primitiva mediante 23 rasgos²⁶, que se pueden agrupar en tres apartados: A) relación del cosmos y los vivientes con su principio, B) relación de ambos entre sí y C) relación de ambos en la fase posterior a su fin. El apartado A corresponde a la relación de todos los seres en cuanto a lo que no es diferente entre ellos, o sea, a lo que los filósofos llaman orden trascendental. El apartado B corresponde a la relación entre los seres desde el punto de vista de las diferencias entre ellos, o sea, a lo que los filósofos llaman orden predicamental, y que se rige justamente por los predicamentos o categorías. El apartado C corresponde a los seres desde el punto de vista de sus diferencias y de su unidad a la vez.

Si se atiende al orden trascendental, no hay nada de lo establecido en él por la mente paleolítica que no pueda ser comprendido por una mente con los principio, ideas y categorías de la mente neolítica.

A).- Relación con el Principio fundante	Categoría paleolítica	Categoría neolítica	Concepto filosófico
- Hay un mismo principio, <i>mana</i> , inherente a todos los seres y objetos	Cualidad fluida	Cualidad	Ser
- Todos los seres existentes viven de y por ese principio	Participación	Acción/pasión	Potencia / dynamis
- Ese principio está presente en rocas y piedras que viven, crecen y se reproducen	Generación	Efecto	Ente
- Esa vida que se encuentra en todos los seres es temible, se respeta y puede ser asimilada	Potencias cualitativas	Potencias cualitativas	Potencias cualitativas
- No hay nada que se entienda como puramente material ni como puramente espiritual.			Psyché

[26] LÉVY-BRUHL, L.: *op. cit.*, pp. 169 y ss.

La relación entre el origen originante y lo originado no se concibe de modo muy diferente en el paleolítico y en el neolítico.

Pero la relación de los seres originados entre sí, una vez delimitadas sus características entitativas y operativas en clave paleolítica, sí que presenta problemas para ser entendida con claves neolíticas.

En efecto, la mente paleolítica opera con la categoría básica de cualidad fluida y no de sustancia sólida, que es la clave para la determinación de los entes y de las relaciones entre ellos en el neolítico, y por tanto la clave del sistema categorial aristotélico. Esas claves son, por lo demás, uno de los determinantes de la formación de los conceptos básicos de la ontología, esos que la fenomenología se propuso deconstruir a partir del programa diseñado por Heidegger en el § 6 de *El ser y el tiempo* en 1927, el mismo año que Lévy-Bruhl publica su estudio sobre el alma primitiva.

En el paleolítico no está establecida la categoría de sustancia ni tampoco la de “cantidad de materia asignada a la sustancia” como se dice en el aristotelismo medieval (*materia signata quantitate*), como primer sentido del ser, y por tanto, como clave para la interpretación pública, lingüística, de la realidad y de la identidad de los entes²⁷.

A lo largo del neolítico es cuando se establecen esas claves y se define la materia como principio de individuación, pero una materia que a su vez viene determinada por un espacio y un tiempo entendidos objetivamente²⁸.

Cuando se establecen esas claves en el neolítico las leyes de articulación del logos, la lógica, queda constituida como una lógica del estado sólido, como dice Bergson, es decir, una lógica de “las esencia de los entes materiales” que es lo que el aristotelismo tomista señala como objeto propio de la inteligencia humana. Desde ese punto de vista es desde el que Lévy-Bruhl dice que la mente primitiva es aló-gica, porque resulta incomprensible desde la lógica neolítica, como puede verse en el siguiente cuadro.

[27] Aquino, Tomás de , *Summa Theologiae*, I, q.3, 3c; q. 39, 1 ad 3 et 2c; q 56 1 ad 2, q 75 4.5c; q 85 1c y 3 ad 4; 86 1 3c; I-2 63 1c. Madrid: BAC, 1965.

[28] Aquino, Tomás de , *Summa Theologiae* I q 30 4c, 3, q, 77 2c. . Madrid: BAC, 1965.

B) Relación del cosmos y los vivientes entre sí	Categoría paleolítica	Categoría neolítica	Concepto filosófico
- Los animales y los humanos conviven e intercambian sus formas y cualidades	Formas fluidas	Formas "solidas"	Esencia
- la Unidad humana no es el individuo, sino el grupo, y el jefe expresa la unidad	Identidad como relación	Identidad como sustancia	Sustancia, sujeto
- Hay una solidaridad fisiológica, casi orgánica, entre los individuos del grupo	Identidad como relación	Identidad como sustancia	
- El matrimonio es una transacción entre grupos, los hermanos y hermanas son intercambiables en formas extremas de sororato y levirato.			
- Las posesiones son del grupo			
- Las pertenencias equivalen al individuo mismo			
- La grasa de los riñones son el principio de la vida			
- La sombra, la imagen, el reflejo y las pertenencias de un individuo son él mismo.			
- La individualidad-dualidad se da entre los brujos y brujas y entre las personas comunes. Cada uno puede ser hombre-leopardo, hombre-tigre, hombre-tiburón			
- La iniciación implica una muerte y un renacimiento, y desemboca en el matrimonio			

La cultura y la mente neolítica en occidente, mediante un determinado uso de este sistema categorial, opera una separación muy neta, incluso una escisión y oposición irreconciliable, entre lo material y lo espiritual, por lo cual se opone con fuerza a la mente y la cultura paleolíticas.

La relación del cosmos y los vivientes entre sí, en el tránsito de la muerte y en el más allá en el paleolítico, se rige por los mismos principios que en las dos fases anteriores. Pero la cultura y la mente occidentales, por las elaboraciones teológicas del cristianismo sobre el más allá y

por las prácticas de culto en lo que se refiere a acción de los sacramentos, relación con los difuntos, milagros, etc., está habituada a suspender la vigencia del sistema categorial aristotélico-tomista.

C) Relación del cosmos y los vivientes con la muerte y más allá	Categoría paleolítica	Categoría neolítica	Concepto filosófico
- La muerte se percibe como contagiosa	Disminución del flujo de ser	Dstrucción	
- El muerte sigue viviendo en otra parte. Oye, ve siente, tiene hambre y sed, etc.	Permanencia del fluido	Subsistencia del supuesto	Inmortalidad
- El muerto está presente en su cráneo, al que se consulta en sueños	Comunicación de espíritu y materia	Incomunicación entre espíritu y materia	
- Los muertos pueden trabajar como esclavos de los brujos, reciben ofrendas, reviven	Auxilio completo entre vivos y difuntos	Relación solo espiritual entre vivos y difuntos	
- Los muertos se hacen presentes bajo formas de animales, y mantienen la individualidad-dualidad.	Fusión de fluidos	Impenetrabilidad de la materia	Principio de individuación
- El muerto se une a los de su clan y la mayor desgracia que le puede ocurrir es quedar separado de ellos	Comunión y unidad del alma del grupo	Comunión de los santos	Excomunión eterna, condenación
- Hay una muerte definitiva de los muertos. Para los muertos matados y comidos.	Disolución de la identidad en la comunidad	Ofrenda total. Holocausto	Aniquilación
- Hay diferentes formas de reencarnación	Identidad variable	Identidad permanente	Eternidad

Lévy-Bruhl insiste repetidas veces en que «la individualidad es diferente para los primitivos de lo que es para nosotros»²⁹. Esa podía ser la manera de entender y de entenderse del *sapiens* de hace 50.000 años, que es en parte el modo en que puede entenderse

[29] LÉVY-BRUHL, L.: op. cit., p. 169 y ss. Para visiones más modernas de algunos aspectos del alma «primitiva»; Cfr. GOODY, Jack: *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal, 2008. Cfr. GEERTZ, C.: *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 1994, y *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.

el mundo y el hombre si se utilizan solamente las categorías y nociones de la anterior serie a).

Desde este mundo de vista, no solamente el cosmos y la sociedad son sacros, sino que también el grupo, el jefe y cada uno de los individuos, los animales, los vegetales y las piedras lo son. Es decir, la visión que Rousseau tiene de la piedad de los primitivos, basada sobre todo en Séneca, Cicerón y Tácito, puede en cierto modo confirmarse sobre los trabajos de Durkheim, Lévy-Bruhl y Eliade.

Puede también entenderse el cosmos y el alma primitivas utilizando categorías occidentales modernas. De hecho se pueden aducir «explicaciones» y «glosas» de la misa católica, que no resultan demasiado distantes de las descripciones de Lévy-Bruhl.

El ritual ártico del oso puede exponerse en forma narrativa con el texto del *Evangelio de Juan*, 6, 53-58 transcrito anteriormente, como ya se indicó, sustituyendo la palabra «yo» y «mi» por la palabra «oso». Ese ritual tiene potencia para configurar el orden social, la psique personal, los sentidos del tiempo, las instituciones, la moralidad y la identidad personal, tal como lo señala Rappaport, y es posible que lo hiciera durante 40.000 años.

Quizá a partir del mesolítico, la intimidad aparece de un modo más acusado cuando empiezan a darse conflictos de roles en el individuo, cuando el volumen de población se hace particularmente elevado, cuando la diferencia entre las exigencias del rol y las capacidades del actor se hace insalvable. Puede que entonces se diera una determinación de la identidad personal más en función del lugar donde se vive, del espacio, y del tiempo que se pasa en los sitios, del tiempo registrado en calendarios, que es tiempo objetivo.

Es posible que toda la amplitud de la intimidad humana que ahora conocemos no se diera hasta los inicios del Neolítico, hasta los momentos en que aparece la belleza y la escritura, y en que empieza a haber tiempo para la soledad entre la multitud. Entonces es quizá cuando el hombre no tiene más remedio que empezar a creer también en sí mismo, cuando empieza el proceso de secularización, y cuando la identidad se establece sobre todo por el aquí y el ahora de cada uno.

Pero quizá eso ocurre solamente en oriente medio, en el punto de confluencia entre África, Asia y Europa, que es donde el neolítico aparece por primera vez y empiezan las ciudades. Donde eso no ocurre las identidades, los significados, las categorías, y las lógicas se desarrollan de otra manera. De una manera que quizá solo

empieza a comprenderse y a apreciarse cuando acaba el neolítico, en el siglo XXI, que es cuando la ciencia, la lógica y la filosofía empiezan a desprenderse del modelo nacido en el siglo VI a. C., y considerado durante 2.500 años como la estructura de «la realidad» y como la «naturaleza humana».

Lévy-Bruhl tiene razón desde su punto de vista de 1927 cuando dice que la mente primitiva es alógica. También tiene razón Levi-Straus en los años 60 cuando dice que la mente primitiva opera mediante oposiciones binarias, que hay muchos sistemas de oposiciones binarias, y que su análisis permite comprender la distribución de las viviendas en los poblados, los relatos míticos, los adornos en el cuerpo, la disposición de los pictogramas, etc. Y también tiene razón Goody cuando en los años 80 señala que el uso de la escritura obliga a desarrollar el pensamiento según secuencias lineales, que expresan una información meditada y elaborada sin apremios de tiempo.

Esas y otras observaciones son pertinentes a la hora de analizar cómo surgió en el neolítico el sistema categorial que ha estado vigente quizá durante más de diez milenios en la cultura occidental.

§ 39a. Estructura significativa del símbolo y del signo.

El cambio de mentalidad, de categorías, de interpretación del cosmos y de comprensión del sí mismo en el paso del paleolítico al neolítico alcanza una diferente y más concreta comprensión mediante un análisis de las estructuras significativas del símbolo, que es el elemento usado en el paleolítico para la comprensión del mundo y la comunicación, en comparación con las del signo que es el elemento usado en el neolítico.

El símbolo tiene carácter natural, es un elemento de la naturaleza y tienen un uso análogo en las distintas culturas paleolíticas. Los símbolos utilizados en el arte parietal y el arte mueble, y que han sido objeto de comentarios y análisis anteriormente, tienen como significantes realidades naturales, y tienen como significados también realidades naturales.

Estas características de los significantes y los significados de los símbolos paleolíticos pueden percibirse con claridad en el siguiente cuadro:

Símbolo significante	Significado	Símbolo significante	Significado
Tierra	Refugio/ infierno	Toro	Fuerza
Aire	Alma / vida	Caballo	Hembra
Agua	Vida/ fecundidad	Pájaro	Alma del difunto
Fuego	Poder / divinidad	Vulva	Hogar / vida
Luna	Menstruación	Pechos (pezones)	Hogar/ alimento
Leche	Madre	Semen	Primavera
Sangre	Vida	Falo	Poder / Padre

Cuando se trata de signos, que son grafismos convencionales, y no de símbolos, que son realidades naturales, el tipo de referente o de significado al que el significante remite, no pertenece al orden real, sino a un orden nuevo que es precisamente el orden intencional, abstracto o ideal. El conocimiento y la vida empiezan a referirse también a ese nuevo orden. Durante algunos milenios se refieren indistintamente a los dos órdenes, pero poco a poco se van refiriendo cada vez más al orden intencional de los signos y cada vez menos al orden real de los símbolos, y los significados a los que se refieren la vida y el conocimiento van dejando de tener un carácter real y natural para pasar a tener un carácter más bien ideal y objetivo. El contraste entre los significados de los símbolos y los de los signos pueden exponerse en el siguiente cuadro.

	Símbolo		Signo	
	Características del Significante (Natural)	Características del Significado (Real)	Características del Significante (Artificial)	Características del Significado (Ideal)
1	Presente	Futuro/ más allá	Presente	Atemporal
2	Singular	Universal concreto	Singular	Universal
3	Empírico	Transcendente	Empírico	Objetivo
4	Contingente	Necesario	Contingente	Necesario
5	Elegido/ espontaneo	Ser real	Elegido/arbitrario	Esencia inteligible
6	Operante	Activo	Inoperante	Inactivo
7	Eficaz	Eficaz	Ineficaz	Ineficaz
8	Polisémico	Eficacia plural	Unívoco	Unívoco

Con estas características, el símbolo tiene valor de revelación, por una parte, y de adivinación, por otra. De revelación, porque hace manifiesta en el significante una realidad oculta, que es la del significado. De adivinación, porque hace presente en el significante algo que pertenece al futuro o al más allá, que es el orden del significado. El símbolo dice lo que las cosas han sido, son y serán.

Cuando avanzando el neolítico los hombres construyen «símbolos», el término «symbolón» se emplea en Grecia para designar la parte de un hueso o una tablilla que se entrega a otro individuo al establecer un acuerdo, y que sirve a los descendientes de ambos individuos para hacer valer el acuerdo y hacerlo cumplir cuando se produzca el encuentro de los poseedores de las dos partes del “significante”. El significante es una realidad natural que se fragmenta en dos partes igualmente significantes, y que, al unirse, hacen realidad el significado.

En este sentido el «símbolo» griego mantiene el carácter de eficacia, actividad concreta, reconocimiento y acción futura, voluntad mantenida, etc., que tiene el símbolo paleolítico, rasgos todos completamente ausentes del signo, que es una idea abstracta, objetiva, inoperante e ineficaz.

Conforme se avanza en el neolítico los símbolos van convirtiéndose en pictogramas primero y en signos abstractos y convencionales después. Durante varios milenios mantienen a la vez las características de símbolos y de signos, hasta que finalmente pierden las de los símbolos.

En efecto, los números hititas y los hebreos, en el primer milenio a. C. son símbolos (el 12 es la perfección suprema), y las letras del alfabeto fenicio dejan de ser símbolos y pasan a ser solamente signos fonéticos en la segunda mitad del milenio³⁰.

Cuando los símbolos se convierten en signos, entonces los iconos, los gestos y los gritos de los rituales pasan a ser proposiciones y se inicia el uso generalizado del lenguaje predicativo. Entonces es cuando el lenguaje performativo de los ritos paleolíticos pasa a un segundo plano y queda vigente en las esferas de la cultura correspondientes a los saberes creativos.

Durante ese periodo del primer milenio es cuando hace eclosión la ciencia con todo el esplendor de la objetividad, cuando se produce ese «nacimiento de la geometría» a que aluden Husserl y Derrida, cuando se consolida lo que Heidegger llama el «pensamiento representativo», lo que Zubiri denomina «objetualidad», lo

[30] Cfr. Julien Ries, *El símbolo sagrado*, Barcelona: Kairós: 2013; Militarev, Alexander, *The Jewish Conundrum in World History*, New York: Academic Studies Press - 2010 -

que Leonardo Polo llama 'límite mental' y lo que Derrida llama la «difference».

El siglo xx, que desarrolla ampliamente los estudios sobre lo imaginario, los símbolos, los significantes y los significados, que elabora la semiótica, y, sobre todo, que desarrolla ampliamente también los estudios antropológicos, descubre el ejercicio del intelecto anterior a la consolidación de la reflexión. Mediante ese descubrimiento, por una parte, vuelve al momento en que el pensamiento era también vida y acción (al paleolítico), y por otra parte se asoma al momento en que el pensamiento, sin abandonar la ciencia y la reflexión, vuelve otra vez a eso (al post-neolítico).

CAPÍTULO 6

LAS ESFERAS DE LA CULTURA Y LOS TRASCENDENTALES DEL SER

1. Las esferas de la cultura. Lo narrado, lo escrito y lo eterno.
§ 40. *Las esferas de la cultura. Lenguaje predicativo, escritura y eternidad.*
2. Saberes creativos y saberes descriptivos.
§ 41. *Saberes creativos.*
§ 42. *Saberes descriptivos.*
3. Religión y secularización. Lo específicamente religioso.
§ 43. *Religión y secularización. Vigencia cultural de los trascendentales.*
§ 44. *Lo específicamente religioso. Los ritos de paso.*
4. La política y la creación de los órdenes sociales.
§ 45. *Diferenciación del poder político. Familia, sociedad civil y Estado.*
§ 46. *Los ritos de fundación de la aldea y de coronación. Urbe y civitas.*
5. El derecho y la asignación de los individuos a los órdenes.
§ 47. *Ordenamiento administrativo, ordenamiento penal y ordenamiento civil.*
§ 48. *Los ritos de resolución de conflictos. El ordenamiento procesal y la persona.*
6. La economía y la provisión de bienes y necesidades.
§ 49. *Ritos de intercambio de mujeres y de bienes. El sistema de las necesidades.*
§ 50. *El ordenamiento mercantil. La tierra y el dinero.*
7. La técnica y las artes prácticas. *Ethos* y poética.
§ 51. *Epos, poésis y techne.*
§ 52. *Ethos, polis y tragedia.*
- 8.- La belleza y las artes teóricas. *Pathos* y retórica.
§ 53. *El nacimiento de Venus. Belleza, abstracción y medida.*
§ 54. *Lo bello y lo sublime. Eros, pathos y Peitho.*
9. La verdad y el saber teórico. *Logos* y ciencia.
§ 55. *La reflexión. El encuentro del nous y el logos.*

«Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula el sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual [...] los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad,

tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones, pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana enteriza, que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar no más que sus diferentes aspectos. No la hipótesis de un rígido a priori de nuestra facultad conocedora, sino únicamente la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las cuestiones que habremos de plantear a la filosofía».

DILTHEY: *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE, 1949, p. 6.

1. Las esferas de la cultura. Lo narrado, lo escrito y lo eterno.

§ 40. Las esferas de la cultura. Lenguaje predicativo, escritura y eternidad.

ESTE tratado de filosofía de la cultura se inicia con la génesis de las primeras comunidades mediante las actividades rituales de los primeros grupos de humanos, de los ritos de capacitación de los individuos para la realización de diferentes actividades y de la comunicación y cooperación de todos ellos para alcanzar los objetivos del grupo, que son siempre la supervivencia de todos y cada uno.

En el capítulo cuarto se muestran esas comunidades como un sistema cultural, como una concepción del mundo y un sentido común que da vida al sistema social y que estructura la psique individual. Y en el capítulo quinto se expone el modo en que los integrantes de ese sistema cultural y social se comprenden a sí mismos y al cosmos en el que viven. Todo ello queda situado en el marco temporal que va desde hace unos 80.000 años hasta el mesolítico, hace unos 12.000 años, o sea, a lo largo de todo el paleolítico superior.

La exposición del presente capítulo se sitúa en el marco temporal que va desde hace unos 15.000 años hasta hace unos 8.000 años, es decir, en el mesolítico, que es cuando se puede pensar que se produce la diferenciación de las esferas de la cultura. La de los tres capítulos siguientes se sitúa en el periodo que va desde el 8.000 a.C., hasta el 2.000 d.C., o sea, a lo largo de todo el neolítico, que como se ha advertido ya, aquí se considera finalizado en el siglo XX d.C. Así es como lo consideran algunos sociólogos y antropólogos y, sobre todo, así es como lo consideran los geólogos, que han acordado

denominar al nuevo periodo geológico (de fecha inicial discutida) el antropoceno¹.

El sistema social suele permanecer constante mientras los grupos de individuos mantienen inalterado su estilo de vida, sus modos de producción y reproducción, es decir, mientras continúan siendo cazadores-recolectores que forman grupos de entre 50 y 200 individuos, con un crecimiento demográfico relativamente bajo, como se ha señalado.

Cuando termina la glaciación Würm se retiran los hielos, se inundan amplias zonas del planeta, sube el nivel de los mares, cambia la flora y la fauna, se inicia la domesticación de plantas y animales, las condiciones de vida cambian y, consiguientemente, cambian la movilidad de los grupos, el número de individuos que los forman, el número y tipo de actividades que desarrollan, los medios de comunicación que utilizan y el número de años que viven. Cuando sucede todo eso entonces se transforma y se despliega el sistema social que se ha expuesto.

Es posible que todas las esferas de la cultura se puedan encontrar prefiguradas en el comportamiento animal. La religión animal se puede encontrar en los estudios sobre la religión en los chimpancés y otros animales; la política en el comportamiento social de los animales gregarios; el derecho en las relaciones entre los individuos en las manadas y otros grupos de animales; la economía en las formas de cooperación y división del trabajo animal; la técnica en las herramientas animales y en las construcciones que algunos de ellos realizan; las bellas artes en los diseños que algunos realizan con sus secreciones y en los juegos, y la ciencia y sabiduría en algunas construcciones, en los modos de llegar a acuerdos, en el modo de aceptación de la muerte en algunos ejemplares ya ancianos, y en las formas de solidaridad y lealtad.

Es posible que todas esas esferas de la cultura se encuentren también en las diferentes especies de homo. Hay suficientes datos arqueológicos sobre las herramientas, formas de convivencia e incluso formas de culto religioso, entre el *homo ergaster* y el *homo antecessor*, de hace más de un millón y medio de años y, sobre todo, en el neandertal y el floresiensis de hace 200.000 años, para pensar que ya había en ellos formas incipientes de lenguaje e incluso una rudi-

[1] *The Anthropocene: A New Epoch of Geological Time?*, 11th May 2011, Meeting of The Geological Society of London, <http://www.geolsoc.org.uk/anthropoceneconf>

mentaria «teoría de la mente», y mucho más en los contemporáneos del *sapiens*.

Es posible que el *sapiens* siga los ritos generados por todas las demás especies que alcanzan ese grado máximo de inteligencia animal que él mismo manifiesta y que, en un determinado momento, se produzca en ese *sapiens* esa mutación genética y ese cambio de enfoque mental, que da lugar al big-bang cultural que de momento se sitúa hace 50.000 años, a la aparición del primer mandala y la primera cosmología.

Las esferas de la cultura emergen como diferenciadas en virtud de factores infra-estructurales como los geológicos, climáticos, faunísticos y demográficos, estructurales como la organización de la vida sedentaria, y psicológico-intelectuales como la actividad de la imaginación creadora.

El sistema social se despliega como división del trabajo en función del número de personas del grupo, en función del espacio ocupado y en función del tiempo que lo ocupan. Los diferentes elementos y valores del sistema cultural dan lugar al conjunto de las esferas de la cultura. Estas esferas están diferenciadas desde el principio de la construcción del sistema social y, por eso, los antropólogos los han estudiado como diferenciados², pero como los valores correspondientes al poder sagrado, a la autoridad política, al orden «jurídico» de la convivencia y a la riqueza son activados por una misma persona, por el jefe, sus ámbitos diferenciados no resultan tan perceptibles como cuando son activados por personas diferentes que, a su vez, los hacen valer en lugares y tiempos diferentes, y no en el mismo lugar (el fondo y la entrada de la caverna, o bien, la explanada central de la aldea).

La diferenciación de las esferas de la cultura, que viene exigida por el incremento demográfico y la mayor división del trabajo y las actividades sociales, obliga a nuevas formas y complejas vías de comunicación. Porque los valores del sistema cultural, vinculados a funciones y personas *diferentes* en el sistema social, pueden ser activados y desarrollados simultáneamente de modos diferentes y por personas diferentes, de manera que las actividades de unos es desconocida por los demás, ocupados, a su vez, en otras actividades.

[2] Entre los primeros, especialmente, LOWIE, R. H.: *Primitive Society*. New York: Liveright, 1970, 1ª ed., 1920

Por primera vez en la historia humana, las actividades y el saber necesario para la vida no se posee directamente mediante la sola presencia. Por primera vez la vida no está dada en el presente porque lo ha roto la simultaneidad de los presentes de diferentes individuos dentro del mismo grupo. Pero si el sistema cultural ha de mantenerse para la vida del conjunto del grupo y de la de uno mismo, para la comprensión del mundo, entonces es necesario desarrollar una forma de comunicación entre quienes activan los valores de las diferentes esferas y los que no lo ven porque están activando otros valores. Esa forma de comunicación, que no consiste en hacer ni en presenciar lo que se hace, que no consiste en la ejecución de rituales es, justamente, el lenguaje informativo, el lenguaje que no es performativo, que se utiliza para acumular y transmitir información y que llamamos lenguaje proposicional o lenguaje predicativo.

El lenguaje predicativo puede existir desde el principio como conjunto de expresiones fónicas que acompañan a los gestos. Dicho lenguaje predicativo no transmite descripciones de objetos o de acciones, lo cual incluso en la actualidad es infrecuente en la comunicación oral cotidiana. Transmite informaciones puntuales sobre sucesos muy particulares y concretos, como ya se ha indicado: «El jefe se cayó» (dicho por quien viene de una expedición de caza). «El cuchillo para las pieles se lo llevaron» (dicho por quien habiéndose quedado en el campamento ha sufrido una incursión de una banda enemiga). «La laguna grande está seca» (dicho por quien en una temporada de sequía ha ido a buscar agua a un sitio más lejano del habitual). O en el caso de que alguien le pida el cuchillo a quien sabe lo que le pasó al cuchillo o, igualmente, cuando alguien llame al jefe en presencia de quien sabe lo que le pasó al jefe³.

Hay buenas razones para pensar que el lenguaje predicativo empieza a ganar terreno y a generalizarse a partir del momento en que los grupos tienen varios miles de individuos y permanecen cada vez más tiempo en los mismos espacios. Es decir, hay motivos para pensar que empieza a ganar terreno en la comunicación de los *sapiens* en el mesolítico y, sobre todo, al iniciarse el neolítico.

En la medida en que todos los ritos son derivaciones del rito de la caza y la comida, son invocación a los poderes que confieren la vida, la refuerzan y la mantienen, todos los ritos son religiosos y todas las esferas de la cultura derivan de la religión, del sacrificio

[3] Agradezco estas observaciones a Teresa Bejarano, en comunicación personal.

primordial, como ya se ha indicado. Comer es el acontecimiento de los acontecimientos y es el gran festejo con que hay que celebrar cualquier acontecimiento digno de celebración. Y eso tanto en el paleolítico como en el siglo XXI.

Cada una de las esferas, al provenir de un rito, genera normas, aceptación de rituales y de reglas, y genera creencias⁴. Los ritos de iniciación o de matrimonio capacitan para unos tipos de conducta y a la vez obligan a realizarlas, son las capacidades y deberes de un joven, o de una persona casada. Los ritos de coronación del rey o de nombramiento de jefe militar confieren las capacidades y obliga a unos deberes a quienes, a partir de ese momento, son reyes o jefes militares. Los ritos de nombramiento de juez, de absolución como inocente o de castigo como culpable, capacitan y obligan a unas conductas propias de quienes, a partir de los momentos en que se celebra el ritual, son ya jueces, inocentes o culpables. Y los ritos de adquisición de propiedad, de contrato de alquiler o de servicios capacitan y obligan a unas conductas determinadas a quienes a partir de los ritos correspondientes son propietarios, arrendatarios o prestatarios de servicios.

Las cuatro primeras esferas de la cultura recogen un saber performativo, que era performativo en el paleolítico y que sigue siendo performativo en el neolítico y el post-neolítico. Pero en el neolítico el saber religioso, político, jurídico y económico no está contenido solamente en la acción ritual, en la memoria intelectual y corporal de los participantes en el rito, sino que pasa a estar contenido también en los medios extra-somáticos de acumular y transmitir información.

El saber religioso empieza a estar contenido, además de en los ritos, en los relatos sagrados primero y en los libros sagrados después. El saber político empieza a estar contenido también en los himnos y relatos de la fundación y organización de la ciudad primero y en las constituciones escritas de las ciudades-estados después. El saber jurídico empieza a estar contenido también en los relatos de las costumbres y de la realización de tratados primero y en las leyes escritas y códigos, después. El saber económico empieza a estar contenido también en los relatos sobre las formas de adquisición y

[4] En todo este desarrollo está muy presente la obra de RAPPAPORT, R. A.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 1999, citado varias veces anteriormente.

los tipos de equivalencia de los bienes primero y en los sistemas de contabilidad y cálculo después.

A partir del almacenamiento extra-somático de la información narrada, de la transposición a forma escrita del poder y saber hacer en esos cuatro ámbitos de la cultura, aparece junto al lenguaje y el saber performativos un saber y un lenguaje sobre los mismos asuntos pero inoperante, ineficaz, impotente, meramente representativo. Primero la narración y luego la escritura. Empieza entonces la generalización y el uso cada vez más frecuente de la escritura como lenguaje descriptivo, representativo y, por eso, completamente impotente.

Sin embargo, la representación narrativa y, sobre todo, la escrita, tienen otras características que se pueden sumar al ejercicio del saber y el hablar performativos.

Lo escrito presenta las características de lo siempre idéntico, lo inmutable, lo inmortal y lo eterno y, como los menhires, genera el conocimiento y la apreciación de esas cualidades. Contribuye a la formación de las imágenes y conceptos o ideas correspondientes, como las construcciones megalíticas.

Es posible que desde la aparición de los primeros asentamientos urbanos, hacia el milenio 10, la memoria haya compuesto relatos religiosos, políticos, jurídicos y económicos, que hayan pasado, de tener su mayor apoyo en los cantos, danzas y fiestas, a tenerlo cada vez más en las piedras, paredes, cerámicas y tejidos, y en los símbolos, pictogramas y signos que se trazaban sobre ellos. Y es posible que la interacción entre memoria, arquitectura y escritura fuera consolidando las nociones de identidad, inmutabilidad, inmortalidad, eternidad y universalidad a partir del milenio 4 a.C. Todo ello es tanto más probable cuanto que las primeras construcciones megalíticas llevan consigo un nuevo tipo de enterramientos, un nuevo tipo de relaciones con los antepasados y una nueva concepción de la vida en el más allá.

A su vez, la diversificación y especialización de ritos y costumbres de la vida social, y el aumento de su número, pudo dar lugar a una diferenciación incipiente de los ámbitos de lo público, lo privado y lo íntimo, al aumento del contenido de los tres ámbitos y al juego de trasvase de contenidos entre ellos.

Más en concreto, la diferenciación de las esferas de la cultura es por sí misma el proceso de secularización, el proceso de transforma-

ción de una sociedad teocrática en una sociedad cada vez más laica⁵. En efecto, todas las funciones de estructuración del orden social y de la psique individual, que eran desempeñadas por la religión, pasan a ser desempeñadas también por la organización política, el derecho y la economía. La política asume la tarea de creación y organización de órdenes sociales. El derecho, la de asignación de los individuos a los diversos órdenes y la asignación de sanciones y recompensas según los cumplimientos concordes o discordantes con los órdenes. La economía asume las tareas de provisión de bienes y asistencia en necesidades y da lugar a una estructuración de la sociedad en clases y grupos diversos.

Desde luego, pasa mucho tiempo en el neolítico durante el cual las tareas políticas, jurídicas y económicas son desempeñadas también por las instituciones religiosas, e incluso se llega al siglo XXI, al post-neolítico, sin que la autonomización de las esferas esté completamente clarificada⁶

Los otros cuatro saberes, los descriptivos, asumen también otras funciones de la religión, como se verá enseguida.

2. Saberes creativos y saberes descriptivos.

§ 41. Saberes creativos.

En la medida en que las esferas de la cultura derivan de los ritos originarios de sacrificio y de caza, el proceso de su génesis y desarrollo consiste en dar cuenta de la repetición de esos ritos originarios en su estructura fundamental en relación con otras actividades, o bien nuevas, o bien que sufren una exigencia de diferenciación en virtud del proceso de división del trabajo.

Inicialmente el jefe es el mejor cazador, o bien el mejor cazador es el jefe. El que caza y sacrifica es también el que manda y organiza y, por eso, es también el que dirime los conflictos y el más rico.

[5] Esta tesis ha sido expeusata antes en CHOZA, J. y GARAY, J. (eds.): *Pluralismo y secularización*. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

[6] Eso no es solamente cierto para los regímenes islámicos gobernados por estados «laicos», como Malasia, Indonesia y Turquía, a quienes los países de la primavera árabe de 2011 toman como modelo y referencia. También en el ámbito católico es en 1965 Cuando el Concilio Vaticano II proclama la autonomía de la temporal, después de un siglo XIX de luchas turbulentas por la desconfesionalización del estado.

El que tiene más mujeres, animales y armas. El rey es, pues, quien oficia el sacrificio, pero también es el juez y el que administra los bienes del grupo.

El que oficia el sacrificio del oso se relaciona con el poder sagrado en orden a la preservación de la caza futura. Con el grupo de los cazadores tiene que ejecutar el rito de invocar a la vida, hacerla emerger, hacerla fluir y propiciar su precipitación en formas de nuevos animales.

En todos los casos, ya se trate de gestionar actividades religiosas, políticas, jurídicas o económicas, el rito siempre consiste en recorrer los cuatro puntos del mandala de Harrod, a) concentración en la fuente de la vida, i) crecimiento y ruptura de esa fuente, o) dispersión, fluencia y recombinación de las fuerzas vitales y e) propiciación de su floración en nuevas formas.

En cada una de esas esferas de la cultura, religión, política, derecho y economía, cada uno de los cuatro elementos del rito, por la propia dinámica de la división del trabajo y de la especialización del propio rito, da lugar a formas culturales que a su vez se diversifican en nuevas formas.

Así, los elementos kinéticos dan lugar a las liturgias de las ceremonias religiosas y políticas, y a las de los procedimientos jurídicos y económicos.

Los elementos gráficos y cromáticos dan lugar a las imágenes y signos religiosos, a los emblemas e insignias políticas, a los signos de las sentencias judiciales, a la contabilidad, etc.

Los elementos instrumentales dan lugar a estandartes, sacramentales y reliquias, santuarios y templos en el orden religioso; a coronas, cetros y escudos, fortalezas y palacios en el orden político; a togas, edictos, uniformes de culpables y de honorables, a tribunales y cortes de justicia en el orden jurídico; y a facturas, símbolos de pactos, títulos de propiedad, lonjas y cámaras de comercio y bancos en el orden económico.

Finalmente, los elementos fónicos, dan lugar a las creaciones lingüísticas, en forma poética primero y prosaica después, que son, en el orden religioso los mitos y dogmas; en el orden político las constituciones de las repúblicas, en el orden jurídico las leyes escritas y en el orden económico las formas de contabilidad.

El despliegue de las cuatro primeras esferas de la cultura puede resumirse en una tabla, para ser examinadas por separado.

ESFERAS DE LA CULTURA	1 RELIGIÓN	2 POLÍTICA	3 DERECHO	4 ECONOMÍA
RITOS QUE LA GENERAN	caza, sacrificio, ritos de paso	fundación aldea, coronación rey	resolución de conflictos	intercambio de mujeres y bienes
ELEMENTOS DE LOS RITOS				
A) KINÉTICOS	danzas, genuflexiones	saludos, reverencias	luchas, torneos	gestos de aceptación
B) GRÁFICOS Y CROMÁTICOS	ideogramas de lo sagrado, ocre	ideogramas del poder	pictogramas de identidad, poder	contabilidad facturas
C) INSTRUMENTALES	agua, ungüentos, sangre, oro, TEMPLOS	corona, cetro, espada PALACIOS	armas, títulos de legitimidad AUDIENCIAS	tablillas, signos de valor LONJAS
D) FÓNICOS	cantos, mitos	pactos, arengas, pregones	acusaciones, alegaciones	voces de aceptación
600 A.C. GENERALIZACIÓN DE LA ESCRITURA	Dogmas, culto exterior/interior magia/plegaria. Ordenamiento civil	Monarquías/ Repúblicas. Constituciones Ordenamiento administrativo	Vis, fas, ius, lex Dcho. Abstracto. Ordenamiento procesal / penal	Acuñaación de moneda Ordenamiento mercantil

§ 42. *Saberes descriptivos.*

Las otras cuatro esferas de la cultura, a saber, la técnica, las artes, la ciencia y la sabiduría, se despliegan y se ramifican a medida que la división del trabajo aumenta con el incremento de la población y la organización social. En ellas, las expresiones culturales mantienen todo el valor performativo de los ritos paleolíticos, porque también en el neolítico la religión, la política, el derecho y la economía son formas de expresión del poder y del querer, formas de configuración del sistema social y cultural.

En cambio, esta segunda serie de esferas de la cultura, porque no nacen ya de las formas del lenguaje performativo o, al menos, no de un modo directo, sus expresiones ya no son ejecuciones del poder y del querer, no son creación de cosmos, sino simplemente descripción del ser y del acontecer, y pertenecen al orden de lo que se puede llamar el saber impotente, al orden del saber puro, al orden de lo que posteriormente pasa a llamarse teoría.

En su génesis lo que se encuentran no son propiamente ritos constitutivos del universo, sino ritos fragmentarios, particulares y más bien modestos, cuyos elementos kinéticos e instrumentales son mínimos y, de los cuales, se retienen solamente los elementos gráficos y fónicos, es decir, los más relevantes en orden al almacenamiento y transmisión de información. También el despliegue de estas esferas de la cultura y sus elementos se puede exponer en una tabla para percibir mejor su origen y sus desarrollos.

ESFERAS DE LA CULTURA	5 TÉCNICA (BIEN)	6 ARTE (BELLEZA)	7 CIENCIA (VERDAD)	8 SABIDURÍA
RITOS QUE LA GENERAN	invención de profesiones	ritos a-crónicos y a-tópicos	medición	adoración contemplación
ELEMENTOS DEL RITO				
A) KINÉTICOS	danzas y tareas profesionales	mimesis, danzas secularizadas		
B) GRÁFICOS CROMÁTICOS	diseños de herramientas	maquillaje	números, geometría	escritura
C) INSTRUMENTALES	fuego, fragua, velas FABRICAS	máscaras flautas TEATROS	instrumentos de medida UNIVERSIDAD	escritura
C) FÓNICOS	<i>Epos</i> , poesía	Retórica, música	Lógica, cálculo	poemas sagrados cosmologías
600 A.C. ESCRITURA COMÚN	<i>ethos</i> , épica, autonomización de la ética	<i>pathos</i> , tragedia autonomización de la estética	<i>logos</i> , <i>episteme</i> nacimiento de la ciencia	<i>sophía</i> Filosofía.

Las tablas de las esferas de la cultura no constituyen nada parecido a una deducción, y mucho menos una deducción trascendental, de las esferas de la cultura, que efectivamente se corresponden con el sistema cultural examinado en el § 26 y con los trascendentales del ser. Ya Vico y Dilthey dejaron claro que la deducción no era el camino para el conocimiento del hombre ni de las realidades socio-culturales, y Cassirer lo explicitó todavía más. Pero sí se puede trazar, siguiendo su proceder, un cuadro ideal de los elementos y ámbitos de la cultura, según la estructu-

ra de la subjetividad humana y de su ser en el mundo, para ubicar en él los hechos empíricos con objeto de obtener una mejor comprensión de todos ellos.

Los hechos empíricos, por su parte, pueden faltar en algunos casos, o darse en un orden inverso al ideal. Por ejemplo, si en el esquema expuesto se induce a creer que los ritos son anteriores a los mitos y que los relatos míticos resultan de las ceremonias rituales, que es el orden ideal establecido por Vico, eso no significa que en el plano empírico no puedan darse casos en que el mito precede al rito o en que hay una interacción simultánea de ambos.

Tampoco aquí se está prejuzgando la precedencia de ningún elemento del ritual sobre los demás. Son ambos asuntos que quedan para dilucidar en la antropología y la filosofía del ritual, de la mitología o de la religión, y no es necesariamente el objeto de una filosofía de la cultura.

Por otra parte, a partir del análisis de las esferas de la cultura, se puede señalar, además, el modo en que, de cada uno de los cuatro elementos del rito, emergen los procedimientos propios y las prácticas de cada esfera como los ceremoniales, burocracias, ritmos, etc., los tipos de escrituras, los tipos de herramientas y sedes inmobiliarias, y los textos y discursos de la religión, de la política, del derecho, de la economía, de las técnicas, las artes, las ciencias y la filosofía.

3. Religión y secularización. Lo específicamente religioso.

§ 43. Religión y secularización. Vigencia cultural de los trascendentales.

Al producirse la diferenciación de las esferas de la cultura se produce, también, su autonomización o emancipación respecto de la originaria y única esfera religiosa. En ese proceso, la religión se autonomiza igualmente y se emancipa de las demás funciones sociales, asumiendo en exclusividad la suya propia. También en este proceso la religión tarda largos periodos del neolítico en clarificar sus propias funciones específicas y exclusivas, y entra en el postneolítico sin haberlo logrado del todo.

Esto es cierto, desde luego, para los países islámicos y budistas en los que los estados son también islámicos y budistas respectivamente, pero lo es, igualmente, para los países cristianos con gobiernos cristianos.

La razón por la que durante todo el neolítico se mantiene la secularización como un problema es que la religión nunca desaparece del todo de las demás esferas ni las demás esferas se desprenden completamente de ella.

La religión se disuelve o se camufla, como dice Hegel y como dice Eliade⁷, pero eso es verdad en parte y en parte apariencia. Por una parte, es verdad que la religión desaparece. Es verdad porque la totalidad de los objetivos institucionales de una sociedad, desempeñados inicialmente por ella, pasan a ser desempeñados por cada una de las esferas autonomizadas como antes se ha dicho.

El ejercicio del poder global o central lo asume la política; la distribución y organización de la libertad, o sea, la justicia, la asume el derecho; y la dispensación de bienes y remedio de necesidades lo asume la economía.

Pero por otra parte no es verdad que la religión desaparece. No es verdad porque todas las esferas tienen su dimensión sacral y realizan funciones de la religión. Este carácter sacral de las esferas de la cultura tiene un doble fundamento. Un fundamento histórico, por una parte, y un fundamento ontológico por otra.

Las esferas de la cultura son históricamente sacrales porque de un modo más o menos reconocible conservan la memoria de su origen empírico en el ritual religioso. Por otra parte, son ontológicamente sacrales porque realizan un valor de orden trascendental, que de modo más o menos perceptible se reconoce como sagrado de suyo. Por eso las esferas de la cultura tienden también a sacralizarse. Y no principalmente por apelación a la historia o a la prehistoria, sino por apelación al carácter trascendental del valor que representan y las funciones mediante las cuales los realizan.

Dios, la patria, la justicia y los medios de supervivencia son sagrados no sólo por razones históricas, sino también por razones ontológicas. Y lo mismo la naturaleza, la belleza, la verdad y la sabiduría.

La doble vertiente de disolución y reaparición de lo religioso en las demás esferas de la cultura se percibe paradigmáticamente en el rito religioso primordial y acto religioso por excelencia, a saber, la comida. En las comidas quedan restos empíricos (inicialmente irreconocibles) del rito religioso primordial, como celebrarla comunitariamente, dar gracias por ella, celebrarla con brindis y cantos, y algunas de las maneras de

[7] ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. III-2, Barcelona: Herder, 1999, cap. Final, "Creatividad religiosa y secularización en Europa desde la Ilustración".

mesa (cierta corrección «litúrgica»). Por eso se puede decir que las comidas son actos completamente secularizados y sin ningún vestigio de dimensión religiosa.

Pero, al mismo tiempo, las comidas tienen un cierto carácter sacral que impregnan de sacralidad cualquier actividad solemne situándose en el epicentro de ella. No hay acto solemne y festivo que no se celebre con una comida. Bautizos, bodas, inauguraciones, triunfos, establecimiento de nuevas relaciones, acuerdos, etc., etc. La comida es, desde el principio, eucaristía, mantiene siempre su carácter de tal, y por eso nimba de sacralidad el tiempo, el espacio y el acontecimiento en cuyo centro se sitúa⁸.

§ 44. *Lo específicamente religioso.*

Históricamente y ontológicamente lo específicamente religioso es la *actitud y el comportamiento de reverencia ante el principio y fundamento de la vida en cuanto que principio y fundamento de la vida*, a saber, ante el alimento y el amor, ante la comida y el sexo, por eso el culto por excelencia es la eucaristía y la efusión de la vida. Si hubiera que reducirlo todo a una palabra, lo específicamente religioso es la comida. Porque la comida es el principio de la vida, es la eucaristía y es la primera forma de unión amorosa.

Por eso los ritos de la caza y la comida originarios se mantienen presentes en numerosas formas de la actividad alimenticia⁹. Por eso la comida ha sido objeto de las ritualizaciones religiosas más extremas, desde los ayunos más severos hasta los banquetes más desmesurados. E, igualmente, el sexo ha sido objeto también de las ritualizaciones más extremas. Desde las formas más chocantes de virginidad y celibato hasta los cultos dionisiacos y las orgías más ostentosas.

Lo específicamente religioso, lo sagrado es, como insistentemente sostiene Eliade, lo que confiere realidad, vida. Al autonomizarse las esferas de la cultura, la religión asume las funciones relativas al otorgamiento y donación de vida (de una nueva vida) a cada individuo singular, en lo más profundo de su intimidad y de su enraizamiento familiar y comunitario, es decir, asume como específicamente propios los ritos de paso, que quedan convertidos en «sacramentos». Lo que en el cristia-

[8] DELAINI, P.: "Così mangiò Zaratustra", *Hiram*, 4, 2007, pp. 89-98.

[9] Cfr. VERNANT, J.-P. y VIDAL-NANQUET, P.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. vol I., Madrid: Taurus, 1987, "Caza y sacrificio en la *Orestiada* de Esquilo", pp. 135-160.

nismo son los siete sacramentos de bautismo, confirmación, penitencia, eucaristía, unción de los enfermos, orden sacerdotal y matrimonio, en otras religiones paleolíticas y neolíticas son los ritos «de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc.»¹⁰.

Cuando en el primer milenio a.C. aparecen las religiones de la interioridad y la interioridad misma, entonces aparece también un culto religioso que no se había dado antes, y es el que viene dado por la división entre culto interno y externo. Con esta división aparece la plegaria como culto interior y como culto individual, por una parte, y el culto «externo» por otra, y la magia por otra, como uso «profano» del poder sagrado¹¹.

Las fases del ritual de la comida-sacrificio en el *sapiens*, desde el 50.000 a.C. hasta comienzos del neolítico en el 4.000 podrían ser: 1) canibalismo (50.000 a.C.), 2) caza-sacrificio (desde el paleolítico superior hasta el mesolítico), 3) sacrificios humanos rituales (desde el mesolítico hasta comienzos del neolítico o hasta el 4.000 a.C.) y 4) abolición de los sacrificios humanos, prescripción de sacrificios de animales domésticos y comienzos del culto interior en Egipto, Babilonia, Israel naciente y, posteriormente, en Grecia y Roma¹².

A medida que la religión se va urbanizando, y diferenciándose más de los otros poderes, correspondientes a las otras esferas de la cultura, se centra más en los ritos de paso, en el culto interior y personal y, a la vez, en los ritos de fundación de los otros poderes (político, jurídico y económico), es decir, en el culto público institucional.

La urbanización es también secularización dado que en las culturas urbanas los únicos episodios perceptibles de emergencia de la vida son los partos de mujeres. Porque las ciudades no tienen su fundamento en la naturaleza sino en el arte (y por tanto se basan más en la objetividad que en la realidad), y porque la vida no ha sido considerada en la modernidad como un trascendental del ser. De todas formas, la religión nunca pierde su referencia primordial a la vida. Por eso las mujeres tie-

[10] Cfr. VAN GENNEP, A.: *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986. El texto citado corresponde al subtítulo del libro.

[11] Se retoman en este epígrafe y en todo este capítulo temas apuntados en CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, cap.2.

[12] Esta tesis se expone aquí como un modelo teórico general y a título meramente hipotético.

nen más afinidad con la religión (con los nacimientos, la iniciación, los matrimonios, las defunciones, y la eucaristía, que son los actos religiosos por excelencia) y por eso la rehabilitación ecologista de la naturaleza y la vida dentro de las culturas urbanas implica una serie de renacimientos de la religión.

Pero también en las culturas urbanas la religión sigue siendo un saber creativo que genera nueva vida, nuevos nombres, nuevas etapas o formas de la vida individual, y que gestiona la vida en el más allá. La religión genera y enseña nuevas maneras de ser. Aunque todo su saber y su hacer vaya adquiriendo la forma de saber narrativo y de saber escrito, y se transmita también narrativamente, la religión no pasa por eso a convertirse en un saber descriptivo. Eso no ocurrirá hasta la ilustración greco-romana, que es cuando empiezan a darse el ateísmo, las demostraciones de la existencia de Dios, y todos los episodios propios de los saberes descriptivos. De ello se tratará en su momento.

4. La política y la creación de los órdenes sociales.

§ 45. Diferenciación del poder político. Familia, sociedad civil y Estado.

En el orden ontológico de los trascendentales el poder creativo y organizador puede convertirse con el ser y no diferenciarse del ser y del amor, y también puede diferenciarse. En el orden empírico y cronológico no puede no diferenciarse de ambos.

Para unos grupos humanos de entre 50 y 200 personas, como mucho, la unión sexual que dona el ser al orden familiar, puede al mismo tiempo donarlo al orden de la «sociedad civil», y el cabeza de familia puede asumir las funciones de «rey» o de «jefe del estado» sin solución de continuidad.

Pero la distensión temporal y espacial y el aumento cuantitativo de individuos obliga a nuevos procedimientos de comunicación, unión y organización, es decir, a la diferenciación entre orden religioso y orden político, si es que ha de mantenerse la unión y la comunicación a través de la multiplicación de los individuos.

La diferenciación entre familia y sociedad civil se produce como constitución de una comunidad nueva basada en lazos contractuales (la sociedad civil), formada por unidades comunitarias elementales basadas en lazos de sangre (las familias). Como Hegel había advertido en su

célebre análisis de la *Antígona* de Sófocles¹³, los vínculos de sangre son más fuertes que los civiles y pueden entrar en conflicto con ellos. Ese es el motivo por el cual Platón propuso en su República ideal la abolición de la familia¹⁴.

No se trata necesariamente de una relación de negación dialéctica, de negación del ser y del amor, o de la religión, por una parte, y de su afirmación por otra. Puede verse, en sentido más amplio, como una diferencia¹⁵, como una secuencia empírica, que es como la percibe Aristóteles al describir la secuencia entre familia, aldea como grupo de familias, y *polis*¹⁶, como la percibe Cicerón, al buscar los nombres y la secuencia de los primeros reyes¹⁷, o como la perciben Hobbes, Rousseau y Vico, al describir el tránsito de un «estado de naturaleza» a un «estado civil»¹⁸. A veces los especialistas en dialéctica se interesan más en el mecanismo lógico de la negación y su funcionamiento que en la realidad de lo cambiante, e inadvertidamente escamotean esa realidad a los no especialistas, sirviéndoles a cambio la maravilla de los mecanismos de la negación. La dialéctica, como la ciencia, crea adicción y, a veces, hace a la atención sucumbir al atractivo del método olvidando la realidad.

A comienzos del siglo XXI hay una cronología y un registro fósil que permite ubicar todas esas formulaciones teóricas en la secuencia que va desde el paleolítico al mesolítico y al neolítico (y que sin duda será perfeccionada en el futuro), y en el tránsito de grupos menores de 200 individuos entre el milenio 50 a.C., y el 12 a.C., a poblaciones mayores de 5000 a partir del 4 milenio a.C. (§ 69). Se trata del cambio de sociedades de cazadores-recolectores nómadas a sociedades caracterizadas por la economía de producción frente a la economía de subsistencia, por los asentamientos urbanos y por la escritura, que es lo que en 1939 Gordon Childe denominó revolución neolítica¹⁹.

[13] HEGEL, G. W. F.: *Estética*. Barcelona: Península, vol 2, 1991, p. 43 y ss.

[14] PLATÓN: *República*. II, 16, 376a-b.

[15] Para una análisis de la relación entre negación y diferencia, cfr. GARAY, J.: *Diferencia y libertad*. Madrid: Plaza y Valdés, 2ª ed., 2009.

[16] MARÍN, H.: *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro, 2007, cap. 1.

[17] CICERÓN: *Sobre la República*. Madrid: Gredos, 1984, libro II, pp. 85 ss.

[18] CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009, p. 156 y ss.

[19] CHILDE, G.: *La revolución neolítica*. México: FCE, 1956.

Pues bien, la primera fase de la diferenciación entre familia, sociedad civil y estado, corresponde a los templos-fortaleza asirios, las ciudades egipcias y las construcciones megalíticas de la Europa occidental, también del cuarto milenio a.C. Esa diferenciación corresponden a una de las primeras fases de diferencia entre poder religioso y poder político, y de nueva unidad de ambos, que a su vez unifica a la familia y la sociedad civil, con los antepasados y habitantes del más allá. A partir de entonces, el poder religioso y el poder político continuarán su proceso de diferenciación y de nuevas formas de articulación.

§ 46. *Los ritos de fundación de la aldea y de coronación. Urbe y civitas.*

La distensión espacial y temporal de los grupos humanos, es decir, su multiplicación cuantitativa, cualesquiera que sean las causas que la provocaron, genera también, de modo fortuito, utilitario o necesario (tampoco es preciso dilucidar ahora eso), una nueva unificación física, y una nueva unificación moral, que ni eran necesarias ni podían darse en las tribus de cazadores recolectores. Esa nueva unificación física-espacial, corresponde al concepto romano de *urbe*, y la nueva unificación moral o «política» corresponde al concepto romano de *civitas*.

La *polis* griega, que se origina antes que la romana, engloba en una misma entidad la unidad geográfica y la moral, pero en Roma la diferencia se marca con una palabra para cada ámbito, *urbs* y *civitas*. Tanto en Grecia como en Roma, y en general en todas las culturas en que se inicia la urbanización, el nacimiento de la urbe y de la *civitas* tiene lugar mediante ceremonias religiosas.

En concreto, en Roma, como en Japón, en China, en Mesoamérica y en Sudamérica, el origen del grupo en el tótem o en la divinidad animal, propio del paleolítico, se traslada al origen de la ciudad y de la comunidad, del «pueblo», en un antepasado, obviamente antropomórfico, que tiene los rasgos de un dios primero, de un héroe después y, finalmente, de un rey y, durante mucho tiempo y en muchos lugares, de dios y de rey conjuntamente.

Los ritos de conquista y acondicionamiento de la cueva, de construcción y acondicionamiento del poblado, dejan paso a los ritos de fundación de la aldea o de la ciudad y de coronación del rey, tanto si se trata de la fusión de varias tribus por acuerdos como si se trata de conquista, y en ambos casos los rituales frecuentemente asumen elementos de los diversos grupos.

Las monarquías e imperios teocráticos se constituyen y desarrollan desde comienzos del neolítico (hacia el milenio 8 a.C., en los lugares más tempraneros) hasta bien entrado el milenio 1 a.C., en que las monarquías ceden su lugar a las repúblicas.

A mediados del primer milenio a.C., cuando empiezan a generalizarse el lenguaje predicativo y la escritura, cuando los ritos religiosos empiezan a convertirse en mitos, creencias y dogmas, por una parte, y en normativa litúrgica, moral y jurídica, por otra, los ritos políticos de fundación y coronación empiezan a convertirse en mitos, creencias y constituciones, por una parte, y en liturgias parlamentarias y administrativas, por otra, como se muestra en la tabla anteriormente trazada²⁰.

La política sigue siendo un saber creativo, un lenguaje performativo, mediante el que se crean, a través de nuevos ritos, nuevos órdenes sociales, nuevos tipos de actividades, articulando unos con otros, pero además empieza a ser un saber y un conocimiento representativos, y un lenguaje predicativo.

Los órdenes sociales y sus funciones son creaciones del poder político, cuyo poder creador proviene de su dimensión religiosa. La asignación de funciones a los hombres y la mujeres, por una parte, a los niños, jóvenes, padres de familia y ancianos, por otra, a los esclavos, campesinos, artesanos, comerciantes, guerreros y funcionarios, por otra, y a los sacerdotes y magistrados por otra, constituyen el ordenamiento constitucional y su desarrollo en el ordenamiento administrativo.

La armonía entre el poder religioso y el civil es tan frecuente como su discordancia y las guerras tribales o civiles son, indiscerniblemente, guerras religiosas. Por eso se puede hacer una prehistoria y una historia del poder religioso y político tanto desde el punto de vista de su discordancia como de su concordancia, y la historia de la filosofía política es buena prueba de ello.

También la bivalencia religioso-política del poder civil queda bien expresada en el arte en general y especialmente en la arquitectura, en la medida en que las ciudades nacientes presentan las construcciones civiles como comparables en grandeza, solemnidad y relevancia urbanística a las antiguas construcciones religiosas²¹.

[20] La sistematización contenida en las tablas y comentada ahora, es un desarrollo del capítulo 2 de CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones de sí mismo*. Madrid: Biliblitoeca Nueva, 2002. Y toma elementos de CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*, op. cit.

[21] Sobre la ciudad como escenario del poder cfr. BANDALIER, B.: *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós, 1994.

5. El derecho y la asignación de los individuos a los órdenes sociales.

§ 47. *Ordenamiento administrativo, ordenamiento penal y ordenamiento civil.*

El carácter creativo y performativo del saber religioso y político se mantiene en el saber judicial. El derecho es el reconocimiento y la expresión de la verdad de la vida, de la realidad de la vida. La actividad judicial es la reflexión constatativa y sancionadora de lo acontecido conforme al orden establecido desde el poder religioso y desde el poder político, y de lo acontecido en el orden de la sociedad civil, como legítimo o justo.

La justicia es un aspecto del trascendental «bonum», articulable con e inseparable del orden político y administrativo, o bien, tal como lo formulaba Tomás de Aquino, la justicia es, por una parte, conmutativa, por otra, distributiva y, por otra, legal²².

La política genera el ordenamiento constitucional y administrativo, por una parte, como establecimiento de los órdenes sociales y el ordenamiento penal, por otra, como protección y sanción de dichos órdenes. A su vez, el derecho constitucional y administrativo (independientemente de su nacimiento como disciplinas académicas en el siglo XIX) reconocen y expresan la realidad de lo que ha llegado a constituirse mediante la acción política, la verdad de lo creado, lo que lleva consigo la legitimidad de su constitución.

Por otra parte, la sociedad civil genera por sí misma el ordenamiento civil, es decir, los modos de reconocimiento y expresión de lo devenido realidad y verdad en las relaciones entre los ciudadanos, de la realidad y verdad de las prestaciones, intercambio de servicios y, en general, de las relaciones que generan exigencias públicamente aceptables.

Obviamente se trata de un saber creativo y de un lenguaje performativo, que también en el inicio es indisociable de los ritos religiosos, porque los ritos de paso son los que marcan la efectividad de los estados civiles, y los estados civiles son los que reconocen y expresan la realidad y la verdad de los ritos de paso, y eso tanto en las sociedades totémicas como en las feudales cristianas y en las modernas estatales, como se señaló anteriormente (§ 31).

La estructura del ordenamiento civil es la estructura del ordenamiento sacramental de las religiones. La separación entre sistema sacramental religioso y registro civil estatal empieza a establecerse en las sociedades urbanas occidentales en el siglo XIX d.C., que es cuando se

[22] TOMAS DE AQUINO: *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, II-II, q. 61, 1978.

inventa el registro civil estatal. Pero en las sociedades estatales más secularizadas, justo cuando esta separación es más intensa, las mismas sociedades civiles y las entidades comerciales han generado su propio ceremonial religioso para la celebración de bautizos, bodas, funerales y otros acontecimientos sociales que tienen un fundamento religioso, tanto empírico como ontológico.

Lo mismo que en el caso de las comidas, las ceremonias de recepción del individuo en la comunidad, las uniones conyugales y las defunciones, aunque pierdan la referencia a su comienzo religioso empírico (si es que efectivamente la pierden), no pierden la referencia a su comienzo ontológico trascendental. La necesidad de festejar esos acontecimientos es la necesidad de expresar y reconocer su carácter sacral, la necesidad de referirlos a un principio de la vida, de la nueva vida y del más allá de la vida, como algo que de algún modo supera y trasciende la particularidad de cada individuo y de cada pareja particulares, como algo que merece triunfar sobre ese momento del tiempo empírico pasajero, como algo que merece eternidad.

§ 48. *Los ritos de resolución de conflictos. El ordenamiento procesal y la persona.*

El ordenamiento administrativo, el penal y el civil, a lo largo del mesolítico, van acompasados con la evolución de la religión y de la política, de manera que cuando aparece la religión de la interioridad individual, y la individualidad de la acción política en el tránsito de las monarquías a las repúblicas, se registra también la aparición del derecho de la subjetividad y el tránsito al derecho abstracto. Es decir, la consolidación del ordenamiento procesal.

En efecto, como señala Hegel, el neolítico se inicia sin la diferenciación entre derecho y moral, entre actos del hombre (lo que hacen los hombres) y actos humanos (lo que hacen intencionadamente). Por eso Edipo es responsable de los grandes males que sobrevienen a Tebas por haber matado a su padre y haber desposado a su madre, aunque él no supiera que esas personas eran sus progenitores²³. El crimen horrendo se perpetra y se expía independientemente de la voluntad y el conocimiento del responsable, es decir, independientemente de su «culpa».

En la misma línea se sitúa la estricta y literal equivalencia que aparece en los ordenamientos jurídicos como ley del tali3n. La fórmula «ojo por ojo y diente por diente» del código de Hamurabi y de otros

[23] HEGEL: *Filosofía del derecho*. § 118, Barcelona: Edahsa, 1988,

ordenamientos primitivos, significa que no hay una separación, una abstracción, que permita situar el daño y la reparación en un ámbito de relaciones más amplias que la de la estricta igualdad²⁴.

El tránsito al derecho abstracto es correlativo del desarrollo del ordenamiento procesal y, con ello, de la emergencia de la noción de subjetividad personal libre y responsable. Es la reflexión judicial sobre las capacidades jurídicas, con otros procesos culturales como el desarrollo del teatro y el uso de la noción de persona en la conjugación verbal por parte de los gramáticos, lo que contribuye a la elaboración de la noción onto-teológica de persona por los primeros intelectuales griegos receptores del cristianismo²⁵. Por su parte, la concepción de la persona propia del derecho continúa lógicamente siendo operativa, y se mantiene en los ordenamientos jurídicos occidentales hasta el siglo XXI, dando lugar a las definiciones jurídicas de persona de los códigos civiles contemporáneos²⁶.

El tránsito al derecho abstracto es también el proceso de secularización del derecho civil, que, en cuanto procedimiento para resolver conflictos, suele pasar por las fases que se describen en el derecho de Roma: 1) mero enfrentamiento con victoria del más fuerte, que automáticamente resulta ser el que tiene el derecho (en la historia del derecho de Roma, derecho de la fuerza, *vis*). 2) Enfrentamiento observando las normas religiosas con victoria del mejor observante, que resulta ser el que tiene el derecho. Se trata de las ordalías o juicios de Dios (en Roma, derecho otorgado por los dioses, *fas*)²⁷. 3) Litigios observando las normas de los jueces con victoria del mejor observante. Se trata del juicio dirimido por los jueces humanos (en Roma, derecho otorgado por el *ius*). 4) Litigios dirimidos según el derecho escrito (en Roma *lex*)²⁸. Estas cuatro fases de *vis*, *fas*, *ius* y *lex*, según el modelo romano, se repite con otros nombres en otras culturas.

[24] LARA PEINADO, F.: *Los primeros códigos de la humanidad*. Madrid: Tecnos, 1994.

[25] Cfr. CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. cap. 3. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

[26] "Para los efectos civiles, sólo se reputará nacido el feto que tuviere figura humana y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno". Artículo 30, *Código Civil Español*. Madrid: Tecnos, 1993.

[27] FOUCAULT, M.: *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1992.

[28] MURGA, J. L.: *Derecho Romano clásico II. El proceso*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Secretariado de Publicaciones, 1983.

El paso del *fas* al *ius* y a la *lex* coincide con el tránsito a la religión interior, a las constituciones y repúblicas, al uso general del lenguaje predicativo y al uso generalizado de la escritura. Con todo, hay que insistir en que aunque el derecho se constituye como un saber narrativo y descriptivo, la actividad jurídica y judicial no deja de ser performativa en ningún momento. En efecto, los individuos pasan a ser mujeres, mayores de edad, propietarios, casados, culpables o difuntos, mediante el cumplimiento de los ritos correspondientes, mediante el dictamen de los jueces o, incluso sin ellos y en los siglos XX y XXI, mediante error en el registro civil (error que cuando se produce es costoso subsanar).

6. La economía y la provisión de bienes y necesidades.

§ 49. *Ritos de intercambio de mujeres y de bienes. El sistema de las necesidades.*

En el paleolítico el bien raíz es la mujer, en el neolítico la tierra y en el postneolítico el dinero²⁹. Cuando en el neolítico el derecho reconoce al hombre en su libertad y responsabilidad según su intención, la economía (y también el derecho) le reconoce la cualidad de propietario de diversas maneras y, entre otras, mediante la compra de la cosa. Cuando el derecho le reconoce libre para decidir lo que quiere hacer y lo que no, la economía le reconoce capaz de subvenir a sus necesidades mediante la adquisición por compra. En el neolítico el derecho emerge como el sistema de las libertades y la economía como el sistema de las necesidades.

El poder religioso, a la vez que se diferencia en poder político y poder judicial, se diferencia también en poder económico, en saber creativo y decir performativo, que genera también novedades y cambios en el orden del ser. El poder económico es también inicialmente poder religioso.

El máximo poder y el máximo bien económico es aquel del que depende máximamente la vida, que entre los grupos de cazadores recolectores paleolíticos consiste en la mujer (como ya se ha indicado, en estos grupos de entre 20 a 200 individuos hacía falta que nacieran 3 niñas por mujer fértil para que la tribu sobreviviera). Porque la caza y la recolección depende de la reposición de los individuos. Por eso la mujer se adora, se cuida y se roba.

Lo que se posee es, por una parte, el alimento, como se ha dicho antes (§ 34) y, por otra, la mujer. Pero, además, se poseen también

[29] ATTALI, J.: *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta, 1989.

aquellos elementos sagrados en que el poder del antepasado o del tótem está particularmente presente, y ayuda al ataque y a la defensa en orden a la supervivencia. Es decir, se poseen los amuletos, los fetiches, las armas y los adornos.

Antes de que exista el dinero y la compra existe la herencia, la dote y el trueque, que son las formas de adquirir la propiedad de lo que no se come pero que es útil. La herencia y la dote tiene multitud de formas. El trueque se realiza entre elementos del mismo tipo o del mismo «género», de manera que no todos los elementos se pueden intercambiar por todos, sino solamente por los del grupo de elementos equiparables en los sistemas de trueque³⁰.

El desarrollo de la economía y del comercio es el cambio hacia cada vez menos elementos que pueden ser intercambiados cada vez por más cosas, hasta que se llega a un único elemento que solo tiene valor de cambio frente al conjunto de todos los demás elementos que tienen valor de uso. Eso es la aparición de la moneda y la universalización del mercado³¹. Cuando eso ocurre hay un modo universal de subvenir a las necesidades humanas y un sistema universal de intercambio.

§ 50. *Universalización del ordenamiento mercantil. La tierra y el dinero.*

Así como la institución del poder político y la institución de la sociedad civil generan el ordenamiento administrativo, el ordenamiento penal y el ordenamiento civil, y así como el poder judicial genera el ordenamiento procesal, las relaciones de intercambio para remedio de las necesidades genera el ordenamiento mercantil. Como los demás ordenamientos, deriva directamente del poder religioso y mantiene permanentemente su vinculación a él, pero el caso del ordenamiento mercantil tiene dos peculiaridades: una es que no depende de un poder coercitivo para su cumplimiento como los demás ordenamientos, y otras es que,

[30] Los sistemas de trueque se mantienen en cierto modo en las sociedades urbanas del siglo XXI. Por ejemplo, cuando a uno le invitan unos amigos a cenar, queda obligado con ellos a invitarlos también a cenar, y esa obligación no puede cancelarse de ninguna manera mediante dinero u otra prestación. También en el siglo XXI hay intercambios en los que se requiere la estricta igualdad.

[31] Cfr. POLANYI, K.: "Notes on Primitive Money" apéndice a *The Semantics of Money-Uses*, en *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meaning*. New York: Columbia University Press, 1977. Cfr. MAUSS, M.: *Introducción a la etnografía*. Madrid: Istmo, 1971.

como el poder económico, tiene más autonomía respecto de lo sagrado y más dependencia respecto de los grupos humanos.

No es que la interdependencia, unidad y comunicación de los grupos humanos entre sí no tenga sentido y valor religioso, que lo tiene, y mucho. Es que la moneda, en la medida en que es susceptible de usos alternativos y circula anónimamente entre los individuos humanos, pierde antes su referencia histórica a lo sagrado y al origen divino de su poder. Con todo, la riqueza es un tipo de bien que, como la justicia, tiene su fundamento ontológico en el trascendental *bonum*, y que, desde luego, puede ser adorada y frecuentemente lo ha sido y lo es.

Cuando en el neolítico las ciudades alcanzan cotas de población superiores a los 5.000 y a los 10.000 habitantes³², la distensión espacio-temporal y la multiplicación cuantitativa de los individuos de la especie humana alcanza tal grado, que la comunicación de intercambio de bienes se hace imposible sin la mediación de una cuantificación que los haga homogéneos y conmensurables, es decir, sin una medida cada vez más general del valor, que conmensure elementos cada vez más heterogéneos cualitativamente, y sin una universalización cada vez mayor del valor, es decir, sin un incremento de los individuos integrados en el «mercado común mediterráneo» del neolítico.

Todavía en la Grecia clásica a Platón le parece un escándalo antinatural que incluso la tierra pueda venderse y comprarse. En efecto, la moneda es la medida que mide mayor cantidad de elementos heterogéneos. El que tiene muchas monedas las puede cambiar por muchísimas cosas muy buenas, pero sólo en determinadas circunstancias, y se dice que es rico. Por eso mucha gente quiere tener muchas monedas y ser rico.

Pero en otras circunstancias diferentes, alguien puede poseer muchas monedas y puede ocurrir que nadie se las quiera cambiar por otras cosas buenas, o que no haya cosas buenas para cambiar por las monedas. «Extraña riqueza es esa, que no impide al que la posee padecer necesidad», comenta Aristóteles, y llama a la riqueza que consiste en tener monedas «riqueza artificial» (*chrematística*), mientras que a la riqueza que consiste en tener cosas buenas y necesarias para la vida le llama «riqueza natural» (*oikonomía*)³³. La riqueza artificial puede llevar incluso a la muerte como refiere el mito del Rey Midas, que convierte en oro todo lo que toca y muere de hambre.

[32] LIVI BACI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002.

[33] ARISTÓTELES: *Política*, Libro I, capítulos 8-11.

El proceso de invención y generalización del uso de la moneda es paralelo al del lenguaje predicativo como lenguaje ordinario, pero no como autonomización de los elementos gráfico y fónico de unos ritos, sino como autonomización de elementos instrumentales. Los antropólogos y prehistoriadores de la moneda han construido un modelo de desarrollo del proceso de su invención que se puede superponer al de los lingüistas para el lenguaje³⁴.

Probablemente la moneda es la cifra, la herramienta métrica, que más ha habituado a más mentes humanas a abstraer, a homogeneizar en el orden categorial de la cantidad, y a combinar elementos heterogéneos en las relaciones de intercambio. Por eso es, como apuntaron Weber y más tarde Shell³⁵ entre otros, el principal factor de racionalización de la vida social³⁶.

7. La técnica y las artes prácticas. *Poíesis y Ethos*.

§ 51. *Poíesis, téchne y epos*.

Con el análisis de la cuarta esfera de la cultura, la economía, se cierra el ciclo de los saberes creativos (religión, política, derecho y economía) y se abre el de los descriptivos (técnicas, artes, ciencias y sabiduría). Contra lo que pudiera parecer, la técnica no es un saber o un lenguaje performativo sino descriptivo, porque el poder y la eficacia del artefacto técnico no proviene del decir mismo, sino de los elementos que se toman de la naturaleza.

Las técnicas y las artes (las bellas artes) operan con elementos tomados de la naturaleza y elaborados manualmente y, por eso, fueron durante tanto tiempo en occidente equiparados a los trabajos físicos y a las artes serviles. Las artes que utilizan como herramienta el lenguaje predicativo, las ciencias y la sabiduría, en cambio fueron consideradas saberes «humanísticos» y fueron consideradas artes liberales³⁷.

[34] Cfr. POLANYI, K.: op. cit.

[35] Cfr. WEBER, M.: *Economía y sociedad*. Primera parte, II, pp. 46-169, Madrid: FCE, 2002, y SHELL, M.: *Dinero, lenguaje y pensamiento*, México, FCE, 1985

[36] Cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*, op. cit., cap 3.

[37] Cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*, op. cit., p. 57 y ss.

En la técnica se toman elementos de la naturaleza para componer con ellos un «poema», pero la *poiesis* no obtiene su fuerza del decir mismo sino de los elementos naturales que entran en la composición.

Por ejemplo, una nave a vela es la composición de, por una parte, una tela que es movida por el viento, por otra, un conjunto de maderas unidas que flotan sobre las aguas, y por otra, un juego articulado de otras maderas que permiten dirigir el movimiento de ese todo de cosas unificadas en un sentido o en otro, aprovechando las corrientes de agua y de viento.

La nave tiene un rendimiento utilitario, pero su invención es posible porque se abstraen los efectos prácticos inmediatos del agua (mojar, quitar la sed, refrescar, inundar, etc.), los efectos prácticos inmediatos del aire (mover hojas, ramas, tierra, ventilar, avivar fuego, etc.), y los modos en que es posible el cambio de dirección para los móviles dentro de los flúidos, y se componen para construir otra cosa. Una cosa que no existía antes.

La técnica es un saber que utiliza cosas que ya existían y fuerzas que ya estaban operativas. En un principio esas fuerzas, como todas, eran sagradas, y su utilización para uso y beneficio humano se relacionó con la culpa, como es el caso de Prometeo y, posteriormente, con la magia.

El fuego, como señaló Platón, es el primero de todos los elementos transformadores y técnicos, pues sin él «nada habría sido posible»³⁸. Pero Prometeo no era un mortal, sino uno de los titanes (quizá el modo en que la memoria épica griega guarda la noticia de los neandertales). El gran héroe civilizador griego es Herácles, Hércules, hijo de un inmortal, Zeus, y de una mortal, y por tanto un ser semidivino. Hércules inventa la agricultura, la domesticación de animales, los sistemas de regadío, el que vence a los enemigos de los hombres y el que prepara el terreno para la construcción de las ciudades en general y de Atenas en particular.

Como refiere Platón en el *Timeo*, Atenas, la ciudad del diálogo y del pensamiento, sólo es posible en territorio heráclida. O bien, como señala Aristóteles, las ciencias y la filosofía aparecen cuando se han desarrollado ya todas las artes necesarias para la vida³⁹. Por eso Vico observa que todos los pueblos tienen su Hércules, porque en todos el desarrollo de las técnicas es lo que ha hecho posible el proceso hacia formas de vida cada vez más comfortable⁴⁰.

[38] PLATÓN: *Protágoras*, 320d-322d.

[39] PLATÓN: *Timeo*, 20d-26c; ARISTÓTELES: *Metafísica* I, 2, 982b.

[40] VICO, G-B: *Ciencia Nueva*. § 3, Madrid: Tecnos, 1995.

Las trabajos y hazañas de Hércules se rememoran en los ritos de iniciación a las tareas gremiales, ya sean agrícolas, ganaderas, venatorias, mineras, urbanísticas, navieras, portuarias, exploratorias, etc. y se recogen en versión narrativa en los *epos* (ἔπος , «palabra, historia, poema»), cantos de los aedos, epopeyas y tragedias.

La epopeya se encuentra siempre en la vanguardia de la técnica y refiere el acceso a los confines de lo humano, a las fronteras de lo inhabitable, donde se produce la destrucción completa del hombre, ya sea el hades infernal, el precipicio del océano o el reverso tenebroso de la fuerza. La epopeya que canta los comienzos de la cultura occidental expone los inicios de la navegación, el vaivén de las islas que se mueven y el acercamiento de los bloques de rocas del estrecho de Mesina (los dos monstruos Escila y Caribdis), que es el modo en que los primitivos marinos percibían los variados aspectos del mar, antes de que aprendieran sus costumbres y descubrieran el fenómeno de las mareas.

§ 52. *Ethos, polis y tragedia.*

Antes se ha dicho que los saberes y lenguajes creativos también tienen su versión narrativa, como la técnica. La tienen, pero su versión narrativa no es el *epos*, lo que canta un *aedo*. Es la tragedia, lo que representa un actor («proto-agonista», el primer luchador) frente al coro («anti-agonista», el luchador contrario), más adelante dos actores y posteriormente más.

La tragedia representa la lucha entre los dioses antiguos de las tribus y clanes que se unifican para constituir una aldea primero y una *polis* después, con los dioses que han generado la nueva comunidad, la sociedad civil o política. El enfrentamiento entre los dioses de la familia y los de la sociedad civil.

Ese conflicto que Platón pretendía resolver mediante la abolición de la familia, tiene como resultado, precisamente, la autonomización de la ética respecto de la religión y la emergencia de la subjetividad individual en su libertad soberana.

En efecto, el conflicto entre los dioses genera situaciones en los hombres en las que ellos tienen que elegir entre lo que les manda un dios y lo que les manda otro. Es el caso de Orestes en la *Orestíada* de Esquilo, al que el dios Apolo le manda vengar el asesinato de su padre Agamenón, rey de Argos, cuando vuelve de la guerra de Troya, a manos de su madre, Clitemnestra, mientras que las antiguas diosas

familiares, las Erinias, mandan la veneración absoluta a los progenitores. Es el caso ya citado de Antígona, en la tragedia de Sófocles, cuando Creonte, rey de Tebas, manda dejar insepulto los cuerpos de los rebeldes abatidos, entre los cuales está el hermano de Antígona, Polinice, al cual la muchacha debe dar sepultura siguiendo el mandato de los dioses familiares.

Tanto Orestes como Antígona se encuentran en la situación de obedecer a unos dioses o a otros, de seguir una religión u otra. Al tratarse de dos imperativos religiosos, la conciencia humana tiene que elegir entre los dos. Seguir un mandato religioso es un deber religioso, pero elegir entre dos no lo es. Una elección personal sobre lo mejor o lo preferible en un conflicto religioso, es una elección ética. De este modo, el ser humano se encuentra ejerciendo su libertad soberana entre los diferentes dioses.

Es esta capacidad la que se pone de manifiesto en la fundación de las ciudades griegas, la que queda emancipada de la religión en los conflictos de las religiones, y la que emerge como tema propio en la tragedia: la decisión humana sobre la prevalencia de un ordenamiento religioso-jurídico sobre otro. Por eso, si la epopeya expresa la vanguardia de la tecnología en el dominio de la naturaleza, la tragedia expresa la vanguardia del derecho en el dominio de la sociedad.

La epopeya técnica aparece así como relato de la reflexión de la naturaleza sobre sí misma hecha posible por las artes utilitarias, y la tragedia como representación de la reflexión de la sociedad sobre sí misma hecha posible mediante las bellas artes, mediante el lenguaje descriptivo. La reflexión de la naturaleza y de la sociedad sobre sí mismas generan un tipo de saber descriptivo que se expresan en las bellas artes, las ciencias y la sabiduría.

8. La belleza y las artes teóricas. *Pathos* y retórica.

§ 53. El nacimiento de Venus. Belleza, abstracción y medida.

El descubrimiento de la belleza parece darse originariamente respecto del cuerpo femenino y guarda relación con el tránsito del paleolítico, época en que el bien raíz es la mujer, al neolítico, época en que el bien raíz es la tierra, como se ha dicho⁴¹. En efecto, cuando la mujer deja de ser el fundamento de la supervivencia, y pasa a serlo la agricultura

[41] Cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*, op. cit., p. 86 y ss.

y la propiedad inmobiliaria (para organizar viviendas que alberguen a un número de familias superior a 1000, palacios, templos y fortalezas), entonces la mujer puede ser percibida independientemente de su rendimiento reproductivo.

A partir del milenio 5 a.C., hace su aparición en los panteones del medio oriente una divinidad nueva y especialmente deslumbrante, la sumeria Inanna, la acadia Ishtar, la egipcia Isis (en algunas advocaciones), la griega Afrodita y la romana Venus. A partir de entonces empieza a haber mitos que explican el origen del mal en el mundo por la belleza de una mujer (mito de Pandora), los grandes conflictos entre las poblaciones por la belleza de una mujer (Helena de Troya), las invasiones por la belleza de una mujer (rapto de Europa), el desarrollo de algunos pueblos por la belleza de una mujer (entrega por Abraham de la hermosísima Sara, su mujer, al Faraón de Egipto, y restitución posterior a su marido Abraham)⁴².

Cuando la mujer empieza a ser percibida independientemente de su rendimiento reproductivo y, en general, los entes reales empiezan a ser percibidos independientemente de su sentido práctico, entonces comienzan a ser percibidos en otro sentido diferente, a saber, en sentido «teórico». Se miran no para hacer algo, sino para no hacer. Se contemplan, y eso, mirar contemplando, se dice en griego *theorein*, y *theoría*. Entonces esa actividad y los entes considerados en ese sentido pasan a generar las esferas de la cultura que no pertenecen al orden del conocimiento transformador, sino al del conocimiento descriptivo. Las generan y las amplían cada vez más. En efecto, el sentido teórico puede ser sentido lúdico en el caso de la técnica, estético en el caso de las bellas artes, reflexivo comparativo en el caso de las ciencias y reflexivo trascendental en el caso de la filosofía.

En todos esos casos el conocimiento descriptivo consiste, justamente, en la ubicación del objeto en el ámbito de la representación, separado de los demás objetos con los que podría tener una conexión práctica productiva. Consiste en su colocación en el plano de la representación abstracta, en el plano de la objetividad. En esa situación, la referencia del cognoscente al objeto consiste en el libre juego de las facultades (del recuerdo, de la imaginación, de la inteligencia pragmática, etc.) sobre un objeto liberado también de su rendimiento productivo, y puesto sobre

[42] Cfr. *Ibidem* y CHOZA, J.: *Antropología de la sexualidad*. Madrid: Rialp, 1991. Sobre el descubrimiento de la belleza del cuerpo femenino en Egipto, cfr. GIEDION, S.: *El presente Eterno. Los comienzos de la arquitectura*. vol.II, Madrid, Alianza 1981.

un fondo vacío y potencialmente infinito que es justamente la potencialidad del propio intelecto, tal como se manifiesta justamente al abstraer.

Abstraer significa, precisamente, cortar la referencia de algo real con todo lo demás, considerarlo en sí mismo y dejarlo en referencia a... nada, siendo esa nada la amplitud potencialmente infinita del intelecto⁴³.

En esa situación el objeto, puesto que el intelecto no se puede estar quieto, pasa a ser considerado en sí mismo, y sus partes a ser comparadas unas con otras, separadas, unidas de otras maneras, analizadas según el modo en que cada parte concuerda o «rima» con las otras, es decir, según el modo en que cada parte «mide» a otra. El modo en que unas partes miden a otras recibe el nombre de proporciones de la cosa. Pues bien, la técnica, el arte, la ciencia y la filosofía consisten en el descubrimiento y la invención de las proporciones que las partes de las cosas guardan entre sí. Y eso tanto en relación con las cosas que existen como en relación con las cosas que no existen, que pertenecen a realidades diferentes y que ahora permiten la construcción o composición de una nueva realidad.

A comienzo de la edad de los metales tiene lugar la aparición de las venus en los panteones del mediterráneo oriental, el desarrollo del arte esquemático en el mediterráneo occidental, la aparición y desarrollo del lujo y la aparición y desarrollo de la astronomía en conjunción con la astrología⁴⁴.

La cultura griega, como todas las demás, juega con las unidades de medida, pero lo hace de un modo especial, y no solo para resolver asuntos prácticos. En algunos de esos juegos, observaron que las combinaciones de medidas producía efectos sorprendentes.

La medida es una abstracción cuantitativa de cualidades porque medir es la reiteración de la medida, de la unidad de medida. La reiteración de la unidad siempre da cantidades homogéneas en términos de medida, como es patente en el caso de la moneda, pero en términos de sensación y percepción da cualidades heterogéneas.

Por ejemplo, una cuerda tensa, de una determinada medida, da un sonido, y si la longitud de la cuerda es la mitad o el doble resultan sonidos cualitativamente distintos, pero de intensidad proporcionada a la

[43] Eso es, precisamente, lo que se hace en las exposiciones y museos para presentar al público las obras de arte, anular cualquier posible contexto para ellas. De ese modo se «sacraliza» la producción artística y queda abierta en sí misma, y sólo en sí misma, a la contemplación pública.

[44] La primera representación conocida de la bóveda celeste es el Disco celeste de Nebra, encontrado en Alemania en 1999, y perteneciente a una cultura del 3.600 a.C., cfr. http://es.wikipedia.org/wiki/Disco_celeste_de_Nebra

longitud de la cuerda. Tensando cuerdas sobre un arco de madera pueden hacerse vibrar las cuerdas de manera que resultan sonidos muy bellos. Cautivadores. Incluso capaces de amansar a las fieras.

Los griegos descubren que la belleza que produce esos efectos parece estar generada también por las proporciones y, por eso, desarrollan las bellas artes a la vez como técnica y como ciencia. Lo que confiere al arte griego y, posteriormente, a todo el arte europeo, su idiosincrasia, los rasgos distintivos que lo hacen tan diferente del de otras culturas, y que permiten los desarrollos que ha tenido en todas direcciones, es que se basa deliberada y conscientemente en el análisis de proporciones. No es que en Grecia y en occidente el arte sea calculado o «deducido», no. Como en todas partes, el arte surge de la intuición, de la creatividad o incluso del azar, del libre juego de las facultades. Pero una vez dada la intuición, la expresión feliz, la expresión artística se analiza mediante la búsqueda de sus medidas, de sus proporciones y «rimas», ya sean espaciales, cromáticas, sonoras o kinéticas. En esa búsqueda analítica, la expresión se perfecciona, hasta que se alcanza su cota máxima y, a su vez, el mismo análisis abre nuevas posibilidades y lleva a nuevos descubrimientos que llevan a nuevos análisis. Es la tarea de las bellas artes.

§ 54. *Lo bello y lo sublime. Eros, pathos y Peitho.*

Así como Hércules es la divinidad que abre el campo de las técnicas y lleva a los hombres la civilización, Venus es la diosa que abre a los humanos los caminos de la belleza en el mundo occidental.

Venus es una diosa muy acompañada habitualmente. Quien le acompaña con más frecuencia es el dios niño *eros*, y lleva también un séquito formado por las tres gracias *Aglaya* (la esplendorosa, la brillante), *Eufrósine* (el gozo, la alegría) y *Talía* (la fecundidad, la portadora de flores), de origen discutido y cuya paternidad se atribuye al sol. Junto con las tres gracias aparecen otras divinidades, entre las que se encuentran *Peitho* (la persuasión). Entre los dioses con los que Venus se relaciona particularmente están Dionisos, Apolo y Adonis. A través de Dionisio y Apolo, que en la antigüedad griega no están contrapuestos, sino que son complementarios, Venus y Peitho resultan relacionadas con las musas, las divinidades de las artes.

Los comienzos empírico-históricos de la belleza y las bellas artes son tardíos, como los de la ciencia. La danza, el canto y la flauta

aparecen en la prehistoria remota, pero no como artes. La autonomización de la estética es simultánea a la autonomización de la ética, quizá del comienzo de los metales. Por entonces se prefiguran el *epos*, la poesía lírica y la tragedia, que se consolidan entrada ya la fase histórica, y entonces es cuando se autonomizan también los elementos kinéticos, cromáticos, gráficos y fónicos, que prefiguran la danza, el canto y la música como artes que se consolidan en el primer milenio.

Cuando el *ethos* emerge como soberanía de la voluntad libre, entonces aparece también el *pathos* como resonancia afectiva del poder y el ser absolutos en el ser humano, como fascinación y enamoramiento producidos por la belleza y como persuasión (*Peitho*) y «rendición» producidos por el poder y el ser sagrados, por el *Phanum*.

No basta que Venus aparezca en su esplendor más radiante para que se produzca la fascinación. Es preciso que *eros* produzca la herida en el momento adecuado para que ese esplendor penetre en el corazón del hombre y se produzca el enamoramiento primero y el éxtasis después. Entonces el enamorado, el persuadido, queda fuera de sí, en un estado de ubicación en la belleza desde el cual puede crear arte, o ciencia, o técnica, o acceder a la sabiduría⁴⁵.

El fundamento ontológico trascendental de las bellas artes y del amor es el trascendental belleza, que es otro momento del ser y del poder diferenciado de ambos y del bien y de la verdad. Atrae sin sobrecoger como el ser y el poder, sin obligar que es como el bien atrae (obligando con el deber), y sin imponerse al *nous* que es como atrae la verdad. Atrae gratuitamente, así es como se comportan las gracias, y así es como se comportan las artes inspiradas por las musas.

Hay una vía narrativa para la referencia al bien, que es la ética; una vía narrativa para enamoramiento y para la persuasión del corazón ante lo bello y lo sublime, que es la retórica, y hay una vía narrativa para la relación de la verdad y el *nous*, que es la lógica y la ciencia.

En la época clásica, hay también un encaminamiento del hombre a todas esas metas que no es directamente performativo porque la eficacia está siempre mediada por la libertad y la capacidad de los individuos humanos. Ese encaminamiento es la educación, lo que los griegos llamaron *paideia*⁴⁶.

[45] CARCHIA, G.: *Retórica de lo sublime*. Madrid: Tecnos, 1994.

[46] JAEGER, W.: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica,

Cuando la sociedad entra en época histórica y la secularización se ha producido de un modo amplio y profundo, cuando los principios histórico-religiosos del poder, del hacer y del saber quedan sepultados en la lejanía de los tiempos y en la del inconsciente colectivo, entonces los fundamentos ontológico-religiosos del poder, del hacer y del saber, se intentan alcanzar mediante la *paideia*, a través de las esferas de la cultura que hemos llamado saberes descriptivos.

La ética y la tragedia forman el carácter y la voluntad en su referencia al bien, y el bien es lo máximamente divino. La retórica y las artes forman la sensibilidad y la afectividad en su referencia a la belleza, y la belleza es lo máximamente divino. La lógica y las ciencias forman la razón y el intelecto en su referencia a la verdad, y la verdad es lo máximamente divino.

Entre los griegos clásicos se iniciaron unos debates sobre la primacía de cada uno esos tres aspectos del ser y de lo sagrado, que continúan en el siglo XXI d.C. Los maestros de ética y de tragedia, como Sófocles y Sócrates, ponían el principio en el conflicto y en el bien resultante de él. Los maestros de retórica y de música, como Gorgias y Protágoras, ponían el principio en la belleza, que atraía y mantenía cabe sí a los que quedaban arrobados y persuadidos. Los maestros de lógica y dialéctica, como Platón y Aristóteles, ponían el principio en la verdad. Y casi todos concordaban en que el principio del poder, del hacer y del saber era, para la educación del hombre, una percepción y un sentimiento de los tres aspectos del ser y de lo sagrado⁴⁷. Sobre cuál era el principio para el universo mismo no llegaron a tanto acuerdo.

9. La verdad y el saber teórico. *Logos* y ciencia.

§ 55. *La reflexión. El encuentro del nous y el logos.*

Cuando los pueblos antiguos pierden el contacto con lo sagrado fundamental en los saberes creativos, entonces es cuando nacen las ciencias y la filosofía. Entonces el hombre tiene ya tanto camino recorrido, tantos recuerdos, tantas tareas a las que atender, tanto mundo interior, que empieza a distanciarse de sí mismo y a encontrarse consigo mismo

1990.

[47] Para las relaciones entre poética, retórica y lógica, cfr. CARCHIA: op. cit.

como conjunto de funciones sociales, como pasión y conjunto de sentimientos, como intelecto, como conciencia moral⁴⁸.

Los humanos han hecho ya un recorrido lo suficientemente amplio como para pararse a contárselo a sí mismos, para pararse a reflexionar, a ordenar las ideas y recuerdos, a buscar la unidad, las proporciones y la concordancia de lo vivido, la unidad y el sentido del ser y de la vida, a buscar la sabiduría.

Los primeros filósofos ponen por escrito su sabiduría y la ponen en forma de himnos litúrgicos, de poemas sobre la naturaleza. No se trata de un saber performativo. La religión, la política, el derecho y la economía organizan y gestionan la vida de la comunidad, pero en esas esferas de la cultura ya tiene más peso la información que se transmite por escrito que la realidad que se crea con las actuaciones. La naturaleza y la sociedad ya no se crean. Se crearon en un pasado remoto. Ahora se describen. Se describen en forma de mitos, pero esos mitos ahora no resultan creíbles.

Ahora los hombres son muchos, las ciudades, los dioses y las costumbres también. Y además han cambiado mucho. Con unos cambios de los que algunos todavía están presentes en el recuerdo. Se han descubierto otros modos de saber sobre lo que las cosas son, que es describirlas, y de mejorar las que ahora se hacen. Se han descubierto modos de mejorar las construcciones de las ciudades, palacios y templos; los canales y los puertos; las naves y las máquinas de guerra; los animales domésticos y los cultivos agrícolas. Se dispone cada vez de mejores mapas. Se ha descubierto que el sol gira alrededor de la tierra una vez en el tiempo de un año. Se ha descubierto que la tierra es redonda. Que el universo gira una vez cada 50.000 años. Ahora se pueden comparar las proporciones, distancias y cantidades de las estrellas, de los mares. Se pueden medir, y se pueden establecer relaciones entre esas medidas. Se puede calcular. Ahora es ya el momento en que se puede preguntar qué es el número. Qué es el tiempo, qué es cada cosa y cuántas clases de cosas hay. Se puede preguntar por qué hay cosas en vez de no haber nada.

Los nombres y los números miden las cosas, dicen lo que son y cómo son. Se conoce lo que une el todo, el logos, se conocen las causas y los principios de las cosas. Se ha descubierto también el *nous*, el intelecto. El intelecto indaga sobre sí mismo y sobre el logos, y lo hace en la confianza de que el logos que reúne la realidad, que se recoge de ella, y que

[48] Tema estudiado en CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit. Cap. 4.

se elabora en el propio intelecto, dice lo que la realidad es, dice la verdad de las cosas. Mediante el logos la verdad de todo resulta patente para el hombre, familiar a él, y también tiene algo que decir sobre el sentido de la vida de los hombres y sobre la vida de los dioses.

El logos es divino y el *nous* es también divino. Pero Heráclito sabe que «lo sabio, que es solo y único no quiere y quiere verse llamado por nombre de Zeus»⁴⁹.

Ahora hay otro camino y otro lenguaje para saber cómo es el universo y para orientarse en él, el de la ciencia y la sabiduría. Los *sapiens*, que ahora se llaman a sí mismos hombres, y que se definen como los seres que tienen lenguaje, razón, empiezan ese nuevo camino que ellos mismos llaman historia.

[49] Fragmento 64 (32), *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza, 1988.

CAPÍTULO 7

LA COMPRENSIÓN NEOLÍTICA DEL SÍ MISMO. CIENCIA Y AUTOCONCIENCIA.

1. El nuevo orden urbano. La construcción narrativa del cosmos.
§ 56. *El parricidio originario y la memoria del principio.*
§ 57. *El segundo parricidio originario y la construcción narrativa del comienzo. La memoria épica.*
2. Religiones de la interioridad y de la eternidad. El mito de Narciso.
§ 58. *La hegemonía de la escritura. El número y la medida inmutable.*
§ 59. *Descubrimiento de la eternidad. El mito de Narciso.*
3. Teoría y belleza. De Praxiteles a Euclides.
§ 60. *Teoría y belleza. De Praxiteles a Euclides.*
4. Contar y medir. El número.
§ 61. *Contar y medir. El número.*
5. El nacimiento de la ciencia. La geometría.
§ 62. *El nacimiento de la geometría. Teoría de la recta.*
6. Teoría del plano.
§ 63. *Teoría del plano.*
7. Por un punto exterior a una recta...
§ 64. *Por un punto exterior a una recta...*
8. La autoconciencia neolítica. Personaje y persona.
§ 65. *La autoconciencia neolítica. Personaje y persona.*
9. Las patologías del mundo ideal. Narcisismo, fanatismo y celibato.
§ 66. *Las patologías del mundo ideal. Narcisismo, fanatismo y celibato.*

«... que se acerquen a la logística y se apliquen a ella no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia, y no ejercitándola con miras a las ventas y compras, como los comerciantes y mercachifles, sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y a la esencia».

PLATÓN: *República*. VII, 8, 525 c.

«El objeto de su amor era... él mismo.[...] Como una voz interior le reprochó: "¡Insensato! ¿cómo te has enamorado en vano de un fantasma? Tu pasión es una quimera. Retírate de esa fuente y verás cómo la imagen desaparece. Y, sin embargo, contigo está, contigo ha venido, se va contigo... ¡y no la poseerás nunca". Alzó los brazos al cielo Narciso. Llorando».

OVIDIO: *Metamorfosis*. III, 3.

1. El nuevo orden urbano. La construcción narrativa del cosmos.

§ 56. *El parricidio originario y la memoria del principio.*

LAS esferas de la cultura se desarrollan, se diferencian y se autonomizan, como se ha dicho, a medida que la población aumenta, a medida que se requieren nuevas divisiones del trabajo y, consiguientemente, a medida que aumenta la complejidad social. La relación entre esos factores es sistémica, y no de causalidad lineal. Es posible que ese proceso fuera muy paulatino, desde que se inicia la caza de los grandes mamíferos, que requiere mejor organización de la cooperación laboral, quizá hacia el milenio 30 a.C.

Es posible que durante una parte, incluso amplia, de ese periodo, los *sapiens* vivieran con el «horario de banquero» de que habla Sahlins. Abundancia de caza, dietas muy ricas en proteínas, escasamente una media de cuatro horas de trabajo al día, el doble de tiempo de ocio que de trabajo, una vida muy saludable, con pocas enfermedades, y alargándose un poco más paulatinamente¹.

Es posible que tras un periodo en esas condiciones de vida los *sapiens* recordaran el tránsito a otro periodo, caracterizado por la escasez de caza, la peregrinación en busca de alimento, el aumento de la cantidad de horas diarias de trabajo, el aumento de enfermedades y la mayor frecuencia de ellas, como «expulsión del paraíso». Y es posible que, cuando en otras nuevas condiciones de vida menos apremiantes, tuvieron otra vez más tiempo, lo contaran valorando y juzgando así el tiempo pasado.

Entre el milenio 15 y el 10 a.C., cambia el clima, los deshielos producen grandes inundaciones, desaparecen los grandes mamíferos, empieza a escasear la caza, y el alimento consiste cada vez más en semillas y otras plantas, y en animales conservados para uso propio.

[1] SAHLINS, M.: *La economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal, 1983.

Entonces empiezan a producirse asentamientos de las tribus nómadas de cazadores-recolectores en el este del mediterráneo, empieza a crecer la población, el trabajo consiste en procesos más largos y se divide entre más grupos, hay cada vez más ocio para algunos de esos grupos, hay que empezar a llevar la contabilidad del grano que se produce, de la gente que lo necesita, del agua que hace falta para regar, del consumo de trigo per capita y del número de personas que han de trabajar en los campos, y otros pormenores.

Así nace la escritura, la contabilidad, se hacen más diversos y abundantes los pictogramas, más estilizados y empiezan a parecerse cada vez más a lo que serán las letras de los primeros alfabetos. Pero la escritura no se usa solamente para la contabilidad y la comunicación. Las tribus siguen celebrando los ritos que han celebrado siempre, adaptándolos a las nuevas circunstancias de la vida urbana. Si ya no hay osos ni mamuts, se celebra la caza del jabalí o la matanza de la oveja. O ambas cosas. Otras veces, además de o en vez de celebrar esos ritos, se ejecutan las danzas y los cantos que les son propios, o solo los cantos. Aparecen así los cantos separados de las ceremonias litúrgicas, como relatos de lo que se hacía antes, en las fiestas que ahora empiezan a celebrarse en los sitios donde se asienta el poblado, en los juegos infantiles, en las canciones de corro de niñas, en las competiciones de las grandes solemnidades, en los cuentos alrededor del fuego.

Así aparecen los relatos del pasado, los mitos. Así se elaboran y reelaboran conforme se van repitiendo. La memoria entonces recoge los acontecimientos primordiales y capitales para la comprensión del mundo y del hombre, los custodia y, al repetirlos, los interpreta.

En esos relatos se expone el encuentro con el dios padre oso del cielo, la caza y muerte que le dan, el sacrificio del dios padre oso del cielo y la vida que con esa muerte logra la tribu, la caída de los hombres en la culpa por ese parricidio originario, y la expulsión de los hombres de los territorios de caza y de vida. Se cuenta, se canta, y se repite en el ritual conmemorativo de la fundación del poblado, en ritos de caza, en los ritos del solsticio de invierno y de comienzo del año, y en otros más².

[2] Quizá hubo un tiempo en el que los relatos que luego llegaron a ser el poema de Gilgamesh y la Biblia hebrea, eran narraciones tan sencillas como las de los pueblos del África Subsahariana, cfr. BEIER, U.: *The Origin of Life & Death. African Creation Myths*. Heinemann: Nairobi, 1988

§ 57. *El segundo parricidio originario y la construcción narrativa del comienzo. La memoria épica.*

A medida que los asentamientos urbanos se hacen más frecuentes y sus poblaciones más numerosas, a medida que el neolítico se termina y empieza la época de los metales y de la escritura, la memoria de los comienzos neolíticos se suma a la de los comienzos paleolíticos.

A los relatos de la creación del mundo y del hombre, y de la expulsión del paraíso (quizá fin del paleolítico), se añaden los relatos de comienzos de la agricultura y la ganadería, y de la fundación de las primeras ciudades, que son también los relatos de la promulgación de las primeras leyes humanas, de la organización de una sociedad más compleja. Estos episodios se recogen en los relatos del segundo parricidio originario, a saber, la muerte de Abel por Caín, la de Egeo por su hijo Teseo, la de Remo por Rómulo, y las equivalentes en las diferentes mitologías y culturas. Caín, Teseo y Rómulo son fundadores de ciudades e impulsores de la agricultura

A los relatos sobre el origen del cosmos y el parricidio originario (la creación, la caída y el origen del mal), sobre la «expulsión del paraíso» (final de la caza abundante y del paleolítico), sobre la corrupción de los hombres, se suman los del segundo comienzo. Son los relatos sobre el segundo parricidio primordial (Caín y Abel, Rómulo y Remo), el segundo castigo divino, el diluvio (fin de las glaciaciones, deshielo e inundaciones), la supervivencia de algunos elegidos (Noé y el arca), la confusión de las lenguas y la dispersión de los hombres (torre de Babel), el origen de la idolatría, de los sacrificios humanos y de la propiedad inmobiliaria (salida de Abraham de Ur), y los de conflictos entre las tribus que constituyen la población de las ciudades (la llegada a la tierra prometida de Moisés, la Orestiada de Esquilo).

Estos relatos y los equivalentes de otras culturas, los recoge Frazer y los sitúa en paralelo con los de la Biblia hebrea, a la que toma como eje de los acontecimientos paleolíticos y neolíticos más decisivos y universales³.

Siguiendo a Frazer y con ayuda de la no menos enciclopédica obra de Eliade⁴, el conjunto de los acontecimientos paleolíticos y neolíticos elaborados narrativamente y conservados en la memoria épica, se pueden disponer en relación con la cronología de los registros fósiles y arqueológicos de comienzos de siglo XXI. De este modo resulta una tabla de correspondencias entre los episodios de la memoria épica y los de la cronología científica.

[3] FRAZER, J.G.: *El folklore en el Antiguo Testamento*. Madrid: FCE, 1993, pp. 9-204.

[4] ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones y Historia de las creencias y las ideas religiosas*. I, II y III. Barcelona: Paidós, y vol III-2, Barcelona: Herder, 1999.

EPISODIOS DE LA MEMORIA ÉPICA DE LAS CULTURAS HUMANAS.	CRONOLOGÍA CIENTÍFICA DE COMIENZOS DEL S. XXI
Creación del mundo.	Big-Bang físico, hace 15 mil millones/años.
Creación de los primeros hombres. Gigantes y Titanes. Prometeo.	Big-Bang cultural, hace 50.000 años. Neandertales y sapiens.
Primer pecado de los hombres. Origen del mal. Primer parricidio originario. Eva. Pandora.	Ritos de caza originarios. Primera dispersión de las lenguas. Hace 50.000 años.
Primer castigo divino. Expulsión del paraíso.	Fin del paleolítico. Fin de las reservas de caza. Segunda dispersión de las lenguas. Entre hace 15 y 10.000 años.
Caín y Abel. Rómulo y Remo. Teseo y Egeo. Segundo parricidio originario.	Primeros asentamientos. Nacimiento de la agricultura y la propiedad inmobiliaria. Entre hace 10.000 y 8.000 años.
Segundo castigo divino. Diluvio Universal. Noé. Destrucción de Nínive, Sodoma y Gomorra.	Fin de la glaciación Würm. Cambios climáticos. Subida del nivel de las aguas. Entre hace 8.000 y hace 4.000 años.
Tercer pecado de los hombres. Torres para subir al cielo (Babel, etc.).	Primeros Templos-Fortaleza. Primeros estados. Hacia 4.000 años a.C.
Tercer castigo divino. Confusión de las lenguas.	Tercera dispersión de las lenguas. Hacia 4.000 años a.C.
Fin de los sacrificios humanos. Abraham. Numa.	Fin de los sacrificios humanos. Desarrollo de la escritura. Nacimiento de la ciencia. Entre hace 3000 y hace 500 años a.C.

A medida que las religiones se diferencian de las demás esferas de la cultura, elaboran su propia historia, definen sus competencias, y empiezan a fijar en textos orales primero y escritos después, sus procedimientos de actuación, que son cada vez más simbólicos.

Ernst Gellner cree que, con el comienzo del neolítico, la religión deja de prestar apoyos puntuales para situaciones concretas de la vida, y pasa a presentar una oferta total de salvación, para todo y para todos⁵.

Esta tesis se puede matizar. No es que con el desarrollo del neolítico se llegue a un totalitarismo religioso cuando empieza a haber documentación escrita. En lo que se desemboca es justamente en un totalitarismo biblio-alfabético y en un imperialismo de la subjetividad y de la autoconciencia escribiente, es decir, masculina. Se desemboca en lo que Derrida llama el falo-logo-centrismo europeo.

El neolítico, como se ha dicho, desencadena un proceso de secularización porque lleva consigo una transmutación de los fundamentos del sistema social, que se constituye mediante los ritos de paso gestionados por la religión, y ahora también, a la vez, por los ritos políticos y el ordenamiento administrativo-penal-civil gestionado por el poder político y el judicial. Los ritos de paso en tanto que sacramentos, continúan definiendo la estructura social y la identidad personal, pero ahora esa estructura y esa identidad no vienen dadas solamente en el orden religioso por el poder sagrado y su incidencia sobre los individuos, sino también en el orden civil por un poder secularizado, justamente civil, que incide igualmente sobre los individuos. El poder civil empieza considerándose a sí mismo divino, y poco a poco termina considerándose como natural, aunque no por ello deja de cumplir exactamente las mismas funciones en el mantenimiento del sistema social.

2. Las religiones de la interioridad y de la eternidad. El mito de Narciso.

§ 58. *La hegemonía de la escritura. El número y la medida inmutable.*

Los relatos sobre el primer y el segundo parricidio primordial, sobre el origen del cosmos y de las ciudades, se componen verbalmente conforme avanza el neolítico, y se transmiten también verbalmente hasta mediados del primer milenio.

[5] GELLNER, E.: *Postmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós, 1992.

Quizá hay mitos, canciones, relatos cortos recitados y otras composiciones que se transmiten así desde la edad de los hielos. Canciones y relatos que cantan los cazadores cuando van a buscar la pieza, las mujeres y los hombres cuando preparan y comen lo cazado, el grupo entero cuando festeja a los que se vinculan en «matrimonios», cuando celebran enterramientos, o las niñas cuando juegan al corro. En algunos casos el que canta es uno solo y, entonces, elabora, pule e interpreta más lo recordado y transmitido. El aedo, el rapsoda, recuerda y elabora solo, cuenta y canta solo. Y es posible que poco a poco hubiera más individuos que hicieran eso.

Mientras más tiempo pase uno con sus recuerdos y pensamientos a solas, interpretando lo transmitido o simplemente degustándolo, más crece el tiempo que retiene y articula en su recuerdo, más tiempo real pasado abarca con sus cantos, más valor histórico tiene la épica. Y también, mientras más tiempo pasa uno con sus recuerdos y pensamientos, más crece su «interioridad». Ya se ha señalado anteriormente la correlación entre construcciones megalíticas del IV Milenio a.C., arquitectura, escritura, lenguaje proposicional y objetividad (§ 40).

La interioridad se constituye y se despliega si los recuerdos y los contenidos de la imaginación se articulan y se organizan, y si esa articulación y organización se mantiene constante para todos, es decir, si hay un sentido común y un saber común, al cual pertenece el pasado común.

El sistema social y el sistema cultural son memoria y viven en la memoria. Son sistemas de rituales y de relatos. Mientras el contenido de los sistemas rituales se mantiene proporcionalmente constante⁶, el contenido de esos relatos va aumentando y la memoria también, y aumentan tanto que llega un momento en que hay que distribuir entre unos grupos y otros las tareas de conservar y transmitir unos recuerdos y otros, unos ritos y otros.

De uno de estos grupos surgen los aedos y cantores, de otros de esos grupos surgen los escribas, notarios y contables, de otros los que componen tragedias y representaciones teatrales.

El *Poema de Gilgamesh*, el *Pentateuco*, la *Iliada* y la *Odisea* empiezan a componerse en el milenio 3 y 2, y se ponen por escrito hacia el siglo VII a.C. Durante mil o dos mil años esos contenidos se han transmitido oralmente, y han sido interpretados y modificados por sus transmisores.

[6] Los saberes creativos apenas generan ámbitos nuevos en el neolítico, en comparación con los descriptivos, la técnica, el arte y la ciencia, que, siendo ellos mismos una cierta novedad, generan una multiplicidad de especies cada uno dentro de su propio género.

Gracias a los ritos, a los mitos, a los cantos y a los relatos, a la épica y a la tragedia, el universo entero ha sido nombrado y ha pasado a estar disponible en la interioridad de los hombres, en el diálogo entre los hombres. En un proceso que ha durado 40.000 años, lo que era exterioridad incomprensible y amenazadora se ha convertido en cosmos familiar a escala humana. Todo eso gracias a las marcas sonoras que se le han ido poniendo a las cosas exteriores e interiores que se experimentaban, gracias a las palabras. Gracias a ellas todas las cosas podían ser re-conocidas. El arduo trabajo de conocer y roturar dejaba paso al fácil y cómodo comportamiento basado en el reconocer, en el aprender a hablar, o lo que es lo mismo, en la comunicación verbal.

Esas palabras que eran marcas, eran también claves, llaves, en las que el cosmos quedaba encerrado, cifrado, según las valoraciones de los grupos humanos. Cada grupo reconocía a otros como humanos si comprendía que cada uno disponía del universo entero cifrado, y si podía descifrar el universo de los otros.

Pero las cifras contenían el poder de las realidades cifradas. Los nombres, que surgían frecuentemente en los ritos, tenían poder de construir y destruir. Las palabras eran la fuerza de las cosas y de los espíritus, antes de ser, como se verá, la medida de las cosas.

Conforme el lenguaje predicativo va adquiriendo predominio y hegemonía en la vida cotidiana, a medida que el lenguaje que transmite información va siendo en la conducta humana más habitual que el lenguaje que produce lo que significa, o sea, a medida que el lenguaje se hace cada vez más impotente, el lenguaje pasa a pertenecer al ámbito del saber descriptivo más que al del hacer, más que al del saber creativo.

Los lingüistas creen, como los filósofos, que se da un cambio en el lenguaje cuando se pasa del uso de los símbolos naturales a los signos convencionales. Dicho cambio significa una mayor libertad por parte de la imaginación y del intelecto para componer los grupos constantes de elementos cualitativos diversos (palabras), para relacionar las cosas y organizarlas, para describir el cosmos.

Los signos convencionales, aun conservando el contenido de lo extramental, tienen más la naturaleza de la imaginación y del intelecto que los símbolos naturales, como observaba Hegel⁷. Por eso el

[7] HEGEL: *Enciclopedia*, § 458, nota. Cfr. DERRIDA, J.: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989, pp. 119-121, cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009, pp. 213-219.

lenguaje se hace más impotente, porque se hace más intelectual y más creativo en el orden mental. Entonces se hace más representativo, y la dimensión performativa se debilita hasta casi desaparecer.

Los *sapiens* imaginan y nombran el mundo primero de modo performativo, de modos fantásticos y eficaces, cuando tienen que humanizar su medio, es decir, cuando tienen que construir el cosmos. Cuando el cosmos ya está constituido, lo nombran de modo cada vez más representativo y teórico, de modo cada vez más impotente, y entonces es cuando lo analizan y lo describen con más cuidado, de manera más cómoda, con mejores medidas, o sea, más científicamente. Las palabras no hacen las cosas, sino que las miden, representan lo que son, dicen lo que son. La primera forma de medida es, pues, la palabra.

En las últimas fases del desarrollo del lenguaje, según el modelo de desarrollo de los lingüistas, que corresponde al momento de máxima amplitud del tiempo que el lenguaje integra, según el modelo de Popper y Eccles, es decir, en el lenguaje hablado ordinario tal como lo usamos ahora, y en los lenguajes científicos que usamos ahora, el cosmos se puede componer y exponer en muchos relatos diferentes, y explicar de modos científicos diferentes, cada vez más ajustados a los fenómenos que se dan en los escenarios reales a los que podemos acceder⁸.

A la vez que la generación de las palabras como signos convencionales, se da el proceso de generación de números y unidades de medidas, con la correspondiente notación escrita, transcrita por otros medios, o anotada con los correspondientes procedimientos mnemotécnicos, como ilustra George Ifrah⁹.

Las representaciones numéricas difícilmente pueden ser símbolos, y por eso las que conocemos son siempre signos. Han tenido un carácter más «teórico» que «poiético», más abstracto, y más adecuado que las palabras para medidas más ajustadas. Los signos numéricos se diferencian de las palabras en que abstraen absolutamente de todas las cualidades de lo extramental manteniendo sólo una, el *quantum*, como también observa Hegel¹⁰. Con el *quantum* se pueden crear unida-

[8] Sobre los modelos de desarrollo del lenguaje de los lingüistas y los neuro-filósofos, cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*, op. cit., cap. 5.

[9] IFRAH, G.: *Historia universal de las cifras*. Madrid: Espasa, 2001.

[10] «En tanto que es este pensamiento de la exterioridad, el número es al mismo tiempo la abstracción de la diversidad sensible; no ha guardado nada de lo sensible, sino la deter-

des de medida cualitativamente distintas: de tiempo y de espacio (longitud y superficie), de peso y de volumen, que eran las más necesarias para el cálculo de las cantidades de granos y otros productos agrícolas que se podían producir por unidad de superficie, para el cálculo de la cantidad de individuos que se pueden alimentar por unidad de tiempo, y para el cálculo de las cantidades y formas de las piedras con las que construir silos, almacenes, tumbas, templos y palacios,

La práctica de obtener medidas de espacio comparando la tierra con las diversas partes del cuerpo humano (el pie, el codo, etc.) y de tiempo observando el cielo (vueltas del sol y de la luna para días, semanas, meses y años), permitió resolver problemas de la vida cotidiana y mejorar las condiciones de vida en todas las culturas, con mayor o menor perfección.

Con el uso cada vez más frecuente del lenguaje predicativo y de las medidas numéricas, surgió y se consolidó también en el medio cultural y en las mentes individuales uno de los rasgos más asombrosos del intelecto mismo y de sus contenidos, y que acompaña siempre a la impotencia de ambos, a saber, el carácter inmutable de sus contenidos, o lo que es equivalente, la noción de eternidad, como también se ha indicado (§ 40).

Las ideas son eternas porque no cambian ni pueden ser cambiadas. No pertenecen al orden del tiempo y por eso son eternas, porque son impotentes. No están vivas y no pueden dar vida ni morir. La contemplación de las ideas, como la contemplación de los menhires y de las inscripciones en piedra, fue para los hombres de los milenios 3, 2 y 1 a.C., la contemplación de la eternidad.

§ 59. Descubrimiento de la eternidad. El mito de Narciso.

Como se ha dicho, mientras más tiempo pasa el aedos a solas con sus poemas, el escriba con sus números, los cazadores con sus himnos y los niños con sus canciones de corro, más amplio y rico se hace el recuerdo de todos ellos, más crece su «interioridad» y, más íntimamente, se relaciona el intelecto del cantor con la inmutabilidad

minación abstracta de la exterioridad misma; es lo que se encuentra en él de más cercano al pensamiento; es el pensamiento puro del extrañamiento propio del acto de pensar». DERRIDA: op. cit., p. 142; HEGEL: *Ciencia de la lógica*, I, cap. II de la 2ª sección «*El Quantum*» (El número, n. 11).

de su contenido, más íntimamente se relaciona el individuo pensante con la eternidad.

Por eso aparece el descubrimiento-invencción de la eternidad cada vez más en cantos y relatos y, en primer lugar, en el tercer milenio a.C., en el *poema de Gil-Gamesh*. Antes los hombres no habían dicho que querían ser inmortales. Quizá la muerte no les parecía algo tan terrible si la vida era transmisible, entregable y recuperable, si la certeza de una transmigración del «espíritu» de los individuos mantenía lejos de ellos la idea de una «aniquilación definitiva» (§ 35). La familiaridad con las piedras y las inscripciones en paredes, con la inscripción del propio nombre, la familiaridad con una identidad propia, permanente y eterna, la familiaridad con las ideas, sin más, pudo favorecer la concepción de una muerte también eterna, y consiguientemente la idea y el deseo de la inmortalidad eterna, de las que hay testimonios a partir del IV milenio.

Esta constelación de ideas relacionadas (identidad, inmutabilidad, inmortalidad, eternidad) maduró y se consolidó con el uso cada vez más habitual de la escritura, e incorporó otro elemento que aparece cada vez en más productos culturales, y quizá en primer lugar en la reforma religiosa de Amenophis IV a mediados del segundo milenio a.C., a saber, la idea de universalidad.

Amenophis IV, el primer reformador religioso del que se tiene noticia documental, es también el primero que predica la universalidad de Dios¹¹.

La difusión de la idea de la universalidad de Dios es también la vivencia y la comprensión de lo que más adelante los filósofos llamarán el carácter trascendental del ser y del pensamiento, el carácter trascendental de la unidad, que es lo que llevará a los primeros filósofos griegos a buscar un principio del cosmos y de la realidad toda, y solo uno: el agua, el aire, lo indeterminado, el número o el intelecto.

Cuando el ser humano adquiere conciencia de la unidad y unicidad de la realidad, del universo, de la eternidad, de sí mismo como único e irrepetible, de las cosas que cambian en el tiempo, y del tiempo mismo que transcurre, entonces, experimenta que su vida no es infinita, que algún día morirá, y que la muerte es destrucción definitiva y eterna. Entonces queda constituida la autoconciencia del hombre neolítico.

[11] ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, cap. IV.

Una de las maneras de asegurarse la inmortalidad (no la transmigración, ni otro tipo de supervivencia), especialmente recurrente entre los griegos, es buscar la fama. Tener fama es existir para siempre en la memoria de los demás, en el relato, o incluso en la escritura. No es esa la inmortalidad en la que cree Sócrates cuando toma la cicuta, pero sí la que obsesiona a Eróstrato cuando a mediados del siglo IV a.C., quema el templo de Diana en Éfeso. Con ello se aseguraba pasar a la historia como autor de una hazaña, si no gloriosa, al menos sí terriblemente grande y desde luego memorable.

Todavía hay una importante cualidad más que, en la pasión por ganar inmortalidad alcanzando el estatuto del ente ideal, se suma a la noción de eternidad en el mito de Narciso, tal como lo relata Ovidio en las *Metamorfosis*, y es la belleza.

Ovidio compone su *Metamorfosis* en el siglo I d.C. Se conoce una versión del mito de Narciso anterior en 40 años y de origen griego, lo que significa que el mito refiere un episodio perteneciente a un momento de la historia antigua en que el pensamiento teórico y la escritura están plenamente consolidados. Perteneció al momento de máximo apogeo de la ilustración romana, y puede considerarse como uno de los primeros esbozos de la crítica a esa ilustración.

La crítica y la enseñanza consiste en aprender que la imagen, por perfecta y hermosa que sea, no es en ningún caso superior a la vida, a la realidad, y que si se incurre en esa confusión la consecuencia es la muerte¹².

A las cualidades de la identidad, la inmutabilidad, la eternidad, la universalidad y la objetividad, que el intelecto confiere a sus objetos, la cualidad que el mito recogido por Ovidio añade es otra que, en sintonía con ellas, produce la conmoción y el arrobamiento subjetivo propio de Narciso, y que es la belleza. La belleza, como se ha indicado (§§ 53-54), también es un descubrimiento que se produce en los comienzos del neolítico y se consolida a medida que se aproxima el periodo histórico.

[12] Esta interpretación del mito de Narciso está tomada de CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 92-96.

3. Teoría y belleza. De Praxiteles a Euclides.

§ 60. Teoría y belleza. De Praxiteles a Euclides.

Como se ha indicado (§§ 53-54) la belleza, la inmutabilidad y la medida son descubrimientos neolíticos que se inician en la edad de los metales hacia el milenio 5 a.C., y se despliegan plenamente con la escritura en el milenio 1. Ahora hay que retomar lo dicho anteriormente y continuarlo para examinar el nacimiento conjunto de las bellas artes y las ciencias en el mundo griego.

Así como no hay restos arqueológicos ni mitológicos directos de la invención-descubrimiento de la identidad, la inmutabilidad, la universalidad, la objetividad y la eternidad, pues son cualidades que el intelecto confiere inmediatamente (e «inadvertidamente») a sus objetos, sí los hay de la belleza, que inicialmente parece una cualidad de los objetos y de los entes reales más que del intelecto mismo.

La belleza en general, es una cualidad en virtud de la cual lo percibido produce agrado, arrobamiento, fascinación, seducción e incluso éxtasis, una inclinación del sujeto percipiente a entregarse en alabanza y servicio de lo percibido, a unirse con ello y a poseerlo, una inclinación que más tarde recibió el nombre de *eros* entre los griegos y de amor entre los romanos¹³.

La belleza en general y la de la mujer en particular, como se ha dicho (§§ 53-54), parece estar producida por las proporciones de las partes de su cuerpo. Mediante una comparación de unas partes del cuerpo con otras, midiendo unas partes del cuerpo con otras, y buscando por tanteo figuras con unas proporciones y con otras, a mediados del siglo V a.C., el escultor Fidias y su escuela construyeron una figura de mujer que pasó para siempre a la historia como canon o arquetipo de belleza, la venus de Milo.

El canon de Fidias parecía insuperable, hasta que un siglo más tarde Praxiteles descubrió que una figura humana que mide 7 veces la cabeza, agrada más y resulta más bella que una que mide 6 veces la cabeza¹⁴. Surgió así el canon de Praxiteles, un sistema de proporciones que rige

[13] Rousseau había observado que en el estado de naturaleza no hay sentimiento de amor ni sentido de la belleza. Cfr. ROUSSEAU, J.-J.: *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza, 1985.

[14] Para una visión más detenida del cálculo en la escultura griega, Cfr. BOARDMAN, J.: *La escultura griega*. Barcelona: Destino, 1999.

la construcción de la venus de Cnido y otros modelos de cuerpo femenino. El canon de Praxiteles, a su vez, parecía también insuperable hasta que en 1648 Diego de Silva Velázquez descubrió el canon 90-60-90 y lo plasmó en la Venus del Espejo. Esa proporción velazqueña entre los diámetros del pecho, la cintura y las caderas del cuerpo femenino, fue retomada por artistas posteriores como Rodin o Romero de Torres, y por las modelos profesionales, especialmente por Claudia Shifer, que lo establecieron como patrón de belleza femenina a finales del siglo xx¹⁵.

La teoría, en su vertiente de juego con las proporciones, es decir, en su vertiente de cálculo, es también la fuente de la ciencia, que en sí misma puede considerarse como una forma de proporcionalidad de las proporciones, como una reflexión sobre la medida. Eso es lo que un siglo después de Praxiteles hacen Euclides y su escuela con el espacio en general, y llevan a cabo la fundamentación de la geometría.

4. Contar y medir. El número.

§ 61. Contar y medir. El número.

Ahora hay que retomar lo avanzado en los §§ 53 y 58 sobre la belleza, la medida y el número para comprender el nacimiento de la ciencia, y, más en concreto, el de la geometría.

La actividad de cifrar consiste en referir un contenido real más o menos amplio y diverso a uno de los elementos del rito, ya sea gestual, gráfico, instrumental o acústico, manejable y cómodo en todos los sentidos posibles, que funciona como signo o cifra que menciona, hace presente, cambia y, en general, opera con el contenido en cuestión.

Todos los rituales son modos de cifrar y descifrar, codificar y decodificar, la vida y el medio. La vida en su relación con el medio. La teoría de los signos y cifras se desarrolla en el siglo xx a partir de los trabajos de Saussure y Peirce como semiótica, como una ciencia y una filosofía de los signos que implica una teoría de la cultura y de la comunicación¹⁶.

La cifra es un signo convencional, más o menos arbitrario, y se diferencia del símbolo en que el símbolo es un signo natural, como el humo lo es del fuego, y las plantas verdes del agua.

[15] Esta tesis esta tomada de CHOZA, J.: "Estilización del cuerpo y de la tierra. Euclides y Praxiteles", en *Fedro*. Sevilla: Número 8, marzo de 2009.

[16] Cfr. Eco, U.: *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, 1991.

Las cifras más clásicas y universales son los gestos (por ejemplo, mover la cabeza para significar afirmación y negación), las herramientas (por ejemplo, un hacha de piedra o una concha para significar valor), los grafismos, letras y números (por ejemplo un esquema de una vulva o una letra «V» para significar comienzo), y las voces, cantos y palabras (por ejemplo las voces «yo» «I» para designarse a uno mismo como pronombre personal).

Las palabras son sonidos y grafismos que, como las demás cifras, representan una pluralidad de cualidades de un tipo de cosas. La palabra lluvia es la cifra de varios elementos y fenómenos cualitativamente diferentes: aguas que caen del cielo de maneras muy diversas, que favorece la vida de plantas y animales y que a veces las ahoga. La palabra ciervo es cifra de otros elementos cualitativamente distintos, de muchos animales de tamaños diversos que corren mucho, tienen cuernos de formas muy variadas, o no los tienen, y se pueden cazar y comer.

La lluvia es diferente cada vez, y los ciervos también, pero la cifra recoge y mantiene constantes las cualidades que interesan más a *sapiens*, de manera que al repetirla los *sapiens* se están refiriendo más a lo común que a lo diferente en las lluvias y en los ciervos. Así se forman las palabras y las percepciones y, lentamente, los conceptos. Los *sapiens* nombran lo que perciben y, como todos los seres humanos, perciben lo que saben. Si ven correr ciervos dicen que ven ciervos. Si ven seres que nunca han visto antes, dicen que no saben lo que han visto o que han visto algo que no saben lo que es.

Las palabras son el tipo de cifras que representan, en una unidad significativa, una pluralidad de elementos cualitativos de la cosas. Los números son el tipo de cifra que representa solamente un elemento cualitativo, a saber la cantidad de veces que aparece realizado en el escenario del *sapiens* (real o mental) el conjunto de aquellos elementos cualitativos diversos y unidos siempre, es decir, la cantidad de veces que ve ciervos o la cantidad de ciervos que ve. Esta es la definición de número formulada por Frege y con ella se indica que el número no pertenece a realidad, que nunca hay «dos» o «cuatro» en la realidad, sino que es una propiedad del concepto de lluvia o de ciervo cuando ocurre o cuando decimos que en el escenario, real o mental, se dan dos veces o cuatro veces la lluvia o los ciervos¹⁷.

[17] “Un enunciado numérico afirma algo objetivo acerca de un concepto”; FREGE, G.: *Fundamentos de la aritmética. Investigación lógico matemática sobre el concepto de número*. Barcelona: Editorial Laia, 1972, § 70.

No decimos una vez, y otra vez, y otra vez, y otra vez, un ciervo, sino uno, dos, tres, cuatro, ciervos. Donde, dos, tres o cuatro, no es algo que le suceda al ciervo real, no se predica del ciervo real, sino que le sucede al concepto o a la imagen mental del ciervo y se predica de él. Al concepto le pasa que la realidad lo representa una vez, y otra vez, y otra vez. Si lo representa en un ámbito tal que la vista los abarca todos a la vez, entonces se dice que hay tres ciervos, y la actividad mediante la cual se puede decir y saber que hay tres ciervos se llama contar.

Contar es poner lo que se ve simultáneamente, todo a la vez, en una sucesión temporal en la que el elemento siguiente retiene al anterior y a la vez se afirma como diferente de él, pero diferente solo en cuanto al momento ordinal en que se da o se considera, y en comparación con las veces que ha retenido a los anteriores, pues todas las demás diferencias que hay entre los ciervos no se tienen en cuenta en ese proceso¹⁸. En efecto, este ciervo se cuenta en el momento 3, aquel en el momento 4, y así los momentos numerados indican un orden y se dice que esos números son ordinales.

Por eso una de las maneras en que Aristóteles define el tiempo es diciendo que es la medida del movimiento según el antes y el después¹⁹, y Kant dice que el número es la vivencia pura del tiempo. Si no se pudiera contar, si los números no pudieran seriarse ordinalmente, no podría haber sentimiento del tiempo, ni concepto del tiempo, ni muchas formas del tiempo interior. Contar quiere decir sucesión, sucesos, tiempo, tanto si se cuenta lo que hace el fuego como si se cuenta la caza de un oso, la cantidad de osos cazados en el invierno, o simplemente números: uno, dos, tres, etc.

Hay otro tipo de cifra que, como se ha apuntado (§ 53), representa dos y solamente dos elementos cualitativos de algo real, a saber, el número y otra cualidad. Esa cifra es la medida. Una medida de peso representa una porción de la cualidad de peso y la cantidad de veces que se da esa porción en un ente cualquiera. Una medida de longitud representa una porción de la cualidad longitud y la cantidad de veces que se da esa longitud. Una medida de valor económico representa una

[18] Este tipo de matices, diferencias, rasgos, posiciones y contenidos del intelecto, se pueden ir representando gráficamente a partir del sistema de signos lógicos creados a tal efecto por el propio Frege. Cfr. FREGE, G.: *Conceptografía*. * *Los fundamentos de la aritmética*. México: UNAM, 1972.

[19] El tiempo es «el número del movimiento según un antes y un después», ARISTÓTELES: *Física*, 219 b.

porción de la cualidad de valor económico y la cantidad de veces que se da esa porción de valor económico.

A su vez, y por otra parte, resulta que los números son todos diferentes entre sí y tienen muchas cualidades diferentes, y se pueden combinar de muchas maneras entre sí muy cómodamente en los escenarios mentales, en las paredes, en las tablillas o en el papel.

La medida es la homologación, la igualación o la equivalencia, de unos conjuntos de cualidades extramentales, de unas sensaciones, con una imagen, una imagen-idea, o una idea, es decir, una cifra. El efecto inmediato de la medida es que las realidades extramentales, que son siempre cambiantes y siempre heterogéneas, adquieren las cualidades de las cifras, de los entes imaginarios o ideales, que son siempre idénticos a sí mismos y cuando se repiten no cambian de contenido.

En todas las culturas los hombres cuentan y miden. Y en todas anotan las cantidades de veces que sale el sol y se pone, que empieza y termina el invierno, que se comen un conejo (probablemente el animal más consumido en todo el paleolítico), que se comen una manzana, o que se comen una bolsa de setas todos y, por supuesto, el número que «son» todos.

La medida permite generar mundos interiores muy diversos, porque cada unidad de medida abre un mundo nuevo y diferente. El de los sonidos y la música, el de la construcción y la arquitectura, el del intercambio general de bienes y el comercio. Esos mundos interiores, en los cuales realizamos actividades que luego resultan reproducibles en la realidad exterior, le producen al hombre una impresión tremenda de soberanía sobre las cosas, y quizá incluso sobre las personas. Quizá sobre toda la realidad. Porque el hombre que mide y construye puede sentirse superior a todo lo medido y construido.

Pues bien, la invención de la ciencia que tiene lugar en el mundo griego, como la de la técnica y la de las bellas artes, consiste en la elaboración de un mundo ideal más perfecto y más manejable que el real, de tal manera que puede producirse un intercambio constante de aplicación y conmensuración mutua entre el mundo ideal y el real, puede «contarse» y «medirse» lo que ocurre en el mundo real, con arreglo al número y a la medida construida idealmente²⁰.

De este modo se generaron mundos nuevos ideales para los ámbitos reales en los que se desarrollaba la actividad humana, es decir,

[20] Por supuesto, eso también ocurre con la técnica y las bellas artes, con los edificios de la ciudad y con el cuerpo de la mujer.

se crearon modelos teóricos. Hipócrates creó un modelo teórico de organismo, Tales y los demás milesios crearon un modelo teórico de cosmos, Pitágoras un modelo de las relaciones de los números entre sí, de la relación entre los números y las figuras geométricas, Fidias y Praxiteles un modelo teórico de belleza, Aristóteles un modelo teórico de logos, Eratóstenes creó un modelo teórico de la superficie de la tierra y de los meridianos, Euclides creó un modelo teórico de espacio, y así sucesivamente.

Inicialmente ellos quizá no sospecharon que estaban creando modelos teóricos. Creían quizá que simplemente estaban observando y describiendo la realidad. La filosofía tardó más de dos mil años en descubrir la semejanza y la diferencia entre describir lo que se ve y crear modelos teóricos. De todos los cuales, el más hermoso, espectacular y fascinante fue el modelo teórico de espacio que elaboró Euclides y que consagró como modelo supremo de ciencia lo que ya se llamaba geometría.

Ningún otro modelo teórico le ofrecía al hombre la posibilidad de ver cómo un punto generaba una recta, cómo una recta generaba un plano, cómo un plano generaba un volumen, y cómo surgían así la totalidad de las figuras visibles en el universo y pensables con el pensamiento. Ningún otro saber le permitía al hombre asistir como desde la diestra del creador, a la creación del cosmos a partir de la nada (de un punto, que es la representación espacial de la nada, la negación espacial del espacio) según la suprema sabiduría.

La ciencia y, sobre todo, la geometría, es tan fascinante que resulta adictiva, crea adicción, en muchos casos, y para algunas personas, más que la belleza del cuerpo femenino y más que el sexo. Por eso a partir de un determinado momento, los inicios de la modernidad, los filósofos quieren hacer una *Etica more geometrico demonstrata*, como Spinoza; una *Teodicea* para justificar científicamente a Dios y su creación, como Leibnitz; una *Religión dentro de los límites de la razón* científica, como Kant, y hasta un socialismo científico, como Marx.

En la modernidad la ciencia llega a convertirse en la única clave legitimadora de la interpretación pública de la realidad, hasta que tras la crítica del siglo xx a la modernidad y a la razón científica, y tras la reflexión de la ciencia sobre sí misma, comienza a asentarse la diferencia entre descripción de lo que se ve y modelo teórico, entre realidad y objetividad, y se recupera la polivalencia del intelecto que quedó en cierto modo reducida en occidente al avanzar el neolítico.

5. El nacimiento de la ciencia. La geometría.

§ 62. *El nacimiento de la geometría. Teoría de la recta.*

Contar y medir son actividades prácticas que se realizan en todas las culturas, y en todas las culturas se anotan las cantidades, porque no es posible operar con cantidades simplemente recordadas. Los resultados de las diversas operaciones hay que anotarlos para poder luego relacionarlos entre sí en formas cada vez más complejas. El desarrollo de las diversas relaciones entre lo contado y lo medido, o sea, el cálculo, resulta más o menos favorecido según los modos particularmente afortunados de anotar las cantidades correspondientes.

No es lo mismo sumar, restar, multiplicar y dividir, escribiendo unas cifras debajo de otras en un papel, que uniendo y separando cuerdas con tantos nudos como días y años han transcurrido desde un determinado momento, que es como contaban los pastores de las altiplanicies peruanas²¹.

Las necesidades prácticas de la vida provocaron el desarrollo de los procedimientos de medida. Medidas de longitud y de superficie, para calcular el trigo que puede dar un campo según su extensión, medidas de volumen, para calcular el agua de riego que necesitan las superficies más grandes y las más pequeñas, o para calcular la amplitud de los silos para almacenar trigo, medidas de peso para intercambiar productos alimenticios, para soportar dinteles y techos, etc.

El nacimiento y desarrollo de la geometría tiene relación con el desarrollo de la agrimensura, para lo cual, en numerosas culturas primitivas se utilizan como unidades de medidas distancias de partes del cuerpo. Una pulgada es la longitud de la falange de un pulgar, un pie es la longitud de un pie, y un codo es la longitud del brazo, apoyado sobre una mesa, desde el codo hasta la punta de los dedos.

Estas medidas se usaban en Egipto, Grecia y otros pueblos mediterráneos. Para medidas más largas, en Grecia se usaba la «cadena de agrimensor», de 60 pies = 17,760 m, y el estadio, de 600 pies = 177, 60 m. En Egipto a los agrimensores se les llamaba «tensadores de cuerda», porque medían los terrenos tensando cuerdas de 17, 76 m y calculando las superficies después.

Una serie de operaciones de cálculo geométrico, permite averiguar el área de una superficie regular, o irregular. Calcular mediante el ángulo

[21] IFRAH, G., *Historia universal de las cifras*. Madrid: Espasa Calpe, 2001, p. 185.

que una escalera puesta contra una pared tiene respecto del suelo y respecto de la pared, puede ser útil para averiguar el lado y la superficie que puede tener la pared de un cubo, sobre la cual se coloca otro cubo más pequeño, y luego otro más pequeño, hasta hacer una pirámide. Calcular la superficie de una pared, puede ser útil para calcular el volumen de un cubo con seis lados igual que la pared en cuestión, y para calcular la cantidad de tierra que se necesita para rellenar el cubo completamente si se quiere construir una pirámide, o la cantidad de grano que cabe en ella si se quiere almacenar grano. Esas prácticas pudieron dar lugar a la invención y el descubrimiento del teorema de Pitágoras, y de otras propiedades de las figuras. Pero no es posible derivar la geometría de esas prácticas, o al menos no solamente de ellas.

Uno de los estudiosos que investigaba a la vez que Frege sobre el origen y fundamento de la aritmética y también de la geometría, Edmund Husserl, prosiguió sus análisis en una dirección más bien filosófica. En el Anexo III al § 9 de la Parte II de *La crisis de la ciencia europea*, de 1936 (publicada por primera vez por M. Nijhoff en 1954), Husserl sostiene que la geometría nace en el juego del entendimiento puro con sus propios objetos, números y figuras. En 1962, en el prólogo a su traducción francesa de *La crisis de la ciencia europea*, Jacques Derrida desarrolla las tesis de Husserl y a partir de ahí elabora su propia teoría de la diferencia entre el orden real y el orden ideal. Dicho prólogo se publica frecuentemente como obra independiente de Derrida con el título de *Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl* ²².

En esos estudios, se sostiene que la geometría se genera en el entendimiento puro, y que adquiere su perfección como ciencia cuando en 300 a.C., Euclides, en los libros de los *Elementos*, sistematiza el conjunto de ese saber basándolo en cinco tesis que han pasado a la historia posterior como «postulados de Euclides».

Euclides formula los postulados de la siguiente manera:

- «1. Postúlese el trazar una línea recta desde un punto cualquiera hasta un punto cualquiera.
2. Y el prolongar continuamente una línea finita en línea recta.
3. Y el describir un círculo con cualquier centro y distancia.
4. Y el ser todos los ángulos rectos iguales entre sí.

[22] DERRIDA, J.: *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

5. Y que si una recta al incidir sobre dos rectas hace los ángulos internos del mismo lado menores que dos rectos, las dos rectas prolongadas indefinidamente se encontrarán en el lado en el que están los (ángulos) menores que dos rectos»²³.

La formulación más habitual con la que se conocen los postulados es la siguiente:

1. Por dos puntos diferentes sólo se puede trazar una línea recta.
2. Todo segmento rectilíneo se puede prolongar indefinidamente.
3. Con un centro y un radio dado sólo se puede trazar una circunferencia.
4. Todos los ángulos rectos son iguales.
5. Por un punto exterior a una recta se puede trazar una paralela y solamente una.

Si se intentan derivar estos cinco postulados de las prácticas de los tensadores de cuerdas para ver la base empírica de cada uno de ellos, o se intenta reconducir cada uno a su propia «praxis» matriz ejerciendo una especie de deconstrucción de los postulados, resulta que es imposible.

En esa imposibilidad lo que se pone de manifiesto es el orden ideal mismo con sus características más propias y, entre ellas, la no correspondencia entre el orden ideal de los postulados y el orden real. Dicho de otra manera, lo que se pone de manifiesto es, entre otras muchas cosas, la falsedad de cada uno de los cinco postulados.

Estamos tan familiarizados con los postulados que incluso nos choca denominarlos así, «postulados», como algo que se postula porque no se puede demostrar, y no «axiomas» como tesis que no necesitan prueba porque son evidentes por sí mismas.

Pues bien, las cinco tesis no solo no son axiomas, sino que si se remiten a las prácticas de los tensadores de cuerdas aparecen como falsas, tanto en lo que se dice de las rectas como en lo que se dice de la circunferencia y en lo que se dice sobre los ángulos.

Así como «dos» o «cuatro» no son predicados que se puedan aplicar a ninguna realidad, sino solamente a conceptos, el que «por dos puntos diferentes sólo se puede trazar una línea recta» tampoco se puede aplicar a ninguna realidad.

[23] EUCLIDES: *Elementos*. Madrid: Gredos, 2007, pp. 11-12.

Porque si unos tensadores toman una cadena de agrimensor, de 17,760 m de longitud, y la tensan, la cadena se curva hacia el suelo desde las manos de los tensadores. Para evitar los inconvenientes de una definición «táctil» de la recta, que está basada en la noción y en la realidad de la fuerza, se puede dar una definición óptica como la de Platón: línea que mirada desde uno de sus dos extremos se reduce a un punto. Pero esa definición se puede mantener cuando la distancia es suficientemente corta, porque cuando es lo bastante larga como para medir un meridiano, entonces la definición óptica tampoco es buena. Y Euclides y los geógrafos del siglo III a.C, ya sabían que la superficie de la tierra era curva.

Lo mismo que con el primer postulado ocurre con el segundo. No es verdad que «2. Todo segmento rectilíneo se puede prolongar indefinidamente». Si se hace eso el tensador se cae al mar, o se sale de la tierra y cae en los abismos siderales. Por otra parte los físicos del siglo III no solamente saben que la tierra es esférica. Saben también que el cosmos es finito. Si una recta se puede prolongar indefinidamente es porque el cosmos es esférico, y entonces la recta es esférica también, o sea, es curva.

La otra posibilidad es que la prolongación de la recta siempre más consista en salir del cosmos para salir de lo esférico. La idea de la prolongación de la recta no tiene ninguna base empírica, y es posible que resulte de una trasposición inadvertida al orden espacial de la sucesión del orden temporal, que se consigue en la serie de los números naturales. O sea, es posible que el segundo postulado resulte de una aritmetización de la geometría no advertida por Euclides.

En estos postulados se pone de manifiesto que la definición de recta no es del todo suficiente, o que en el orden real la recta no se distingue suficientemente bien de la curva, o que no está dada por referencia al orden real.

Cuando una proposición o un juicio dice cosas sobre la realidad sin haberla observado ni estudiado, y lo que afirma resulta que se cumple en ella, constituye un juicio de un tipo especial que Kant llamó sintéticos y *a priori*. Kant creía que $2 + 2 = 4$ es un juicio sintético *a priori* porque no hace falta comprobar nada empíricamente para saber que es correcto. Y que también lo era «la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos».

Frege cree que $2 + 2 = 4$ no es un juicio sintético *a priori* porque no cree que enuncie nada de la realidad, pero sí cree que «la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos» es un juicio sintético *a priori* porque cree que enuncia algo que se cumple en la realidad

verdaderamente, y que no necesitamos ninguna experiencia previa o posterior para verificarlo.

Actualmente nosotros tampoco creemos que eso es un juicio sintético *a priori*, porque tampoco creemos que diga nada de la realidad, del espacio real. Lo mismo pasa con los demás postulados.

6. Teoría del plano.

§ 63. Teoría del plano.

Si vamos al orden de la circunferencia, y pasamos del ámbito unidimensional de la línea al bidimensional del plano, se puede decir que «3. Con un centro y un radio dado sólo se puede trazar una circunferencia».

Si nuevamente vamos a los tensadores y les pedimos que con su cadena de agrimensor, de 177'60 m de longitud, tracen una circunferencia con ese radio, el área resultante y la cantidad de trigo que puede sembrarse en ella varía mucho de un terreno a otro.

Mientras más valles y colinas pequeños tenga el terreno, más trigo se podrá sembrar en él, porque tendrá más superficie real. Y si la cadena de agrimensor tuviera la longitud de un estadio, 177'60 m, y el terreno fuera muy irregular, mayor cantidad de trigo podría sacarse aún realmente.

Si se hicieran circunferencias que tuvieran de radio un estadio para medir superficies muy planas, otras que tuvieran como radio una cadena de agrimensor para medir terrenos un poco ondulados, y otras que tuvieran como radio un codo para medir terrenos muy accidentados, si esas medidas se aplicasen a los terrenos correspondientes, las medidas corresponderían a superficies siempre planas, y si se integraran las áreas de todas esas circunferencias, más grandes y más pequeñas, se tendría un cálculo más real, más verdadero, de las dimensiones del terreno y del trigo que se puede sembrar en él. Ese tipo de cálculo fue denominado calculo integral por sus descubridores, uno de los cuales, Leibnitz, también dedicó mucho tiempo a pensar la diferencia entre la realidad y las medidas que usamos para hacer cálculos sobre ella.

El cuarto postulado dice que «4. Todos los ángulos rectos son iguales». Euclides, como todos los geómetras del siglo 3 a.C., conocía los ángulos construidos mediante la intersección de curvas o de

curvas y rectas. El significado del cuarto postulado en el orden de las prácticas de agrimensura podría ser que los rectángulos y cuadrados medidos realmente y que se toman como bases para cálculos de la amplitud de los terrenos, y la cantidad de siembra que admiten y de siega que arrojan, para proyectar sus ángulos hacia los ángulos opuestos de los cuadrados, para trasladarlos o para multiplicar las figuras por las veces que sean convenientes, arrojan cálculos exactos porque esos ángulos no varían.

Pero con los ángulos ocurre lo mismo que con la circunferencia. Si el terreno es muy ondulado y tiene pequeñas colinas semiesféricas, en el «polo norte» de la colina se puede trazar un ángulo recto formado por la intersección de dos «meridianos», y en la base de la colina, esos dos meridianos se cortarían con el «ecuador» de la colina formando a su vez dos ángulos de 90° . Sería un triángulo, la suma de cuyos ángulos resultaría $90 \times 3 = 270^\circ$.

Si el terreno real es plano, entonces se pueden hacer proyecciones de figuras, traslaciones, etc., y se puede calcular mediante esas operaciones con la seguridad de que los cálculos serán fiables, es decir, verdaderos. Pero, ¿y si no es plano? Si no es plano pero se le acerca mucho, los cálculos resultarán ligeramente desviados, y si es muy accidentado, los cálculos resultarán muy alejados de lo que luego sea real. En ese caso, si se quiere ganar exactitud en los cálculos hay que afinar más en los procedimientos de medida, hay que medir mejor, hay que inventar nuevos modos de calcular.

La física clásica de Newton dio lugar a las físicas relativistas y cuánticas cuando se descubrieron inexactitudes en los cálculos y se hicieron intentos de corregirlas. El modelo relativista de la física del siglo xx amenaza con derrumbarse a comienzos del siglo xxi porque unas determinadas partículas resultan unos nanosegundos más rápidas que la luz.

Roberto Saumells decía en sus clases de cosmología en la universidad de Madrid en 1963 y 1964, que el progreso de la ciencia consistía siempre en medir un poco mejor. Medir un poco mejor implica frecuentemente percibir la semejanza y la diferencia entre las medidas mensurantes y las realidades mensuradas, y esa mejora de la medición tiene que ver con los descubrimientos científicos del siglo xx.

7. Por un punto exterior a una recta...

§ 64. *Por un punto exterior a una recta...*

La historia de la matemática vincula el nacimiento de las geometrías no euclídeas a la modificación del quinto postulado de Euclides, que en la formulación más habitual, dice que «por un punto exterior a una recta se puede trazar una paralela y solamente una».

Hay una práctica que tiene analogía con la de los agrimensores imaginarios mencionados. Son las mediciones del planeta tierra que se iniciaron desde Francia a partir de 1789 y que culminaron con la adopción del metro como unidad de medida por la Academia Francesa en 1891. Estas medidas tienen relación con la comprensión de los espacios curvos y con las peculiaridades de las mediciones efectuadas sobre ellos.

Uno de los matemáticos que se dedicaron a estudiar esos espacios curvos fue Carl Friedrich Gauss. A partir de sus trabajos se conoce con el nombre de «geodésica» la línea más corta entre dos puntos en un espacio curvo. Los estudios sobre los espacios curvos fueron desarrollados por sus colegas Lobachevski y Riemann, que se consideran, junto con él, los creadores de las geometrías no euclídeas.

El quinto postulado parecía diferente de los demás porque a primera vista no resultaba tan claro como los otros. En tiempos de Gauss ya había bibliotecas enteras sobre las maneras de probarlo, sin que ninguna fuera suficiente.

A un principiante puede parecerle que el 5º postulado es una manera de definir el espacio como absolutamente plano. Si, de modo diferente, se considera un espacio cóncavo, como la superficie de la tierra, entonces por un punto exterior a un meridiano no es posible trazar ningún meridiano paralelo al primero, porque los meridianos se cortan en los polos.

Pero si se miran más atentamente los postulados anteriores, resulta que el espacio ya está definido como plano en el 3º. En efecto. Tomando un segmento de recta como radio, se puede trazar una y solo una circunferencia si el espacio es plano, porque si, como ya se indicó, el espacio tiene hoyos, no saldría ninguna circunferencia. Podría salir, por ejemplo, una paraboloides hiperbólica, esa figura que tiene forma de silla de montar y que Einstein dijo que correspondía a la forma del universo.

Si el espacio tuviera siempre y aleatoriamente muchos hoyos, con un mismo radio saldrían muchas paraboloides hiperbólicas irregulares. De esta manera, sostener que se puede trazar una y solo una circunferencia es sostener que el espacio es absolutamente plano.

Pero si todavía vamos al segundo postulado, resulta que una recta se puede prolongar siempre más, como tal recta, sí y solamente si el espacio es plano, lo que significa que el segundo postulado define tanto una propiedad de la línea como una propiedad del espacio.

Los postulados 1 y 2 definen el espacio plano unidimensional, los postulados 3 y 4 el espacio plano bidimensional, y el postulado 5... probablemente define el espacio en los mismos términos que los otros dos pares de postulados. Esto es una cuestión que, aunque estudiada ya por el propio Euclides, empieza a desarrollarse sistemáticamente y a generar nuevas geometrías a partir del siglo XIX.

Hasta entonces, se había pensado que la geometría era el descubrimiento del espacio ideal, y del mundo ideal en general, y que el mundo ideal era el de la realidad verdadera. Por eso Platón había puesto como lema en el frontispicio de su academia, «no entre aquí quien no sepa geometría», y por eso en los libros VI y VII de la *República*, donde cuenta el mito de la caverna, señala que la aritmética y la geometría son la propedéutica para la dialéctica y la filosofía, para el conocimiento de la verdad de las cosas.

Desde el punto de vista de Platón, el mundo empírico es el de lo aparente, y así se mantiene hasta Gauss. La verdad es lo que dicen las matemáticas, que es la lengua en que está escrito el libro del universo. Y si se registran errores al aplicar algunas de las leyes matemáticas de la naturaleza, como la de los gases perfectos de Boyle-Mariotte, la de la gravedad de Newton, o la de la distribución de los errores de Gauss (la campana de Gauss), es porque está fallando la realidad.

Si la ley de Boyle-Mariotte no se cumple es porque la temperatura del gas no es la que debería ser. Si los cálculos están bien hechos, cuando en algunos casos la realidad no concuerda con ellos se puede afirmar que la discordancia no se debe al error del cálculo o del modelo matemático, sino a «impurezas empíricas», y que esas impurezas empíricas pueden atribuirse, también mediante el cálculo, a realidades que primero se postulan, como el planeta Plutón o el bosón de Higgs, y luego se «comproban» o se «experimentan» de alguna manera.

A finales del siglo XVIII Kant sigue indagando la relación entre lo ideal y lo empírico. Cree que las condiciones que hacen posible el conocimiento son las mismas condiciones que hacen posible la realidad, y que por eso podemos hacer cálculos aritméticos y geométricos en nuestra mente que luego al aplicarse a la realidad «funcionan». Por eso cree que muchas fórmulas aritméticas y geométricas son juicios sintéticos *a priori*, como se ha dicho antes.

Pero la convicción de Platón sobre la idea como verdadera naturaleza de la realidad, la mantienen los matemáticos del siglo XXI, aunque ni los matemáticos ni los filósofos sepamos aún en qué puede basarse exactamente esa certeza²⁴.

Lo que parece claro para los científicos y filósofos a comienzos del siglo XXI es que la realidad es una cosa y la objetividad otra, que la correspondencia entre objetividad y realidad, es decir, lo que en un determinado sentido se llama «verdad», es un tanto problemática, como todas las medidas, y que las ciencias y la filosofía, más que ofrecernos la realidad tal y como inmediatamente es en sí, la naturaleza tal cual es, la dan a través de la cultura, a través de modelos teóricos de organismo, de espacio, de tiempo, de cosmos, de lenguaje, o de realidad en general.

Esta conclusión no tiene por qué llevar a un agnosticismo respecto de la realidad. La pregunta «¿pero cómo es de suyo el espacio real, como dice Euclides, como dice Gauss, como dice Riemann...?», tiene la misma respuesta que la pregunta «¿pero cómo es de suyo el cuerpo de la mujer real, como dice Fidias, como dice Praxiteles, como dice Velázquez...?»

La situación subjetiva de encontrarse enfrentado a esas preguntas se conoce con el nombre de duda. Dudar es la ausencia de certeza respecto del medio, respecto del ámbito extramental. Cuando las dudas son abundantes y afectan a una amplia porción del horizonte volitivo y cognoscitivo, el ser dubitante con frecuencia se repliega sobre sí mismo y se cuestiona a sí mismo.

Como Platón advirtió muy bien, la concepción del mundo, la ciencia, el saber en general, es algo que se da «en el alma», pero no de cualquier manera, sino en el alma que ha sido preparada para familiarizarse con la realidad verdadera. Y esa es el alma que ha recibido una educación adecuada. De manera que la educación es un arte que no solamente mira al mundo aparente y al mundo verdadero (a la ciencia), sino también al alma, y a la proporcionalidad entre el mundo y el alma.

Pero eso le ocurrió al *sapiens* paleolítico, al hombre del neolítico, y a la persona greco-romana. En efecto, desde la aparición del tabú del canibalismo, el *sapiens* comprende que tiene que haber una proporcionalidad entre lo que el poder sagrado regala y lo que los hombres le dan, entre el poder que reciben los hombres y el «respeto» con que lo utilizan.

[24] Al menos los que yo he tratado. Es decir, los matemáticos con los que yo he dialogado sobre algunos de estos problemas, creen que la matemática es una porque la naturaleza es una.

Igualmente, desde el descubrimiento de la eternidad y la aspiración a la inmortalidad eterna en el neolítico, se comprende que tiene que haber una proporcionalidad y correspondencia entre la vida divina y la inmortalidad a que los hombres aspiran. Y de la misma manera, a partir del descubrimiento de las religiones de la interioridad, y de la interioridad misma, se comprende que tiene que haber una proporcionalidad y semejanza entre las virtudes divinas y las de los humanos que resultan del agrado de los dioses²⁵.

8. La autoconciencia neolítica. Personaje y persona.

§ 65. *La autoconciencia neolítica. Personaje y persona.*

Se ha dicho antes (§ 59) que la autoconciencia neolítica se forma a medida que se configura el orden socio-cultural neolítico con la diferenciación de las esferas de la cultura y con la familiaridad con lo inmutable, lo eterno, lo bello, la medida y el número, como cualidades de las cosas (sobre todo de las piedras, de las construcciones pétreas y de las inscripciones en piedra). Se ha dicho que entonces adquiere conciencia de sí mismo como único e irrepetible, de la caducidad de la vida, y de su aspiración a una vida para sí mismo como único e irrepetible por encima del tiempo.

Aunque se registran numerosos cambios dentro de estos parámetros, ellos mismos no cambian, y constituyen el marco de la ciencia y de la autoconciencia neolítica, así como el conjunto de los ritos, saberes performativos y multiplicidad de tiempos cualitativos constituyen los parámetros de la ciencia y la autoconciencia paleolítica.

Es posible que la primera forma de diferenciación entre rol social e individualidad «personal» se diera con el tabú del canibalismo. Posiblemente el tabú del canibalismo pertenece de suyo a la diferenciación entre vida y poseedor de la vida, y a la comprensión de la vida como algo que «se tiene», como ya se ha indicado (§ 34).

Es muy posible que el proceso de formación de los pronombres personales y de las tres «personas» de los verbos (primera, segunda y tercera, de singular y de plural) corresponda al proceso descrito por Mauss de la formación de la noción de «persona» y de «yo»²⁶.

[25] ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, libro VIII.

[26] Cfr. MAUSS, M.: "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la de 'yo'", en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.

Mientras más tiempo pase un hombre con sus recuerdos, y más dependa su vida de su memoria, más vive en su interioridad, más proyecta su interioridad hacia el exterior y construye sus poblados y sus ciudades como un trasunto de su ciencia y de su conciencia. Deja de vivir a la intemperie, en la naturaleza inmediata, y vive en la cultura, en la interioridad humana exteriorizada, en la naturaleza humanizada.

Desde la aparición de la arquitectura, cada vez que entra en crisis respecto del medio en el que vive, ya no entra en crisis sobre la naturaleza ni se cuestiona sobre la naturaleza. Entra en crisis también sobre sí mismo y se cuestiona sobre sí mismo. Y sobre su posición en el mundo, es decir, en la cultura.

La conciencia de la muerte y de la inmortalidad, de la vida en el más allá, acentúan la conciencia de la diferencia entre sí mismo y la actividad histórica y social que cada uno desempeña.

Toda una serie de experiencias, de categorización de las experiencias y de formas de vida, generan una autoconciencia que viene dada básicamente por el modelo de la dualidad entre actor y personaje, o sea, entre persona y personaje. Pero esta dualidad no consiste simplemente en una metáfora teatral o estética, ni en una diferencia entre apariencia y realidad. Es una diferencia ontológicamente fundada entre la realidad dada en el tiempo empírico y la realidad dada de otra manera, como es el caso del intelecto, que a su vez confiere su tipo de realidad a algunos de sus productos como los números y las medidas, que luego hacen sentir su eficacia sobre lo dado en el tiempo empírico.

La dualidad entre actor y personaje del marco neolítico, está ontológicamente fundada en dos tipos de realidad. Esta dualidad quizá pueda servir también para el marco de la ciencia y autoconciencia paleolítica, pero es posible que ellas no jueguen con dos tipos de realidad sino con más, y podrían estar también ontológicamente fundados.

En este marco de la ciencia y la autoconciencia neolíticas, dado por la dualidad entre actor (sí mismo, sustancia, sujeto) y personajes (funciones sociales, reconocimiento intersubjetivo, historia), la sacralización del reconocimiento social y de la historia, que pertenecen más bien al orden de la realidad dada en el tiempo empírico, debilita la conciencia de la muerte y de la vida del sí mismo al otro lado de ella, y la autoconciencia neolítica oscila entre tomar como referencia primordial uno u otro tipo de realidad

Se trata de una ambivalencia de la autoconciencia neolítica muy constatada en la historia de la filosofía. Pocos años después de que Ovidio escribiera sus *Metamorfosis*, Epícteto escribe su *Enchyridion*, y

algo más tarde Marco Aurelio escribe sus *Meditaciones*. En ambas obras los dos filósofos estoicos elaboran teóricamente la metáfora del gran teatro del mundo y la sustancialidad humana empieza a concebirse y describirse como interioridad.

Pocos siglos después de esta obra, los teólogos griegos elaboran la noción de persona²⁷ y en el siglo v d.C., Agustín de Hipona rotura las inmensidades de ese nuevo mundo recién descubierto de la interioridad. El alma de Platón, el sí mismo de Aristóteles, el actor de Epícteto y Marco Aurelio y la interioridad de Agustín se alinean al servicio de la noción de persona que construyen los teólogos, y que luego se utilizará en el medievo cristiano y en la modernidad.

Es precisamente la modernidad la que retoma todos esos materiales teóricos, toda esa ciencia neolítica, para definir la dignidad infinita del hombre, para fundamentar los derechos humanos, y para construir nuevos modelos de cosmos y de universo²⁸.

La ambivalencia entre esos dos tipos de realidad, a pesar de estar ontológicamente fundada, no impide la absolutización y sacralización por parte del hombre de uno de ellos.

Cuando se sacraliza y absolutiza la «realidad eterna» olvidando la otra, imperan las formas de desprecio del mundo del maniqueísmo, las gnosis, los neoplatonismos y los fundamentalismos religiosos. Cuando se sacraliza y absolutiza la «realidad temporal» olvidando la otra, imperan las formas del desprecio de lo eterno, las formas de lo que Heidegger llama «caída» o «inautenticidad», y que Agustín había llamado formas de la «temptatio» (la «concupiscencia de la carne», la «concupiscencia de los ojos» y la «soberbia de la vida»).

La caída en la inautenticidad, señala Heidegger, es algo tanto más frecuente cuanto imprescindible resulta atender a aquello en lo que se cae para la realización propia del sí mismo. En efecto, el gusto por «tener» todo lo que proporciona placer, gozo y lujo, que es lo que Agustín llama «concupiscencia de la carne» no es fácilmente discernible de la consecución de las comodidades convenientes para la vida. El gusto por «poder» disponer de los recursos que proporcionan dominio como información, influencias y autoridad, que es lo que Agustín llama «concu-

[27] Sobre los desarrollos teóricos desde Sócrates a Agustín de Hipona en relación con la noción de persona, cfr. CHOZA, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid. Biblioteca Nueva: 2002, cap. 4.

[28] Estas tesis están desarrolladas en *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit., caps. 9 y 10 y en *Historia cultural del humanismo*, op. cit. Caps. 2 y 6.

piscencia de los ojos», no es fácilmente discernible de la consecución de lo necesario para obtener la vida en el ámbito natural y social. Y el gusto por alcanzar un reconocimiento que corresponda al triunfo de una vida máxima, al «valer» propio, que es lo que Agustín llama «soberbia de la vida», no es fácilmente discernible del reconocimiento por haberse uno realizado propiamente a sí mismo.

En efecto, insiste Heidegger, es tan fácil perder el equilibrio en eso que Kant llama las tres pasiones de «tener, poder y valer» y dejarse llevar por ellas, que con mucha frecuencia uno se olvida de ser sí mismo, de que es finito y mortal.

Quien más fuertemente en la modernidad había llamado la atención sobre la adicción al reconocimiento social, a las tres concupiscencias agustinianas, había sido Rousseau, y lo hace con más brío que nadie.

«Al pedir siempre a los demás lo que nosotros somos y no atreviéndonos a preguntarnos sobre ello a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, humanidad, educación y máximas sublimes, no tenemos más que un exterior engañoso y frívolo, honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin dicha»²⁹.

Con todo, las patologías específicas del hombre neolítico, y derivadas de la presencia y la actividad permanente en el orden de la representación objetiva, no son solamente los señalados por Rousseau y Heidegger.

9. Las patologías del mundo ideal. Narcisismo, fanatismo y celibato.

§ 66. *Las patologías del mundo ideal. Narcisismo, fanatismo y celibato.*

Las patologías del mundo ideal son más que las señaladas por Rousseau y Heidegger, y aunque tampoco aquí se va a hacer una exposición sistemática ni completa de ellas, al menos se van a indicar tres tipos de patologías que afectan de modo particularmente vivo en el plano existencial personal y en el social. Se trata de la absolutización del mundo ideal en contra del mundo empírico y al margen del mundo real, que

[29] ROUSSEAU, J. J.: *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza, 1985 p. 286. Los comentarios de Heidegger a Agustín y las primeras formulaciones sobre la «caída» y la autenticidad están en la lección *Agustín y el neoplatonismo*, impartida en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1921. Esta relación entre Agustín, Rousseau, Kant y Heidegger a propósito de la inautenticidad está expuesta anteriormente en CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Sevilla: Thémata, 2009.

da lugar a diversas formas de narcisismo; de la absolutización de una parte del mundo ideal en contra de otras partes del mundo ideal, que da lugar al fanatismo, y de la absolutización de la construcción del mundo ideal, contra las formas más específicas de construcción del mundo empírico y real de los vivientes, que son las formas extremosas de desprecio a la comida y al sexo.

Son tres formas de negar el tiempo real. Mediante la afirmación del ente de razón frente al ente real, en el narcisismo y el fanatismo, y mediante la afirmación de la prioridad de la objetividad impotente frente a la potencia de la vida real en el celibato. Las tres formas tienen conexión entre sí y cada una implica también las otras dos, en la afirmación de la primacía absoluta de la actitud teórica de conocimiento.

Cuando Husserl y Derrida, a propósito del origen de la geometría (§ 62), señalaron la diferencia insalvable entre el orden real y el orden ideal, aunque eran conscientes de las repercusiones que la inauguración de dicho orden podía tener y tiene en el orden existencial, no percibieron, como es lógico, todo su alcance en ese orden y en el sociocultural.

Pero antes, cuando se habló del descubrimiento de la eternidad se apuntó al mito de Narciso (§ 59) y a la pasión por existir en el orden ideal para triunfar de la fugacidad del tiempo, es decir, a la pasión por la fama, y se aludió a la figura de Eróstrato.

El deseo de reconocimiento y de fama no es solamente una pasión por una modalidad de existencia, como resulta patente en el caso de Eróstrato. Es también, como señaló Freud, una sujeción a la tiranía del super-ego, y, como señaló después Sartre, una paralización de la vida real ante el imperativo de la objetividad estática³⁰.

La referencia al ideal puede significar el acceso a las formas más propias y elevadas de realización del sí mismo, pero la excesiva sujeción a él puede implicar el sacrificio de la vida real, de las propias posibilidades reales, a unos ideales menos valiosos que la propia realidad empírica. Todo el mundo conoce a personas demasiado amargadas por no haber alcanzado algunas metas e incapacitadas por eso para disfrutar de las que sí han alcanzado, y eso tanto en poder, riqueza y saber como en belleza y gracia. La cantidad de mujeres que sufren porque su figura no se corresponde con la ideal de Claudia Shiffer no es menor que la de hombres porque no han alcanzado el nivel de reconocimiento o de riqueza al que aspiraban o que corresponde a la idea que tienen de sí mismos. Se produce en no pocos casos una verdadera dictadura de la estética, o

[30] SARTRE, J.P.: *El ser y la nada*. Madrid: Alianza, 1984, Tercera parte, cap I-IV, "La mirada".

de los símbolos de estatus, que convierte la existencia de no pocas personas en un martirio o, literalmente, en una enfermedad que requiere tratamiento psiquiátrico.

Hay veces que el deseo de identificación con el ideal adopta la forma de mesianismo, y entonces la propia inmólación real, o la destrucción de grupos e instituciones, se puede percibir como el procedimiento para la realización no ya del bien propio, sino del bien común o incluso del bien universal. Surgen así casos de fanatismo religioso y de fanatismo político, de los que surgen expresiones como «a la verdad no se le pueden dar los mismos derechos que al error», o como los deseos de matar o morir por cualquier ideal de nación. Los tres mil años de historia occidental son suficiente testimonio de las veces que los occidentales han matado en nombre de las ideas.

Finalmente, cuando se trató de lo específicamente religioso (§ 44) y se señaló como tal la comida y el sexo, se indicó también que respecto de ambos se habían producido afirmaciones y negaciones exacerbadas debidas a formas de religiosidad extremosas.

Por lo que se refiere en concreto al sexo, desde la aparición de las diosas vírgenes en los panteones mediterráneos hasta la abolición del celibato académico en las universidades inglesas en el siglo XIX no han dejado de producirse en la cultura occidental formas chocantes del celibato, si es que hay alguna que en sí misma no lo sea³¹.

Cuando Platón dice que hay que ejercitar la inteligencia y aplicarla «a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y a la esencia»³², quiere decir que el alma y el intelecto deben ser educados para que puedan fácilmente dejar a un lado la actividad sexual para ejercitarse en la aritmética, la geometría y la dialéctica, y si él mismo no pensó imponer la disciplina del celibato, sí lo hicieron algunas escuelas platónicas, en concreto, algunos gnósticos y algunos cátaros (*kátharoi*, los puros) durante la antigüedad y el medievo, y algunas sectas modernas.

Es posible que el postneolítico no obligue a los hombres a unos equilibrios tan difíciles, y que les lleve a unos escenarios en que tengan que hacer frente a otras patologías.

[31] En algunos medios católicos de la cultura occidental no resultan «chocantes» las formas de celibato aceptadas por la Iglesia católica, pero en otros medios, tanto católicos como no católicos, esas mismas formas sí resultan «chocantes».

[32] PLATÓN: *República*. VII, 8, 525 c.

CAPÍTULO 8

DE LA CULTURA NEOLÍTICA A LA POST-NEOLÍTICA.

1. La unidad cultural del paleolítico. La infinitud de la razón.
§ 67. *Imaginación e intelecto, símbolos y signos.*
§ 68. *Las lenguas mesolíticas y neolíticas. Etapas en la formación de la escritura.*
2. La unidad cultural del neolítico y su ruptura.
§ 69. *Arquitectura, escritura y contabilidad.*
§ 70. *medida y categorías.*
3. El paradigma onto-teo-lógico y la actitud teórica de conocimiento.
§ 71. *Cálculo y metáforas.*
§ 72. *Esquema del conocimiento teórico y del práctico.*
4. Rehabilitación de la razón práctica y del conocimiento ordinario.
§ 73. *Fenomenología y legitimación del conocimiento ordinario.*
§ 74. *Olvido del ser y de la vida.*
5. Epistemología y hermenéutica. La cuestión de Sanfélix.
§ 75. *Epistemología y hermenéutica. La cuestión de Sanfélix.*
6. La unidad de naturaleza e intelecto. La verdadera realidad.
§ 76. *La unidad de naturaleza e intelecto. La verdadera realidad.*
7. La pluralidad de la razón. La cuestión de Jorge. V. Arregui.
§ 77. *La pluralidad de la razón. La cuestión de Jorge. V. Arregui*

[la descomposición del sentido común] «...que para la antropología, la más taimada de las disciplinas, constituiría la más reciente de una ya larga serie de transformaciones de su objeto de estudio, para la filosofía, la más rigurosa de éstas, constituiría una completa sacudida».

GEERTZ, C.: *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 116.

1. La unidad cultural del paleolítico. La infinitud de la razón.

§ 67. *Imaginación e intelecto, símbolos y signos.*

Alo largo del paleolítico los mandala muestran la manera en que el Aintelecto puede comprender el cosmos y expresarse a sí mismo, y a lo largo del neolítico la escritura y los números muestran igualmente otra manera en que el intelecto puede comprender el cosmos y expresarse a sí mismo.

Aunque hay rasgos de la naturaleza y del intelecto que aparecen igualmente en ambas modalidades de expresión, las diferencias entre ambas permiten ampliar el conocimiento de ellos. Y es posible que la comprensión y expresiones del cosmos en el post-neolítico permitan ampliar más todavía ese conocimiento.

Los *sapiens* del paleolítico creían que el cosmos contenía el poder de la vida, el poder divino, y frecuentemente fundían la realidad con la divinidad. Los del neolítico creían que el cosmos estaba escrito en lenguaje matemático, y frecuentemente fundían la realidad con la objetividad.

Ambas fusiones o confusiones tienen su fundamento y han servido para comprender mejor las relaciones entre divinidad, objetividad y realidad.

Los *sapiens* del paleolítico generaron lenguajes humanos basados en símbolos mediante gestos y movimientos, marcas gráficas, instrumentos y voces, es decir, generaron ritos a partir de la imitación de otros animales, de impulsos orgánicos a la acción y mediante ensayo-error, como se explicó antes (§ 6). Esos ritos, como también se señaló, organizaban y explicaban el mundo, y organizaban la vida de los hombres para sobrevivir en ese mundo, asignando a cada uno su función y definiendo su identidad (§ 30).

Es posible que durante todo el paleolítico la comunicación se basara máximamente en los símbolos de los lenguajes performativos de los ritos, y mínimamente en un lenguaje enunciativo basado en nombres y verbos.

Con esos recursos cognoscitivos es posible construir los primeros mandalas, en los cuales ya están los dos elementos de totalidad e infinitud propios de la naturaleza del intelecto humano. El mandala representa la totalidad e infinitud del espacio y la totalidad e infinitud del tiempo, y las divisiones más importantes del espacio y del tiempo con las funciones de esas partes. El mandala se puede recorrer infinitas veces, y el hombre puede experimentar, al construirlo quizá y desde luego al recorrerlo, que él no es solamente una parte de ese cosmos como cualquier otra.

El mandala representa también el sistema cultural, lo bueno, lo útil, lo limpio y ordenado, lo accesible y lo inaccesible, lo sagrado, lo celestial y lo infernal. Representa la primera versión de los trascendentales del ser y de los primeros principios, en los cuales el intelecto, y el ser humano en general, se reconoce como pez en el agua y como ave en el aire, es decir, como en su medio natural (§ 26).

Ese lenguaje de símbolos no está demasiado diferenciado porque los símbolos no son convencionales, sino naturales. Por eso hay menos diferencias entre los símbolos del arte parietal de los cinco continentes que entre los pictogramas del arte esquemático, y menos entre estos y los signos de los primeros jeroglíficos y alfabetos. Por eso se puede suponer que en la primera expansión de las lenguas hacia el milenio 50 o antes, la diferencia entre las lenguas es menor que en la segunda y la tercera expansión en los milenios 15 y 4¹.

Como hay signos abstractos entre las representaciones realistas y simbólicas más antiguas, puede pensarse que hay elementos convencionales (elementos de libertad y de acuerdos) en los rituales y formas de comunicación más antiguas.

En esos rituales y formas de comunicación hay diferenciación y relación entre actividades, cosas, sucesos, colores, marcas visuales, marcas sonoras, actores, etc., es decir, entre los elementos requeridos para la existencia de un verdadero lenguaje, que quizá podía darse de alguna forma análoga pero más precaria en las otras especies de *homo*².

Se puede pensar, pues, que hasta el mesolítico, hasta el milenio 15, que es la datación del mandala de Harrod (§ 19), la comunicación se basa en un lenguaje sobre todo performativo y simbólico, y mínimamente predicativo, y que a partir del mesolítico empieza a invertirse esta proporción de los dos tipos de lenguaje en la comunicación humana.

Que la comunicación se base cada vez más en lo convencional significa que se basa cada vez más en la libertad, en los acuerdos y en la cooperación. Por otra parte, como se indicó también, el aumento de conocimiento está ligado, en la memoria épica de los grupos humanos, a otra experiencia de la libertad, la de la culpa, y a la «expulsión del paraíso» (§ 57).

[1] Los mapas y cronologías de las expansiones de las lenguas están tomadas de BERNARDEZ, E.: *¿Que son las lenguas?*, op. cit., cap.3.

[2] Sobre los lenguajes de los otros *homo no-sapiens*, Bernárdez, E.: op. cit., cap. 7, cfr. ARSUAGA, J.L. y MARTÍNEZ, I.: *La especie elegida*. Temas de Hoy, 1998, y LIEBERMANN, PH.: *Uniquely Human. The evolution of speech, thought and selfless behavior*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1991.

§ 68. *Las lenguas mesolíticas y neolíticas. Etapas en la formación de la escritura*

Lo mismo que el balbuceo y el gáseo expresan infinitas posibilidades fónicas y kinéticas (§ 12), los sistemas de comunicación paleolíticos (50.000 a 15.000 milenio a.C.), las proto-lenguas mesolíticas (15.000 a 4.000 milenio a.C.) y las lenguas neolíticas, expresan las infinitas posibilidades de despliegue de la inteligencia discursiva-expresiva, del lenguaje humano, o lo que es lo mismo, de la razón. Y esa riqueza queda en las lenguas de los cazadores recolectores supervivientes en el siglo XXI, hasta que se conviertan en lenguas muertas de culturas extinguidas.

Como es natural, los sistemas de comunicación paleolíticos tienen más potencial de creación lingüística que las proto-lenguas mesolíticas, éstas más que las lenguas neolíticas, y entre éstas, el indoeuropeo tiene más potencialidad fonética y sintáctica que el latín.

Es decir, las potencialidades de la razón humana van estrechándose a medida que se van concretando en lenguas determinadas, como las posibilidades de la libertad se van estrechando en la vida del individuo concreto a medida que el individuo vive más y realiza más elecciones. La razón y la libertad humanas, consideradas en el orden esencial, no disminuyen al ejercerse, pero consideradas en el orden existencia temporal sí, si la existencia en cuestión es finita. La existencia individual humana, desde luego lo es, y la de las culturas y lenguas también. Quizá la de la humanidad en conjunto también lo sea.

Es posible que una comparación de las pinturas rupestres de animales y seres humanos, con los símbolos y signos abstractos correspondientes a las etapas de desarrollo del lenguaje, ilustre la tesis del incremento de la libertad y la convencionalidad como aumento de las diferencias entre los tipos de signos.

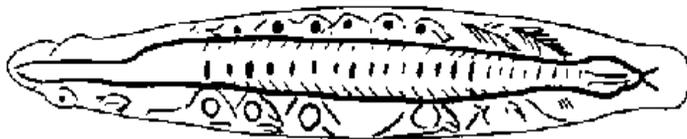
Los lingüistas suelen dividir la evolución del lenguaje en las siguientes etapas³:

0) Sistemas de comunicación simbólicos no lingüísticos, que incluyen elementos no lingüísticos como pinturas, mapas y signos matemáticos.

En este grupo entraría todo el arte parietal no realista, y en él se incluirían los elementos del mandala de Harrod que no entran en una composición lingüística. El mandala de Harrod⁴ entraría en este apartado si se tratara de una composición proto-lingüística.

[3] DANIELS, P., T. y BRIGHT, W. (eds.): *The World's Writing Systems*. New York: Oxford University Press, 1996; http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_writing

[4] HARROD, J. B.: op. cit., May 2004, Original Version 1987.



1) Sistemas de comunicación simbólicos lingüísticos, que incluyen elementos del lenguaje hablado que se asocian a un texto en orden a su comprensión, como glifos que representan objetos, ideas y situaciones. En el desarrollo de estos sistemas de comunicación simbólicos lingüísticos se distinguen tres etapas:

1.1) Fase mnemónica: comprende glifos que tienen la función de recordar algo.

1.2) Fase pictográfica (pictogramas): comprende glifos que representan directamente un objeto o situaciones objetivas, de tipo (A) cronológico, (B) informativo, (C) comunicativo, (D) tótems, títulos y nombres, (E) temas religiosos, (F) temas de costumbres, (G) temas históricos, y (H) temas biográficos;

1.3) Fase ideográfica (ideogramas): comprende glifos que representan directamente una idea o una actividad ideativa.

Los casos más conocidos de sistemas de comunicación simbólicos lingüísticos, de las tres fases, son:

El conjunto de símbolos Jiahu, grabados en una concha de tortuga, excavados en China en 1999 y fechados en 6600 a.C.

Los símbolos Vinca, grabados en medallones de barro excavados en Rumanía en 1961 y fechados hacia el 5.300 a.C. Marija Gimbutas y otros arqueólogos los consideran los primeros escritos europeos.

La tabla Dispilio, conjunto de símbolos grabados en una tabla de manera, excavada en Grecia en 1993 y fechada en 5.260 a.C.

Los símbolos del arte esquemático del sur de España, pinturas y grabados en paredes de cuevas, estudiados e interpretados en 1929 y en 2008, fechados en el milenio 4 a.C.⁵.

[5] BREUIL, H. y BURKITT, M.C.: *Rock Paintings of Southern Andalusia. A description of a Neolithic and Copper Age Art Group*, Oxford University Press, 1929 y RAMOS MUÑOZ, J.: "La ocupación prehistórica de la campiña litoral y banda atlántica de Cádiz", en *Aproximación al estudio de las sociedades cazadoras - recolectoras, tribales - comunitarias y clasistas iniciales*. Sevilla: Consejería de Cultura, 2008.

	<p>Símbolos Vinca</p> <p>Clay amulet, one of the Tărtăria tablets unearthed near Tărtăria, Romania, and dated to ca. 5300 BC</p>
---	---

	<p>Tabla Dispilio</p> <p>The markings on the Dispilio tablet 5.260 BC.</p>
--	---

2) «Proto-escritura» o sistemas de transición a la escritura propiamente dicha: comprenden glifos que no solamente se refieren a objetos o a ideas, sino que también representan sus nombres. Comprenden también sistemas fonéticos: glifos que se refieren a sonidos o a símbolos

hablados independientemente de su significado. En esta segunda fase se distinguen a su vez tres etapas:

2.1) Etapa verbal: glifos (logogramas) que representan una palabra completa;

2.2) Etapa silábica: glifos que representan una sílaba;

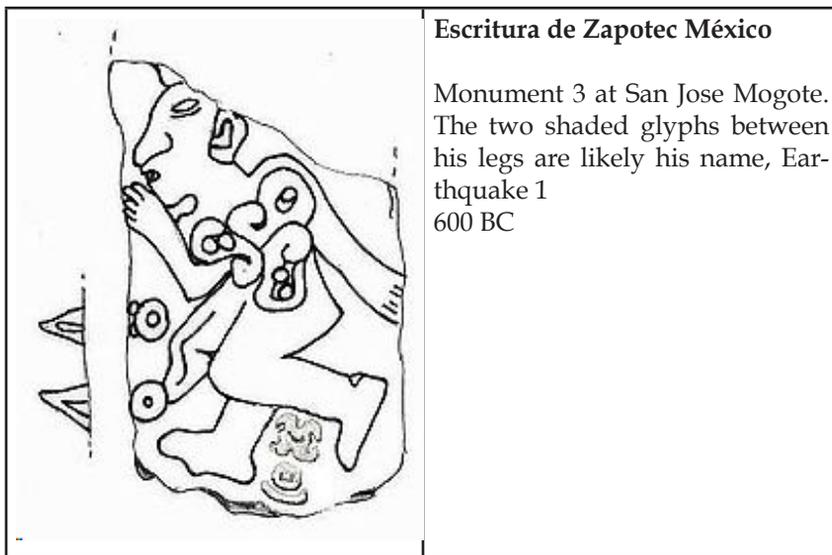
2.3) Etapa alfabética: glifos que representan un sonido elemental

3) Los sistemas escritos propiamente dichos, desarrollados en Oriente Medio y Europa en los comienzos de la edad del bronce, en el milenio 4 adC. En esta tercera fase se incluyen

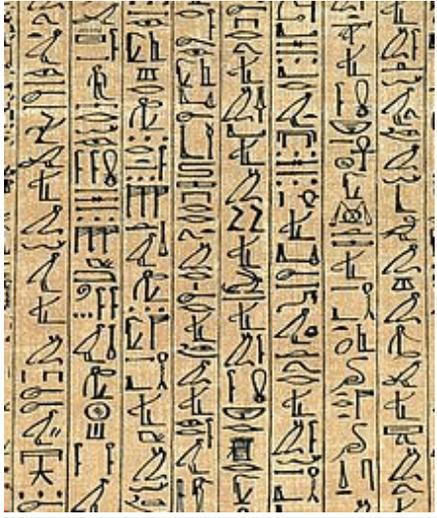
3.1) La escritura cuneiforme arcaica de los sumerios

3.2) Los jeroglíficos egipcios. Los dos sistemas surgen entre entre el 3.400 y el 3.200 a.C., y cuentan con textos coherentes fechados en 2600 a.C.⁶.

3.3) La escritura de Zapotec México, desarrollada con completa independencia de los sistemas del viejo mundo, hacia el 600 a.C.



[6] http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_writing

	<p>Jeroglíficos egipcios</p> <p>Egyptian hieroglyphs, which have their origins as logograms.</p> <p>2600 BC</p>
---	--

En líneas generales puede decirse que los sistemas de comunicación no lingüísticos se corresponden con el paleolítico, los «proto-lenguajes» con el mesolítico, y los lenguajes propiamente dichos con el neolítico. Los símbolos Vinca de Rumanía serían los primeros vestigios del proto-indoeuropeo y el germen de las lenguas indoeuropeas hacia el 4.000 adC, si tiene razón Marija Gimbutas. De todas formas, la discusión sobre sus tesis no se refiere a si esos elementos pertenecen a las formas de comunicación de los indo-europeos de esos tiempos, sino a si esos elementos constituyen ya o no un proto-lenguaje.

Lo mismo puede decirse sobre el mandala de Harrod. Si se trata de un proto-lenguaje, entonces hay ya proto-lenguaje antes de iniciarse el mesolítico, y si no, no, pero sin duda alguna se trata de un sistema de comunicación con el que, desde luego, cuentan los *sapiens* desde el milenio 50 o antes, cualquiera que fuera la dosis (sin duda mínima) de lenguaje predicativo.

Las tesis de Husserl y Derrida sobre el ámbito de la objetividad y el mundo ideal, en relación con el origen de la geometría y la escritura, podrían aplicarse parcialmente a todos los sistemas de comunicación paleolíticos de los *sapiens*, pero solo parcialmente, porque un mandala no es una representación del mundo ideal en su inmutabilidad eterna, sino una representación móvil de la totalidad.

Pues bien, las lenguas mesolíticas y neolíticas, su constitución y su desarrollo, manifiestan la infinita riqueza de la razón *a posteriori*, empíricamente. Muestran la cantidad de signos que se han utilizado para signar las cosas, eventos y elementos abstractos, la cantidad de maneras de integrar unos eventos dentro de otros, unos antes que otros, a la vez o después de otros.

Los sistemas de numeración y de contabilidad pueden ser la primera forma en que se descubre o se construye el logos del tiempo o para el tiempo, mediante las marcas en el espacio, alineadas en el espacio. Pero los proto-lenguajes y los lenguajes son las formas de articular la totalidad de lo real, también mediante disposición de las figuras en el espacio.

La articulación del tiempo, de unos tiempos dentro de otros, y de unas actividades dentro de otras, pueden ejemplificarse con el procedimiento de las «cajas chinas», «incrustadas unas en otras que es lo básico de la sintaxis en todas las lenguas»:

[[el [coche [de [mi primo]]]] [se saltó [siete [semáforos [en rojo]]]]]]»⁷.

Las cajas chinas ilustran también la articulación espacial de los periodos de tiempo, puesto que «el coche de mi primo» se puede componer como «el coche que mi primo se había comprado en Barcelona», «se saltó» se puede componer como «se ha saltado esta mañana».

Para ubicar más la frase en un contexto mesolítico se puede componer así: «la lluvia de la luna rota se comió dos perros del dios» para expresar que unas lluvias de cuando la luna estaba en cuarto creciente arrastraron en sus aguas a dos de los perros que guardan las tumbas, pero teniendo en cuenta que tanto la «lluvia» como los «perros» y quizá también el «arrastrar» son igualmente divinidades, es decir, principios activos, propiciadores de vida o de muerte, o de ambas cosas.

[[la [lluvia [de [la luna rota]]]] [se comió [dos [perros [del dios]]]]]]

Los elementos dentro de las cajas son, en primer lugar, formas de metaforizar y de categorizar, y secundariamente formas articular conceptos, o si se quiere, formas de razonar.

La entrada en el neolítico significa la hegemonía de unos cuantos sistemas de metaforizar y categorizar y la marginación de los restantes sistemas, y la salida del neolítico, o sea, la globalización del siglo XXI, la

[7] BERNARDEZ, E.: *¿Qué son las lenguas?* op. cit., p. 177.

hegemonía de un número más pequeño aún de sistemas de metaforizar y categorizar.

Desde esta perspectiva de la formación gradual de las lenguas, las tesis de una lengua originaria (monogenismo) y de una pluralidad de ellas (poligenismo), resultan perfectamente compatibles como sugiere Bernárdez⁸.

2. La unidad cultural del neolítico y su ruptura.

§ 69. *Arquitectura, escritura y contabilidad.*

La revolución neolítica viene dada por los parámetros que ya señalara Gordon Childe en 1939, a saber, el cambio de una economía de subsistencia a una economía de producción, el tránsito de la vida nómada o semi-nómada de los cazadores-recolectores a la vida de los asentamientos urbanos, y el nacimiento y uso cada vez más generalizado de la escritura⁹.

Las construcciones megalíticas y, en general, la arquitectura, configuran y consolidan la noción de lo estable, como ya se ha observado. Las primeras construcciones son enterramientos, o sea, viviendas para los antepasados o lo que es lo mismo, ámbitos para la eternidad, lo fijo, lo que permanece siempre, el punto de referencia constante. Esas son las características de lo que dicen los dioses, que se escribe en piedra porque las palabras y mandatos de los dioses son igual de eternos e inmutables que ellos y que las piedras.

La estabilidad que confiere la arquitectura es ahora la característica de la morada de los antepasados y los dioses, del lugar donde reside la familia, se vive y se trabaja, de la verdadera realidad. Por eso la forma más alta de ser es ser estable, tener un fundamento firme, construido sobre roca y no sobre arena, ser sólido, ser subsistente. Por eso ser se puede decir en sentido «propio» de las cosas sólidas que se mantienen siempre, de lo que se ve y se toca, de lo subsistente, de la substancia.

[8] *Ibidem*, p. 205.

[9] CHILDE, G.: *La revolución neolítica*. México: FCE, 1956, y *Los orígenes de la civilización*. México: FCE, 1992. En estos espígrafos se recogen las tesis de la segunda mitad de *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo* y se completan en algunos aspectos de la comparación entre el logos neolítico y el logos post-neolítico.

Durante más de 50.000 años no se había descubierto la piedra como lo subsistente, ni esa era la forma suprema de ser. Al contrario. La vida era un flujo. Iba y venía. Llegaba y se iba. Fluía como los ríos, las lluvias, la sangre, la leche y el semen. Ahora en cambio la vida es lo permanente, ese es el refugio, la defensa, el alimento, la eternidad.

En esa situación de sedentarismo, de estabilidad, las personas y las cosas se llevan de unos lugares a otros. Se dejan allí y luego se ponen en otro sitio. Unas cosas caben en unos sitios y otras no. Unas pueden estar mucho tiempo y otras no. En unos sitios las cosas duran más y en otros menos.

Las cajas chinas, y el modo en que se ubican las cosas dentro de ellas, en algunos casos remedan el modo en que unas cosas se ponen dentro de otras en las ciudades, o encima de los animales para transportarlas, o el modo en que van juntas las personas, o el modo en que los mayores pueden llevar encima a los pequeños.

Es importante tener en cuenta que este desarrollo del lenguaje tiene lugar entre grupos humanos que van aumentando desde un número de 1.000 habitantes hasta un número de 100.000 en un periodo de 8 milenios.

En efecto, Jericó aparece hacia el 9.400 a.C., y tiene unas 70 viviendas y unos 1.000 habitantes. Fue destruida y reconstruida ininterrumpidamente.

Knossos, en Creta, se funda hacia el 7.000 a.C., y en el segundo milenio llega a tener 100.000 habitantes¹⁰.

Biblos se funda hacia el 5.000 a.C., y cuenta con más de 20 viviendas en una extensión de 12.000 m².

Menfis se funda hacia el 3.000 a.C., y hacia el 2250 tiene unos 6.000 habitantes.

Troya se funda hacia el 3.000 y se destruye y reconstruye 9 veces. La Troya homérica o Troya VII (entre 1300 y 1190 a.C.), tienen una extensión de 200.000 metros cuadrados y una población de 5.000 a 10.000 habitantes.

Nínive (actual Mosul, norte de Irak), se funda hacia el 1800 a.C., y en tiempos de Sennacherib (siglo VII a.C.) Tiene más de 100.000 habitantes, el doble de la población de la Babilonia de entonces.

[10] <http://www.historyfiles.co.uk/KingListsEurope/GreeceMinoans.htm> y las poblaciones de las diferentes ciudades están tomadas de <http://en.wikipedia.org/wiki/>

Los Millares, en Almería, persiste desde el cuarto milenio hasta finales del segundo, con una población de unos 1.000 habitantes.

Mientras no se disponga de una demografía lingüística o de una lingüística demográfica suficiente, hay que operar con hipótesis y datos tan imprecisos como estos. Estas poblaciones desarrollan sus lenguas propias y empiezan a tener los primeros documentos escritos entre el tercer y segundo milenio a.C. En concreto, las primeras lenguas indoeuropeas con sus primeros documentos escritos datan de: indo-iranio descendiente del proto-indo-iranio tercer milenio a.C., antiguo asirio siglo 19 a.C., hitita siglo 16 a.C., griego micénico siglo 16 a.C., proto-celta y tartessio siglo 8 a.C., latín y sus descendientes (lenguas romances) siglo 7 a.C.

Se estima que la población mundial es de 6 millones en el 10.000 a.C., que con el desarrollo de la agricultura se duplica cada 2.000 años y alcanza los 252 millones en año 0. En Asia pasa de 95 millones en el año 400 a.C., a 170 en el año 0, y en Europa de 19 millones a 31 en el mismo periodo¹¹.

Cuando el grupo humano está formado por más de 5.000 personas, entonces hay que contar bien la cantidad de grano que se cosecha cada año, el tiempo que tardan en consumirlo 5.000 personas, y hay que organizar el tiempo según un sistema numérico cuantitativo único para todos.

Así el tiempo interior de los 5.000 individuos es el mismo y el modo de representarlo, contarlo y vivirlo, también. El lenguaje predicativo, el que se utiliza para acumular y transmitir información en sistemas extracorpóreos, cada vez es más necesario, más habitual, más familiar. En la vida de la ciudad, en la de las familias y en la de los individuos. El trabajo hay que organizarlo como un inmenso engranaje de las actividades de unos con las actividades de otros.

Durkheim creía que la sintaxis tenía que ver con esa forma de división del trabajo, de articulación de funciones, de contar según la serie de los números naturales. Que la noción de sustancia y los nombres sustantivos (y todas las palabras que hacían sus veces), podían estar en correlación con la estabilidad arquitectónica-urbanística, que las categorías de lo reversible y cambiante podían estar en correlación con esa peculiar herramienta del cambio universal que es el dinero, y que el sentido lineal y unidireccional con que se organizaba el tiempo colectivo y personal podía estar en correlación con el sentido lineal y unidireccional de la escritura.

[11] LIVI BACCI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, p. 45.

Pero además de Durkheim, también lo creían, y con diferente enfoque y grado, unos cuantos pioneros de las ciencias sociales y humanas como George Herbert Mead, Ferdinand De Saussure y Jean Piaget¹².

§ 70. Medida y categorías.

Los asentamientos urbanos que se han dado a comienzos del neolítico han incrementado el número de individuos ininterrumpidamente, han sobrevivido mediante el desarrollo de la agricultura y la ganadería, y se han organizado mediante la escritura y la estructuración lineal y unidireccional del tiempo.

Por eso algunos filósofos han pensado que el tiempo y el espacio, el ámbito en el que se distienden las cosas reales, el universo todo, no son solamente los ámbitos de la realidad extramental, no son solamente dimensiones de la realidad que el hombre aprende, sino también los ámbitos propios de la imaginación y de la memoria humanas, los ámbitos interiores en los que el ser humano ubica sus imágenes y recuerdos, los combina y los organiza a su conveniencia. Es decir, algunos filósofos han pensado que son formas en que la imaginación y la memoria aparecen para sí mismas, categorías innatas, o como creyó Kant, «formas a priori de la sensibilidad».

En la misma línea, se puede pensar también que las nueve categorías de Aristóteles (sustancia, cantidad, cualidad, relación, ubicación, posición en el espacio, ubicación en el tiempo, hábitos y acciones y pasiones), no son solamente las clases de realidad que hay, las clases de fenómenos que podemos percibir y que se pueden dar, y que los hombres aprenden como él mismo creía, sino también claves propias de la imaginación y el intelecto humanos, mecanismos innatos o ideas innatas, para enlazar y organizar los contenidos mentales¹³.

[12] BERNÁRDEZ: op. cit.; cfr. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993; SAUSSURE, F.: *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza, 1991; cfr. PIAGET, J.: "Las operaciones lógicas y la vida social", en *Estudios sociológicos*. Barcelona, Ariel, 1977.

[13] ARISTÓTELES: *Categorías*, (1b25-2a4): «Sustancia o cantidad o cualidad o relación o donde o cuando o posición o tener o actuar o ser afectado». «Of things said without any combination, each signifies either substance or quantity or qualification or a relative or where or when or being-in-a-position or having or doing or being-affected. To give a rough idea, examples of substance are man, horse; of quantity: four-foot, fivefoot; of qualification: white, grammatical; of a relative: double, half, larger; of where: in the Lyceum, in the market-place; of when: yesterday, last-year; of being-in-a-position: is-lying, is-sitting; of having: has-shoes-on, has-ammour-on; of doing: cutting, burning; of being-affected: being-cut, being-burned» (AKRILL).

De modo similar, unos lingüistas piensan que las categorías lingüísticas y las claves básicas para usar la lengua, para hablar, se construyen en el proceso de invención y evolución del lenguaje, y otros, como Chomsky, creen que hay una ideas innatas o unos universales del lenguaje que generan el lenguaje en todos los seres humanos.

En el proceso cultural de formación del lenguaje, hay todavía algo más que confiere a un grupo humano más estabilidad que la piedra, que la ciudad, o que el templo, y es la medida. La medida, y en general el número, es más estable que la sustancia, porque los entes ideales son lo más permanente, consistente e invulnerable que el hombre puede encontrar. Si acaso, en los primeros milenios del neolítico y del bronce, podían pensar que las estrellas fijas eran sustancia tan fijas como los números, y sin duda Platón lo creía. Los números y las medidas son más firmes, mas verdaderos y más estables que las palabras y las categorías. No es por casualidad que la palabra hebrea para «verdad», a saber, «emet», signifique también piedra.

La simultaneidad e interacción de todas las actividades humanas en el proceso de generación del sistema social, el sistema cultural y el sentido común, a partir del momento en que se consolidan los parámetros de la revolución neolítica señalados por Gordon Childe, es el contexto en el que se genera un sistema de comunicación específicamente adecuado para transmitir información, a saber, el lenguaje predicativo.

Un lenguaje adecuado para transmitir información, en una relación de interacción comunicativa, no es el lenguaje de los mitos que recogen los rapsodas y *aedos* en el *epos*, en las epopeyas, cantares de gesta, romances, etc. No es tampoco el lenguaje que utilizan los escribas y comerciantes para contar el grano, la cantidad de tierra cultivable o la capacidad de los silos y almacenes. Es, en cambio, el lenguaje que utilizan los magistrados y senadores en los foros, es decir, la retórica, el lenguaje que toma Aristóteles para su descripción o definición de hombre como animal que tiene lenguaje, para ponerse de acuerdo respecto de lo bueno y lo justo para la ciudad.

Es en relación con ese lenguaje de la retórica, con el que Hermagoras de Temnos, en el siglo I a.C., establece siete claves o cuestiones que hay que atender para que en la comunicación se transmita una información clara y precisa, que son: «*Quis, quid, quando, ubi, cur, quem ad modum, quibus adminiculis*». Estas siete cuestiones claves, formuladas de diversa forma por Cicerón, Quintiliano y otros ilustres retóricos romanos y medievales, en el siglo XX se establecen en las facultades de periodismo de las universidades norteamericanas como puntos fundamentales que

han de ser atendidos y aclarados en la información periodística, a saber, «Who, what, when, where, why, in what way, by what means»¹⁴.

Si se disponen en una tabla de siete columnas el mencionado sistema de categorías retóricas, en correspondencia con los de categorías periodísticas, filosóficas, lingüísticas y culturales, se puede obtener una tabla que ayuda a comprender la interacción entre todos ellos, desde comienzos del neolítico, en el proceso de consolidación y desarrollo del lenguaje predicativo y de la escritura.

Retorica latina	quis persona	quid factum	cur causa	ubi locus	quando tempus	quomodo	quibus auxiliis
Sistema informativo periodístico de 7 Ws	Who quién	what qué	why por qué para qué	where dónde	when cuándo	how cómo	with what
Sistema categorial Aristotélico	sustancia	actio/passio	relación	ubi situs	quando	qualitas	
Sistema lingüístico	sujeto	verbo/complemento		adverbios de lugar	adverbios de tiempo		complementos
Sistema cultural	tótem, dios, estado, persona, fuerzas naturales	bueno/malo, útil/nocivo bello/feo	culpa, mérito, interés, destino, azar	cielo tierra infierno			herramienta

Estos sistemas de categorías retóricas, informativas, filosóficas, lingüísticas y culturales, confluyen en la consolidación de un lenguaje predicativo y en una convivencia social, dialogal, lingüística y racional, muy propios de los albores de la cultura occidental. Esta convivencia

[14] http://en.wikipedia.org/wiki/Five_Ws

lingüística tiene una potencialidad de configuración de la razón occidental que fragua en dos modalidades, la racionalidad teórica y la racionalidad práctica, que diferencian a la cultura occidental de todas las demás culturas y que le confieren unos rasgos muy acusados.

3. El paradigma onto-teo-lógico y la actitud teórica de conocimiento.

§ 71. *Cálculo y metáforas.*

Cuando Agustín de Hipona acusa a Varron de defender una religión que cree en 4.000 dioses, Agustín está hablando de un pueblo, el romano, que todavía mantiene muchos rasgos de una mentalidad paleolítica, a saber un paganismo que enlaza sin solución de continuidad con el animismo panteísta de los primeros milenios del *sapiens*.

Los antropólogos que han estudiado culturas africanas, americanas, asiáticas y de Oceanía comentan asombrados, al igual que Varron, el exceso de dioses en todas ellas. No llegan a 4.000 pero con frecuencia pasan de varios cientos, y en algunos casos señalan que hay casi tantos dioses como palabras¹⁵.

En el aprendizaje de un idioma extranjero, cuando se trata de las lenguas europeas del siglo XX, se estima que al alcanzar un vocabulario de 4.000 palabras se puede ya hablar de una manera comprensible y entenderse con los naturales de esa lengua. Esta coincidencia autoriza a pensar que un lenguaje de una cultura del periodo histórico, que es ya un lenguaje predicativo, consta básicamente de 4.000 elementos que se han ido agregando al idioma a lo largo del neolítico, diferenciándose a partir de 200 o 400 elementos provenientes del mesolítico y del paleolítico, donde tenían carácter sagrado.

Esos elementos sagrados estaban integrados en los ritos de los *sapiens* paleolíticos, que los invocaban en lenguaje performativo, de modo que el cuadro del (§ 70), admite una fila más que corresponde a los elementos del mandala de Harrod pero ordenados según una secuencia en correspondencia con el lenguaje performativo.

[15] Así lo comentan CARRASCO, D.: "Ciudades y símbolos. Las antiguas religiones centroamericanas", STÖHR, W.: "Diversidad y totalidad. Las religiones de Indonesia", STÖHR, W.: "Las religiones de Oceanía" y Peter Bolz "Bajo el signo de la danza del sol. Visión religiosa del mundo y ritualismo de los sioux oglalas de Norteamérica", en ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. III-2, Barcelona: Herder, 1999.

A lo largo del neolítico esos elementos performativos quedan reservados para los lenguajes creativos de la tabla del (§ 41), que son los de los sacerdotes, reyes y magistrados, mientras que los lenguajes de la vida ordinaria, en la que cada vez aumenta más el número de personas, se van desarrollando cada vez más al margen de los saberes creativos, cada vez más como lenguajes impotentes, es decir, con un lenguaje predicativo, como lo que ahora llamamos el lenguaje ordinario. En el lenguaje ordinario los nombres de dioses se secularizan y se lexicalizan, y van generando los sistemas categoriales en correspondencia con las categorías lingüísticas tal como se configuran en los lenguajes contemporáneos.

Edward Sapir, en 1921, ilustró lo fácilmente que los elementos lingüísticos pasan de una categoría a otra¹⁶, de verbos a sustantivos y viceversa, de adjetivos a adverbios y viceversa, y a finales del siglo XX Roy Rappaport ilustra también lo fácilmente que una expresión performativa, un rito litúrgico, da lugar a una proposición de fe en términos de lenguaje predicativo¹⁷.

El lenguaje ordinario, desde sus comienzos en el mesolítico, se conmensura con el sentido común, que es, como decía Geertz, «natural, práctico, transparente, asistemático y accesible»¹⁸. Por eso el lenguaje ordinario está lleno de metáforas y tropos, expresiones nuevas, términos polisémicos, y categorías lingüísticas que cambian continuamente como observan Sapir y Rappaport.

Ese lenguaje de la vida cotidiana, impreciso, polivalente y lleno de figuras literarias, no es, sin embargo, el lenguaje de lo que hacia mediados del primer milenio se consolidó en el mundo griego como ciencia (*episteme*), ni tampoco como sabiduría (*sophia*). La sabiduría se había desarrollado en Grecia como un tipo de ciencia, como la ciencia suprema, y a su vez, la ciencia se había desarrollado sobre la medida y el número, y sobre la proporción y relaciones entre medidas, o sea, sobre el cálculo, como se ha dicho (§§ 58-64). La metáfora y el cálculo constituyen así las bases de las dos modalidades del lenguaje y de las

[16] SAPIR, E.: *Language. An Introduction to the Study of the speech*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1949.

[17] Es decir, el modo en que los ritos dan lugar a los «postulados sagrados fundamentales». Cfr. RAPPAPORT, R.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001, cap 9.

[18] GEERTZ, C.: “El sentido común como sistema cultural”, en *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 1994, p.107.

dos modalidades de la razón, a saber, lenguaje ordinario y razón práctica, por una parte, y lenguajes matemáticos o formalizados y razón teórica, por otra.

Desde los inicios de la cultura occidental en el mundo griego y apoyada en la cultura griega, se da una tensión entre los dos tipos de lenguaje y las dos configuraciones de la razón, que se mantiene hasta los comienzos del postneolítico en el siglo xx. En ese momento el lenguaje ordinario y la razón práctica adquieren una conciencia «científica y filosófica» de sí mismos, y los lenguajes formalizados y la razón teórica, también, pero, como enseguida veremos, no por eso desaparecen las tensiones.

Las tensiones entre los dos tipos de lenguaje y los dos tipos de razón se producen porque aunque el lenguaje predicativo es el lenguaje del pueblo, el lenguaje ordinario, también es el de las autoridades, y ese lenguaje predicativo de las autoridades, es heredero de los lenguajes performativos poderosos, de los lenguajes poderosos religiosos, políticos y jurídicos. El lenguaje formal y la razón teórica es el lenguaje y la razón de los sabios, que no son las autoridades de la sociedad, ni tienen poder alguno inmediatamente perceptible e inmediatamente determinante de la vida cotidiana. Pero por otra parte, el lenguaje matemático y la razón inciden sobre el pueblo pretendiendo conocer y transmitirle la verdadera realidad de las cosas.

En efecto, desde el punto de vista de Platón, el mundo empírico es el de lo aparente, y así se mantiene hasta Gauss. A finales del siglo xviii todavía Kant sigue creyendo algo parecido. Cree que las condiciones que hacen posible el conocimiento son las mismas condiciones que hacen posible la realidad, y que por eso podemos hacer cálculos aritméticos y geométricos en nuestra mente que luego al aplicarse a la realidad «funcionan». Por eso cree que muchas fórmulas aritméticas y geométricas son juicios sintéticos *a priori*, como se ha dicho antes (§ 64). Pero la convicción de Platón sobre la idea como verdadera naturaleza de la realidad, como veremos, la mantienen los matemáticos y filósofos del siglo xxi.

Por su parte, la filosofía, al menos en una de sus líneas importantes en la historia de la cultura occidental, la que arranca de Aristóteles y le sigue, ha mantenido una posición intermedia entre el lenguaje ordinario y el lenguaje formalizado, afirmando por una parte la legitimidad del conocimiento ordinario y de los sentidos, y por otra la verdad del mundo ideal, mientras se mantenía perpetuamente en el dilema de si podía y debía afirmarse a sí misma como ciencia. Y ese es un problema

que inquietó a Aristóteles, a Agustín, a Tomás de Aquino, a todos cuantos intentaron crear un lenguaje formalizado para la filosofía, a Kant, a Hegel, a Dilthey y a Husserl, y que parece resuelto de una vez a partir de Frege, Heidegger, Wittgenstein y Gadamer en el siglo xx. A partir de entonces la filosofía tiene conciencia de qué tipo de lenguaje está usando en cada caso, qué tipo de sistema categorial, y cuáles son sus posibilidades.

Quizá esa tensión y esa ambivalencia de la filosofía occidental entre vida ordinaria y ciencia se deba a la ambivalencia probablemente propia del sistema categorial de Aristóteles, que está fuertemente enraizado en la estructura del lenguaje humano (occidental y neolítico), y en la medida en que el juego de sustancia-accidentes se corresponde con el juego sujeto-predicado¹⁹. Ese sistema categorial está establecido por vía inductiva, empíricamente, y basado completamente en el lenguaje ordinario, en la vida cotidiana. Por eso los filósofos posteriores han intentado establecer el sistema categorial por vía deductiva, demostrativa, científica, o bien han intentado, como Kant, una deducción trascendental de las categorías.

Probablemente el esquema sustancia-accidente y su correlato lógico sujeto-predicado, es decir la estructura del lenguaje predicativo, tenga en sí mismo la ambivalencia que ha tenido y tiene la filosofía.

§ 72. *Esquema del conocimiento teórico y del práctico.*

Si ahora se dispone en una tabla, en la columna del centro, todo lo que se ha dicho sobre el signo, el número, el cálculo, la ciencia, la razón teórica y los lenguajes formalizados, en la columna de la derecha, lo que se ha dicho sobre el símbolo, la metáfora, el sentido común, la razón práctica y el lenguaje ordinario, y en la columna de la izquierda la estructura cognoscitiva del sujeto humano tal como ha sido descrita en occidente por Aristóteles y Kant, las expresiones culturales de esas funciones cognoscitivas, y el conocimiento de uno mismo que se obtiene mediante esas expresiones culturales, se obtiene un cierto esquema del fundamento socio-cultural y lógico de la cultura occidental.

Mediante este esquema, se obtiene también una visión de conjunto de las dos configuraciones de la razón en la cultura occidental desde el neolítico hasta el post-neolítico, y de los dos polos entre los

[19] TUGENDHAT, E.: *Autoconciencia y autodeterminación*. Madrid: F.C.E., 1993.

que ha oscilado la filosofía, la tendencia a la ciencia por una parte, y a la vida y la sabiduría, por otra²⁰.

1 Yo empírico A Sí mismo	Cultura occidental B clásica y moderna	Cultura occidental C medieval y post-neolítica
2 Yo trascendental Orden trascendental	Intelecto y Razón teórica	Intelecto y Razón práctica.
3 Orden predicamental	Entendimiento y Categorías	Entendimiento y Tópica
4 Elementos y estructura de la actividad intelectual Imaginación Sentido común	Signo y Cálculo Ideación, temporalización Pensamiento temporal Lenguajes formalizados Esquema sujeto-objeto Epistemología Actitud científica de conocimiento Juicio determinante Esquematación (paradigma onto-teo- lógico olvido del ser)	Símbolo, analogía, diferencia Tropos, metáfora Pensamiento espacial . Lenguaje ordinario Esquema sujeto-sujeto Hermenéutica Actitud natural de conocimiento Juicio reflexionante Simbolización (paradigma post- neolítico apertura al ser)
5 Productos culturales cognoscitivos	Realización, concepción y expresión de la subjetividad y del ser en clave temporal e interior. Ciencia, dialéctica, grandes relatos. Predominio de estructuras organizativas piramidales.	Realización, concepción y expresión de la subjetividad y del ser en clave espacial. Comunicación, comprensión. Predominio de estructuras organizativas reticulares.
6 Formas de la auto-comprensión	Elaboraciones cognoscitivas en la interioridad. Formalización de la exterioridad y de la interioridad: ciencias, biografía, historia.	Referencia cognoscitiva a lo informalizable: Dios, Vida, Ser, Poder, Nada, Caos, Libertad, Mal.

[20] Cfr. Capítulo 8 de CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit. El esquema se puede completar con el cuadro de la estructura del espíritu subjetivo de *Manual de Antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1989.

El cálculo, como ya se ha dicho, es la combinación y el establecimiento de unas relaciones entre medidas. A este tipo de funcionamiento de la razón Kant le llama juicio determinante, y lo caracteriza como una manera de homogeneizar, de «medir» elementos heterogéneos, a la que llama «esquemmatización», suponiendo que se trata de una tarea imaginativa. El juicio determinante es el propio de la ciencia, y se trata de un conocimiento seguro y exacto.

La metáfora, la creación y el uso de metáforas, como en el ejemplo que se ha puesto al decir que «el agua de la luna se comió dos perros de los dioses», no es la homogeneización de dos elementos heterogéneos, sino la articulación de dos elementos heterogéneos atribuyendo a cada uno cualidades del otro y manteniendo inalterada su heterogeneidad. Kant le llama «simbolización» y al tipo de operación intelectual mediante la que se lleva a cabo le llamó juicio reflexionante. Al juicio reflexionante y a la simbolización también le llaman los antiguos pensamiento «analógico», y Kant lo señala como típico de la creación artística. Se trata de un conocimiento inmediato, polivalente, inseguro y muy práctico, como es el sentido común y el lenguaje ordinario²¹.

No es muy difícil advertir que el lenguaje ordinario está más basado en la simbolización y la analogía que en el cálculo, pero tampoco es difícil advertir que hay una dimensión de la vida cotidiana en que el cálculo tiene más importancia que todo lo demás, y es toda la dimensión económica. Para intercambiar bienes y servicios y para comprar y vender, hay que calcular. Ese cálculo tiene que ser un cálculo exacto a partir del momento en que se produce la universalización de los salarios y del uso del dinero, que es con la revolución industrial en la segunda mitad del siglo XVIII.

Pues bien, desde que se inicia la acuñación de la moneda en el siglo VI a.C., hasta mediados del siglo XVIII, la «mentalidad científica» ha ido ganando terreno en la vida cotidiana de los occidentales en la medida en que el cálculo era cada vez más necesario para esa vida cotidiana. Eso ayuda en parte a que se acentúe la mentalidad «cientificista» que impera en la cultura occidental desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. Pero eso no explica el cientificismo y, mucho menos, su descomposición y la emergencia de nuevos modos de pensar.

[21] KANT, E.: *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 197, §§ 1-29, cfr. § 29, “Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes”, cfr. CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit., cap. 8.

Este esquema del funcionamiento de la razón en la cultura occidental dura unos 2.500 años. Todavía se comprende mejor esta mente neolítica, al señalar su descomposición y al compararla con la cultura y la mente post-neolítica del siglo XXI, que enlaza con «el alma primitiva» y abre nuevas posibilidades a la razón de aquella infinita riqueza de posibilidades que esa alma contenía de suyo.

La creciente hegemonía del uso científico de la razón no sólo se apoya en el creciente uso de la moneda y del cálculo monetario. Se apoya también en la racionalidad y «medida» que establece el derecho abstracto, en la organización racional de la administración romana y en la estructura administrativa del estado moderno, como señalara Max Weber²². Y por supuesto, se apoya en el gran desarrollo de la ciencia moderna y de la revolución industrial, que cambian las condiciones de vida de lo que Gordon Childe había llamado revolución neolítica, cancelando los parámetros básicos que el historiador australiano señalara.

A resultas de todo eso, en la segunda mitad del siglo XX desaparece la economía de producción y se sustituye por una economía de servicios, desaparece la ciudad y se sustituye por las áreas metropolitanas o por la ordenación del territorio, y desaparece la escritura alfabética como base de acumulación y transmisión de información y se sustituye por los medios basados en las ondas y el álgebra de Boole²³. Esto último significa que la totalidad de lo dado en el orden empírico y en el orden conceptual puede ser acumulado y transmitido instantáneamente (a la velocidad de la luz) mediante una codificación y decodificación en clave de 0 y 1, o sea, puede ser digitalizado y convertido en información.

La hegemonía del uso científico de la razón, con la búsqueda kantiana de un sistema filosófico categorial tan deducible como el sistema de los números, la búsqueda de un lenguaje formalizado completo que a partir de Frege se alcanza, es lo que Heidegger caracteriza como paradigma onto-teo-lógico, y lo que antes Nietzsche critica como platonismo y cristianismo esencialista y apolíneo.

La crítica de esa hegemonía de la razón científica, la percepción de los límites del uso científico de la razón, es lo que se desarrolla en el siglo XX como crítica de la Ilustración, crítica de la modernidad, o crítica de la racionalidad científica, y que Heidegger realiza a partir de 1927

[22] WEBER, M.: *Economía y sociedad*. Madrid: FCE, 2002, Segunda parte, cap. X, "Sociología de la dominación".

[23] Este tema está expuesto en CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit., cap. 7.

denominándola «destrucción fenomenológica de los conceptos fundamentales de la ontología clásica»²⁴.

4. Rehabilitación de la razón práctica y del conocimiento ordinario.

§ 73. Fenomenología y legitimación del conocimiento ordinario.

La cultura occidental, desde sus inicio greco-romanos es una cultura humanista, en el sentido de que sus pueblos y organizaciones políticas se han propuesto alcanzar la plenitud de lo humano, la realización del hombre, mediante la educación y el saber²⁵. Se trata de una cultura que ha cifrado sus valores máximos en la educación, o sea, en la ilustración. Primero en la ilustración greco-romana con el ideal griego de la *paideia* y el ideal romano de la *humanitas*, y luego en la ilustración europea con los ideales modernos de la emancipación, de la ciencia, la moral y el derecho universales. Esos ideales estaban muy relacionados con el uso científico de la razón en la medida en que el derecho, la moral y la política habían de ser racionalmente establecidos, lo que quería decir científica y filosóficamente fundados y probados. La tarea de ser hombre quedaba comprometida con la tarea de hacer ciencia.

El siglo xx se inicia con una serie de descubrimientos y de reacciones, por las que se cae en la cuenta de que los dos mil quinientos años de estudio de la razón, como atributo fundamental del hombre, había incurrido en el defecto de la particularidad, creyendo que afirmaban lo universal. Se cayó en la cuenta de que la razón y el conocimiento que se había estudiado era el conocimiento y la razón «científica», el que ponían en funcionamiento los científicos, y de que ese no era el conocimiento humano natural. Ese fue el gran descubrimiento de Husserl y los comienzos de la fenomenología

Como es obvio, este tipo de descubrimientos no son la ocurrencia aislada de un genio del saber, ni aunque se trate de un saber tan amplio como es la filosofía. Tiene como condiciones de posibilidad toda la historia de la filosofía y de la ciencia, todos los cambios políticos y jurídicos de ese periodo, todos los cambios económicos y técnicos anteriores, simultáneos y posteriores, y todos los cambios artísticos paralelos contemporáneos. Es decir, los grandes cambios históricos (y

[24] HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*. México: F.C.E., 1974, § 6.

[25] Cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*, op. cit., cap 2.

también los pequeños), son simultáneamente cambios en el ámbito de la infraestructura, la estructura y la superestructura, o, para decirlo con terminología aristotélica, en el ámbito de la técnica y economía, en el del derecho y la política, y en el del arte y la ciencia.

También tiene que ver con la universalización del lenguaje ordinario y su llegada al centro de los saberes creativos mediante la universalización de la democracia, de lo cual la obra de G.H. Mead y de los pragmatistas americanos da buena cuenta²⁶.

El descubrimiento de Husserl y el nacimiento de la fenomenología, abrió la tarea del análisis y la legitimación del conocimiento ordinario. Husserl creyó que esa tarea había que realizarla científicamente, y que la fenomenología permitía construir la filosofía como ciencia estricta y rigurosa. Pero por diversas circunstancias no pudo llevarla a cabo.

Esa tarea la llevaron a cabo, y además con absoluta independencia cada uno del otro, Wittgenstein y Heidegger, y lo hicieron completamente al margen de la ciencia. La vida cotidiana, la conciencia común y el lenguaje ordinario, tienen y usan «categorías» propias, no científicas. Esas son las que hay que descubrir y con las que hay que describir y legitimar el conocimiento natural humano y el lenguaje espontáneo humano.

La posición de Wittgenstein y Heidegger se interpretó como una crítica nihilista a toda la filosofía anterior, más que como legitimación de algo natural que no había sido estudiado. En parte porque la escolástica llamada «pos-moderna», que como todas las escolásticas opera en unos cauces ya abiertos de los que solamente obtienen algunos corolarios pero en los que no abren nuevas perspectivas, dedicó sus esfuerzos a la simple destrucción de los conceptos clásicos.

Poco a poco se advierte que el rendimiento del uso científico de la razón había sido altísimo, y absolutamente irrenunciable, y surgen los planteamientos de la tradición neo-ilustrada. En cualquier caso, el impacto de la fenomenología ya no tiene marcha atrás, y se impone la certeza de que, al contrario de lo que se había creído en la modernidad, la ciencia no es la única manera de conocimiento y, desde luego, no es el camino de la sabiduría²⁷.

[26] MEAD, G.H.: *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1972 y SANCHEZ DE LA YNCERA, I.: *La mirada reflexiva de G. H. Mead: sobre la socialidad y la comunicación*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1995.

[27] HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

Uno de los continuadores de Frege, Kurt Gödel, establece en 1931 sus teoremas de la incompletitud, sobre la imposibilidad de una construcción formal autosuficiente en cuanto a la consistencia y en cuanto a la completitud, con lo que cerraba la posibilidad de una fundamentación formal completa de la lógica y la matemática²⁸. Por su parte, Husserl, que había trabajado al igual que Frege en la fundamentación de la aritmética a finales del siglo XIX, llegaba a la conclusión de que el lenguaje ordinario es la base de fundamentación y verificación de los lenguajes formalizados, y lo mismo hacía por su cuenta Wittgenstein²⁹.

Pero los lenguajes ordinarios se basan en último término en la metáfora, como había dicho Nietzsche a finales del siglo XIX³⁰, y como repite con más amplitud Derrida a finales del XX³¹. Como a su vez los lenguajes ordinarios y las metáforas se fundan en la vida cotidiana de sujetos particulares, el lenguaje objetivo de la ciencia se remite, en último término, al punto de vista de los sujetos particulares, y es a su vez un lenguaje particular.

La filosofía de los puntos de vista particulares, del punto de vista de un singular, es la filosofía de la comprensión, que Gadamer desarrolla a partir de Dilthey y Heidegger como hermenéutica. La comprensión no es un conocimiento necesario, universal y demostrable, como el de la ciencia, sino un conocimiento contingente, singular e indemostrable, que más que los rasgos de lo garantizado y garantizable tiene los rasgos de lo gratuito, los de una gracia.

En esta perspectiva, la filosofía no solamente no es una ciencia, sino que resulta un saber bastante diferente. Por eso no solamente tiene como tema la matemática, la lógica y en general, la ciencia, sino que también tiene como tema el lenguaje ordinario, y no necesita convertirse en una ciencia para describirlo y legitimarlo. Necesita ir a los fundamentos del lenguaje ordinario, de la metáfora, del arte.

Análogamente la antropología no necesita convertirse en ciencia para examinar los fundamentos de las culturas. Necesita ir al

[28] DIAZ ESTÉVEZ, E.: *El teorema de Gödel*. Pamplona: EUNSA, 1975.

[29] Cfr. ARREGUI, JORGE V.: *La pluralidad de la razón*. Madrid: Síntesis, 2004, cap. 2, "Pragmatismo y antifundacionalismo", pp. 39-65.

[30] NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Diálogo, 2002.

[31] DERRIDA, J., «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

fundamento de los procesos de simbolización y de los símbolos, que es el camino abierto por la obra de Clifford Geertz.

Los abundantes estudios sobre el lenguaje ordinario, sobre el lenguaje predicativo, desarrollados a lo largo del siglo xx, muestran que el lenguaje predicativo no es más favorable al esquema sujeto-objeto que al esquema sujeto-sujeto. Que el lenguaje no es primeramente conocimiento y reflexión y secundariamente comunicación, ni lo contrario. Que la conciencia de lo que se dice es tan originaria como el decir, y al revés. Que el momento de la referencia (monólogo con el objeto) no es más originario que el momento del sentido (diálogo con otro sujeto)³².

§ 74. *Olvido del ser y de la vida.*

En su diálogo *Timeo*, Platón hace una contraposición entre el modo de conocimiento fundado en la evidencia que lleva a la verdad, y el modo de conocimiento basado en la persuasión que lleva al engaño³³. El conocimiento basado en la evidencia es el demostrativo, el propio de la geometría, en la que el intelecto depende solamente de sí mismo en su relación con la idea, y le da vueltas a la idea hasta descubrirle toda la verdad (o la falsedad) que encierra. El sujeto cognoscente está a solas con el objeto conocido y no hay ninguna otra interferencia. El proceso y el acto de conocimiento se ejecutan en toda su pureza.

El conocimiento basado en la persuasión es el propio de los acuerdos, esos mediante los cuales los hombres llegan a cooperar en orden a lo bueno y lo justo para la ciudad, como Aristóteles diría unos años después. En el diálogo y la conversación la atención al objetivo a conseguir puede distraer de la atención a la verdad de lo dicho. Las múltiples dimensiones de la vida interfieren en el proceso y el acto de conocimiento, que ya no se ejecuta en toda su pureza.

El conocimiento mientras más se realiza en toda su pureza más se aleja de lo que es una acción vital, y mientras más se integra en las raíces de la vida más pierde en claridad de conocimiento. El conocimiento según el esquema sujeto-objeto registra cierta polaridad con el conocimiento según el esquema sujeto-sujeto.

[32] BERNÁNDEZ, E.: *¿Qué son las lenguas?*, op. cit. Cap. 9.

[33] PLATÓN: *Timeo* 48 a - 51 e., cfr. CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit., cap. III, 2.

Se acaba de decir que el lenguaje y la conciencia no están más determinados por un sentido que por otro, que las dimensiones de conocimiento y de comunicación, de verdad y de sentido, son igualmente esenciales.

Pero cuando la polarización es excesiva en el sentido del conocimiento el ser humano acaba resintiéndose. Todo el romanticismo es una protesta contra la marginación de la vida en la filosofía, moderna y antigua. Esa protesta tiene un punto álgido en la crítica de Nietzsche al socratismo y a Eurípides.

«Su carácter artístico, casi no-griego puede resumirse con toda brevedad en el concepto de *socratismo*. “Todo tiene que ser consciente para ser bello”, es la tesis eurípidea paralela a la socrática “Todo tiene que ser consciente para ser bueno”»³⁴.

La doble vertiente de la configuración occidental de la razón la habían registrado y examinado desde muy antiguo otros pensadores y la habían expresado como oposición entre conciencia y vida, entre ciencia y virtud. Así lo habían hecho Séneca, Cicerón y Tácito, Maquiavelo, Hobbes y Rousseau, al tomar como tema clave de su pensamiento el poder, la vida o un estado de naturaleza anterior al estado civil, anterior a la cultura. Nietzsche lo acentúa aún más como oposición entre matemática y música, entre lo apolíneo y lo dionisiaco, entre la ciencia y el arte, y además lo hace apelando a la tragedia griega como reminiscencia de los ritos y las danzas ancestrales, como invocación al paleolítico.

Esa invocación, en los análisis de Heidegger, se vuelve apelación a las fases pre-conceptuales de la historia humana como destrucción fenomenológica de los conceptos, y apelación a las fases prelingüísticas de la comunicación humana, es decir, apelación al caos y al *phanum*. (§§ 21-23), apelación a la fase en que el intelecto aparece por primera vez para sí mismo y se encuentra en trance de construir el primer mandala (§§ 19-20).

El lenguaje es primero arte, metáfora, y luego medida, homogeneización. Luego concepto, formalización e ideación, tal como indican Kant y Hegel, y a la vez temporalización, construcción del orden ideal, objetivo e intemporal³⁵.

Pero precisamente por eso el lenguaje predicativo, en cuanto que se hace lenguaje conceptual, pierde el acceso a las dimensiones de la realidad y de la subjetividad irreductibles a la formalización. Pierde la

[34] NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1981, p. 220.

[35] Cfr. CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit., cap. VII, 4.

referencia al tiempo extramental, al tiempo del sí mismo exterior y anterior a la conciencia, la referencia a la vida. En general pierde la referencia a lo informalizable y, por eso, pierde la referencia a lo sagrado, el ser, la libertad, el caos, la nada y el mal.

Heidegger denomina a la pérdida de esa referencia olvido del ser, y para superarla apela a la poesía y propone «acostumbrarse a habitar en lo innominado»³⁶, es decir propone sostenerle la mirada a lo informalizable, que ha sido marginado por los modos oficiales de saber, por la ciencia y la filosofía científica y se ha refugiado en el arte y la literatura, como habían dicho Nietzsche y Dilthey. Señala la insuficiencia de un pensar que ha tomado demasiado dogmática y estrictamente el principio de no-contradicción como el primero y más trascendental de los primeros principios, y establece la diferencia como el primero y más trascendental de los primeros principios.

Como se ha dicho, es considerado por eso un nihilista iconoclasta hasta que se entiende su alegación de que su crítica al humanismo no significa anti-humanismo, ni su crítica a la lógica irracionalismo, ni su crítica a la ética inmoralismo, ni su crítica a Dios ateísmo³⁷.

Significan deconstrucción del humanismo, de la lógica, de la ética y del teísmo establecidos, deconstrucción que no pretende aniquilar ni eliminar su vigencia, sino proponer otros que no son contrarios sino diferentes, y que han pasado a denominarse alternativos en el lenguaje mediático y en el lenguaje ordinario. En efecto, lo que no es «algo», algo formalizable, no por eso es «nada», porque puede ser lo informalizable, como ser, vida, caos, poder, etc. (§ 72. *Columna C fila 5*). Las nociones que abren el ámbito de lo informalizable no designan en ningún caso «algo», sino los límites del entendimiento formalizante, e incluso del lenguaje ordinario, las instancias o las potencias que hacen que algo sea o no sea formalizable, inteligible, susceptible de tratamiento científico, de reproducción en términos de modelo teórico, y expresable en términos de lenguaje ordinario.

A Heidegger su arrogancia y su estilo oracular le impiden apelar a los ritos paleolíticos, a la antropología y a la obra de Frazer, cosa que sí hace Wittgenstein en busca de las múltiples posibilidades lingüísticas y racionales del alma primitiva. De todas formas, Wittgenstein también pasó por ser un nihilista iconoclasta.

[36] HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.

[37] CHOZA, J.: "Lectura de la 'Carta sobre el humanismo' ", en *Thémata*. Sevilla: nº 32, 2004.

En realidad, no se trata de nihilismo ni de destrucción de los principios más básicos de la cultura occidental. Se trata de que el uso teórico de la razón, que ha servido para construir la ciencia y establecer la dignidad del hombre y los derechos humanos, tiene sus limitaciones en general, y en particular en relación con lo informalizable. El lenguaje científico, mucho más que el lenguaje ordinario, es especialmente limitado precisamente para habérselas con Dios, el ser, el poder, la libertad, la nada, el caos y el mal, asuntos a los que, por otra parte, los hombres tienen acceso y con los que tienen trato en el orden de su vida cotidiana, desde su individualidad personal informalizable.

Esa legitimación del punto de vista del individuo singular, en referencia a los asuntos más importantes de la vida, y en términos del vivir cotidiano y del lenguaje ordinario, es lo que queda examinado y legitimado por la filosofía del siglo xx, que termina siendo hermenéutica, y por la antropología del siglo xx, que trae al presente las formas de vida paleolíticas, y con ellas la fascinación que ejercen el poder, la vida, la nada, el caos, etc., en el alma primitiva y en la de los hombres del siglo xxi.

5. La unidad de naturaleza e intelecto. La verdadera realidad.

§ 75. La unidad de naturaleza e intelecto. La verdadera realidad.

Como es natural, la emergencia de la hermenéutica y la legitimación del conocimiento ordinario no supone de suyo una anulación de la razón teórica y de la ciencia, sino una conciencia más adecuada de su alcance. Y una conciencia más adecuada de su alcance no significa menor aprecio por la ciencia ni por el conocimiento ordinario, sino más. Un conocimiento que está más avisado de la confusión entre objetividad y realidad en que a veces incurre la razón científica y de la confusión entre realidad y poder-de-vida o divinidad en que a veces incurre la razón práctica.

En el § 64 se dijo que la convicción platónica de que la verdadera naturaleza de la realidad es la idea, la mantienen los matemáticos del siglo xxi, aunque ni los matemáticos ni los filósofos sepamos aún en qué puede basarse exactamente esa certeza. Pero aunque no lo sepamos bien, o precisamente porque no lo sabemos, el intelecto se siente retado y provocado por ese interrogante.

La cuestión a clarificar es qué tiene que ver la ciencia, los modelos teóricos, con la realidad, y por qué cuando lo averiguado mediante cálculos sobre el modelo teórico se aplica a la realidad, resulta que funciona.

La cuestión se puede ilustrar aún más afirmando que la proposición $2+2=4$ no es un juicio sintético *a priori*, sino un juicio analítico derivado de la naturaleza conceptual del número, y que por eso cuando se aplica a la realidad se cumple. Pero, aunque fuera un juicio sintético *a priori*, el problema se mantiene intacto. También se puede ilustrar diciendo que la proposición «por un punto exterior a una recta se puede trazar una y solo una paralela» no es un juicio sintético *a priori*, sino un juicio analítico derivado de la construcción conceptual del espacio plano, y por eso cuando se aplica a la realidad de espacios planos se cumple igualmente. Pero también, aunque fuera un juicio sintético *a priori*, el problema seguiría idéntico.

Ya sean juicios sintéticos o ya sean juicios analíticos, el problema es por qué los cálculos y las construcciones matemáticas mentales, que se hacen prescindiendo por completo de la experiencia, concuerdan con la realidad cuando se aplican a ella. La descripción caricaturesca de los matemáticos como esos peculiares sabios que no saben de qué hablan pero tampoco les importa, enuncia la circunstancia de que la matemática no necesita especiales referencias a la realidad para desarrollarse. Pero omite la circunstancia de que con el desarrollo de las ciencias empíricas siempre se acaba descubriendo a qué realidad corresponde cada matemática, qué recovecos y peculiaridades del universo real se pueden exponer con ese lenguaje matemático particular. La caricatura no expresa la convicción de esos peculiares sabios de que la matemática es una porque la naturaleza es una, y de que la naturaleza es una porque la matemática es una. Eso es lo que los matemáticos declaran, al menos los que yo he tratado³⁸.

[38] Estas tesis las he tratado con mis colegas los profesores José María Montesinos Amilibia, de la Universidad Complutense de Madrid, y José Luis Vicente Córdoba de la Universidad de Sevilla. José Luis ilustra muy bien esta tesis de que la matemática sirve para cosas que no se habían sospechado: «La unidad de la matemática está en el polo opuesto de un «sincretismo» científico. Déjame que te ponga un ejemplo grosero. La matemática es como un taller donde se reparan (=se resuelven) problemas todo tipo de aparatos: desde un coche hasta un televisor, una mesa de cocina o un reloj de pulsera suizo. Esos objetos están allí y son lo que son: no podemos identificar un reloj con un atizador de chimenea. El dueño de tan extravagante taller es un tipo de lo más ingenioso. Un buen día descubre que el cepillo de madera que le sirve para el mobiliario de cocina lo puede emplear con éxito para reparar un cronómetro de alta precisión.

Lo que parece claro y admitido por los científicos y filósofos a comienzos del siglo XXI es que la realidad es una cosa y la objetividad otra, que la correspondencia entre objetividad y realidad, es decir, lo que en un determinado sentido se llama 'verdad', es un tanto problemática, como todas las medidas, y que las ciencias y la filosofía, más que ofrecernos la realidad tal y como inmediatamente es en sí, la naturaleza tal cual es, la dan a través de la cultura, a través de modelos teóricos de organismo, de espacio, de tiempo, de cosmos, de lenguaje, o de realidad en general.

Esta conclusión no tiene por qué llevar a un agnosticismo respecto de la realidad. La pregunta «¿pero cómo es de suyo el espacio real, como dice Euclides, como dice Gauss, como dice Riemann...?», tiene la misma respuesta que la pregunta «¿pero cómo es de suyo el cuerpo de la mujer real, como dice Fidias, como dice Praxiteles, como dice Velázquez...?»

Un matemático diría que esa pregunta no puede responderse mientras no estén suficientemente definidas las nociones de 'realidad' y de 'existencia'. La definición precisa de estas nociones atrajo siempre la atención de los profesores Francisco Canals de la Universidad de Barcelona y Leonardo Polo de la Universidad de Navarra³⁹.

Por supuesto, los filósofos se han encargado de precisar ambas nociones a lo largo de la historia. Para Kant y para Hegel, existencia es lo dado en el espacio y en el tiempo empíricos, lo observable y comprobable por los sentidos. La verdadera realidad, para Kant, es la cosa en sí incognoscible, y para Hegel la «verdadera realidad» es la síntesis entre lo empíricamente dado y el concepto, la unidad de la existencia y la idea. Hay otras definiciones de ambas nociones, pero estas son suficientes ahora.

Desde el punto de vista hegeliano, la verdadera realidad del logos quizá sea el modelo de razón de Aristóteles y el de Frege en una síntesis actual, y desde el punto de vista kantiano lo oculto e incognoscible de la inteligencia humana.

La verdadera realidad de los números, para Hegel, quizá sea el modelo que resulta integrando en una síntesis contemporánea las

En resumen, la unidad de la Matemática se puede describir como disponibilidad y uso de cualquier técnica para resolver un problema que nuestra estrechez de mente califica de especializado (es decir, todo está disponible, no sólo el propio campo de especialidad). El genio matemático es el que sabe de todo, y en profundidad. Esto es posible; yo conozco algunos» (comunicación personal).

[39] Quiero rendir homenaje a ambos profesores y dejar testimonio de que pude conversar sobre este tema con ambos antes de que muriesen (Canals:2009, Polo: 2013). http://es.wikipedia.org/wiki/Leonardo_Polo http://es.wikipedia.org/wiki/Francisco_Canals_Vidal

definiciones de Pitágoras, Arquímedes, Gauss y Frege, y para Kant lo incognoscible de los números.

La verdadera realidad del Universo, para Hegel, quizá sea el modelo que resulta de la integración de las propuestas de Newton, Einstein, Plank y Higgs, y para Kant, lo incognoscible del universo.

La verdadera realidad del organismo humano quizá sea, para Hegel, la integración de los modelos de Galeno, Avicena, Harvey y Claude Bernard, y para Kant, lo incognoscible del organismo.

Cuando lo percibido como existente empíricamente de la razón, los números, el universo y el organismo no coincide con el modelo teórico, para Kant podría tratarse de que la verdadera realidad emite señales de que no es conocida en su verdad. Para Hegel podría tratarse de eso, pero también podría tratarse de que hay «impurezas empíricas» en lo observado.

Si en vez de tomar el organismo humano desde el punto de vista anatómico y fisiológico, se toma desde el punto de vista estético, se puede aclarar un poco más la cuestión. Si volvemos a preguntar cómo es el verdadero cuerpo de la mujer, si el modelo de Fidias, de Praxiteles, o de Velázquez, desde el punto de vista de Hegel habría que decir que la «verdadera realidad» de la mujer es Claudia Schiffer, o Naomí Campbell, porque en ellas lo existente empíricamente coincide con la idea de Praxiteles y de Velázquez. Y desde el punto de vista kantiano... como lo propio de la estética es sólo el aparecer, la coincidencia entre apariencia y realidad, la verdadera realidad de la mujer sería también Claudia Schiffer. Porque aunque cien modelos reales en las pasarelas de la moda no tienen más contenido inteligible ni perceptible que las cien modelos transmitidas por televisión o que cien chicas pensadas, su «verdadera realidad» es precisamente lo que hay en las pasarelas y que no está en la pantalla de televisión ni en las chicas imaginadas.

Todavía se puede ilustrar de modo más completo el sentido de la expresión «verdadera realidad» tomando al ser humano, no desde el punto de vista anatómico y fisiológico, ni desde el punto de vista estético, sino desde el punto de vista de su plenitud física, psíquica y espiritual (que es la definición de salud establecida por la Organización Mundial de la Salud). En ese caso, la «verdadera realidad» del hombre sería, para Hegel, Jesús de Nazaret⁴⁰, y para Kant también en cuanto que para él (cristiano como Hegel), es la plenitud de la realidad humana en tanto que incognoscible.

[40] HEGEL: *Historia de Jesús*, Madrid, Taurus, 1981.

En este caso, el punto de vista de Kant y Hegel, cristianos protestantes ambos, coincidiría con el de Wittgenstein y Heidegger, cristianos católicos ambos⁴¹, en cuanto que para los dos la «verdadera realidad» pertenece al orden de lo informalizable. En líneas generales puede parecer que en este caso el punto de vista de Wittgenstein y Heidegger coincide con el de Kant, y el de Hegel se aparta de los tres.

Podría sostenerse con fundamento ese punto de vista si se considera la crítica de Hegel a Kant insistiendo en que la diferencia entre fenómeno (apariciencia) y cosa en sí («verdadera realidad») pertenece a la conciencia y no a la realidad. Pero esa crítica no es el único punto de vista de Hegel al respecto si se tiene en cuenta que la para él la intimidad individual «esa sede del mérito y la culpa» permanece siempre sustraída incluso al proceso de «realización de la idea universal en la historia»⁴². Finalmente, para ilustrar el sentido de la expresión «verdadera realidad» en la vida cotidiana y en el lenguaje ordinario, referido a los seres humanos corrientes desde el punto de vista de un ser humano corriente, hay que sostener que personalmente, para mí, la verdadera realidad y la cumbre de lo humano es mi hija, mi padre y mi madre (aunque hayan muerto), y mis hermanos, porque sus 'impurezas empíricas' no les hacen perder un ápice de su carácter de realidades realmente vivas que transmiten realidad y vida, y también yo en el mismo sentido soy la verdadera realidad.

Eso, desde el punto de vista de Kant, de Hegel, de Wittgenstein y de Heidegger. Y probablemente, también desde el punto de vista de Jesús de Nazaret, en la medida en que en sus enseñanzas transmitidas hay igualmente expresiones en el mismo sentido sobre la «verdadera realidad».

En efecto, la expresión «pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Jn 4, 20) alude a la identidad de lo empírico, lo inteligible y lo informalizable del hombre y de Dios dado al hombre corriente en el acto de «ver», de tratar, a su «hermano».

El trato con los padres y los hijos, los hermanos y los amigos, está basado más en saberes y lenguajes performativos que en saberes y lenguajes predicativos, más en ritos creativos y transformadores que en la

[41] Wittgenstein y Heidegger son considerados católicos aquí en cuanto por voluntad propia murieron como católicos y fueron enterrados como católicos, sin entrar en las relaciones del pensamiento religioso de ambos con la enseñanza oficial de la iglesia institucional de su época.

[42] HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980, p. 99.

transmisión de información. Los ritos de levantarse de la cama, llevar a la ducha y enseñar a usarla, desayunar, llevar al colegio, comer, enseñar a comer, ayudar a los deberes, dar la merienda, dar la cena, vestir, sacar de paseo, dar besos, reñir, castigar, mandar lavar las manos, comer bien, ir a la cama a su hora, contar un cuento, jugar en el ordenador, ver películas, etc., ocupan más tiempo que transmitir información mediante lenguaje predicativo.

Esos ritos, por otra parte, son elementos integrantes del rito primordial y total de la vida, de recibir la vida y dar la vida, que desde los primeros tiempos del paleolítico tenían al oso como referencia, como padre, madre e hijos (§§ 17-18), del que derivan todos los demás ritos que organizan el espacio y el tiempo y los valores (§§ 25-26), estructuran la psique (§§ 27-28), determinan la identidad (§ 30), y establecen el plano de lo empírico, del lenguaje predicativo, de lo formalizable y de lo susceptible de tratamiento científico.

Precisamente porque esta «verdadera realidad» de lo humano y de lo divino, del ser y de la vida, del caos y el mal, dada en el orden del saber creativo y transformador, permanece siempre sustraída incluso al proceso de «realización de la idea universal en la historia» y sustraída al estruendo de lo formalizable y de la ciencia, tiene una autonomía e independencia que se custodia al otro lado de una frontera bien diferenciada.

Pero el hecho de que la frontera entre individuo y cultura esté bien diferenciada no significa que no haya un trasvase continuo de un lado al otro. Del individuo a la cultura aportando siempre nuevas creaciones y de la cultura al individuo situándolo cada vez en un tiempo cultural diferente (en la sucesión del tiempo histórico).

6. Epistemología y hermenéutica. La cuestión de Sanfélix.

§ 76. *Epistemología y hermenéutica. La cuestión de Sanfélix*

En 2001 Vicente Sanfélix Vidarte, catedrático de Filosofía de la Universidad de Valencia, publicó un estudio titulado «¿Hermenéutica de la epistemología?», en el volumen editado por M^a del Carmen Paredes Marín, *Mente, conciencia y conocimiento*⁴³. En él planteaba la cuestión del modo en que las dos formas de la filosofía a finales del siglo XX, la

[43] SANFÉLIX VIDARTE, V.: “¿Hermenéutica de la epistemología?” en PAREDES MARÍN, M^a C. (Ed.): *Mente, conciencia y conocimiento*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, pp. 129-140.

epistemología y la hermenéutica, podían cada una dar cuenta de la otra y hacerse cargo de ella.

En su estudio, Sanfélix se inclina más bien en el sentido de que mientras cabe tratar científicamente la interpretación y hacer ciencia de ella, no es del todo viable una *traditio*, una transmisión e interpretación del pasado sin situarlo en el nivel de la ciencia del que lo recibe, y que en este sentido no cabe una transmisión de la ciencia sin actualización de ella, sin transformarla en ciencia.

El estudio de Sanfélix tiene más sentidos y aspectos que este que se acaba de referir, pero este es el más pertinente en relación con las tesis de la filosofía de la cultura. En su perspectiva lo que está tomado como clave de la hermenéutica es la transmisión de la tradición, aquí, en cambio, la de la legitimidad del punto de vista particular, incluso del punto de vista singular. La hermenéutica y la ciencia se pueden considerar, entre otras perspectivas, desde el punto de vista del contenido, del objeto. También se pueden considerar desde el punto de vista de la actividad singular del pensador.

Desde este segundo punto de vista la ciencia tiene una dimensión performativa, ritual. No sólo en el sentido de los ritos académicos de la obtención del grado de licenciado o de doctor, ni en el de los ritos de obtener la *venia docendi*, la cátedra o la libertad de cátedra. Sino, sobre todo, en el sentido de alcanzar el consenso o la aceptación por parte de la comunidad científica.

Antes aún que el consenso de la comunidad científica, el rito más importante en la actividad de un investigador es el de obtener al menos la aceptación de un colega, aunque sea sólo uno. Ese rito que concluye con la expresión, explícita o implícita, «sí, yo también lo veo», o «sí, estoy de acuerdo».

Zubiri decía que la condición del filósofo es la soledad, porque se aventura con el pensamiento en territorios por donde nadie ha pisado. Y la soledad lleva consigo la extrañeza y la inseguridad, manifiestas en soliloquios del tipo «esto se le tiene que haber ocurrido antes a alguien, cómo se me va a haber ocurrido a mi sólo», «y si esto no se le ha ocurrido a nadie...aunque a mi me parece claro... ¿será verdad?». Roger Penrose, en un pasaje de *La nueva mente del emperador*, hace una fenomenología del acto en el que un matemático registra en su conciencia, como acto diferenciado de los demás, la percepción de que ese paso, esa conclusión, es verdad. Eso que Penrose analiza existe, y es como él lo describe.

Pues bien, por fuerte que sea la evidencia producida en la relación sujeto-objeto, si esa evidencia se mantiene aislada, el sujeto experimen-

ta la soledad y la inseguridad. Eso le pasó al propio Gödel. También Leonardo Polo repetía, «¿quién puede estar seguro de que está en la verdad cuando está solo?».

Cuando Husserl insiste en que el lenguaje ordinario es el último ámbito de esclarecimiento y de fundamentación de los lenguajes formalizados, insiste también en que el último criterio de objetividad es la inter-subjetividad. Eso significa que el último criterio de validación de lo que se establece en los lenguaje predicativos y formalizados son los ritos de concordancia intersubjetiva en que lo que se dice «es» así, la coincidencia inter-subjetiva en el ser, el encuentro inter-subjetivo en el ámbito de lo informalizable, la superación de la individualidad en la comunión con la vida de otro, eso que Nietzsche piensa que solo se da en la embriaguez de la música y la danza.

Desde este punto de vista resulta más plausible que la ciencia, la epistemología, la relación sujeto-objeto, no es lo primero. Que es igualmente originario y fundamental la relación sujeto-objeto-sujeto, la comunicación, o quizá la relación sujeto-sujeto-sujeto. Y también se puede pensar que esa relación, por mucho que se pueda definir como *parousía* o como *escatología*, como manifestación del absoluto para sí mismo y para todos, como Hegel la piensa y como Derrida menciona, también tiene su lugar y su momento en la vida cotidiana y en el lenguaje ordinario de los hombres corrientes. Porque las inteligencias se unen en la verdad y las voluntades se unen en el bien, y si no todos los días, al menos de vez en cuando los hombres normales se ponen de acuerdo en diversas cosas con otros hombre normales.

7. La pluralidad de la razón. La cuestión de Jorge V. Aregui.

§ 77. *La pluralidad de la razón. La cuestión de Jorge V. Aregui.*

En 2004, un año antes de su muerte, Jorge V. Aregui publicó *La pluralidad de la razón*, un libro en el que afrontaba los problemas planteados por Sanfélix después de varios años de relación profesional con él⁴⁴. En ese trabajo se tratan muchos de los temas examinados en esta Filosofía de la cultura y con conclusiones muy parecidas desde una perspectiva más analítica, no solamente desde la perspectiva de la filosofía analítica del lenguaje, sino también desde la perspectiva de analizar temas concretos de la antropología filosófica y de la antropología.

[44] ARREGUI, J. V.: *La pluralidad de la razón*. Madrid: Síntesis, 2004.

A lo largo de sus 287 páginas, en diálogo con los colegas de la filosofía española, y con las figuras más destacadas del pensamiento analítico y de la antropología internacionales, el motivo que una y otra vez aparece como trasfondo, es siempre la cuestión de si el pluralismo es un hecho o un valor. La respuesta contundente es que el pluralismo es un valor. Particularmente un valor de la psique y de la razón humanas, entendiendo por razón humana lo que se entiende por inteligencia humana en el lenguaje ordinario, y entendiendo que en cada fase histórica y en cada nivel de desarrollo la razón se pluraliza en numerosos sentidos.

No solamente la inteligencia humana se configura en Grecia como razón científica y se desarrolla en occidente como razón teórica, además de como razón práctica o como uso natural de la razón. También en las esferas de la cultura la razón se configura como razón religiosa, política, jurídica, económica, artística, científica y filosófica. Pero además en cada uno de esos ámbitos también se pluraliza en el sentido de que el modelo teórico de organismo de Galeno, Harvey y Claude Bernard, admite y tiene a su lado el modelo de organismo de Hanemann, y la correspondiente concepción de la enfermedad y la terapia de la homeopatía, que es inconmensurable con la patología general de la medicina convencional.

Esta inconmensurabilidad, por otra parte, no es una afirmación de relativismo porque los dos modelos de organismo tienen bien definidos los criterios de salud y de enfermedad. Lo inconmensurable es la terapia, es decir, el proceso por el que se va desde la enfermedad a la salud en cada caso.

La universalidad de la razón es la universalidad de la inteligencia como capacidad natural de la psique humana, y la psique humana misma. El valor del pluralismo y de la pluralidad es lo que se ha llamado antes la infinita riqueza de la razón y de las posibilidades lingüísticas del mesolítico (§ 68), la infinita capacidad de creación de sistemas de signos, y, con ello de sistemas categoriales.

Por otra parte, y como ya se ha señalado (§ 67), la capacidad de creación de sistemas de símbolos es menor porque mientras los signos son convencionales y arbitrarios, los símbolos son naturales. Si todavía se tiene en cuenta que aquella primera simbolización es el comienzo empírico del orden trascendental, desde el punto de vista histórico y desde el punto de vista trascendental, entonces es posible conectar con los *sapiens* de Altamira o de Chauvett para considerarlos como nuestros primeros clásicos, al menos en el orden histórico. Tan clásicos como Homero y Cervantes, en el sentido de que, desde su singularidad irreplicable, abren local y singularmente el orden trascendental, a partir del cual empiezan

a construir, como los *sapiens* posteriores siempre harán, el orden predicamental de los sistemas categoriales y lingüístico-alfabéticos.

El valor del pluralismo no está solo en que pone de manifiesto la infinita riqueza de la razón, sino también en que pone de manifiesto las infinitas vías de acceso a la comprensión del orden transcendental, de lo informalizable.

CAPÍTULO 9

EPÍLOGO CONCLUSIVO

§ 78. *La comprensión post-neolítica del sí mismo.*

EL neolítico es el periodo de diferenciación de las esferas de la cultura: religión, política, derecho, economía, arte y técnica, ciencia y filosofía. No es que en el paleolítico no estuvieran diferenciados de ninguna manera, pues ya los antropólogos de comienzos del siglo xx (particularmente Lowie) advirtieron que sí lo estaban. Pero la diferenciación no podía estar expresada en instituciones específicas representadas urbanísticamente, delimitadas administrativamente y atendidas profesionalmente por funcionarios también diferenciados y, por tanto, no era tan patente.

Las culturas paleolíticas se constituyen a partir de un núcleo caracterizable como religioso, en el que la articulación unitaria de poder religioso y poder político permite caracterizarlas como culturas sacralizadas. Las culturas neolíticas se desarrollan a partir de una diferenciación urbanística, administrativa y profesional de las esferas, y a partir de una autonomización y predominio creciente del poder político sobre el religioso, percibido generalmente como proceso de secularización.

La tendencia diferenciadora del neolítico lleva consigo también en el periodo histórico un desarrollo creciente de la autoconciencia y la individualidad humanas, un desarrollo de la conciencia de la igualdad, libertad y fraternidad, y un desarrollo de la conciencia de la unidad de la humanidad. Todo ello según los procesos que Durkheim llamó de incremento de la solidaridad orgánica derivados de la división del trabajo social y Weber de racionalización del trabajo derivados de la burocratización.

El neolítico se interpretó como un proceso progresivo que al alcanzar las metas propias de un humanismo global se cancelaba a sí mismo como proceso y desembocaba en el fin de la historia, el fin del arte y el fin de la religión. Esa es la visión no solamente de Hegel, que cree firmemente en la historia y el progreso, sino también de quienes creen en la involución y el regreso, como el nutrido grupo de apocalípticos que van desde Oswald Spengler a Ernst Gellner. En general, en la segunda mitad del siglo xx se reproduce el abatimiento y la desesperanza de finales de la edad antigua. Agustín contempla la descomposición de Roma como si presenciara el fin del mundo, y los últimos pensadores de la modernidad en el siglo xx y buena parte de los de la posmodernidad, perciben también el fin de la Ilustración como fin del mundo y de los ideales del humanismo occidental.

Con todo, en el siglo xx, hay muchas perspectivas desde las que se percibe bien que, aunque efectivamente el neolítico está entregando sus últimos frutos culturales, ello no sólo no significa una liquidación de los valores del humanismo paleolítico ni de los del neolítico, sino la inauguración de una nueva etapa para la que aún no hay criterios de interpretación y comprensión suficientes.

Entre esas perspectivas se inscriben la obra filosófica de Heidegger y Wittgenstein, que en cierto modo inauguran una nueva era cultural y un nuevo humanismo, la de Dilthey que percibe el carácter indefinido del progreso y, desde luego, la de Hegel, que percibe la fusión de las esferas de la cultura y de todos los valores del humanismo en esa unidad de la sociedad civil a la que da el nombre peculiar de «Estado».

La filosofía no se ocupa del futuro. Es reflexión y sólo se reflexiona sobre lo que ya ha pasado. De este modo puede hacerse cargo de cómo se comprende sí mismo el hombre en el paleolítico, en el neolítico y en el periodo histórico, según los esquemas y categorías de su paradigma cultural.

Pero después del periodo histórico, cuando empieza lo que hemos llamado post-neolítico, la filosofía ya no es solo reflexión, y mucho menos reflexión crítica y fundante, sino conversación, y sobre el futuro sí se puede conversar.

Cuando termina el periodo histórico la filosofía, que se ha ido exacerbando como crítica desde los comienzos de la modernidad, ejerce su crítica sobre la crítica misma, por una parte, y sobre el fundamento y la fundamentación, por otra.

Entonces vuelve a aceptarse que la crítica es una forma derivada y secundaria de pensamiento, que la primera es el habla, y que hablar

puede hacerse después de que se ha establecido el pacto de discurso. Es decir, la filosofía nace en Atenas después de que Hércules ha acondicionado el territorio y ha derrotado a los invasores procedentes de la Atlántida. El pensamiento filosófico nace sobre la paz alcanzada mediante la lucha y los acuerdos¹. El primer momento del pensar entonces no es la crítica, sino la tónica, el encuentro de los hombres en los lugares en que puede haber acuerdos (pues no en todos los puede haber). La filosofía solo puede comenzar en el neolítico, y la crítica sólo al final del periodo histórico, cuando se generaliza lo que Vico llamaba la barbarie de la reflexión. Después de la barbarie hay un nuevo comienzo, ese nuevo comienzo es conversación, y en esa conversación sí está legitimado hablar del futuro.

Las últimas décadas del siglo xx registran un buen número de conversaciones sobre el futuro. Por una parte las conversaciones que elaboran esas utopías quejumbrosa, elegíacas y apocalípticas, mantenidas por quienes imaginaron un futuro demasiado definido y adornado de todas las gracias que se valoraban máximamente en la primera juventud. Por otra parte, las conversaciones que elaboran unas utopías en que los recursos técnicos y culturales dibujan un panorama en que difícilmente el individuo humano se reconocería como tal, como adaptable y capaz de mantener su identidad. No hay conversaciones que describan utopías en las que se resuelven técnicamente los problemas humanos, a pesar de que sobran elementos para hacerlo así.

Aunque la cultura registra numerosas alteraciones en las tres fases en que aquí se ha desglosado, el paleolítico, el neolítico en su fase prehistórica y en su fase histórica, y el post-neolítico, hay motivos para creer que algunos parámetros permanecen constantes en las tres fases. Por una parte, las etapas que vienen dadas por el ciclo biológico de nacer, crecer, reproducirse y morir, y por otra los ámbitos culturales que vienen dados por la recepción de esas etapas en una psique dotada de un intelecto que opera en dos niveles, el trascendental o de lo informalizable, y el categorial o de lo formalizable.

Hay motivos para pensar que en el post-neolítico las cuatro etapas o momentos del ciclo biológico se mantendrán constantes. Es decir, hay motivos para pensar que los seres humanos seguirán naciendo y se seguirán muriendo. A la vez, hay motivos para pensar que los dos niveles del intelecto producirán también sistemas semióticos y categoriales,

[1] Cfr.: PLATÓN: *Timeo*; CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit., cap III, 2.

aunque sean diferentes de los de las dos fases anteriores. Es decir, hay motivos para pensar que los seres humanos seguirán hablando y comunicándose entre ellos. Y eso ya son suficientes fundamentos metafísicos para tener una certeza básica sobre la esencia humana.

Es decir, aunque es posible que la reproducción humana se lleve a cabo mediante procedimientos técnicos industriales, y que la vida humana se prolongue más años, hay motivos para pensar que la reproducción se seguirá realizando mayoritariamente por los procedimientos artesanales de siglos anteriores que tan entrañables nos resultan, y hay motivos para pensar que los seres humanos seguirán muriéndose y sus seres queridos los recordarán y harán algo con sus restos. Hay motivos para pensar que los *sapiens* seguirán percibiendo la vida, el poder, el caos, la libertad o el mal como algo de lo que en último término no disponen y se les escapa, como algo no susceptible de ser formalizado científica y técnicamente, mientras que percibirán un gran repertorio de problemas humanos como asuntos que sí podrán ser tratados y resueltos así. Desde la época de Platón se ha comprobado repetidas veces que un rey filósofo no tiene más garantías de tomar decisiones políticas acertadas que un rey agricultor o comerciante, y tampoco hay motivos para pensar que un rey ingeniero o informático sí las tendría.

Esos cuatro momentos o etapas biológicas se han elaborado culturalmente, en el paleolítico, mediante un repertorio limitado de símbolos y con una gran variedad de sistemas categoriales. En el neolítico, mediante una enorme variedad de sistemas de signos y con un repertorio bastante limitado de sistemas categoriales, tanto en occidente como en las pocas decenas de grandes culturas hegemónicas.

Dado que la cultura se basa en y resulta de esos momentos biológicos y su recepción en una psique cuyo intelecto abre esos dos ámbitos diferenciados, no hay motivo para pensar que los parámetros fundamentales de la cultura vayan a alterarse.

Pero dentro de esos parámetros constantes, los cambios pueden ser muy considerables. Tomando lo que aquí se ha considerado factor primordial de los cambios, a saber, la demografía, solamente la sugerencia de imaginar la vida de 20 mil millones de personas en este mismo planeta ya resulta un reto considerable.

No porque pueda haber problemas técnicos y económicos insuperables, que no los hay como ha mostrado suficientemente la historia en el siglo xx. Esos problemas técnicos y económicos, se pueden resolver, y hacerlo puede suponer un interesante esfuerzo imaginativo para los

autores de ciencia ficción. Los problemas más difíciles de resolver son los psicológicos y políticos.

Para una antropología filosófica y para una filosofía de la cultura es igualmente estimulante imaginar el sí mismo postneolítico, que puede estar tan disperso y repartido en sus redes sociales como el sí mismo paleolítico estaba disperso en sus redes de tiempos cualitativos.

Cuando la superficie del planeta, es decir, la superficie de las ciudades, las tierras y los mares, ha sido atravesada por una red de coordenadas espacio-temporales que permite localizar a un individuo en un velero en cualquier punto de cualquier océano, o en cualquier suburbio de cualquier ciudad, y cuando esa red es igual de firme o más que las tierras y los mares, entonces puede darse otra vez una dispersión de la subjetividad en los escenarios del siglo XXI como la del individuo en los tiempos cualitativos del paleolítico.

Sobre la homogeneización de la globalización técnica y económica se expande la particularidad de las fusiones interculturales. La cultura afroamericana no es una excepción. También existe la asiático-canadiense, la argelino-francesa, etc. Pero además existen las tribus urbanas multiculturales, nacionales, etc... Y existen los grupos cosmopolitas. La movilidad geográfica y cultural es un oleaje que se va acelerando. Las poblaciones y las corrientes culturales se parecen más a las aguas y las corrientes marinas que a las montañas y ciudades neolíticas e históricas.

En todos esos mundos culturales cambiantes pueden darse sistemas categoriales y semióticos insospechados, y eso es lo más importante desde el punto de vista de la antropología, desde el punto de vista del saber que se ocupa de analizar los modos en que el hombre se comprende a sí mismo.

Como ya se dijo (§ 72), la totalidad de lo dado en el orden empírico y en el orden conceptual puede ser acumulado y transmitido instantáneamente (a la velocidad de la luz) mediante una codificación y decodificación en clave de 0 y 1, o sea, puede ser digitalizado, transformado en información y transmitido en tiempo real, si es que puede establecerse el sentido de la expresión «en tiempo real». Y eso significará una alteración de las fronteras entre saberes creativos y descriptivos y de su geografía.

La frontera entre individuo y cultura puede hacerse más porosa, o más impenetrable, pero seguirá habiendo un trasvase continuo de un lado al otro. Del individuo a la cultura aportando siempre nuevas creaciones y de la cultura al individuo situándolo cada vez en uno o en varios tiempos culturales diferentes.

Estas observaciones no tienen nada que ver con las profecías de la ciencia ficción ni con las previsiones apocalípticas de las utopías negativas. Por una parte, son modestas advertencias en orden a preparar estrategias metodológicas adecuadas para comprender fenómenos que pueden producirse, y que no pueden ser bien comprendidos con categorías y sistemas semióticos actuales. Por otra parte, son referencias a algunas constantes humanas que sirven de orientación, referencias a lo que los filósofos llamamos esencia y definición. En los últimos cien mil años, y en la perspectiva del siglo XXI, tras los cambios experimentados, la definición de la esencia humana que parece más resistente y más orientadora es la que hace referencia al ciclo biológico de nacer, crecer, reproducirse y morir, o sea a la animalidad y a la sexualidad, y la que hace referencia a las relaciones sociales y a la comunicación, o sea, al lenguaje. Es decir, parece que la más resistente y orientadora definición del hombre es «animal que tiene lenguaje» (*Zoón échon lógon*²). En la perspectiva del siglo XXI, la animalidad aparece como el fundamento empírico y el fundamento trascendental de la cultura (§§ 6-7) y el lenguaje, que además de la animalidad tiene como fundamento empírico y trascendental la libertad, la igualdad y la solidaridad, aparece como el fundamento empírico y trascendental de la sociedad y de los derechos humanos (§§ 14 y 21).

De todas formas los cambios siempre desconciertan, pero de todas formas los medios cognoscitivos y técnicos siempre aparecen en el momento adecuado y, además, en varios sitios a la vez. En varias culturas distintas a la vez y en varios cerebros individuales a la vez. Porque el logos, que es el conjunto de relaciones de los elementos reales entre sí, se cierne sobre todos los procesos reales, y va apareciendo según lo que la teoría de la gestalt llama «ley de la mejor forma» en la configuración real de los procesos inorgánicos, orgánicos y culturales, y en el escenario mental de quienes conviven con esos procesos y los perciben.

El lenguaje sabe más que nosotros, y el logos de lo real también. Podría ser cierto que el hombre es el pastor del ser, que si lo sigue el ser lo lleva siempre a buenos pastos o a su casa, que las ocurrencias felices y salvadoras que aparecen a la vez en algunas mentes singulares no relacionadas entre sí son como mensajes de la verdadera realidad al intelecto humano, como las noticias de los mensajeros que han llegado a lo que Platón llamaba la llanura de la verdad. Podría ser cierto que la matemática es una porque la naturaleza es una. Podría ser cierto que el ser conduce al hombre a través de la cultura.

[2] ARISTÓTELES: *Política*, I, 2. (*Zoón lógon échon*).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AA VV.: 15th International Cave Bear Symposium, Spišská Nová Ves, Slovakia, 17th 20th of Sept. 2009, http://www.fns.uniba.sk/fileadmin/kalendar/2009/symposium/Abstract_book.pdf

AA VV.: *Los Kama Sutra*, en *Libros de amor del oriente*. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1993.

ABELLÁN, A. et al.: *La población del mundo*, Madrid, Síntesis, 1998,

AGUSTÍN DE HIPONA: *La ciudad de Dios*. Madrid: BAC, 1977.

ANNAUAD, J.: *Quest for fire*, 1981.

APEL, K.O.: *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985.

AQUINO, Tomás de: *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 1965

ARISTÓTELES: *Sobre la interpretación*. Madrid: Gredos, 1988.

– *Categorías*, Madrid, Gredos, 1988.

– *Física*, Madrid, Gredos, 1995.

– *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978.

– *Política*, Madrid, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

– *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1987.

ARREGUI, Jorge V.: *La pluralidad de la razón*. Madrid: Síntesis, 2004.

ARSUAGA, J. L. y MARTÍNEZ, I.: *La especie elegida*. Madrid: Temas de hoy, 1998.

ATTALI, J.: *Historia de la propiedad*. Barcelona: Planeta, 1989.

- ATTALÍ, J.: *L'Ordre cannibale*. Paris: Grasset, 1979.
- AUSTIN, J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1972.
- BALANDIER, G.: *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós, 1994.
- BARLEY, N.: *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- BARNARD, A.: "Modern hunter, gatherers and early symbolic culture", en *The evolution of culture: an interdisciplinary view* editado por ROBIN IAN MACDONALD DUNBAR, CHRIS KNIGHT, CAMILLA POWER. Edinburgh: Edinburgh University Press: 1999.
- BATAILLE, G.: *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 2005.
- BEIER, U.: *The Origin of Life & Death. African Creation Myths*. Nairobi, Heinemann, 1988.
- BEJARANO, T.: *Becoming human : from pointing gestures to syntax*. Amsterdam: John Benjamins, 2011.
- BENEDICT, R.: *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1959.
- BENGTSON, J. D. and RUHLEN, M.: *Global Etymologies*, en John D. BENGTSON and M. RUHLEN: *On the Origin of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy*. Stanford, CA: Stanford University Press. 1994,
- BERENGUER, L.: *El mundo de Juan Lobón*. Madrid: Cátedra, 2010.
- BERGSON, H.: *La risa*. México: Porrúa, 1984.
- BERNARDEZ, E.: *¿Qué son las lenguas?*. Madrid: Alianza, 2004.
- BOLZ, P.: "Bajo el signo de la danza del sol. Vidióon religiosa del mundo y ritualismo de los siux oglalas de Norteamérica", en ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, III, 2, Barcelona: Herder, 1999.
- BREUIL, H. y BURKITT, M.C.: *Rock Paintings of Southern Andalusia. A description of a Neolithic and Copper Age Art Group*. Oxford University Press, 1929.
- BROWN, J. E.: *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. Baltimore: Penguin, 1971 (orig. University of Oklahoma Press, 1953).

BURKERT, W.: *Homo necans. Antropología del sacrificio cruento nella Grecia antica*. Torino: Boringhieri, 1982.

CALVIN, W. H., *A Brief History of the Mind*. Oxford University Press, 2004.
<http://williamcalvin.com/BHM/ch9.htm>.

CALVO, J.: "El concepto de cultura en el pensamiento griego", en LLINARES, J.B., y SANCHEZ DURÁ, N. (eds): *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

CAMPBELL, J.: *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2005.

– *Los mitos en el tiempo*. Barcelona: EMECE, 2002.

CAMPILLO ÁLVAREZ, J. E.: *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*. Barcelona: Crítica, 2007.

CARCHIA, G.: *Retórica de lo sublime*. Madrid: Tecnos, 1994.

CÂRCIUMARU, M. et al.: "Témoignages symboliques au Moustérien", en *Congrès de l'IFRAO, septembre 2010 – Symposium : Signes, symboles, mythes et idéologie...* (Pré-Actes).

CASSIRER, E.: *Antropología filosófica*. México: FCE, 1968.

CHILDE, G.: *La revolución neolítica*. México: FCE, 1956.

– *Los orígenes de la civilización*. México: FCE, 1992.

CHOZA, J.: *Antropologías positivas y Antropología filosófica*. Tafalla: Cenlit, 1965.

– *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Pamplona: Eunsa, 1990 (2ª ed.).

– *Manual de Antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1989.

– "Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de Gianbattista Vico", en *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990.

– "Habitio y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey", en *La realización del hombre en la cultura*. 1 Madrid: Rialp, 1990.

– *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

- “La cultura es más radical que la razón”, en LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁ, N.: *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- *Historia cultural del humanismo*, Sevilla-Madrid, Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- “Formas primordiales de la expresión corporal. La danza como plegaria”, en *Fedro*,(6) 2007.
- “Lectura de la ‘Carta sobre el humanismo’”, en *Thémata*, nº 32, Sevilla, 2004.
- *Historia de los sentimientos*. Sevilla, Thémata, 2011.
- CHOZA, J. y GARAY, J. (eds.): *Pluralismo y secularización*. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.
- CICERÓN: *Sobre la República*. Madrid: Gredos, 1984.
- CLARK, G.: *La prehistoria*. Madrid: Alianza, 1987.
- Código Civil Español*. Madrid: Tecnos, 1993.
- COROMINAS, J.: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987.
- CROWLEY, D. J. y HEYER, P.: *Communication in history: technology, culture, society*. Boston: Pearson Allyn & Bacon, 2007.
- DA VINCI, L.: *Cuadernos de notas*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1995.
- DANIELS, P. T. and BRIGHT, W. (eds.): *The World's Writing Systems*. New York: Oxford University Press, 1996. http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_writing
- DASCAL, M.: *Negotiation and power in dialogic interaction* [Recurso electrónico] / edited by WEIGAND E., Amsterdam: John Benjamins, 2001.
- DELAINI, P.: “Così mangiò Zaratustra”. *Hiram*, 4, 2007, pp. 89-98.
- DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*. Gijón: Júcar Universidad, 1988.
- DERRIDA, J.: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- DÍAZ ESTÉVEZ, E.: *El teorema de Gödel*. Pamplona: EUNSA, 1975.
- DILTHEY, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE, 1949.
- *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*. México: F.C.E., 1944.

DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.

EIBL-EIBESFELDT, I.: *Etología*. Barcelona: Omega, 1974.

ELIADE: *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 1972.

– *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1989.

– *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor, 1984.

– *Lo sagrado y lo profano*: Madrid: Guadarrama, 1981.

– “Experiencias de la luz mística”, en *Mefistófeles y el andrógino*. Barcelona: Labor, 1984.

– *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era, 1992.

– *Historia de las creencias y las ideas religiosas, I, II y III*. Barcelona: Paidós, 2010.

– vol III-2. Barcelona: Herder, 1999.

ELIAS, N.: *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península, 1990.

ELIOT, T. S.: *Notas para la definición de la cultura*. Madrid: Encuentro, 2003.

Enciclopedia Británica, <http://0-www.britannica.com.fama.us.es/>, versión académica on-line, Universidad de Sevilla, 2010.

FOUCAULT, M.: *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1992.

Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito. Madrid: Alianza, 1988.

FRAZER, J.: *El Folklore en el Antiguo Testamento*. México: FCE, 1981.

FREUD, S.: *Totem y tabú*. Madrid: Alianza, 1977.

GADAMER, H. G.: *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.

– *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2000.

– *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.

GARAY, J.: “Politeísmo y neoplatonismo: Proclo”, en CHOZA, J. y PADIAL, J. J. (eds.): *Dios en las tres culturas*. Sevilla: Thémata, 2011.

GEERTZ: *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 1994.

– *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.

– *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós, 2000.

- GEHLEN, A.: *El hombre*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- GELLNER, E.: *Postmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós, 1994.
- GIMBUTAS, M.: *El lenguaje de la diosa*. Oviedo: Grupo Editorial Asturiano, 1996.
- GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- GOODY, J.: *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal, 2008.
- GRIMALDI, N.: *Une démente ordinaire*. Paris: PUF, 2009.
- HARRIS, M.: *Materialismo cultural*. Madrid: Alianza, 1989.
- *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI, 1978.
- HARROD, J. B.: “Deciphering Upper Paleolithic (European): Part 1. The Basic Graphematics — Summary of Discovery Procedures”, in *Language Origins Society Annual Meeting 1998*, Version 2.b, May 2004, Original Version 1987.
- “Deciphering Upper Paleolithic (European), Part 2: Maximal Graphematics and Correspondences to a Reconstruction of Spoken UP(E) — Summary of Phememic-Semantic Discovery Procedures”, Version 2 May 2004 Version 1 April 1992; <http://originsnet.org/upepart2247k.pdf>
- *Appendices for Chimpanzee Spirituality: A Concise Synthesis of the Literature*, posted December 26, 2009.
- HEGEL, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, 1995.
- *Fenomenología del espíritu*. México: FCE., 1981.
- *Filosofía del derecho*. Barcelona: Edahsa, 1988.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980.
- *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Alianza, 1984.
- *Historia de Jesús*. Madrid: Taurus, 1981.
- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*. México. F.C.E.: 1974.
- *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997.
- *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.

- LIDDELL, H. G. y SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon*. versión on-line:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus>
- HESÍODO: *Teogonía*. Madrid: Alianza, 2000.
- HIGINIO, M.: *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*. Valencia: Pre-texto, 2010.
- HOBBS, T.: *Leviatan*. Madrid: Alianza, 2009.
- HÖLDERLIN, F.: *Hiperion o el eremita en Grecia*. Madrid: Gredos, 2003.
- HUBERT y MAUSS: *Magia y sacrificio en la historia de las religiones. Estudios y Ensayos*. Caracas: Lautaro, 1946.
- IFRAH, G.: *Historia universal de las cifras*. Madrid: Espasa, 2001.
- JAEGER, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1982.
- JUNG, C. G.: *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt, 1976.
- *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós, 2010.
- KANT, E.: *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1997.
- *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 1977.
- KEPEL, G.: *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya, 1991.
- KERENYI, K. y ORTIZ OSÉS, A.: *Arquetipos y símbolos colectivos*. Barcelona: Ánthropos, 1994.
- KROEBER, A.: *Antropología general*. México: FCE, 1945.
- LAMOTHE, K. L.: *Between Dancing and Writing: The Practice of Religious Studies*. New York: Fordham University Press, 2004.
- *Nietzsche's Dancers: Isadora Duncam and Marta Graham*, New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- LARA PEINADO: *Los primeros códigos de la humanidad*. Madrid: Tecnos, 1994.
- LEROI-GOURHAM, A.: *Símbolos, Artes y Creencias de la prehistoria*. Madrid: Istmo, 1984.
- *Le Geste et la Parole*. París: Albin Michel, 1966.
- LEVI-STRAUS, C.: *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Eudeba, 1976.

- *El pensamiento salvaje*. México: FCE, 1964.
- LÉVY BRUHL, L.: *El alma primitiva*. Barcelona: Península, 1974.
- LIDDELL & SCOTT'S: *Greek- English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1991, p. 854.
- LIVI BACI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002.
- LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁ, N.: *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- LLOBERA, J. R.: "El concepto de cultural en la antropología social y cultural", en LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁ, N. (eds.): *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- LORENZ, K.: *Sobre la agresión*. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- LOWIE, R. H.: *Primitive Society*. New York: Liveright, 1970. (LOWIE, R. H.: *La sociedad primitiva*, Buenos Aires: Amorrortu, 1979).
- LOZANO, F.: "En busca del fuego. La emergencia de lo humano", en CHOZA, J. y Montes, M^a J.: *La Antropología en el cine*, vol. 1. Madrid: Laberinto, 2001.
- LYOTARD, J. F.: *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 1989.
- MALINOWSKI, B.: *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: Edhasa, 1981.
- MARCO GAUJO APICIO: *De re coquinaria. Antología de recetas de la Roma imperial*. Edición de Attilio A. Del Re. Barcelona: Alba, 2006.
- MARÍN, H.: *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro, 2007.
- *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*. Valencia: Pretextos, 2010.
- MARSHACK, A.: *The roots of civilization: the cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*. New York: Moyer Bell, 1991.
- MATURANA, H.: *La realidad: ¿objetiva o construida?: Fundamentos biológicos del conocimiento*. 2 vols. Barcelona: Anthropos, 1996. http://en.wikipedia.org/wiki/Theory_of_mind
- MAUSS, M.: *Técnicas del cuerpo*, en *Introducción a la etnografía*. Madrid, Istmo, 1971.

– “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la de ‘yo’”, en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.

MAYELL, H.: “When Did ‘Modern’ Behavior Emerge in Humans?” en *National Geographic News*, February 20, 2003.

http://news.nationalgeographic.com/news/200302/0220_030220_humanorigins2.html/

MEAD, G.H.: *Mind, Self and Society*. Chicago: The Chicago University Press, 1970.

MIRAVET, M. y SANFÉLIX VIDARTE, V.: “Biología y cultura: Darwin como antropólogo”, en LLINARES, J. B. y SÁNCHEZ DURÁ, N.: (eds.) *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

MURGA, J. L.: *Derecho Romano clásico II. El proceso*. Zaragoza: Secretariado de Publicaciones Universidad de Zaragoza, 1983.

NAVARRO REYES, J.: *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid: F.C.E., 2010.

NIETZSCHE, F.: *EL nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1995.

– *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Diálogo, 2002.

– “La visión dionisiaca del mundo”, en *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1981.

NIXON, G.: “Mortal Knowledge, the Originary Event, and the Emergence of the Sacred”, in *Anthropoetics: The Journal of Generative Anthropology*, XII(1) Summer, 2006.

OS, A.: *Contra el fanatismo*. Madrid: Sieruela, 2003.

OTTO, R.: *Lo santo*. Madrid: Alianza, 1985.

OVIDIO: *Las metamorfosis*. Madrid: Espasa Calpe, 1992.

PÉREZ TAPIAS, J. A.: *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Madrid: 1995.

PLATÓN: *La República*. tr. de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969.

– *Timeo*. Madrid: Gredos, 1997.

– *Protágoras*. Oviedo: Pentalfa, 1980.

POLANYI, K.: "Notes on Primitive Money" apéndice a *The Semantics of Money-Uses*, en *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meaning*. New York: Columbia University Press, 1977.

POPPER, K. R. y ECCLES, J.: *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor, 1980.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.: *The Adaman Islander*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

RAMOS MUÑOZ, J.: *La ocupación prehistórica de la campiña litoral y banda atlántica de ádiz. Aproximación al estudio de las sociedades cazadoras - recolectoras, tribales- comunitarias y clasistas iniciales*. Sevilla: Consejería de Cultura, 2008.

RAPPAPORT, R.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001.

RICOEUR, P.: *Freud: una interpretación de la cultura*. México: FCE, 1983.

— *Tiempo y narración*, 3 vols. México: Siglo XXI, 1995-96.

RIES, J.: *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid: Encuentro, 1989.

RIVERA ARRIZABALAGA, A.: *Arqueología del lenguaje. La conducta simbólica en el paleolítico*. Madrid: Akal, 2009.

RODRÍGUEZ ADRADOS: *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid: Alianza, 1983.

RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

ROSSANO, M. J.: *The evolution of conscious Experience: Rituals, altered states and the origins of Religion*. Nova Science Publishers, 2007.

ROUSSEAU, J. J.: *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Madrid: Alianza, 1985.

SAHLINS, M., *La economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.

SAID, E. W.: *Orientalismo*. Madrid: Ed. De Bolsillo, 2003.

SAN MARTIN, J.: *Teoría de la cultura*. Madrid: Editorial Síntesis, 1999.

SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I.: *La mirada reflexiva de G. H. Mead: sobre la socialidad y la comunicación*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1995.

SANFÉLIX VIDARTE, V.: "¿Hermenéutica de la epistemología?" en PAREDES MARÍN, M^a del C. (Ed.): *Mente, conciencia y conocimiento*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.

SAPIR, E.: *Language. An Introduction to the Study of the speech*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1949.

SCHÖDER, G. (Ed.): *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: F.C.E., 2005.

SEARLE, J.: *Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra, 2001.

SHELL, M.: *Dinero, lenguaje y pensamiento*. México: F.C.E., 1985.

The Geological Society of London, <http://www.geolsoc.org.uk/anthropoceneconf>

The Anthropocene: A New Epoch of Geological Time?, 11th May 2011, Meeting of.

TINBERGEN, N.: *El estudio del instinto*. Madrid: Siglo XXI, 1969.

TINLAND, F.: *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artific*. Paris: Aubier Montaigne, 1977.

TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 1978.

TUGENDHAT, E.: *Autoconciencia y autodeterminación*. Madrid: F.C.E., 1993.

TURNBULL, C. M.: *The human Cycle*. New York, Simon and Schuster, 1953.

URS VON BALTHASAR, H.: *Teodramática*. vol I. Madrid: Encuentro, 1990.

VAN DER LEEUW G.: *Fenomenología de la religión*, México, F.C.E., 1975.

VAN GENNEP, A.: *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986.

VERNANT, J.-P. y VIDAL-NANQUET, P.: "Caza y sacrificio en la *Orestiada* de Esquilo", en *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. vol I. Madrid: Taurus, 1987.

VICO, G-B.: *Ciencia Nueva*. Madrid: Tecnos, 1995.

WALDEMAR, S.: "Maná y tabú. Las religiones de oceanía", en ELIADE, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, III, 2. Barcelona: Herder, 1999.

WALLACE, Anthony F.C.: *Culture and personality*. New York: Random House, 2nd ed. 1970.

WEBER, M.: *Economía y sociedad*. Madrid: F.C.E., 2002.

White, H.: *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós, 2003.

WILSON E.O.: *Sociobiología. La nueva síntesis*. Barcelona: Omega, 1980.

WINCH, P.: *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós, 1994.

WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.

PÁGINAS WEB:

http://en.wikiversity.org/wiki/Azerbaijan_Linguistic_School,

http://en.wikipedia.org/wiki/Behavioral_modernity

http://en.wikipedia.org/wiki/Paleolithic_flutes

<http://www.historyfiles.co.uk/KingListsEurope/GreeceMinoans.htm>

OBRAS DE JACINTO CHOZA:

Antropologías Positivas y Antropología Filosófica. Tafalla (Navarra): Cenlit, S.L., 1985.

La Supresión del Pudor y Otros Ensayos. Pamplona: EUNSA. (2), 1990.

Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud). Pamplona: EUNSA. (2), 1991.

Manual de Antropología Filosófica. Madrid: Rialp, 1988.

La Realización del Hombre en la Cultura. Madrid: Rialp, 1990.

Antropología de la Sexualidad. Madrid: Rialp, 1991.

Amor, Matrimonio y Escarmiento. Barcelona: Tibidabo Ediciones, S.A., 1991.

Al otro lado de la muerte. Las Elegías de Rilke. Pamplona: EUNSA, 1991.

Los Otros Humanismos. Pamplona: EUNSA, 1994.

Ulises, un Arquetipo de la Existencia Humana. Barcelona: Ariel, 1996.

San Agustín, Maestro de Humanismo. Sevilla: Fundación San Pablo Andalucía CEU, Servicio de Publicaciones, 1998.

Antropología Filosófica. Las Representaciones de sí mismo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

Heidegger. 2º Bachillerato. Pozuelo de Alarcón, Madrid: Editex, 2003.

Locura y Realidad. Lectura Psico-Antropológica del Quijote. Sevilla: Thémata, 2006.

La Danza de los Árboles. Sevilla: Thémata, 2007.

Presencia Ausencia. Catálogo exposición de Melero. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.

Historia cultural del humanismo. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

Breve historia cultural de los mundos hispánicos. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.

Historia de los sentimientos. Sevilla: Thémata, 2011.

Mutadismo. Catálogo exposición de Melero. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011.

Filosofía de la cultura. Sevilla: Thémata, 2013.

VOLÚMENES EDITADOS POR JACINTO CHOZA:

Identidad humana y fin del milenio. Sevilla: Thémata, 1999.

Infieles y Barbaros en las Tres Culturas. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2000.

La Antropología en el Cine. Vol. I. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

La Antropología en el Cine. Vol. II. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

Sentimientos y Comportamiento. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.

Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Sevilla: Thémata, 2004.

Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

Danza de oriente y danza de occidente. Sevilla: Thémata, 2006.

La Escisión de las Tres Culturas. Sevilla, Thémata, 2008.

Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

La Idea de América en los Pensadores Occidentales. Sevilla-Madrid. Themata-Plaza y Valdes. 2009.

Pluralismo y Secularización. Madrid: Plaza y Valdés. 2009.

Narrativas fundacionales de América Latina. Sevilla: Thémata, 2011.

La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario. Sevilla: Thémata, 2012.

Dios en las tres culturas. Sevilla: Thémata, 2012.



*La segunda edición de este libro se terminó
de imprimir el día 5 de abril de 2014
festividad de Santa Irene de Tesalónica.*

*Como figura conclusiva se puso el mandala para niños de
<http://annydidastekene.blogspot.com/2011/01/>,
con el que ellos aprenden las estaciones del año,
las formas de relajación, los colores, los números
y se ejercitan en manualidades.*

