

## CAPÍTULO 1

**FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU  
DEL PRIMER SAPIENS. CAZA Y SACRIFICIO.**

JACINTO CHOZA

Universidad de Sevilla, España

**1. La mirada inocente. Fenomenología de la percepción primera**

**P**ARA un análisis de las nociones originarias que podrían tener los primeros *sapiens* que aparecieron en el planeta y, en especial, de la noción originaria de «lo divino», conviene precisar que, en este caso, el término «noción» se va a entender como noticia, contenido, sensación o percepción de lo que podía darse en las más originarias de las mentes humanas y, más adelante, quedará claro también qué se entiende por «lo divino».

Esta investigación es ajena a las investigaciones ya realizadas sobre la concepción de Dios de los pueblos más primitivos o sobre las religiones más primitivas y asume la tarea de realizar lo que puede denominarse una fenomenología del espíritu del primer grupo de *sapiens*, del paleolítico medio, entre hace 50.000 y 100.000 años o los que quiera que sean en que aparecieron unos seres a los que se puede considerar de nuestra especie, según las nociones y técnicas disponibles en la primera década del siglo XXI.

El primer momento del análisis es la comparación entre la mirada de un cocodrilo o un león que devoran a su presa y la mirada de un bebé de meses que toma el biberón (por ejemplo de seis meses), la mirada de un hombre ciego, un hombre loco y un hombre normal de una sociedad occidental en distintas situaciones vitales.

La mirada y el gesto de un cocodrilo o de un león que devora a un antílope, tal como aparece en los videos filmados por los naturalistas, no expresan ningún tipo de simpatía hacia la pieza devorada, ni el menor asomo de compasión, de horror o de repugnancia por el animal que acaba de matar y que quizá todavía presenta los últimos estertores de la vida. La mirada y el gesto del animal cazador expresan, a lo sumo, indiferencia hacia el animal cazado. No perciben ningún tipo de daño o mal en su muerte. Si acaso, solamente pueden sentir y expresar ansiedad por devorar y, cuando ya están saciados, satisfacción o, incluso, modorra y somnolencia que se puede expresar en un bostezo. La mirada y el gesto del cocodrilo y el león ante la presa cazada y que está devorando expresa, sobre todo, inocencia. Inocencia en el sentido en que la entienden Hegel y Kierkegaard como mera y crasa ignorancia del mal<sup>1</sup>. Y esa indiferencia o inocencia ante el mal ajeno, ante el peor de los males y además provocado por uno mismo, es lo que se llama ferocidad y crueldad, tal como Heidegger las caracteriza en la *Carta sobre el humanismo*<sup>2</sup>.

La inocencia del animal cazador que devora a su presa significa también paz y orden, descanso en la propia finalidad, que es sobrevivir, y, por lo tanto, la paz y el orden de desplegar su vida conforme a la propia naturaleza, conforme a los objetivos y fines para los que está diseñado su organismo y su *psique*.

No sabemos cómo vivirían la muerte de sus víctimas los simios más próximos a los homínidos, porque los simios son vegetarianos. Pero los *neandertales* y otros homínidos más primitivos eran cazadores, como los *sapiens*. Y los *sapiens* cazadores hacen con los despojos de sus víctimas cosas que los otros animales no hacen. Al parecer, los *neandertales* también, pero no sabemos bien qué cosas. O, al menos, hay interpretaciones diversas y a veces faltan también interpretaciones de por qué los restos de los animales cazados aparecen del modo en que lo hacen<sup>3</sup>.

No se trata de que utilicen sus pieles para fabricar prendas de abrigo o los huesos y astas para hacer instrumentos de trabajo. Se trata de que a esos cazadores, antes de convertir los restos de la caza en herramientas, la muerte de los animales cazados les afectaba. Al parecer, les afectaba mucho y por eso disponían los despojos de determinada manera en el interior de las cuevas que habitaban. Al parecer, realizaban una especie de ceremonias con los animales cazados, probablemente

[1] KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza editorial, 2007.

[2] HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2001.

[3] ARSUAGA: *La especie elegida*. Madrid: Temas de Hoy, 2006.

prefiguraciones de lo que luego serían ritos de caza, similares a los que se ejecutan entre pueblos actuales que se encuentran en condiciones culturales paleolíticas<sup>4</sup>.

Si los lingüistas pueden encontrar residuos de expresiones originarias en la fonética de los pronombres personales, adverbios de lugar y denominación de los progenitores de las diferentes lenguas habladas actualmente, provenientes de veinte milenios a.C.<sup>5</sup>; si los antropólogos y paleontólogos pueden descubrir semejanzas entre cultos funerarios de pueblos paleolíticos contemporáneos y pueblos paleolíticos de cincuenta milenios a.C.<sup>6</sup> entre los ritos de caza todavía practicados y los del milenio 50 a.C., entre las estructuras lógicas de las clasificaciones más primitivas y las de las actuales<sup>7</sup> y entre los procesos psico-fisiológicos y simbólicos de los comportamientos religiosos de animales, niños y primeros *sapiens*<sup>8</sup>; entonces podemos aventurarnos a un análisis conjetural de las vivencias y percepciones de esos primeros hombres de hace veinte, cincuenta o cien mil años atrás, podemos aventurarnos a una fenomenología de las percepciones primeras.

Podemos suponer que mientras preparaban la caza y luego al animal cazado para comerlo, esos primeros *sapiens* inventaron rudimentarias ceremonias, a partir del comportamiento de sumisión y dominio que se daba y era observable entre todos los animales, entre los homínidos y, por supuesto, entre los *neandertales*, a partir de las señales de comunicación y cooperación entre los miembros del grupo, que se consolidaron como ritos en la medida en que reforzaban y reproducían series de sentimientos positivos y negativos, en la medida en que contribuían a hacer la caza más eficaz y en la medida en que intensificaban la cohesión del grupo<sup>9</sup>.

[4] ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 2002; VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975; cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009, cap. 4, epígrafes 1 y 2.

[5] RIBERA ARRIZABALAGA, A.: *Arqueología del lenguaje. La conducta simbólica en el paleolítico*. Madrid: Akal, 2009; BERNÁRDEZ, E., *¿Qué son las lenguas?* Madrid: Alianza, 2004; FISHER, S. T.: *Breve historia del lenguaje*. Madrid: Alianza, 2003.

[6] VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975.

[7] LEVI-STRAUSS, C.: *El pensamiento salvaje*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1964.

[8] ALCORTA, C.S. & SOSIS, R.: "Ritual, Emotion, and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex". Disponible en: <http://www.anth.uconn.edu/faculty/sosis/publications/ritualalcortasosis5.pdf>, (Department of Anthropology, University of Connecticut Storrs, CT 06269-2176, candace.alcorta@uconn.edu y richard.sosis@uconn.edu).

[9] *Ibidem*.

Si se acepta, como ocurre entre los antropólogos, que esos hombres de hace cincuenta o cien mil años atrás, tienen las mismas características fisiológicas y psíquicas que los actuales, entonces se puede intentar un análisis de sus miradas, sus gestos y sus vivencias.

Con toda seguridad, aquellos hombres no expresaban en su mirada y en sus gestos ante la presa a cazar y ante el animal cazado lo mismo que los cocodrilos y los leones actuales ante sus víctimas de caza, no tenían esa expresión de indiferencia, inocencia y crueldad.

La mirada del primer *sapiens* podría expresar, en algunos momentos, la paz que irradia la mirada del bebé de seis meses en brazos de su madre o su padre o, quizá, la paz que se ve en algunos animales domésticos. No se parecía a la mirada del ciego, del hombre que con los ojos abiertos no mira y no ve, porque la actividad vital de la visión está ausente de sus funciones fisiológicas y psicológicas. En otros momentos, la mirada expresaría incompreensión, expectativa, interrogación, miedo o terror, como la mirada de un loco.

Realmente no hay algo así como una primera mirada del primer *sapiens*, como no hay un primer momento empírico de la conciencia. Porque el comienzo de la conciencia es siempre un haber ya comenzado, y porque las miradas del primer *sapiens* irían expresando sucesivamente sentimientos de hambre, frío, necesidad de protección, somnolencia, paz, aburrimiento, etc., como la de los animales, pero sabiendo menos que los animales sobre todos ellos o bien extrañándose sobre ellos mucho más. Pero mediante el recurso metodológico al «tipo de ideal» de Weber, puede hablarse de la primera mirada del primer *sapiens* como aquella indagación o interrogación guiada desde un intelecto humano, en su primera comparecencia histórica, empírica.

La mirada del *sapiens* no puede parecerse a la de un ciego porque en esa actividad vital están presentes las funciones fisiológicas y psicológicas de un hombre normal, es decir, está presente un intelecto humano. Pero como ese intelecto no tiene ninguna idea de nada, como ese hombre no sabe nada, no tiene ninguna experiencia y, a la vez, su vida y supervivencia están encomendadas a ese saber y a esa experiencia y dependen de ellos, la mirada podría parecerse frecuentemente a la de un loco, es decir, a la de una persona que no comprende ni sabe nada pero que necesita saber para adecuar su comportamiento a la realidad.

En la mirada del *sapiens*, en su mirada de loco, podría percibirse el intelecto humano en su primera comparecencia sin objeto alguno. Así es como comparece toda la capacidad auditiva de un hombre normal en el silencio más absoluto. El silencio se distingue de la sordera en que en él

la actividad auditiva está en su plena actividad pero sin objeto. Así es como se da también la actividad visiva en la oscuridad, que se distingue de la ceguera porque en la oscuridad se da la plenitud de la acción visual sin objeto. Pues bien, en la primera mirada del *sapiens*, se da la plenitud del intelecto sin objeto. Eso es lo que la filosofía de Husserl y la escuela fenomenológica llaman la *noesis* pura (intelecto) sin el *noema* (objeto).

Plenitud del intelecto sin objeto significa que no hay percepción alguna, que el conjunto de las sensaciones no pueden ser unificadas en «algo identificable», porque para eso sería necesaria la repetición de conjuntos de sensaciones análogas. Lo que aparece a la mirada del *sapiens* es la realidad carente por completo de significados, un caos de sensaciones visuales que no están agrupadas en unidades discretas, como algunos cuadros de Pollock, y un caos de sensaciones auditivas, como las percepciones de Victor de l'Aveiron cuando fue traído de los bosques donde había sido criado por lobos al laboratorio de Jean Itard y la ciudad habitada por humanos, según relata el propio médico: no hacía gestos de haber escuchado ninguno de los ruidos que producían porque para él no tenían ningún significado, no porque fuera sordo<sup>10</sup>. Podría distinguir entre caos visual y oscuridad y entre caos auditivo, o sea, ruido y silencio. Acaso entre caos y nada o, más bien, entre un tipo de caos y otro, entre dos tipos de incomprensión, dos tipos de horizontes sin objetos. O entre cuatro, dos visuales y dos auditivos: manchas móviles y oscuridad, por una parte, y ruidos y silencio, por otra.

El sentimiento despertado en esa visión y en esa escucha primera del *sapiens* podría ser frecuentemente la angustia, que es lo que señala Heidegger como comienzo de la filosofía. Otras veces la admiración, que es lo que Aristóteles dice que lleva a los hombres a filosofar. Son los sentimientos que manifiestan lo que Clifford Geertz considera la primera y más radical de las necesidades humanas, comprender<sup>11</sup>.

Esa mirada es el principio de un conjunto de acciones que se apoyan en la mimesis, en impulsos biológicos escasamente determinados, en la exploración, en las tentativas, en el ensayo-error, y que generan conductas rudimentarias de defensa y ataque, de fuga y de descanso, de cooperación y de desamparo, de hambre y saciedad, de sexo y descendencia. Esas rudimentarias conductas conectan experiencias visuales, con otras acústicas, con otras cenestésicas, con reflejos musculares, con sonidos

[10] ITARD, J.: *Victor de l'Aveiron*. Madrid: Alianza, 1982. Cfr. Versión cinematográfica de François Trouffaut, *El pequeño salvaje*.

[11] GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992, cap. 4.

emitidos por la propia garganta, con facilidad y esfuerzo de los desplazamientos y acciones, y cuando se reiteran cierto número de veces dan lugar a la familiaridad entre todos los individuos del grupo que comparten las mismas emociones y las mismas señales, a ciertas pre-costumbres o pre-ritos de diversa especie. Así se aprende a caminar, sentarse y correr, a beber y comer y saber qué se puede beber y comer, qué no se puede. A refugiarse en el otro y a ayudarle. De entre esos pre-ritos, por su centralidad para la supervivencia, ocupan un lugar privilegiado los referentes a la caza, que inicialmente tampoco están diferenciados de otros, sino que forman parte de la unidad de costumbres del grupo en sus acciones comunicativas, defensivas, venatorias, etc.

## 2. Los ritos de caza

El conocimiento que a comienzos del siglo **xxi** se tiene de los ritos paleolíticos de caza en general y de algunos en particular, agrupa un conjunto de datos y fenómenos que reciben el nombre de animalismo, naturalismo y teriocentrismo, con los que se describen un tipo de prácticas centradas en los animales, con los cuales los *sapiens* establecen relaciones de identidad, descendencia y comunión en lo que se considera una especie de proto-totemismo.

El animal se considera una fuerza sagrada a la que hay que aplacar y a la que hay que pedir perdón por haberlo cazado. Se realizan predicciones con los huesos y las entrañas del animal y se imita al animal con danzas que tienen como objeto asegurar su fecundidad. Los animales son espíritus guardianes y son otra modalidad de los seres humanos, con los que éstos intercambian su forma y su identidad. Los animales sagrados rigen la vida de los cazadores, de los territorios de caza y de los bosques.

Es difícil determinar hasta qué punto el animalismo desempeñó durante el paleolítico las funciones del totemismo, en lo que se refiere a determinación de la identidad individual, las relaciones familiares, la estructuración del clan, la constitución del sistema social y la del sistema cultural<sup>12</sup>. La mayor parte de tales funciones totémicas pertenecen a sociedades que han iniciado ya la fase de asentamientos relacionados con la agricultura.

Pertenecen al animalismo del paleolítico medio algunas tradiciones rituales, de las que se tienen noticias de conservación de parte del

[12] Se utilizan aquí los conceptos de sistema social y sistema cultural expuestos en CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, cap. 1.

esqueleto del animal (en concreto, del oso) o del esqueleto entero, que tienen como objeto reconciliarse con el señor del animal y asegurar su continuidad y descendencia.

Hay representaciones de figuras vestidas con piel de oso y cabeza de oso, junto a osos con danzantes a su alrededor y numerosas flechas clavadas en su cuerpo. El oso es matado mediante lanzas clavadas en los pulmones y su calavera y los huesos mayores se entierran en lugares separados. Se trata de ritos cuya continuidad se puede constatar desde el paleolítico medio en adelante, que se registran entre cazadores neolíticos siberianos y que se encuentran ampliamente distribuidos en el norte de Eurasia y América del norte<sup>13</sup>.

Entre los ritos de caza del oso bien documentados se encuentran algunos de la «religión de los cazadores» de los pueblos ugrofineses del norte de Escandinavia y Rusia. Los sami fineses y karelios están muy familiarizados con ritos y mitos referentes al oso. Los mitos cuentan que el oso tiene origen divino, pues es hijo del dios del cielo. Proviene del cielo y cuando muere retorna a él. Hay un matrimonio entre un oso celestial y una mujer, del cual desciende una de las tribus de cazadores finlandeses.

La ceremonia de la muerte del oso está dividida en dos partes: la muerte del oso propiamente dicha y la fiesta posterior. El oso está protegido por un espíritu guardián del bosque y hay que llevarlo a casa. Las mujeres creen que tienen que mantenerse a cierta distancia del animal para que no las deje embarazadas. Después de matar al oso, la celebración por haberlo matado dura dos días y está cuajada de simbolismo nupcial. El oso debe quedar bien ataviado y se le elige una muchacha o, si el oso es hembra, un joven como su compañero. Se consume gran cantidad de carne de oso y, finalmente, la calavera del animal se lleva en procesión hasta un abeto en lo alto de una montaña.

Hay cantidad de aderezos, amuletos y máscaras utilizadas en el rito. Un grupo de enmascarados participantes en el rito le dicen al oso que son los hombres de una tribu extraña quienes lo han matado. Parece que hay conexiones históricas de los rituales del oso entre los fineses, karelios, lapones y otras tribus. En todo el ártico los cantos y ceremonias más importantes y abundantes son los ritos de caza del oso.

Los clanes patrilineales exogámicos (que obligan a tomar mujer perteneciente a un grupo ajeno al propio) de los ugrofineses llevan nombres de animales, «oso», «perro», «foca» y otros. En algunas tribus ugrofinesas,

[13] Enciclopedia Británica. Disponible en: [http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro\\_5005\\_24\\_75.html](http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro_5005_24_75.html)

húngaras y karelias, el animal es considerado la manifestación del espíritu guardián de la familia, de todos los consanguíneos y no está permitido matarlo ni comerlo, por lo cual algunos autores consideran estos rasgos como restos de un sistema totémico desaparecido<sup>14</sup>.

Sobre la información proporcionada por estos hechos, que acontecen durante un período comprendido entre hace cincuenta mil años y la actualidad, se puede aventurar una interpretación que permita una comprensión de ellos según ciertos parámetros científicos y filosóficos de comienzos del siglo XXI. Tal interpretación consiste, por una parte, en la exposición en forma secuencial de lo vivido y realizado en los ritos, lo cual recibe el nombre de mito, y, por otra, en lo que puede llamarse una fenomenología del espíritu del primer *sapiens*, que consiste en una determinada clase de interpretación del mito.

Al exponerse ahora la narración de los ritos de caza, no se pretende sostener la tesis de que los mitos sean todos y siempre una narración de los ritos, ni que surjan todos y siempre como emancipación de los elementos fónicos del rito. Tampoco se pretende sostener la tesis de que es el mito lo que da lugar al rito, ni la de que el rito y el mito son irreferibles. Cualquiera que sea la relación entre rito y mito en general y entre los ritos de caza del oso y los mitos del origen del grupo y del oso, y que hay que estudiar por referencia a los datos empíricos, aquí se va proponer una versión de lo que puede sentir y creer un grupo humano que en el paleolítico medio practicaba esos ritos de caza del oso<sup>15</sup>.

### 3. La construcción de los mitos de caza

Como se ha apuntado, percibir es concebir. Percibir un peligro, sentir un deseo o ver un árbol, consiste en tener previamente el concepto o la idea de árbol y aplicarla a un conjunto de sensaciones que ya estamos acostumbrados a relacionar entre sí y con la idea. Si no existe la idea decimos que vemos algo que «no sabemos lo que es». Percibir consiste en saber qué es lo que vemos: escuchamos, olfateamos, saboreamos, palpamos y sentimos por dentro.

Para un animal que, como el *sapiens*, carece de certezas proporcionadas por la dotación instintiva y está dotado de un intelecto que

[14] Enciclopedia Británica. Disponible en: [http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro\\_5002\\_22\\_32.html#4469D](http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro_5002_22_32.html#4469D)

[15] Para una exposición de conjunto de las tesis sobre la relación entre ritos y mitos, cfr. CENCILLO, L.: *Mito. Semántica y realidad*. Madrid: BAC, 1970.

forma imágenes y conceptos, saber es aprender y aprender consiste en organizar las sensaciones y sentimientos mediante marcas. Cuando ha marcado muchos grupos de sensaciones, las manchas pasan a ser figuras coloreadas, los ruidos pasan a ser sonidos, los olores aromas, las sensaciones bucales sabores, las táctiles durezas o suavidades y las interiores pasan a ser frío, miedo, etc.

Esas sensaciones se agrupan mediante marcas sonoras y mediante comportamientos válidos para todo el grupo y que el grupo contribuye a fijar. No hay marcas ni comportamientos individuales porque las marcas se recuerdan y se fijan si las usan y las repiten todos y, a la vez, su uso contribuye a unir más a todos los individuos del grupo y lo mismo ocurre con los comportamientos.

El grupo de *sapiens*, ante unas sensaciones, hace una cosa u otra, va hacia un sitio u otro y lo hace rugiendo o gritando de un modo o de otro, saltando o arrastrándose, despacio o corriendo. Así se van generando hábitos pre-perceptivos. Así es como se forman las palabras según describieron Aristóteles en la antigüedad, Darwin en la modernidad y los lingüistas, psicólogos y antropólogos actuales<sup>16</sup>. Las formas originarias del lenguaje son las expresivas y la imperativas (interjecciones, órdenes, súplicas, etc.) y las formas enunciativas (las del lenguaje que sirve para transmitir información) parecen más bien posteriores, quizá posteriores al paleolítico medio y propias de finales del paleolítico superior<sup>17</sup>.

Esos hábitos pre-perceptivos motores<sup>18</sup> contribuyen al desarrollo del cuerpo, de la mente, de los conceptos imaginativos y de las palabras y hacen posible que llegue a haber percepciones y lenguaje, aunque ese lenguaje no se dé inicialmente en las formas enunciativas sino expresivas e imperativas y aunque esas percepciones no lleven consigo el modo en que las figuras y efectos percibidos se relacionan entre sí ni con el fondo del que se destacan.

Los primeros *sapiens* generaron hábitos pre-perceptivos marcando las figuras sobre las que actuaban con ciertos sonidos (proto-nombres) y

[16] ARISTÓTELES: *Peri hermeneias*, 2,3; 16 a 3-4; DARWIN, Ch.: *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid: Alianza, 1998; ALCORTA y SOSIS: op. cit.

[17] Actualmente se entiende que el paleolítico medio comprende desde el 100.000 al 40.000 a.C., y el paleolítico superior desde el 40.000 al 10.000 a.C., en que se sitúa el inicio del neolítico.

[18] Una hipótesis sobre la construcción de algunos de esos hábitos quedó expuesta en CHOZA, J.: "Formas primordiales de expresión corporal. La danza como plegaria", en *Fedro*, (6) 2007.

marcando los efectos de esas acciones y los de las figuras con otros sonidos. Esas figuras podían representarse con colores en paredes de grutas, con movimientos de todo el grupo o de algunos individuos, con sonidos simultáneos a los movimientos. Así aprendían, se transmitían información y generaban ceremonias que se convertirían en ritos y en costumbres. Un conjunto de esos hábitos pre-perceptivos estaban referidos a los animales que cazaban para alimentarse.

El animal cazado, el bisonte o el oso, era acosado periódicamente, porque el grupo tenía que comer periódicamente. Cuando habían comido un oso y marchaban a cazar el siguiente, cuando lo oteaban de lejos o lo acechaban de cerca, no podían saber si era el mismo de la vez anterior o era otro. Y esa duda se planteaba porque los primeros *sapiens* no habían alcanzado una formalización del espacio y del tiempo antes de la realización de sus acciones. Es posible que la formación del espacio y del tiempo fuera simultánea a la de las categorías de causa y efecto, a las de sustancia y relación, como ocurre a los niños en los primeros años de vida<sup>19</sup>.

Es posible que la categoría de sustancia y de identidad tardara en formarse. Es posible, incluso, que la categoría de sustancia sea una categoría netamente neolítica y, entonces, la categorización del *sapiens* no la utilizara y, consiguientemente, tampoco usara el principio de no-contradicción con que se conoce en las culturas neolíticas<sup>20</sup>.

La duda sobre si el animal cazado una vez es el mismo de la vez anterior o es otro no se le plantea al cocodrilo ni al león y quizá tampoco a los otros homínidos, pero a un *sapiens* con una dotación psíquica como la nuestra, con un intelecto humano, sí. Y no solo se les planteaba esa duda, sino que además sentían la necesidad de resolverla.

Por otra parte, la caza del primer oso, su muerte y su ingestión no les había dejado indiferentes. Primero el oso estaba vivo y luego estaba muerto. A lo mejor en la aventura de la caza había muerto también algún *sapiens* del grupo.

El oso que se mata un día podría ser el mismo que el que se mató antes y el *sapiens* que murió en la caza días atrás podría estar detrás del oso que aparece en la nueva pieza de caza. ¿Cómo saberlo? Pero, antes de eso, ¿para qué hace falta saberlo?, ¿por qué se plantea la duda y por qué hay que resolverla?

[19] PIAGET, J.: "Las operaciones lógicas y la vida social", en *Estudios sociológicos*. Barcelona: Ariel, 1977; *Psicología del niño*. Barcelona: Morata, 2007.

[20] Cfr. CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit.

Se plantea la duda y hay que resolverla porque el *sapiens* necesita orientarse cognoscitivamente en el tiempo y en el espacio que abarca cognoscitivamente, ya que no tiene certezas instintivas. Y para ello tiene que construir el espacio y el tiempo imaginativamente. El *sapiens* tiene certezas experienciales sobre ciertas capacidades suyas. Acaba teniendo certeza de que no puede arrancar un árbol con sus brazos y sí puede arrancar una mata, de que puede saltar un arroyo o un charco de dos metros de ancho pero no uno de veinte, de que puede correr cincuenta kilómetros en tres horas pero no cien. Lo que Gehlen llama certezas irracionales en el sentido de que no están razonadas<sup>21</sup>.

Pero para orientarse en el espacio y en el tiempo y situar las cosas en el espacio y en el tiempo, para colmar esa insaciable necesidad de saber continuamente ensancha su mente, dispara sus expectativas y genera sus interrogantes, necesita saber si ese oso es el mismo que aparece siempre o son muchos, si el sol que aparece hoy volverá a aparecer mañana o no, si la luna no sale unas noches porque se ha muerto o porque se ha enfadado. Necesita saber si la vida que se ha ido del oso y del *sapiens* muerto por el oso en la cacería se ha ido con el sol y está con él.

Podría ser la que vida arrebatada al oso y al *sapiens* esté con el sol, en el cielo, porque cuando sale el sol los animales y las plantas vuelven a vivir, los bosques vuelven a brillar, porque cuando el cielo deja caer sus lluvias hay yerbas que vuelven a brotar y flores y multitud de insectos y vivientes voladores.

Sí, cuando el oso y el *sapiens* mueren la vida se va al cielo y cuando nacen viene también del cielo. Por eso el oso es un animal divino y también los hombres. La vida del oso y la de los hombres, la de todos los animales y las plantas viene del cielo. El oso es hijo del cielo y los hombres también son hijos del cielo. La vida del oso y del hombre es la misma. Los hombres nacieron de un oso y una mujer. La mujer fue fecundada en el principio por el cielo o por el oso del cielo. Por eso en la cacería y en la fiesta del oso, ha de guardar distancia respecto del animal, porque podría quedarse embarazada otra vez. El oso, como la mujer, es fuente de la vida. El oso es padre. Otras veces la osa es hembra y se le busca un compañero hombre para los ritos<sup>22</sup>.

[21] GEHLEN, A.: *El hombre*. Salamanca: Sígueme, 1980.

[22] Aquí se va a ensayar otra interpretación del parricidio originario diferente de la Freud y de la de Girard, suponiendo que dicho parricidio no es antes que nada y primordialmente la pretensión de arrebatarse al padre los privilegios sexuales. Si se supone que la única posibilidad de embarazo de la mujer es que la fecunde el oso (que la única posibilidad de la

El grupo consigue cazar al oso rodeándolo con gritos y cantos, saltos, carreras y danzas, clavándole lanzas y flechas, lanzándole piedras, hasta que finalmente el oso muere. La vida ya no está en el oso. El grupo come la carne y viste su piel. Tiene abrigo y alimento para unas jornadas. Tiene vida para unas jornadas, la vida que le han quitado al oso.

Pero por quitarle la vida el oso ruge, brama, propina zarpazos, desgarrar a algunos del grupo. Es un árbol de ira, un relámpago y un rayo de ira, como el rayo y el trueno de las nubes cuando el cielo se pone negro y brama. No por haberle quitado la vida el oso desaparece del todo. La ira siempre está allí, detrás de la noche. ¿Qué es el vivir para que se pueda quitar a un viviente y tomarlo para sí otros de esa manera?

El *sapiens* se asombra y se asusta, medita y reflexiona ante el oso muerto. Y mira sus despojos no como el cocodrilo o el león miran los de su presa. Mira sus despojos con un intelecto de hondura infinita que no sabe cuáles son los confines de la muerte, que no sabe cuándo y dónde empieza la vida y la luz, ni por qué y cómo, cuando se ha terminado, luego vuelve a empezar.

La vida es algo que tiene algún viviente y que desaparece porque viene otro y la toma para sí, lo cual produce tormentas de ira en el primer viviente antes de morir y esa ira se esconde en la noche cuando el primer viviente ha muerto. La ira brota en los animales cuando se le quita el alimento o, las crías, la hembra o se invade su territorio y brota en los hombres de la misma manera. Además, también les brota cuando les quitan las herramientas, el fuego, el abrigo y cesa su ira cuando se les devuelve lo arrebatado.

La vida también es algo que se tiene, que genera ira cuando se arrebatada y que, cuando se devuelve lo arrebatado, resurge como paz y como complacencia. Por eso hay que devolverle al cielo, al oso del cielo, la vida quitada a este oso. Por eso hay que llevar su corazón y el hueso de su cabeza, su calavera, a la cima de la montaña, y ponerla sobre un árbol, hay que acercarla lo más posible al cielo, para devolvérsela.

Durante la comida se celebra la vida entre los *sapiens* y se agradece al cielo que le haya regalado esa vida al grupo. Se canta, se danza, se salta, se come, se goza. La vida circula y renueva a los *sapiens*. Toda acción de caza es un sacrificio y toda comida es una eucaristía. La caza

génesis de la prole es la cigüeña) y que la caza del oso desemboca en el descubrimiento del papel del hombre en la concepción de la prole, entonces la lectura de los mitos de Freud y de Girard admite más versiones. Si la osa es hembra y el *sapiens* la toma como esposa, entonces el mito de Edipo tiene varias lecturas.

es la fiesta y el sacrificio de la caza, que puede celebrarse ante el oso pintado en la pared, con las lanzas y flechas clavadas en el costado y en el corazón. La comida es la acción de gracias por la vida regalada, por lo que se está comiendo: la carne y la sangre, el corazón y los tuétanos del oso. Pero una parte se le devuelve al cielo, al oso del cielo, para que deponga su ira, para que celebre también con los *sapiens* la comida, para que la vida vuelva a él también, para que se quede tranquilo y se vuelva complaciente, para que regale otra vez otra vida para el grupo. Porque la vida era suya y es suya. La vida es del padre del cielo. Del oso del cielo, que la da a los hombres, sus hijos, al darle también la vida de otro hijo suyo, el oso cazado.

La caza puede ser un pecado. En realidad, es el único pecado, y el más grave de los pecados posibles. Quitar la vida a alguien. Quitar la vida a aquellos de quienes se recibió. Es la mayor de todas las culpas. Es la culpa más originaria de todas, la más originaria posible<sup>23</sup>. Y la eucaristía es reconciliación. Al cielo se le devuelve la raíz y el fundamento de la vida. La sangre, el corazón, la calavera del oso. Y el oso del cielo lo recibe con agrado, con complacencia y se calma. Como los animales a los que se les devuelve la presa arrebatada, la cría sustraída o la hembra secuestrada. El sacrificio torna la culpa en purificación, en armonía cósmica, en salvación.

#### **4. Fenomenología del espíritu del primer *sapiens*: culpa y sacrificio**

Se llama espíritu a la actividad cognoscitiva que tiene capacidad para captarse a sí misma en su actividad de conocer otra cosa. La vista ve colores, pero no el ver porque el ver no es un color. El oído escucha sonidos, pero no el oír, porque el oír no es un sonido. Si acaso, la vista se siente de alguna manera a sí misma en la oscuridad y el oído se siente a sí mismo en el silencio. Por contraste con eso, la vista y el oído se sienten de algún modo a sí mismos cuando ven y cuando oyen. Ese sentirse a sí mismos de la vista y el oído puede considerarse la primera y más elemental forma de la reflexión. La forma más de alta de reflexión que conocemos es la de la actividad cognoscitiva que se capta a sí misma cuando está conociendo cosas y cuando no lo está y se llama conciencia cuando conoce que conoce y autoconciencia cuando se conoce a sí misma.

[23] PICAZA, X. y AYA, A.: *Diccionario de las tres religiones*. Estella: Verbo Divino, 2009, voz «Pecado», sostienen que ese es el concepto de pecado en el judaísmo y en el cristianismo.

Se denomina fenomenología del espíritu, con una expresión que consagró Hegel en el título de una de sus obras fundamentales, la descripción del modo en que el hombre percibe y valora la realidad en un momento de su vida o en un momento de la historia, la descripción de cómo la percibe y valora en otros momentos y la comparación entre la concepción de unos momentos y la de otros, con objeto de averiguar cómo es el desarrollo del intelecto humano desde las formas más elementales de conocimiento hasta las más elevadas.

El análisis de los ritos de caza y de la emergencia de los mitos de caza en relación con esos ritos (da igual que la relación sea de antecendencia, de consecuencia, de interacción, de retroalimentación o de todas esas formas sucesiva o simultáneamente) puede arrojar la conclusión de que las primeras nociones y los primeros sentimientos que aparecen en la conciencia de los primeros hombres sean, por hipótesis, los de «padre», «madre», «hijo» por una parte; «vida», «propiedad» y «sustracción», por otra; «culpa», «sacrificio» y «reconciliación», por otra; e «intercambio», «eucaristía» y «pacto» finalmente. Si esos contenidos, con todas sus resonancias existenciales, se sustituyen por operadores lógicos y por conceptos abstractos, entonces resulta una fenomenología del espíritu que va desde las formas primordiales del sentimiento o formas elementales de la religión, pasando por las formas elementales de la representación o formas elementales del arte (religioso), hasta las formas elementales de la filosofía (de la religión) o de la teología. No es este el lugar ni el momento para entrar en el análisis de las relaciones entre el sentimiento, la representación y la concepción teórica de la religión, en el orden subjetivo, en el orden cultural histórico o en el orden trascendental.

La nociones o noticias de padre y de madre, de vida y de muerte (sustracción de vida) pueden aparecer y consolidarse en las configuraciones pre-perceptivas y mediante las representaciones de esas marcas fónicas y visuales que constituía los proto-nombres, proto-iconos, ideogramas y proto-letras. Los sentimientos que podrían experimentarse serían los de placer, gozo, dicha y felicidad, en relación con la actividades alimenticias y sexuales, y los de culpa y remordimiento en relación con la actividad de la caza, de dar muerte al animal.

Pero esos proto-nombres y proto-iconos eran, como Vico señalara, universales fantásticos o categorías concretas. La categoría de «padre», tanto si se expresa mediante una interjección como si se expresa mediante un icono dibujado en una pared de roca, incluye y designa al hombre varón adulto, al oso macho, al cielo y al sol. La categoría de «madre», también en cualquiera de sus expresiones, incluye y designa a

la mujer, a la osa hembra, a la lluvia y a la luna. La categoría de «hijo», con sus expresiones respectivas, incluye y designa a la prole, masculina y femenina, a los animales machos y hembras y, en general, a todo lo vivo animal y vegetal.

Las categorías de «vida», «propiedad» y «sustracción» incluyen y designan, a los vivientes, a la posesión de la vida que ellos ejercen y a la sustracción de la vida de que son objetos cuando se les mata para comerlos.

Las categorías de «culpa», «sacrificio» y «reconciliación», incluyen y designan al grupo de los cazadores y su actividad venatoria, al grupo de comensales y su acción de comer separando las partes de la pieza cazada de un modo u otro, y a la nueva relación que se establece entre todos los vivientes, del cielo y de la tierra, después de la comida.

Finalmente, las categorías de «intercambio», «eucaristía» y «pacto» designan todas las formas de hierofagia entre grupos cazadores (individuos masculinos y femeninos) y animales cazados (machos y hembras) y todas las formas de hierogamia de oso, cielo y sol con mujeres, por una parte, y de osa, lluvia y luna con varones, por otra; las formas de transfusión de vida, de gozo y de gratitud que se produce en la unión nutritiva alimenticia y en la unión sexual generativa y las formas de la relación entre los vivientes del cielo y los de la tierra, entre los hombres y las mujeres, entre los padres y los hijos, entre unos grupos de *sapiens* y otros, entre los vivientes humanos y los animales, entre los animales y los vegetales anima, vivifica. Es decir, las categorías de intercambio, eucaristía y pacto parecen ser los operadores formales de las diferencias y clasificaciones totémicas que emergen en el pre-neolítico.

No es posible hacer a la vez un análisis de las primeras nociones humanas desde el punto de vista semiótico, estructuralista, fenomenológico, hermenéutico, dialéctico, empírico y trascendental. Ni es posible comprender la génesis de esas primeras nociones desde esos puntos de vista aunque se conozcan las obras de autores que han expuesto bien el tema desde esos puntos de vista. Eso significa que la pluralidad de puntos de vistas es irreductible e insuperable y que el triunfo de la hermenéutica es rotundo. Aquí se ha adoptado el punto de vista de la fenomenología del espíritu para analizar esas nociones desde un punto de vista no dialéctico y teniendo en cuenta, a la vez el orden empírico y el trascendental.

Desde ese punto de vista es desde el que se plantea la pregunta, ¿por qué se experimenta culpa en vez de no experimentarla, como ocurre en los animales y, quizá, en el neandertal y en las especies antecedentes?

Una respuesta obvia es porque saben que le han quitado la vida a un animal al que han visto enfadarse mucho por ello y porque se han enfadado mucho cuando el animal le ha quitado la vida a alguno de los miembros del grupo. Pero eso implica que una de las primeras certezas del *sapiens* es que la vida consiste en ser tenida y este es el conocimiento más elemental sobre la vida, como señala Heidegger<sup>24</sup>. La vida se tiene. Y se puede perder. Va y viene. Es como un fluido. Como la sangre que fluye dentro de los vivientes y como el aire que fluye entre el cielo y la tierra. Pero saber que la vida se tiene y que te la pueden quitar implica poseer, con carácter originario o casi originario, las nociones de posesión, flujo y sustracción de la vida.

La vida fluye entre el padre, la madre y el hijo, fluye entre el cielo y la tierra, entre el oso y el hombre. Pero si solo hay una proto-palabra o solo hay una proto-categoría para padre, varón, oso y cielo en tanto que portadores y donadores de vida, que unas veces tienen la vida y otras veces no. El rito del oso y el mito del oso pueden resultar incompresibles para una mente que utiliza nombres y conceptos diferenciados para esas realidades y que, además, opera básicamente con la categoría de sustancia como sujeto de la predicación.

Porque, como insistía Bergson, la lógica aristotélica bivalente es una lógica del estado sólido, donde el principio de no contradicción es el principio de impenetrabilidad de la materia y el principio de identidad es el de la constancia de la sustancia y del sujeto de la predicación<sup>25</sup>. Pero si la vida es sobre todo fluyente como el tiempo, y a su vez el tiempo y el espacio no están formalizados desde el punto de vista del estado sólido, la vida puede pasar del oso al hombre y estar a la vez en los dos. Y puede estar a la vez en el espíritu del oso en el cielo y en los cazadores que comen su carne en la tierra. Y además se le puede contar al oso muerto que los cazadores que lo han matado son los de otra tribu, porque el oso muerto en un sitio puede estar vivo en otro y porque la vida puede mantenerse en el oso antes, mientras y después de la caza. La relación entre sujetos de la predicación y predicados no es entre los fluidos del mismo tipo que entre los sólidos.

Sobre este escenario se puede pensar la culpa como sentimiento de haber provocado un cambio doloroso e inadecuado, o sea, malo y en el

[24] HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. México: F.C.E., 1967, §§ 46 y ss.

[25] BERGSON, H.: *L'évolution créatrice* (1907). Paris: PUF, 1969, 142ª edición, pp. 204 y ss. Cfr. RIOJA, A.: "Biología, cosmología y filosofía en Henri Bergson", en *Thémata. Revista de Filosofía*, (20), 1998.

sacrificio como acción de transmutar el cambio doloroso pero necesario en cambio festivo. Se trata de un cambio en el que nadie queda excluido de la vida. No queda excluido el hombre, que moriría de hambre sin la caza, ni el oso que ha sido cazado y comido, porque vuelve a vivir. Vive haciendo vivir a los hombres y vive en el padre del cielo que le pone de nuevo en circulación en la tierra.

## 5. La percepción de lo divino. *Phanum* y fanatismo

Vida y muerte no es lo mismo que ser y nada, ni lo mismo que afirmación y negación. La vida y la muerte se puede dar sobre un fondo de seres inertes que no nacen, ni viven, ni mueren, pero que están. Para los primeros *sapiens*, como para los niños, vida es movimiento y movimiento es vida, vida es poder y poder es vida. Las fórmulas aristotélicas *vita in motu* (la vida consiste en movimiento) y *vita viventibus est esse* (para el viviente vivir es ser) se podrían formular *vita in dynamis*, *vita viventibus est dynamis* (la vida consiste en poder, para el viviente vivir es poder, y, todavía más radicalmente, ser es poder).

La conciencia de la primera infancia también es animalista y teriocéntrica. Para el niño, la realidad está integrada por vivientes y por vivientes masculinos o femeninos. Las dos butacas grandes son el papá y la mamá de las butacas pequeñas o de las sillas, la mesa es mala cuando el niño se golpea con ella y por eso hay que pegarle a la mesa y el sol es un interlocutor válido para él cuando le canta «sal solito, caliéntame un poquito». También el niño utiliza universales concretos y nombres comunes como categorías: todo varón es un papá y toda mujer es una mamá. Los instrumentos de mayor tamaño son papás y mamás y los pequeños son hijos y eso no solamente vale para las butacas y las sillas, vale también para los vasos, los platos y otros utensilios.

La conciencia de los primeros *sapiens* emerge sobre el planeta abriéndose a movimientos y poderes que son vivientes. Lo primero que siente es el vivir y en clave de vida se entiende a sí mismo y a todo lo que encuentra.

Al emerger la conciencia y el lenguaje en los *sapiens* se inaugura también un nuevo tipo de vida, una vida en cierto modo autónoma e independiente de la vida orgánica, porque se basa en los significados de las marcas acústicas y visuales que imponen a los conjuntos de sensaciones y a las relaciones que establecen entre ellos. Los animales también basan su vida, su supervivencia, en las marcas sonoras, olfativas y

visuales, en las señales con las que se comunican, pero esas señales son espontáneas, están programadas genéticamente y se mantienen constantes para cada especie. Y, además, no les sirven para ponerse en el lugar de lo marcado y percibir los efectos de sus acciones desde el punto de vista de eso nombrado con la vida que tenga.

Los *sapiens* inventan marcas y las relacionaban entre sí. Y establecen marcas para la vida, para los propietarios de vida y para los muertos. La vida es fluida, como el aire, la sangre y el agua y los propietarios de la vida unas veces están en el viviente, son los vivientes, y otras no. Los propietarios de la vida son poderes, son poderosos, acaban mucho tiempo después llamándose «espíritus» y pasan a considerarse los señores de la vida.

Los *sapiens* aprenden que el mundo y la vida es como ellos lo experimentan, significan y transmiten de una generación a otra en sus ritos primero y en sus mitos después y así se van instalando en sus significados e identificándose con los espíritus tanto como con sus organismos o incluso más. Aprenden que pueden salir de su organismo y volver a él, cuando celebraban fiestas, porque las fiestas son repetición, reproducción, de lo beneficioso. Son fundación del grupo, de la cueva, son caza, eucaristía, matrimonio, son actividades mágicas y terapéuticas. Aprenden que hay una vida con los poderes, con los «espíritus», desde la que pueden ejercer cierto dominio sobre los poderes cotidianos. Aprenden que morir es un tipo especial de salida del organismo y de autonomización de los poderes, de los «espíritus».

Los *sapiens* aprenden que no son completamente propietarios de sus vidas y aprenden que hay poderes que sí lo son, que esos poderes son superiores a los propios y que son los poderes «sagrados».

«Sagrado» significa, pues, independientemente del conjunto de elementos fonéticos que constituya en cada caso la palabra para designarlo, poder indisponible para los *sapiens* pero que dispone de ellos y de todo lo importante para ellos. «Sagrado» significa, pues, algo más valioso que la vida porque la vida proviene de ello y retorna a ello. De este modo el *sapiens* sitúa su vida en dos escenarios, uno el visible y tangible y otro el del antes y el después de lo visible y lo tangible, el del mas acá y más allá de esa vida.

Todo eso es elaboración, creencia, representación y relato, que se encuentra desde el principio en el rito y que impremeditadamente se transforma en mito por la repetición una y otra vez de las mismas actividades, gestos, cantos y procesiones. Los danzantes saben qué se hace primero,

qué después y cuál es el final y acaban sabiendo por qué y para qué realizan todas esas actividades, qué pasa si las ejecutan mal o si no las ejecutan.

La conciencia y el lenguaje son, desde el principio, un conocimiento de los propietarios parciales de vida y de los propietarios absolutos de vida. Un saber religioso, un hacer religioso y un lenguaje religioso. No es que se dé desde el principio una diferenciación entre orden natural y orden sobrenatural. Esa es una diferenciación mucho más tardía. Tampoco se trata de que la experiencia de la muerte del animal cazado genere reflexiones sobre el más allá. También eso tiene que ser más tardío.

La experiencia de la muerte, del invierno, de la noche y del silencio es originaria, pero también lo es la del sol, de la lluvia, del cielo y de la vida. La experiencia de la muerte es enigmática y misteriosa y la del nacimiento y la vida también. La calavera es sagrada y la sangre, son signos de la muerte. El falo y el triángulo púbico son sagrados, son signos de la vida. La penetración del falo en la vagina, la cópula, es sagrada, y la penetración de lanza en el corazón del animal cazado, el sacrificio, también.

Inicialmente y quizá durante mucho tiempo, no hay diferencia entre la vida y los signos de la vida, ni entre la vida y los propietarios de la vida. Pero con el tiempo sí, porque los signos siempre están presentes, siempre están disponibles y acaban lexicalizándose, acaban perdiendo su poder evocador, su capacidad de hacer presente de modo inmediato lo sagrado<sup>26</sup> (a no ser que los signos sean la realidad misma en la que emerge y se hace valer la vida).

Lo que los *sapiens* experimentan en sus experiencias originarias no son los significantes, sino los significados, la realidad. Los significantes se inventan, se construyen, se adoptan por ensayo-error y refuerzo positivo. Los poderes, la vida, no. El sol, el cielo y la lluvia no se construyen.

La apertura de la conciencia a la vida no crea la vida, la apertura a la luz no crea la luz, la apertura a la realidad no crea la realidad. Se construye la percepción de la cosa, la unidad del oso. Pero no hay solo experiencia del oso. También hay experiencia de la vida y de la luz.

La primera experiencia es la de sentir, la de sentir diferencias y la de marcarlas<sup>27</sup>. Pero esa experiencia es la experiencia de la luz, de la

[26] Desde este punto de vista, todo arte está destinado a morir, siempre, y no solo el arte tras el período romántico. Toda representación pierde con el tiempo su capacidad representativa.

[27] 19 «Entonces el Señor Dios modeló con arcilla del suelo a todos los animales de campo y a todos los pájaros del cielo, y los presentó al hombre para ver qué nombre les pondría.

apertura, de eso que Heidegger llama *Lichtung* y que caracteriza como la apertura de la conciencia al mundo y la constitución del mundo como horizonte de acciones posibles para un organismo y un intelecto en determinada situación. Ese horizonte, ese mundo no es sencillamente un campo operatorio. Desde luego es eso, pero al aprender a tratar con lo sagrado, con lo divino, el *sapiens* aprende que el cielo, la luz, el sol y la lluvia son lo divino. Aprende que el horizonte tiene unos confines, que son el cielo y la tierra y que en él actúan los mortales y los inmortales, según las cuatro claves de la vida que el propio Heidegger señala<sup>28</sup>.

El cielo es la imagen más adecuada del misterio divino, porque ilumina, orienta, fecunda, desencadena su ira, riega y oculta siempre su poder en un más allá inaccesible. También Heidegger sostiene que la mejor imagen de dios es el cielo<sup>29</sup>.

«El “cielo” es la curva marcha del sol, el cambiante giro de la luna, el viajero brillo de las estrellas, las estaciones del año y sus solsticios, luz y crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo fértil y lo infértil del clima, la marcha de las nubes y el azulante abismo del éter»<sup>30</sup>.

El *sapiens* levanta los ojos al cielo y suplica, llora, ofrece, da gracias. Le habla al cielo con temor y temblor y experimenta que está ante el *mysterium tremendum et fascinans*, ante el misterio tremendo y fascinante. Se postra ante el cielo. Sube a la montaña para estar más cerca, y allí sacrifica y ora de unas maneras muy regladas, muy aprendidas por ensayo-error, muy reforzadas por muchas experiencias positivas, y muy castigadas si no son suficientemente observantes de los detalles.

¿Cuántas decenas de años, o centenas, hacen falta para que el *sapiens* aprenda las costumbres del cielo?, ¿cuántas para que sepa desde cuándo el otoño y la primavera se comportan así?, ¿cuántas para que llegue a descubrir la parte que le corresponde a él y a los osos en ese

Porque cada ser viviente debía tener el nombre que le pusiera el hombre»; 20 «El hombre puso un nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves del cielo y a todos los animales del campo; pero entre ellos no encontró la ayuda adecuada», Biblia de Jerusalén, Génesis, 2, 19-20.

[28] Cfr. ROJAS JIMÉNEZ, A.: *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2009.

[29] HEIDEGGER, M.: “...poéticamente habita el hombre...”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994.

[30] HEIDEGGER, M.: “Construir, habitar, pensar”, en *Artículos y conferencias*. Barcelona: Serbal, 1994.

acontecer? ¿y para que aprenda lo letal que pueden ser para el grupo cazador la negligencia en la observancia del ritual?<sup>31</sup>.

El cielo es la infinitud en la que el intelecto humano, recién estrenado en el *sapiens*, se adentra una y otra vez, con la misma fascinación, sobrecogimiento y escalofrío. La infinitud en la que se encuentra una y otra vez con lo divino. El *sapiens* aprende a tratar al dios del cielo con adoración y veneración y también con fanatismo. Aprende a tratar sus signos con respeto y con idolatría.

En su sentido originario, fanatismo deriva del término griego *Phanaios*, iluminar, traer a la luz, dar luz, del verbo *Phaino*, hacer aparecer, revelar, descubrir, brillar<sup>32</sup> y del sustantivo *phanós*, antorcha, linterna, lámpara. A estos significados se suman los del latín, *fanum*, templo, y *pro-fanus*, lo que está fuera del templo<sup>33</sup>.

El término idolatría proviene de los vocablos griegos *eidos*, idea, imagen, y *latreia*, adoración, culto<sup>34</sup>. El término *eidos* da lugar a «idea» y a «ídolo», y significa representación conceptual o imaginativa verdadera, en el primer caso, y falsa en segundo.

La conciencia humana emerge como tal según la forma del fanatismo en su sentido originario, como iluminación, como manifestación para el hombre de multitud de «fenómenos» que resultan justamente asombrosos, desconocidos, amenazantes, fascinantes y poderosos.

El comportamiento del *sapiens* empieza siendo un comportamiento religioso y ese comportamiento religioso unas veces es latréutico, eucarístico, otras fanático e idólatra y otras veces las dos cosas. Conforme su atención pasa de lo sagrado a sus símbolos y a medida que cae en la cuenta del carácter puramente vicario de los símbolos, supera el fanatismo y la idolatría. Puede suceder que se aleje por completo de lo sagrado y se instale en lo profano. Puede ser que experimente vértigo ante la pérdida de las raíces de la vida y entonces recaiga en el fanatismo

[31] Estas preguntas se pueden responder y cada vez con más precisión. Para ello es conveniente partir del hecho de que esos *sapiens* tienen una vida media de veinte años viven en grupos de entre cincuenta y doscientos individuos y necesitan que nazcan tres niñas por mujer fértil para que el grupo sobreviva. Las preguntas abarcan todo el paleolítico medio, desde 100.000 a 50.000 a.C., y el paleolítico superior, desde 50.000 a.C. hasta 10.000 a.C., en que empieza el mesolítico. Cfr. LIVI BACCI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002.

[32] LIDDELL & SCOTT'S: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1991, p. 854.

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

[34] LYDELL & SCOTT'S: *Greek English Lexicon*. Oxford: 1991.

y la idolatría o bien que vuelva a la adoración y a la eucaristía y descubra nuevas manifestaciones de la vida y del poder, de lo tremendo y fascinante, en otros hombres, en otras interpretaciones de los libros sagrados, o en la naturaleza misma vista nuevamente como fuente de la vida, como imagen de lo divino.

En esos procesos las religiones se institucionalizan de un modo más o menos intenso y se burocratizan, se personalizan más o menos, se radicalizan, se suavizan, se degeneran y se regeneran y en ellas aparecen una y otra vez el Dios de las culturas, el Dios del cielo y de la tierra, de la vida y de la muerte, de la unidad de los hombres y de la salvación de los hombres.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALCORTA, C. S. & SOSIS, R.: *Ritual, Emotion, and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex*. Disponible en: [http://www.anth.uconn.edu/faculty/sosis/publications/ritual\\_alcortasosis5.pdf](http://www.anth.uconn.edu/faculty/sosis/publications/ritual_alcortasosis5.pdf).  
ARSUAGA: *La especie elegida*. Madrid: Temas de Hoy, 2006.

BERGSON, H.: *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 1969, 142ª ed.  
BERNÁRDEZ, E.: *¿Qué son las lenguas?* Madrid: Alianza, 2004.

CENCILLO, L.: *Mito. Semántica y realidad*. Madrid: BAC, 1970.

CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

—“Formas primordiales de expresión corporal. La danza como plegaria”, en *Fedro*, (6) 2007.

—*Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

COROMINAS, J.: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987.

DARWIN, Ch.: *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid: Alianza, 1998.

ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 2002.

FISCHER, S.T.: *Breve historia del lenguaje*. Madrid: Alianza, 2003.

GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.

GEHLEN, A.: *El hombre*. Salamanca: Sígueme, 1980.

HEIDEGGER, M.: “...poéticamente habita el hombre...”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994.

—*Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2001.

—*Ser y tiempo*. México: F.C.E., 1967.

- ITARD, J.: *Victor de l'Aveiron*. Madrid: Alianza, 1982.
- KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza editorial, 2007.
- LIDDELL & SCOTT'S: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1991.
- LIVI BACCI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002.
- PIAGET, J.: "Las operaciones lógicas y la vida social", en *Estudios sociológicos*. Barcelona: Ariel, 1977.
- Psicología del niño*. Barcelona: Morata, 2007.
- PICAZA, X. y AYA, A.: *Diccionario de las tres religiones*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- RIBERA ARRIZABALAGA, A.: *Arqueología del lenguaje. La conducta simbólica en el paleolítico*. Madrid: Akal, 2009.
- RIOJA, A.: "Biología, cosmología y filosofía en Henri Bergson", en *Thémata. Revista de Filosofía*, (20), 1998.
- ROJAS JIMÉNEZ, A.: *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2009.
- VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975.