LA MEMORIA DEL ORIGEN

POR

EMILIO SOSA LOPEZ

1

Esta memoria de que hablamos escapa por su esencialidad intelectiva a la constitución del recuerdo. No reposa en historia alguna. Tampoco corresponde al remanente emotivo de una experiencia vital prerreflexiva. Es una noción recóndita, instalada como *dato* de la conciencia entre la percepción puramente refleja de lo irracional y esos primeros contenidos reflexivos de la mente primitiva que se abren paso ya en el proceso representativo de la realidad.

Se trata, pues, de una especie de plano visionario que reasume y sublima los arquetipos del inconsciente, pero otorgándoles un valor de pensamiento. Por medio de ellos el hombre no sólo se identifica introspectivamente con el movimiento fluyente de su propia existencia, sino que procura representar la correspondencia de su actos con el universo mismo, reproduciendo de este modo, ya sea a través de imágenes concretas o actitudes gesticulares, aquel sentido de la realidad que trasciende, como una forma cognoscitiva, de su imaginación.

Esta operación mental tiende a objetivar (y ésta es la función del símbolo) la *relación* dinámica que existe entre la materia de que están hechas las cosas y la forma intencional que éstas asumen en la pura experiencia de la representación simbólica. En el fondo, lo que se intenta verdaderamente en relación al mundo es dar valor de realidad a esa «visión interior» de la conciencia, que funda justamente su noción de realidad en una idea radical del ser. Esta relación gnoseológica importa, de por sí, un acto de proyección creadora. Destaca el sentido de la realidad como una dimensión del espíritu y con ella conforma así su imagen del mundo.

El mundo se convierte, en tal proyección, en el ámbito propio de la intencionalidad de la conciencia; su elementalidad material sirve, en este aspecto, de fundamento objetivo a toda actividad relacional de la mente. Maurice Merleau-Ponty ha descrito este fenómeno de la siguiente manera: «La relación de materia y forma es una relación que la fenomenología llama relación de *Fundierung:* la función simbólica reposa sobre la visión (interior) como sobre un suelo, no porque

la visión sea su causa, sino porque es este don de la naturaleza que el Espíritu, debe utilizar más allá de toda expectativa, al cual debe dar un sentido radicalmente nuevo, y del cual, sin embargo, ha tenido necesidad no sólo para encarnarse, sino aun para ser» (1).

Esto significa que el hecho fundamental de la actividad creadora de la conciencia proviene de esa necesidad trascendental del Espíritu de tener que encarnarse para ser. Por tanto, si la función primordial de la conciencia consiste en representar esta voluntad del Espíritu, su sentido propio del «ser-real» no puede ser otro que el que surge de su misma captación del Espíritu. En ello reposa entonces su *memoria* del ser que, dicho sea de paso, no es más que una memoria del Espíritu que el Espíritu mismo trasciende y recoje para sí en todo acto reflexivo de la conciencia.

Así se entiende que esta memoria tenga el poder actualizante siempre de referir al ser, del cual procede el espíritu, el principio constitutivo y formal de toda realidad, por cuanto se le atribuye, de hecho, a ese ser trascendental la fundamentalidad de cuanto existe o aparece en el tiempo. En otras palabras, que esa idea del principio del fundamento que se plasma imaginativamente en la mente primitiva como un «acto originario de la creación», es lo que proyecta de sí, incluso a través de todos los actos representativos de la conciencia, su propia esencialidad. La idea del ser se difunde así como una ambientación de todo lo real.

Pues bien, de esta comprensión unánime se alimenta originariamente el mito, el cual deriva luego a formas menores y aun locales de explicación de ciertos fenómenos naturales, tanto los que se refieren a la vida tribal como los que se refieren al paraje físico en que se asientan las primitivas sociedades. Pero lo importante para nosotros no es destacar las diversas formas culturales que el mito toma en las adecuaciones posteriores o privativas de cada tribu, cuanto indagar el origen mismo del fenómeno de la representación, o sea, el modo cómo esta nueva visión ontológica de la realidad ha sido determinada en la conciencia humana.

Hoy podemos decir que esa memoria o noción preexistente de la realidad está incursa en la naturaleza misma de la reflexión. Husserl, en este sentido, al aclarar la característica intrínseca de la reflexión, ha señalado que «lo aprehendido perceptiblemente en ella se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percibiente, sino que *ya existía antes* de que esa mirada lo perci-

---

(1) MAURICE MERLEAU-PONTY: *Fenomenología de la percepción*, p. 137.

biese» (2). Esto quiere decir que el acto mismo de la percepción reflexiva lleva implícito la noción de una anterioridad. Pero aun así, aun cuando la *reflexión* signifique justamente un «torcer hacia atrás», esto por sí solo no explica lo que ha motivado en el sujeto el principio de la reflexión. Su motivación hay que buscarla entonces en aquellos niveles de una memoria sellada, ya sea en la revelación o «visión originaria» del ser.

Ya hemos dicho que el acto mismo de la captación del ser ha supuesto el paso de la criatura humana de un estado de expectación puramente instintiva a uno de positiva creación cultural, pero con respecto a esta cuestión del ingreso del hombre a la vida consciente, muchos psicólogos o biólogos han sostenido la teoría de una evolución natural y emergente de sus propias emociones, hasta alcanzar la síntesis de un nivel reflexivo. Th. Ribot, por ejemplo, ha indicado que el organismo posee por sí mismo una «memoria» biológica, afirmando en términos generales que «existe una forma inconsciente inferior —sensibilidad orgánica—, que es la preparación y el bosquejo de una vida emotiva superior y consciente» (3).. También, por su parte, W. Koehler ha llamado la atención sobre la existencia de un principio de orientación emotiva que regula y habitúa el comportamiento de todo animal, una especie de «visión» compuesta de elementos experienciales básicos que le permiten reaccionar ante el mundo de un modo coordinado y no siempre librado a la mera circunstancia del azar (4).

Esto indicaría positivamente que existen reacciones en la vida superior consciente que no difieren, en su presupuesto emocional, de las más elementales de la vida animal. Pero la diferencia tan notoria que hay entre el hombre como tal y el reino animal del que procede, es que el hombre es autónomamente un ente objetivador que trabaja, como ha dicho Cassirer, en función de «una inteligencia y una imaginación simbólicas», vale decir, una personalidad que trabaja simbólicamente con la realidad del mundo, no aplicándose únicamente a un orden empírico de la orientación vital, sino forzándola, *re-creándola* en niveles de una comprensión ajenos a todo sentido de inmediata utilidad y aprovechamiento. Esto se observa específicamente en la forma como se da la representación mítica de la realidad. «El mito —indica Cassirer— no sólo está muy alejado de toda realidad empírica; en cierto sentido, está en flagrante contradicción con ella. El mundo que elabora parece un mundo enteramente fantástico. Y, sin embargo, hasta el mito tiene cierto aspecto 'objetivo' y una función objetiva de-

(2) EDMUND HUSSERL: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 103.
(3) TH. RIBOT: *La psycologie des sentiments* (París, 1928), pp. 3 y ss.
(4) WOLFGANG KOEHLER: *The mentality of Apes*, cap. VII (London, 1957).

finida» (5). Es que el mito, en realidad, es una representación que participa de una intelección ontológica y no simplemente de las tensiones reflejas de lo sensorial o lo instintivo. En este sentido, el mito procede de íntimas revelaciones que no son meros productos de una sensibilidad orgánica, sino de algo más, de imágenes que corresponden a ciertas categorías del sentir humano elaboradas ya por la inteligencia, que intentan *objetivar* un principio de orientación en el mundo. Ellas configuran, en conjunto, una base de inteligibilidad que sirve al pronunciamiento de los primeros contenidos del lenguaje. Sin embargo, no puede decirse todavía que por las vías de un análisis estrictamente lingüístico se puede llegar a develar la función relacional de la conciencia misma. Esta función es previa a la conformación orgánica del lenguaje.

En verdad, la originaria «comunidad en el ser», de la que suele hablar Cassirer, está alejada o situada más allá de toda consumación significativa de un lenguaje, sea mímico, representativo u oral; porque todo lenguaje, en tanto que comunicación a base de una significación sólo extrae su efecto comunicante no ya del ser mismo, sino de una «comunidad en el sentido». Dicho de otro modo, extrae su poder comunicativo del proceso mismo de la simbolización y no del fundamento ontológico que determina la función relacional de la conciencia. De ahí que resulte propicia esa diferencia, establecida por el propio Cassirer entre el simbolismo *lingüístico* y el simbolismo *mítico*, en la medida en que el primero «conduce a una objetivación de las impresiones sensoriales», mientras que el segundo «conduce a una objetivación de los sentimientos» (6).

De esto se deduce que el lenguaje propiamente dicho no mantiene, a diferencia de la pura ideación mítica, una identidad total con el ser, no lo objetiva ontológicamente, sino que lo expresa o, simplemente, lo describe dentro de esa dimensión sensorial de los objetos, en tanto que el mito, como inteligencia surgida de una revelación, constituye una intelección ontológica pura, irreductible al lenguaje, porque lo rebasa con el sentimiento de una unidad originaria que obra como el fundamento de toda conciencia reflexiva.

Empero, por el camino del análisis lingüístico se puede llegar, sí, a los niveles prerreflexivos o puramente intencionales de la percepción. En este aspecto sus raíces semánticas retroceden al plano más compulsivo del inconsciente humano, pero no revelan por ellas mismas ese principio trascendente que convalida el sentir de lo sagrado o de lo absoluto del ser. Ayudan a interiorizarnos en la contingencia causal

(5) E. Cassirer: *El mito del Estado*, p. 58.
(6) *Ibidem.*

de la conciencia, es decir, en esos modos tanto emergentes como sintéticos que permiten reducir a hechos verbales sus propias impresiones sensoriales, pero en nada alumbran sobre el foco visionario de esa «apercepción» intelectiva de la revelación que originó en el hombre su actitud pensante. De donde puede afirmarse que el origen del mito, como intelección del ser, no reposa en las primitivas formas del lenguaje, ni siquiera en aquellas expresiones reflejas de la imitación gesticular; corresponde, en su esencialidad intelectiva, al sentir más radical del hecho ontológico de la conciencia misma.

Que el mito se convierta luego, por la preponderancia cada vez más acusativa del lenguaje, en lo que se expresa, se dice, se cuenta o se relata acerca de un *suceso* que por su excepcionalidad restituye en el hombre la «memoria del origen», sea la presencia majestuosa de una montaña, de una caverna o de un árbol, que instantáneamente asumen la representación del principio genealógico del mundo, ello responde más bien al impulso fáctico de lo mágico. El mito ayuda aquí a estructurar lo que es propio ya de la actitud reverencial del temor o la admiración. Organiza las secuencias del sentimiento, da sentido unitario al proceso relacional de la simbolización. En otras palabras, el transfondo mítico sirve, en este caso, para proyectar una explicación hierofánica del suceso mismo. Pero en tanto el mito comienza a diversificarse en estas clases de explicaciones circunstanciales, su función se especializa. Deja de ser la ideación suprema de una identidad con el ser, para convertirse en lo que Bergson llamó una «función fabuladora». Pasa a configurar así la estructura de una relación, de un relato, con todo el interés que supone el orden relacional de un comienzo y un fin.

2

Pero yendo incluso más allá de esta compulsión mágico-poética en que el mito se culturaliza, su propia raíz ontológica nos lleva, ella por sí, al hecho sorprendente de su aparición en la mente del hombre. Nos lleva al momento numinoso de la revelación, a ese momento en que la criatura participa *extáticamente* en la manifestación unívoca del ser. Nada de lo dado existencialmente puede presumir esta emergencia de un sentido superior de la realidad, pues si lo irracional configura la pura irrepresentatividad, el hecho de la revelación, en tanto que fundamento creativo de la conciencia, no puede ser reducido, dada su incondicionalidad esencial, al mero efecto de una causalidad fisiológica u orgánica. La idea de «realidad», en cuanto comprensión no sólo de la

totalidad del mundo, sino de su procedencia formal y causal de un origen, no puede ser concebida procesalmente, en su absoluta determinación de un comienzo y un fin, como resultado de un sentir indiferenciado o puramente sensorial de un sujeto hasta entonces sumergido en la irracionalidad. Es que la idea de realidad comporta ya una suerte de integración relacional, originada por una proposición del ser mismo en la conciencia todavía difusa en su vaga aprehensión del mundo. La síntesis final; pues, en que se expresa esta idea surge entonces radicalmente de un contraste entre la sensorialidad orgánica de la conciencia y este nuevo «sentir proposicional» que a ella se incorpora. Whitehead ha determinado el carácter de este sesgo proposicional al decir que «semejante sentir no entraña en sí conciencia. Pero —agrega— todas las formas de la conciencia surgen como modos de integración de ese sentir proposicional con otros sentires, ya sean físicos, ya sean conceptuales. En cuanto a la conciencia, ella pertenece a las formas subjetivas de tales sentires» (7).

Esta síntesis implica, por tanto, una *acogida* del ser que por su propia univocidad funda en la conciencia un sentimiento de correspondencia. Tal el carácter de «creencia» que asume el ser en esta experiencia luminosa de la revelación. El ser aparece así como el objeto eterno de toda disposición o realización de la conciencia. Whitehead describe este estado del siguiente modo: «Se denomina *creencia* a un sentir, o se dice de él que incluye un elemento de *creencia* cuando su dato es una proposición y su forma subjetiva encierra, como elemento definidor de su estructura emocional, cierta forma u objeto eterno asociado a cierta gradación de intensidad. Este objeto eterno es el *carácter de creencia*. Cuando este carácter figura en la estructura emocional, entonces, según la intensidad implicada, el sentir es hasta cierto punto una creencia, cualquiera que sea por lo demás su índole» (8).

Resultado de este estado radical de creencia es el mito, y su conformación constituye, por consiguiente, la primera elaboración consciente del hombre acerca de lo real. Mas su recurrencia constante a ese principio originario de creación indica emotivamente la huella de un hecho portentoso. Con esto se dice que el fundamento de la conciencia o su «idea» primordial del ser no es más que la memoria recóndita de una revelación que, en cuanto dato metafísico incorporado al sentir o al pensar, no procede de la mera radicación vital del hombre en el mundo, sino de un hecho epifánico, excepcional, a través del cual el ser

---

(7) Cf. A. N. WHITEHEAD: *Proceso y realidad*, p. 347.
(8) *Op. cit.*, p. 361.

se ha manifestado por primera vez a la criatura humana en toda su proyección y en toda su promesa.

Porque, en verdad, la ancestral animalidad de la que ha surgido biológicamente el hombre, por tratarse de un estado de absoluta indistinción o indiferenciación con el medio exterior, no legitima por sí mismo la posibilidad de conformar una memoria de esta índole, ni siquiera se la puede tomar como base de esos procesos sintéticos que obraron en la criatura hasta determinar en ella su propio reconocimiento no sólo como un «ser puesto en el mundo», sino como una voluntad capaz de orientar el orden *visible* de la realidad al orden *invisible* del pensamiento, tal como lo detalla ya, en sus primeros grados de desarrollo espiritual, su ingreso a lo sagrado. El sentido escatológico que se patentiza en esta operación trasmutativa muestra, desde un comienzo, la existencia de una orientación mental de opuesta dirección a los meros impulsos de la conducta animal.

La sola instauración de esos órdenes inintercambiables entre sí de lo *sagrado* y lo *profano,* que define inicialmente la antinomia del pensamiento arcaico, permite inducir de ella el predominio ideológico de una actitud ya radicalmente reflexiva del hombre, que no puede adjudicarse en sus fundamentos a aquella primitiva indistinción biológica. Por el contrario, sólo es posible admitirla como resultado de una situación de contraste, de desarraigo, sin duda motivada por un suceso ajeno a su radicalidad en el mundo. Es que el hombre como tal ha comenzado por una ruptura, por un distanciamiento con el medio exterior. Su asimilación al orden de lo sagrado indica ya la presencia operante de un espíritu. Porque, de otro modo, la sola inmersión de sus sentidos en la más elemental existencialidad instintiva no pudo depararle por sí, dada su complexión totalizadora, tan luego tal estado de desarraigo y de aprehensión intelectiva del mundo.

Por lo que hoy sabemos, en la irracionalidad del inconsciente no hay distancias ni grados, ni categorías representacionales que puedan servir para distinguir la realidad objetiva de un *orden* y, menos aún, la preeminencia de un sujeto reflexivo. Jung ya ha demostrado el carácter incompatible y limítrofe de su función. «A mi juicio—ha dicho—el inconsciente es un concepto límite psicológico en el que se incluyen todos aquellos contenidos o procesos psíquicos que no son conscientes, es decir, que no están de modo perceptible referidos al yo» (9). Además, el inconsciente repugna siempre la presencia o la actividad de un pensamiento objetivador. A este respecto, la moderna psicología ha venido a mostrarnos hasta qué punto el pensamiento

---

(9) C. G. Jung: *Tipos psicológicos,* p. 509.

racional no alcanza a modificar ni penetrar siquiera la complexión tumultuosa y multitudinaria del inconsciente. Así es como, sin ninguna alteración, sigue siempre en su nivel tenaz determinando formas de conducta, inclusive en el hombre moderno, que muchas veces, por no decir todas, se oponen y, más aún, se rebelan contra el predominio de la vida consciente. Es decir, que sin cambiar en absoluto continúa actuando en su nivel específico, sin originar por ello nuevas formas de pensar, aunque sus contenidos arquetípicos, desde el punto de vista de la expresividad sensorial humana, sigan enriqueciendo sus formas lingüísticas, artísticas o religiosas. Pero ontológicamente no aporta ningún medio intelectivo nuevo.

Así ocurre, por todo esto, que cuando se analizan los motivos que pudieron determinar en el hombre inicial la aparición del pensamiento simbólico, no siempre resultan convincentes aquellas teorías que presuponen un paso gradual o emergente de lo inconsciente a la vida reflexiva. Hay algo que no es fortuito en este proceder y que nos lleva a pensar que en aquellos niveles expectantes de la animalidad prehumana ha debido darse no más un acontecimiento ajeno a la dirección intrínseca del mero existir, esto es, un acontecimiento trascendental que conmoviéndolo al hombre en sus raíces emotivas ha dado lugar a un cambio fundamental en sus facultades perceptivas.

Lo esencial e incondicionado de ese hecho supone una suerte de hierofanía. Se trataría, pues, de la manifestación de una realidad *cualitativamente distinta* de todo lo conocido hasta entonces por el sujeto. Refiriendo, en consecuencia, esta manifestación hierofánica a su propia esencialidad, esta reducción gnoseológica nos permite inducir que esa misma manifestación, al evidenciarse en la conciencia, ya traía de sí, configurando igual sentir en el ánimo del hombre, una noción de procedencia, de *anterioridad,* como si proviniera de una realidad que le es propia, y que siendo en lo esencial distinta a todo cuanto existe, no carece por ello del valor absoluto de lo real. Vale decir que se trataría de la presencia misma del ser en su revelación, esto es, en esa *revelación* que proyectada sobre la conciencia, al tiempo que la ilumina, no parece proceder de ningún orden contingente.

Esta particular situación ha constreñido la conciencia a una percepción transintelectiva de lo esencial. La ha abierto a un principio ontológico ajeno a sus percepciones habituales, desarraigándola del mundo, incluso de su propia existencialidad fisiológica. Dicho en un lenguaje heideggeriano, la ha distanciado del ente, en un salto retrospectivo a la esencia del ser, haciéndole ver de esta forma el ser *patente* que hay en el ente, esto es, esa realidad esencial que coexiste con el ente, pero que no es únicamente ente, sino algo más, el ser fundamental

en él. De ahí que se haga necesario siempre distinguir del acto mismo de la revelación en la conciencia «aquello» del ser mismo que escapa a la experiencia gnoseológica, es decir, aquello que con todo ha quedado irrevelado, retraído en el fenómeno mismo de la revelación y que opera, reflejamente, como pura memoria del ser.

En otros términos, que es necesario toda vez distinguir del instrumental cultural que representa simbólicamente en la conciencia arcaica la idea ontológica de un comienzo, lo supuesto que hay en esa idea, es decir, ese orbe *absconditus* del ser mismo, el que pergeñándose en esa dimensión invisible de lo sagrado mantiene irrevelada la naturaleza propia de lo epifánico. La base, por tanto, del hecho de la revelación no es para la conciencia que inicialmente la ha percibido, ni de índole óntica, ni responde su captación a un proceso emergente del propio inconsciente que, de lo contrario, habríase trasmutado por sí mismo en pensamiento.

Todo esto quiere decir que si bien la revelación se ha proyectado sobre el fondo reflejo de la conciencia hunmana, la propia psicología del hombre no constituye su esencia, por más que sean gestos los que primeramente la expresen o reproduzcan tanto en los rituales o en las ceremonias religiosas alusivas. Tales gestos, actitudes, movimientos, secuencias rítmicas, no son en el fondo más que la manifestación de una comprensión afectiva del ser, pero aún así el significado que ellas transmiten en nada se refiere al *basamento vital* en que esas modalidades fisiognómicas se plasman y comunican.

En primer lugar, el gesto, el ademán, la articulación del grito que enmarcan ya la función representativa de ese pensamiento originario no son por sí mismos más que actos espontáneos, puramente fisiológicos, que no entrañan ningún significado que no sea la simple exteriorización de sus fases morfológicas. Configuran, en este aspecto, los modos funcionales de la expresividad humana. Pero de estas básicas modalidades al gesto que se estereotipa y se transforma en ritmo representativo, al movimiento del cuerpo que se armoniza en secuencias periódicas y llega, inclusive, a ser expresión hierática del transporte místico, como acontece en ciertas formas patéticas del chamanismo arcaico, hay un abismo de grados intelectivos, de adecuaciones ontológicas que los distancia enormemente de esa basamento instintivo v reflejo de la criatura original y que, de hecho, los muestra ya ligados a un orden de pensamiento por su parte cada vez más categorizado y autónomo en sí mismo.

En segundo lugar, esa misma reiteración acompasada y litúrgica que nosotros encontramos en las ceremonias del mundo primitivo, principalmente en el de la festividad de la «fundación del mundo»,

aun a pesar de darse en el plano más elemental de la imitación gesticular humana, ha dejado de pertenecer, por su significación simbólica o alusiva, a ese nivel reflejo o psicopático del hombre indiferenciado todavía en el seno de la naturaleza. Por el contrario, se ha convertido ya en una instrumentación comunicativa de esa intuición ontológica de lo sagrado, es decir, en la representación de un pensamiento, de una categoría abstracta, por más que se siga expresando conforme a las reacciones gesticulantes de esa vida elemental. Porque lo que allí ya se intenta objetivar es sencillamente esa ideación misma del ser de lo real que la irrupción o revelación de lo sagrado ha determinado en la mente.

Esto se ve, con mayor claridad, en aquellos actos de la primitividad que Lévy-Bruhl ha llamado de *participation mystique*. Allí se advierte que lo que opera en tales trances no es simplemente el fundamento comunitario o gregario de la especie, cuanto una participación en una *inteligencia* inferida del hecho mismo que se representa. Lo que sucede es que el valor real de la participación no reposa sino en la comprensión de una realidad ontológica trascendente a la cual convergen ya todos los demás contenidos de la vida emotiva humana como a un centro.

3

El mundo, en su giro periódico, con la instauración de esa idea de «centro» que proyecta mágicamente la inicial conciencia del hombre, se vuelve en adelante, dentro de sus procesos representacionales, una realidad sucesiva y dialéctica. Se transforma por efecto de ese estado de radical indistinción en que todavía vive la criatura con respecto al medio que la rodea, en la fluencia misma de un pensar, el cual a su vez dimana de toda cosa. Mundo y pensamiento conforman así la univocidad de ese proceso simbólico y mental que caracteriza, desde sus orígenes, a la conciencia mítica. Pues bien, dentro de esta reducción del sentido de lo real a un hecho único e indisoluble, puede decirse que el fundamento ontológico del ser, aportado por la revelación, ha comenzado a obrar ya en la dirección apetitiva de un imaginar. Todo se desenvuelve conforme a la imagen unitiva que ahora rinde la conciencia. En este sentido su *imago mundi* no es sino el producto inmediato de una relación creada entre la idea esencial del ser, fijada ya como foco universal del pensar, y la propia complexión fenoménica del mundo que se mueve en un incesante devenir temporal.

Esta «imagen del mundo», así inserta en la representación de este pensamiento originario, no depende ya exclusivamente de esa básica percepción totalizadora del espacio que insume la sensibilidad orgánica de lo instintivo; surge más bien de la incorporación a la conciencia de esa noción de «devenir» que procede del mundo, en cuanto que éste, evaluado ya como instrumento de lo real, empieza a ser entendido como cosa que proviene de un origen dado. Tal es la forma imaginativa en que la conciencia re-crea el mundo. No obstante, la raíz fenomenológica de esta representación no reposa simplemente en una voluntad mágica; la capacidad transformante de la conciencia supera ya todo fondo emotivo. Se trata, por el contrario, de un nuevo tipo de ideación que afecta incluso su conductismo vital. Esta absolución de poder proviene del hecho de haber transformado ella, al identificarse con la realidad total del cosmos, la ley física de la causalidad (ínsita por lo demás en su propia estructura fisiológica) en una proyección finalista, esto es, en una ley volitiva, apetitiva, que refleja la acción de su más íntima tendencia a la facticidad.

En esto radica el fundamento constitutivo de su intencionalidad. Así, pues, el acto mágico de la re-creación o fundación del mundo en que se expresa justamente esta tendencia fáctica de la conciencia representa a su vez una asimilación de los procesos naturales del devenir temporal de la tierra. En verdad, la forma periódica que el acto de la fundación del mundo asume en los oficios mágicos de la primitividad se debe principalmente a una reducción de los ciclos estacionarios del año al campo de esta intencionalidad apetitiva. De ahí que ellos acaben por configurar las alternativas cíclicas del ser aprehensivo de la conciencia misma.

En estos estadios de la primaria integración del pensamiento, toda idea de tiempo es reducida apetitivamente a etapas semejantes al curso de la vida humana que se describe biológicamente en sus diversas edades de infancia, juventud, madurez y senectud. A esta peculiar concepción del tiempo, en que éste es experimentado en la periodicidad y el ritmo del existir humano, Cassirer la ha denominado el «tiempo biológico» y, a este respecto, según comentan H. y H. A. Frankfort, «desde las épocas remotas se han concebido las manifestaciones del tiempo en la naturaleza, la sucesión de las estaciones y los movimientos de los cuerpos celestes, como signos de un proceso vital que es semejante y está relacionado al de la vida humana» (10).

Pero lo más singular de esta concepción es que en función de ella el hombre arcaico procura no sólo entender la proyección del mundo

(10) H. y H. A. Frankfort y otros: *El pensamiento prefilosófico*, p. 39.

como una «realidad de la vida», sino consumar mágicamente, por medio del acto reiterativo de la fundación o re-creación periódica del mundo, la voluntad de un renacimiento. Porque lo que se expresa aquí, más allá de la estricta contumacia de lo mágico, es una idea de índole mítica: concertar o retomar el mundo en su «edad primera». Roger Caillois ha dicho, al analizar este fenómeno de la festividad de la «re-creación del mundo», que renaciendo éste, es decir, «impregnándose en esa eternidad siempre actual, en esa fuente de Juventa de aguas siempre vivas, es como tendrá posibilidades de rejuvenecerse y encontrar de nuevo la plenitud de vida y de robustez que le permitirá afrontar el tiempo para un nuevo ciclo» (11).

La «cosmogonización» del mundo que proyecta esta idea radical no es, como puede observarse, al menos para esta naciente conciencia humana, un hecho que haya nacido exclusivamente de la pura radicación espacial del hombre, sino de una *toma de conciencia* de su propio drama en él. Esta actitud ya revela un cambio esencial en sus percepciones, un descubrimiento de su propia interioridad reflexiva que le permite reconocerse a sí mismo como una criatura arrojada a las vicisitudes del desgaste, el dolor y la muerte que el mismo mundo le depara irreversiblemente. Su ruptura con él implica un nuevo estado de *presentidad,* en el que tanto se le hace evidente la complexión material del mundo, como el *sentido* de esa integridad trascendente que con él se realiza y que absorbe por lo demás su propia existencia. De este modo, al santificarlo con la idea de su origen divino, el hombre santifica su propio existir. Dicho de otro modo, al sacralizarlo en una idea discontinua del espacio que establece el «círculo sagrado» de su origen, su «centro» capital, el hombre restituye a la vez el nivel de una fertilidad primera. Entra así en el mundo *mitificado* de sus potencias generacionales, donde habitan los seres dispensadores de la vida.

Las imágenes totémicas encarnan esta relación exultante. «La fiesta —dice a este respecto el propio Caillois— se celebra de este modo dentro del espacio-tiempo del mito y asume la función de regenerar el mundo real. Suele escogerse con este fin el momento del renuevo de la vegetación y, si es posible, aquel en que abunda el animal totémico. Se acude al lugar donde el antepasado mítico ha creado la especie viva de la que procede el grupo, mediante una ceremonia que éste ha heredado y que sólo él es capaz de realizar debidamente.» Luego agrega: «Se trata, en efecto, de hacer presentes y activos a los seres

---

(11) Roger Caillois: *El hombre y lo sagrado,* p. 122.

del período creador, únicos que poseen la virtud mágica de conferir al rito la eficacia deseada» (12).

La misma ceremonia enmarca, sin duda, un sentido deslumbrante de la realidad. Ella compone esa visión paradisíaca de la participación o conversión de los seres. Todas las cosas, todos los hechos naturales, en estos momentos primigenios de la comunión con lo divino, ponen de relieve la propiedad de un acontecer eterno, siempre actual y vivificante, en que todo se categoriza dentro de un tiempo sagrado, el Gran Tiempo de la procreación, el cual, a la vez que establece la presencia del origen, borra de la mente toda noción temporal de un devenir profano. De ahí el módulo de repetición en que irrefrenablemente acaba instrumentándose el mito. En adelante, todo suceso, todo acontecer real habrá de ser entendido como reflejo de un proceso universal que necesariamente se repeirá en ciclos venideros.

Es el estado que transporta un sentimiento de integridad, la memoria dorada de una plenitud de usufructo y gratuidad que ha sellado el corazón del hombre con el candor de una imagen ingenua. Puede decirse, en consecuencia, que todas estas representaciones o ceremonias mítico-mágicas configuraron, teniendo en cuenta la intencionalidad recóndita que las determinó, una especie de absolución de la misma fatalidad de vivir. Fue un modo de coordinar teleológicamente las vicisitudes del diario transcurrir dentro de una ley imaginaria que preserva en sí misma la integridad de todo lo dado. Y no sólo esto, un modo de enajenar en lo sagrado el giro de la destrucción y de la muerte. O, más aún, una refutación, ya no sólo de la profanidad de un tiempo imprevisible, sino de esa ley de la causalidad física, puesto que ella, en último término, es la que promueve, inevitablemente, la existencia del mal, de la enfermedad, de la escasez y los cataclismos naturales.

Así fué también cómo el hombre, por medio de estas constantes transposiciones absolutorias, entró, finalmente, en el manejo de un pensamiento agónico y contradictorio. Su tendencia finalista no hizo sino agudizar en su mente la oposición de realidades antitéticas, y en este juego irreductible, en la medida en que su pensamiento progresivamente iba reconociendo la impersonalidad del cosmos, terminó por retrotraerse a su propia circunstancialidad y debilidad en el mundo. En muchos casos se replegó en la intimidad de sus símbolos, y en otros, proyectó su porvenir sobre la base de una incitación a la lucha.

El gran investigador J. Georges Frazer ha descrito, con toda propiedad, este paso de una plenitud originaria a un desaliento posterior,

---

(12) *Op. cit.*, p. 123.

motivado justamente por el propio desarrollo intelectual del hombre. En un comienzo, dice, «para los pueblos primitivos, los agentes sobrenaturales se han considerados muy poco superiores al hombre y a veces ni eso, pues podían aterrorizarlos y coaccionarlos para que cumplieran su deseo: en este nivel intelectual el mundo es contemplado como una gran democracia; a todos sus seres, ya naturales o sobrenaturales, se les supone situados en un plano de igualdad suficiente. Mas con el desarrollo de sus conocimientos, el hombre aprendió a ver con más claridad la inmensidad de la naturaleza y su propia pequeñez y debilidad ante su presencia. El reconocimiento de su propia ineficacia no le aporta, sin embargo, la correspondiente creencia en la impotencia de esos seres sobrenaturales con que la imaginación puebla el universo; por el contrario, acrece la idea de su poder porque el concepto del mundo como un sistema de energías impersonales actuando en virtud de leyes fijas e inmutables, aún no le ha iluminado o ensombrecido. El germen de la idea lo tiene seguramente y actúa por ella no sólo en arte mágico, sino también en muchas ocupaciones de su vida diaria. Mas la idea permanece sin desenvolverse, y en cuanto que intenta explicar el mundo en que vive, lo representa como la manifestación de una voluntad consciente y agente personal. Si él se siente tan débil y pequeño, ¡cuán inmensos y poderosos debe juzgar a los seres que dirigen la gigantesca máquina de la naturaleza!» (13).

En esta retracción, pues, a la vez reverencial y cognoscitiva, puede decirse que es la propia conciencia la que entra en crisis. En verdad, sus básicas percepciones prerreflexivas, sus raíces fisiológicas subyacentes en la irracionalidad, lejos de abrirse y dar lugar a formas emotivas más elevadas o propicias para el raciocinio, se vuelven cada vez más tenaces y coercitivas. El hombre empieza a tener la sensación de que ha sido precisamente su propio conocimiento la causa de su caída en la temporalidad insustancial de la vida y la muerte, y también la de la pérdida de su antiguo estado paradisíaco. Frente a este complejo de culpa, la consumación de lo mágico surge como una reacción purgativa en el recóndito anhelo de volver otra vez al seno claustral de esa naturaleza todopoderosa de la que procede la vida.

4

De este modo es como ha comenzado a producirse en el hombre primitivo esa actitud de repudio hacia su propia historicidad. Rebelándose, en tan secreta ansiedad o insatisfacción, contra esa ley del espí-

(13) FRAZER: *La rama dorada*, p. 122.

ritu humano que lo proyecta al porvenir, ha venido a ingresar así, paulatinamente, en los niveles de la regresión y del salvajismo. Y el propio mito cosmogónico, que en un principio sirvió de interpretación o explicación del origen procesal del mundo, ha terminado también por transformarse, en estos trámites convulsos del terror, en una pura alegoría reverencial, en esa instancia coercitiva y social de la repetición. Se convirtió en una ley intransgredible, cargada de designios punitivos. Y así el «círculo mágico» de la sacralización del espacio devino en el ámbito cerrado y prescrito de la prohibición. Apareció el sentimiento purgativo del sacrilegio y con él comenzaron a proliferar los ritos sangrientos de la punición y la venganza. Recrudecieron los sacrificios humanos junto al desenfreno de la sexualidad, motivados muchas veces por la necesidad de alcanzar un estado de alienación en el paroxismo, todo lo cual llevó al hombre primitivo a forjar una idea de la liberación basada en la transgresión misma, situación ésta que puede observarse en ciertas festividades sacrílegas, como así también en la parodia grotesca de lo sagrado (14).

En otras palabras, que el inconsciente encontró en estos trances vesánicos de la regresión su válvula de escape. Y desató sus demonios, poblando la conciencia mítica de alucinaciones y fantasías tenebrosas, hasta convertir la función fabuladora de la imaginación en aprensión y fuente inagotable de temores. Se entró en el mundo abrumador del animismo, con sus imágenes y tabúes infernales. Surgió el hechizo como una forma paralizante de la voluntad; la brujería se convirtió directamente en la práctica de la malignidad, y ya dentro de este proceso de perturbaciones y credulidades, el chamanismo instituído ya como una función privilegiada de sujetos excepcionales en estas clases de proclividades, acabó por alegorizar el mito en las formas descriptivas de una aventura singular, librada en el más allá por el transporte posesivo de estos individuos, lo cual destaca ya el proceso de jerarquización del oficio específicamente religioso.

Así, pues, en estos trámites, toda forma de memorización del ser universal de la originaria revelación, pasó a constituir el patrimonio sellado de la vida iniciática, únicamente posible de asir o de participar a lo largo de un ingreso en una ritualidad preparatoria y selectiva. Nacieron los misterios y todo esto, ya sea por el efecto de una ritualización de las funciones sociales o de la jerarquización de las funciones mágico-religiosas de la tribu, convirtióse en el fundamento omnímodo de cualquier principio de autoridad.

El poder como una fuerza dominante, surgida de la repetición y el

---

(14) Cf. Caillois: *Op. cit.*, cap. IV.

inconsciente, terminó encerrándose en su círculo soberano, con sus oficiantes y taumaturgos, hasta aislarse del seno comunitario y centralizarse en la persona del jefe omnipotente, de hecho mitificada. Así, el mito que en un comienzo tuvo, por su carácter ontológico universal, el valor democrático de una participación unánime tanto en lo cognoscitivo como en lo soteriológico, al punto que «imitando —como ha dicho M. Eliade— los actos ejemplares de un dios o de un héroe mítico, o simplemente relatando sus aventuras, el hombre de las sociedades arcaicas se sustraía del tiempo profano, incorporándose mágicamente al Gran Tiempo, al tiempo sagrado» (15), fué perdiendo su eficacia reparadora y espiritual. Y si bien siguió subsistiendo por largos siglos en el plano de las tradiciones nacionales, su contenido cognoscente se ttransformó en dogma. Asumió el carácter de lo paradigmático y de lo ahistórico, con lo cual se agudizó aún más la ley social de la repetición y el acatamiento.

Su enervamiento cada vez más rígido y autoritario sirvió, de esta forma, para consolidar ese principio emergente del Estado que como fundamento de toda organización social coercitiva ya había comenzado a erigirse sobre las bases del propio inconsciente colectivo, como un sistema cosmogónico fundado en el predominio cada vez más acentuado de lo contingente sobre lo espiritual. Con la aparición, pues, del Estado se inicia verdaderamente el proceso de terrenalización del hombre, en que se forjará precisamente, como un desiderátum de la fatalidad, ese sentido radical de la vida como lucha e inquietud perennes.

Porque, de otro modo, lo que estaba ocurriendo en realidad, paralelamente al crecimiento y formación de las razas y sociedades humanas ya dominadas por el predominio cada vez más acusativo de la lucha por la vida (que transforma a su vez la voluntad de supervivencia en voluntad de poder), era el comienzo del desplazamiento y la expansión humana sobre la tierra. Este fenómeno, cuyas causas todavía se inscriben en el plano de lo conjetural, donde siguen siendo válidas aquellas interpretaciones que lo refieren, ya sea a migraciones apacibles en la busca de regiones propicias para la manutención, o bien a la inquietud que en el hombre despierta lo desconocido del mundo, allende el horizonte, y que a veces asume el carácter de un asalto o de una conquista, por ejemplo, en el impulso desbordado de la horda, configura el cuadro determinante de esa disputa que, en términos generales, puede expresarse como la lucha inicial por la hegemonía del mundo.

---

(15) ELIADE: *Op. cit.*, p. 18.

La aparición de este sentimiento del poder y la consolidación del Estado implican, *de facto,* el sometimiento de los individuos a un principio de soberanía fundado no sólo en el acatamiento general, sino en la división del trabajo que, en muchos casos, equivalía a la esclavitud misma, sobre todo en aquellos aspectos de la productividad económica y el servilismo. Arrastrada entre tanto por estos procesos dinámicos que preanuncian el surgimiento de la historia, la tradicional conciencia mítica terminó por naufragar en estos trances de la sumisión colectiva, en la pura existencialidad refleja del magismo ancestral. La razón de este retroceso hacia la angustia se debe a que el Estado hizo de la magia su forma de dominio. Los hombres entraron así en los ciclos de un gregarismo compulsivo, movidos por el terror al exterminio o a la devastación de los grupos aguerridos. Pero entraron divididos ya en estamentos sociales, dada su especialización en los medios productivos, frente a esos grupos privilegiados y detentores del poder. En este sentido la magia sirvió de fundamento a esas regresivas tendencias idolátricas ante la autoridad constituída.

El mundo humano se sobresaturó de ídolos vigilantes que por su propia concentración de signos amenazadores dejaron de aludir, en cuanto a su omnipresencia voluntarista, al fondo liberador de toda religiosidad, simbolizando, por el contrario, potencias telúricas o destructivas en fetiches o efigies de dioses luctuosos, a los efectos de empequeñecer aún más la congénita debilidad natural del hombre. Visto, pues, este complejo de fuerzas en las proporciones de una crisis espiritual, pareciera que este insurgente culto por los poderes anímicos de la naturaleza hubiese comenzado a interferir, como una solapada respuesta de la vieja irracionalidad, en las relaciones primordiales del hombre con la divinidad superior. Tal es el resabio de pecaminosidad que se advierte en la marcha de esos movimientos convulsos del hombre hacia su propia idolización historicista.

Es que el fundamento intencional de la conciencia, en su faz puramente existencial, tiene de sí un fondo de agresividad que el pensamiento mismo no puede gobernar. A ello se debe, por tanto, esa desdichada y tenaz oposición de todo activismo frente a las formas contemplativas y reflexivas que participan de la trascendencia. En sus extremos irreductibles se da ya ese campo de polaridades y contradicciones en que se moverá el hombre en adelante. Mientras tanto, en este proceso de terrenalización de la criatura humana, la nueva fuerza que determina el dinamismo de la acción moverá el gran poder de las nacientes sociedades multitudinarias no sólo al empuje de otras formas de vida, sino también a la destrucción insensata de todo lo logrado espiritualmente por el hombre arcaico. El fetichismo mágico-

naturalista proliferará en un politeísmo de tipo mitológico, y a este hecho se debe la conformación de esa impenetrable masa de leyendas, relatos, admoniciones que se perciben en las culturas de la protohistoria. Todo ese material alegórico, amasado y rehecho sobre los residuos del primer contenido ontológico del mito, indican el fenómeno de una retracción ante lo metafísico. Esas formas acribilladas de terrores profundos ponen de relieve, en todo caso, no lo que pertenece al sentido liberador de la trascendencia, sino lo que corresponde ya a la simple contingencia agónica del existir.

Tales ideaciones legendarias, recogidas ya en las mitologías nacionales, tratan ahora de hazañas heroicas o de motivos folklóricos, que si bien son llevados a categorías de acontecimientos divinos, no se apartan por ello de sus básicas implicaciones ctónicas o temporales. En realidad, esta floración tan diversa e inextricable de leyendas que aclimatan las mitologías populares, corresponde tanto a los estadios de las luchas hegemónicas como a las primeras técnicas del cultivo de la tierra. Tan pronto traen, desde el fondo de un pasado inmemorial, el recuerdo de una errabundez nómada que ha terminado al producirse el asentamiento final del pueblo en una región determinada, como exaltan la defensa de sus lares contra la violencia o el acoso de enemigos periódicos, o alegorizan la lucha contra lo inhospitalario del suelo en que habitan, o, con ánimo reverencial, componen una poetización del paisaje que los rodea. Pero todas estas imaginerías que en principio enriquecieron el patrimonio de observaciones de las clásicas ciencias históricas y antropológicas, indican ahora, tras la trama de sus perpetraciones mágico-míticas, un hecho capital. Muestran, a través de ese gran despliegue de la fantasía primitiva, que no sólo ha habido en los pueblos prehistóricos una concreción fáctica de sus necesidades vitales, sino también un eclipse del sentido ontológico de la trascendencia.

Esto sólo serviría para confirmar el punto de vista psicoanalítico de que todo retorno a la naturaleza implica, por sí mismo, un acto regresivo. Es cuando la ponderación de lo exclusivamente vital oprime y absorbe a falta de otra compensación que la libere de su propia tenacidad y fatalidad. Es, además, el error que conduce a la disolución de las culturas y que ya desde un fondo ancestral parece haber puesto en la existencia humana ese sello irreversible, casi comparable a una maldición, de no hallar sino desconcierto y perturbación en la lucha por la vida.

Es que el triunfo de esta decisión voluntarista, como fundamento de un pecado, acaba por reclamar para la vida terrenal el mismo poder de los dioses. En el fondo, no es otra cosa que el reflejo de ese

trauma vital de la conciencia de querer ser ella misma el *todo* de la realidad. Su actividad intencional se presenta, de este modo, como una lucha íntima por conciliar los contrarios que se dan en su seno; su facticidad, como el intento de transformarlo todo en su propia realidad existencial. Así, operando a través del hombre originariamente revelado en su intimidad, la conciencia se vuelve sobre el mundo y lo toma como el instrumento de su recóndito deseo de ser el principio absoluto del universo mismo, ontologizándolo de esta suerte, cosmogonizándolo como «realidad de la vida», para lo cual se sirve de esos inveterados actos reflejos de la expresividad humana que, en tal proyección, adquieren por lo mismo un valor mágico y consagratorio.

La conciencia acaba asumiendo así, en función de ese fondo de religiosidad dejado por la revelación esencial, el grado supremo de una subjetividad que se consagra a sí misma como fuente de todo conocimiento. Porque aun cuando la conciencia se describa unívocamente como conciencia absoluta del «todo», es decir, como entidad viviente del ser, lo cierto es que ella, aspirando a su propia esencialidad ontológica, no deja de apoyarse, en su afán de conocimiento y de realización, en la propia experiencia humana. Enceguece al hombre en una falsa ideación totalizadora, pero sin duda halla en la medida de lo humano su propia redención. Tal incidencia fortuita es lo que la emparenta finalmente con el espíritu, por las vías de ese misterio de la encarnación.

Pero en tanto que pura conciencia fáctica, ella misma niega esta posibilidad de integración. Y esto fué lo que le sucedió a la conciencia mítica en su desborde hacia la idolización o idolatría del mundo. Acabó alegorizando toda representación de la realidad en base a los arquetipos elaborados en los niveles más oscuros de su apetencia de dominio. Sólo el paso del hombre al raciocinio y la reflexión que se da en los comienzos del «tiempo-eje» de Jaspers, logró restituirle otra vez, a esa conciencia colectivizada del mundo tardío de la prehistoria, su verdadero sentido trascendente, como conciencia ya eminentemente humana y creadora.

Porque lo cierto es que los siglos, a pesar de estas caóticas formas de la inicial terrenalidad, no lograron borrar la memoria de ese originario deslumbramiento del hombre en quien vino a darse, *in illo tempore,* el trasvasamiento del espíritu, abriéndolo desde entonces a una idea de la vida que no sólo reclama el bien de su supervivencia, sino algo más: la construcción unánime del porvenir como advenimiento de ese mismo espíritu que lo induce. Por ello se entiende que en el momento de la revelación originaria el hombre se haya descubierto a sí mismo en toda su transparencia espiritual y haya sentido

casi como suya, en ese instante de tan portentosa comprensión, la presencia de quien realmente advenía en su plenitud. G. van der Leeuw, al hablar del trance de la revelación, ha señalado ese sentimiento posesivo y numinoso que de él trasciende: «Si el hombre reflexiona sobre sí mismo, se considera, sin duda, como alguien que marcha en un camino dirigido hacia el mundo, pero sabe muy bien que aquel que en realidad recorre el camino no es él, sino Dios» (16).

Emilio Sosa López
Fragueiro, 1.127
CÓRDOBA (ARGENTINA)

(16) G. VAN DER LEEUW: *La religion dans son esence et ses manifestations. Phénomenologie de la Religion* (París, 1948), p. 562.