DIALOGOS es la revista del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico.

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Ismael Almodóvar

Rector del Recinto de Río Piedras
Antonio Miró Montilla

Decano de la Facultad de Humanidades
José Ramón de la Torre

Director
Roberto Torretti

Subdirector
Esteban Tollinchi

Consejo de Redacción
Ramón Castilla Lázaro
George Delacre

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale diez dólares ($10.00) para instituciones y siete dólares ($7.00) para particulares. Puede enviarse cheque pagadero a la orden de Editorial Universitaria (U.P.R.), a Revista Diálogos, Apartado 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931. Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando dos ejemplares mecanografiados a doble espacio al Director de Diálogos, Apartado 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is ten dollars ($10.00) for institutions and seven dollars ($7.00) for individuals. Please make check payable to the order of Editorial Universitaria (U.P.R.) and mail to Diálogos, P.O. Box 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931. Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish or in English; Typescript, double spaced, may be submitted in duplicate to the Editor, Diálogos, P.O. Box 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931.

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

AÑO XV NUMERO 35 ABRIL, 1980

COPYRIGHT, 1980
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DE LA
FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
RECINTO DE RIO PIEDRAS

Impreso en Puerto Rico
División de Impresos
Universidad de Puerto Rico

D I A L O G O S
REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

SUMARIO

Pág.

DANILO CRUZ VELEZ. *Platón entre la filosofía y la política* 7
JOSEPH AGASSI. *The Legitimation of Science* 27
MANFRED KERKHOFF. *El tiempo sagrado* 37
ESTEBAN TOLLINCHI. *La doctrina crociana de la intuición* 61
ELISEO CRUZ VERGARA. *Ciencia e historia (En torno a la diferencia entre Hegel y Marx. I)* 79
WILLIAM WURZER. *Heidegger's Problem of the "Hermeneutic Who"* 121
GEORGE J. STACK. *Sexuality and Bodily Subjectivity* 139

TEXTOS

W.F.J. SCHELLING. *Genealogía del tiempo* 155

NOTAS Y COMENTARIOS

JAMES A. GOULD. *The Concepts of Freedom in the Grand Inquisitor* 171

Reseñas

Susan Haack, *Philosophy of Logics* (Georges Delacre). George Boolos, *The Unprovability of Consistency. An essay in modal logic* (Roberto Torretti). Karl-Otto Apel, *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht* (Carla Cordua). Larry Laudan, *Progress and its Problems* (Félix R. Figueroa Cabán). Nathan Rotenstreich, *From Substance to Subject. Studies in Hegel* (Virgilio Colón León). J.N. Mohanty, *Readings on Edmund Husserl's 'Logical Investigations'* (Guillermo E. Rosado

EL TIEMPO SAGRADO

MANFRED KERKHOFF*

1. El carácter discutible del concepto de 'Tiempo Sagrado.'

> La vivencia original de lo sagrado es la matanza sacrificial: el *homo religiosus* actúa y se hace consciente de sí mismo como *homo necans* (6, p.9.)

Originalmente, en los mitos y ritos del pasado, el tiempo es vivido como afectado de la presencia de un poder "numinoso" (R.Otto); es por eso que las ciencias de las religiones (y otras disciplinas relacionadas) suelen hablar de un tiempo "sagrado", para distinguirlo de otro tipo de tiempo caracterizado como "profano" y exento de dicha presencia divina (hierofanía). El objeto de nuestra investigación, el tiempo justo *(kairós)*, queda, al principio, comprendido dentro de este concepto del tiempo sagrado (por más que también la vida "profana" ofrezca ocasiones favorables para hacer algo: pero entonces, precisamente, se encuentra ya afectada por lo sagrado). Ya sea que se identifique simplemente con el "milieu sacré" (31), ya sea que se lo declare indispensable para un favorable encuentro de lo humano y lo divino — siempre el tiempo (plazo o momento) justo está vinculado con los distintos tipos de tiempo sagrado (27, p. 36ss) que, variando en extensión e intensidad, cambian de valor y de función consagrante. Este concepto comunmente aceptado no deja de tener, sin embargo, sus "trampas", tanto respecto a la acepción de "tiempo", como a la de "sagrado".

---

*Este artículo forma parte de una investigación más amplia sobre "Tiempo y Destiempo". Los números entre paréntesis remiten a la bibliografía dada al final. Las citas han sido traducidas por mí.

Diálogos, 35 (1980) pp. 37-59.

Lo primero que extraña a un lector con trasfondo filosófico es la naturalidad con la que la mayoría de los autores maneja el término "tiempo" (lo mismo vale para "espacio", "acción" etc.): el sentido diario de la palabra es tomado por verdadero y no merece ninguna reflexión ulterior; y aun donde tal reflexión se realiza (p. ej. 7, p. 107ss) el autor se olvida después del concepto analizado y vuelve a hablar del tiempo en el sentido corriente, irreflexionado. Peor todavía resulta la absoluta seguridad con la cual un determinado concepto del tiempo —digamos el de Kant— es presupuesto como el único válido, como si toda la larga historia de las metamorfosis en la concepción occidental del tiempo no existiera; imponer un concepto moderno de temporalidad a culturas antiguas que, como se concede con un aire de superioridad, no tenían "todavía" una idea tan diferenciada como la "nuestra", constituye una ingenuidad deplorable, por más que se reconozca la inevitabilidad del "círculo hermeneútico". Está claro que desde tal punto de vista, el intento de reconstruir la "kairomitología" occidental debe parecer como una recaida en la superstición astrológica, como una regresión al ocultismo; más aceptable sería, entonces, —según esta perspectiva de superioridad— rehabilitar el oportunismo: moralmente sospechoso, pero por lo menos "moderno".

La situación se agrava cuando se toman en cuenta (28, p. 19-25) las diversidades de gramática, mentalidad y género literario que separan "nuestra" idea del tiempo —normalmente creemos que es la "humana" como tal— de otras concepciones (si es que las hay; pero simplemente se presupone que las haya). Sin querer suscribirnos enfáticamente a la "hipótesis Sapir-Whorf," según la cual la manera de pensar está predeterminada por la gramática en la que se piensa —Whorf mostró concretamente la discrepancia entre la concepción hopi y lo occidental, pero se podrían agregar otros ejemplos (21)— debemos, no obstante, insistir en las dificultades creadas por las diversidades envueltas, especialmente si, como en el caso de la India, las especulaciones sobre el tiempo, parten de reflexiones sobre la gramática. Se podrá entrever que no es lo mismo si tal especulación se da en forma de himno, de comentario litúrgico, de poemas didácticos, de crónicas etc.: la forma del discurso no deja inafectado al contenido.

La actitud a tomar ante tal diversidad dia/sincrónica del concepto es también cuestionable; uno puede, si lo cree posible, decidirse en favor de una concepción —p.e. la cristiana— como la "correcta" y descalificar las otras; frente a semejante fanatismo, otros prefieren la actitud que imparcialmente trata de "comprender"

todas las concepciones, juzgándolas igulamente válidas y tratando de integrarlas, a la manera hegeliana, en un único concepto "integral" que borra las diversidades, "superándolas" (cf. la integración de las estructuras mágicas, míticas, mentales en la estructura "aperspectivista" que realiza Gebser, 13). Comprender las diferencias *como* diferencias sea tal vez la actitud recomendable.

En lo que toca a la fundamental distinción de sagrado-profano que las grandes autoridades del campo reconocen como válida, también debemos enfrentarnos a la posibilidad de que, lejos de tratarse de una categoría universalmente aplicable, lo sagrado no exista tal vez sino en la mente análitica y secularizada del observador eurocéntrico (lo mismo vale para lo "religioso", más todavía para lo "divino": hablar ahí de "hechos" sería un grave error; cf. 3 y 5). Lo que la investigación no prejuiciada y empírica descubre es, precisamente, el fenómeno de que la distinción no se deja sostener: prácticamente todo puede ser, bajo *un* aspecto sagrado y bajo el otro profano; no parece haber nada que sea de por sí y siempre profano. Comparar esta distinción con la que hace la mente lógico-científica entre el ser y el parecer (7, p. 95ss) es arriesgado.

Por añadidura, ha caído sobre el concepto de lo sagrado, a raíz de publicaciones más recientes (6;14) la sombra de ser un concepto ideológicamente sospechoso: partiendo de la necesidad de matar —en la vida "profana" para sobrevivir, en el culto para expiar o consagrar aquel crimen— los autores proceden a mostrar que la violencia legitimada como sacrificio es lo sagrado por excelencia ya que une el grupo y lleva a la formación de códigos jurídicos que "sancionan" lo que no sirve a la causa "sagrada" del grupo. El terror ante la sangre vertida, la mancha y las purificaciones que implica ésta —sangre se "lava" con sangre— todo ese pasado cruel del concepto ya purificado de lo sagrado ha quedado reprimido cuando se eliminaron del mismo los ingredientes de la brutalidad prehistórica; pero, una vez secularizado este concepto, hoy día, asistimos a la vuelta de lo reprimido en su forma más desnuda: lo sagrado, en su pureza casi identificado con lo divino mismo, queda desenmascarado, y las protestas de ciertos eruditos contra tal "profanación" del concepto son más que comprensibles.

Al lado de la interpretación psicoanalítica, la reducción positivista de la experiencia religiosa afecta lo sagrado también; en el sentido de que lo sagrado aparece ahora como testimonio de un comportamiento irrealista e irracionalista: ante lo insoportable de la realidad diaria, el hombre huye hacia el disfrute, por medio de técnicas extáticas y magia chamanista, de un tipo de vida más elevada, más

ideal, más "verdadera"; la evasión de la presión de la realidad produce todas aquellas proyecciones de índole biomórfica, sociomórfica, tecnomórfica (29) mediante las cuales duplicamos e idealizamos las experiencias "terrenales", y permite, por un inevitable mecanismo de proyección y reflejo, el retorno de lo proyectado, en forma de normas de conducta, de modelos "divinos" a recordar y a imitar. Así, la crítica de la religión, con-sagrada a la expansión del dominio de la razón, cree haber acabado con las "mistificaciones" idealistas; pero ¿qué, en el fondo, está "explicado" con tales "desenmascaramientos"?

2. *El carácter fundamental de lo sagrado.*

> Todo puede ser objeto de la experiencia de lo numinoso, pero ciertas cosas poseen una disposición especial para ello: ya que tal experiencia constituye un apartarse de lo usual, hallará sus objetos preferiblemente fuera de la cotidianidad. (13, p. 275.)

Si es que hay alguna verdad en la tesis según la cual lo sagrado equivale a lo innatural hecho sobrenatural, debemos retener de ella por lo menos la constatación de la naturaleza ambivalente del fenómeno: en el uso —siempre hipotético— del término "sagrado" habrá que subrayar que si bien se trate de lo fascinante y venerable, también le es inherente a tal "mysterium tremendum et fascinosum" (R.Otto, 1917) lo horroroso y repugnante. Lo mejor sería distinguir, dentro del mismo desarrollo de la concepción de lo sagrado, varias fases de una gradual "purificación", paralela a las etapas que la religión en general recorre desde sus comienzos arcaicos (protomágicos) hacia la fase propiamente mágica, y de ahí a la fase mítica y mitológica; ello implica que también el término "mito" ya indica una reacción triunfante a un estado previo caracterizado por el impacto del terror no superado (2, p.11ss). Un resto de este contenido originalmente "impuro" —más tarde identificado y rechazado como lo "demoníaco"— permanece presente p.e. en el fenómeno de los días "nefastos" —el destiempo por excelencia— que no solamente valen como "profanos", sino como maléficos, antifestivos, terroríficos.

La ambivalencia de lo sagrado, además de mostrarse en el nivel fisiológico y moral (lo sagrado como lo que hace intocable, tabú) —recuérdese al respecto la duplicidad linguística de "sacer" y

"sanctus" (cf. 1, p.188ss; 32, p. 1034)— se muestra también en el nivel gnoseológico (26, p.199ss): lo que causa el sentimiento de pánico es la presencia de una fuerza cuyo origen se desconoce; surte efectos de manera inexplicable, y esa imposibilidad de reducirlo a algo ya conocido, esa impenetrabilidad causa, al lado de la angustia y de la inseguridad, el asombro y la curiosidad (26, p. 213). La causalidad oculta de ese poder mágico forma un mundo propio de fuerzas "magnéticas" que "hechiza" y produce una ruptura de asociación en el sujeto "enajenado". Se reconoce que aquí la magia no es todavía una técnica consciente para desarmar o aprovechar lo poderoso, sino el "actuar" de la naturaleza misma frente al cual no nos queda sino la re-acción de espanto o admiración. En una palabra: lo sagrado es originalmente lo imprevisto, descomunal, extraordinario, y su impacto, como de algo todavía anónimo (no-personificado), es el de una repentina irrupción de lo superpotente que extraña y paraliza; y es esta dualidad de lo atractivo y repulsivo que recogen los términos de "mana" y "tabú" (13, p. 268ss; cf. 11b; 14;31).

Limitándonos ahora al esclarecimiento del rasgo más formal y general de lo sagrado —para la vasta gama de otros aspectos comp. el libro de R. Caillois *L'homme et le sacré*, (1939) —nos encontramos con el carácter de lo insólito y extra-ordinario (7, p. 95ss); se trata de una especie de "acento" que la mentalidad mágico-mítica pone sobre ciertas "regiones" del ser, distinguiéndolas así de otras que carecen de este rasgo de cualificación emocional. Esta gradual división de todo lo que existe en dos "grupos" de seres progresa de tal forma que, al fin y al cabo, prácticamente todo sin excepción puede convertirse de sagrado en profano y al revés. Ya que, con el tiempo, la dependencia frente a lo extraordinario se torna en control parcial —el mismo sacrificio, inicialmente un asunto unilateral, se convierte en un intercambio, en una circulación de potencias y donaciones (31)— también se reduce gradualmente la disposición de la voluntad humana a prescribirse a sí misma las limitaciones (abstenciones, concesiones de propiedad etc.) a las que lo sagrado ob-liga. La ejecución puntual de los ritos — un asunto de "temporaneidad" — hasta logra que lo poderoso mismo (entretanto personificado y "contratado") parece, a su vez, depender del "servicio" que el hombre le rinde; tal dialéctica de potencia e impotencia en la interrelación dios-hombre definirá el ámbito de lo sagrado en etapas avanzadas de la religión, y suele resultar en una especie de equilibrio, más allá de los extremos de la impotencia y omnipotencia del "homo sacrificans". Un último resto de la original imprevisibilidad de lo extraordinario se conserva, sin embargo, y la amenaza de que todas

las precauciones tomadas — conductas estabilizadas de culto — no pueden, eventualmente, impedir el rompimiento (transgresión) de todas las normas por parte de lo sagrado; es entonces que reaparece la básica inseguridad del hombre ante lo extra-normal la que ignora cómo reaccionar; pero normalmente el rito, táctica de control y ceremonia de recuerdo (a veces también acto "apotropeico" contra la "negatividad" de lo sagrado), ha vencido la angustia del principio (cf. 8).

La antropología (17, p. 122 ss) puede confirmar la función de lo extraordinario dentro de la gradual adaptación racionalizante del hombre a las circunstancias inquietantes: frente al animal, el ser humano ha sufrido una reducción de instinto que, por un lado, lo expone a la situación peligrosa de tener que determinar, en cada caso de nuevo, su comportamiento ante lo que reta su deseo de actuar; por el otro lado, esa pérdida constituye en él, más allá de los restos de reacción automática, una disposición para aprender y tomar la iniciativa — entendida la acción propiamente humana como la transformación inteligente de circunstancias más o menos imprevistas. Queda en pie, sin embargo, que también el hombre — cuya capacidad de reacción ya no es tan infalible como la del animal que no "yerra" — está, a veces, obligado a conducirse en alguna forma no prevista por mecanismos innatos; esta obligación *in*determinada *(unbestimmte Verpflichtung)* se da, al igual que para el animal, en el caso de la aparición repentina de algo insólito o inverosímil que se destaca del trasfondo indiferente del diario vivir. Es importante notar que lo extraordinario puede también sorprender como extraordinario-en-regularidad: lo óptimamente simple y recurrente ejerce la misma impresión que lo totalmente irregular y único. Ambos tipos de fenómenos producen, entonces, aquel impulso de sentimientos que fuerza a una gradual determinación de la obligación indeterminada, es decir: a la selección de una conducta correspondiente (mas sin precedente).

En la facultad de aprender, el impulso mencionado — tener que hacer algo sin saber qué, cómo, cuándo — se convierte en una elaboración compleja de lo institivo que se manifiesta p.e. en el reconocimiento del carácter puramente virtual de una situación inquietante. La necesidad de relacionarse con lo extraordinario en una forma menos improvisada — institucionalización de la "respuesta" — explica, otra vez, el papel estandardizante del rito (es decir: del *tiempo* apartado para la acción sagrada): dándole periódicamente la "oportunidad" de presentarse a un "público" preparado, el rito organiza lo extraordinario en el sentido de una distribución temporal y espacial, facilitándole, además, al grupo la ocasión de sentirse unido

por la experiencia común (festiva) frente a lo poderoso. Así, la obligación para con lo sagrado liga simultáneamente los miembros del grupo, consagrando su identidad colectiva; de ahí que —con razón— lo sagrado es considerado un fundamento de la convivencia social.

3. El instante extraordinario como principio de la "pluralización" espacio-temporal de lo sagrado.

> "El dios momentáneo" es experimentado y creado cuando el valor y la potencia de divinidad son atribuidos, por el sentimiento instantáneo, tanto a la cosa que, delante de nosotros, nos evoca la impresión de la presencia inmediata de algo divino, como también al estado en el cual nos encontramos, y al efecto de la fuerza que nos sorprende. (30, p. 280.)

Al definir en esta forma lo que desde entonces se llama "dios momentáneo" (divinidad instantánea, Augenblicksgott), H. Usener ha logrado identificar lo que bien podríamos nombrar el principio de la concepción del tiempo sagrado; y no es casual que el mismo Usener cita (p.291) el "instante decisivo" — identificado en una nota con el kairós divinizado — como ejemplo de aquellas "cosas" que sin mediación de un concepto ya garantizado de dios, se ven inmediatamente endiosadas por la sensibilidad religiosa; de hecho, prosigue el autor (p. 293), lo que se presenta en esta inmediatez como un "daimon", convierte el instante de su "epifanía" en el momento crucial, favorable o desfavorable, de la existencia de la persona afectada (p. 295).

Un instante con tanto impacto — podríamos llamarlo un "superinstante" — es, seguramente la excepción, y significa ahí donde ocurre el evento por excelencia respecto del cual todo el resto es mero recuerdo (eco) o intento vano de re-actualización (re-presentificación). El hecho es que no solamente lo que en tal momento irrumpe y nos sobrecoge, sino también la "forma" (Gestalt) misma de repentinidad y unicidad se ve elevada al rango de divinidad; pues ante la amplitud de resonancia *(Tragweite)* que tal fulgurante aparición puede producir, es decir: ante la posibilidad de su posterior temporalización, nos vemos inducidos a creer que al carácter todavía indiviso de aquella divinidad (divinización) inmediata — no es todavía ni "positiva" ni "negativa", sino "daimon" — pertenece necesariamente esta forma de manifestación que es la inmediatez repentina, la instantaneidad "antes" de toda temporaliza-

ción (que presupone una personificación y distribución local de lo endiosado). Estamos, de hecho, ante una experiencia en la que lo objetivo — "la cosa" que nos estremece — y lo subjetivo — el estado interior que ella provoca (o que la provoca) —no se separan todavía; lo mismo que sería imposible decir si es la fuerza que se apodera de nosotros— mejor: el efecto que ella surte en nosotros —o el instante/rayo mismo aquello que produce el efecto: lo que aquí ocurre no ocurre— afirman los místicos de todos los tiempos —"en" un instante ("en" un espacio mínimo de tiempo), sino ahí ocurre el instante mismo, en forma de fuerza — una originaria explosión *(Ur-sprung)* de lo que, "después", será el tiempo: la divinidad instantánea *es* el instante divino (y los instantes "sagrados" imitan, reproducen "en" el tiempo ese modelo "arquetípico" de toda posible momentaneidad *(Augenblicklichkeit)*. A la eternización de tal momento incomparable es dedicada todo el recuerdo (testimonio, obra, signo) que in-forma acerca del estremecimiento originario. De la vivencia y resonancia de tal kairós axial se deriva, nos parece, toda experiencia religiosa (y, a veces, filosófica).

La reconstrucción hipotética del momento extraordinario deja entrever que sería recomendable distinguir, dentro de la noción de instante "sagrado", dos formas; un instante originario *(protokairós)* que no está previsto por ninguna planificación "sagrada" (calendario litúrgico) y que funda el tiempo sagrado, y otro insertado ya (institucionalizado) en un espacio sagrado de tiempo (el año), fechable y destinado, dependiendo de su "contenido", a funcionar socialmente en el sentido de la cohesión del grupo. Mientras que tal instante o lapso fijado figura como una especie de centro (festín) del todo en el cual está integrado y ostenta la estructura del (momento bueno) "para" (celebrar) algo, el otro tipo de instante, numinoso antes que sagrado (superinstante) carece de tal estructura teleónoma —se podría hablar de una para-estructura, frente a aquella estructura del "para" — y da la impresión de algo imprevisto que rompe el organismo ya establecido (del tiempo sagrado), para, eventualmente, fundar uno nuevo; este principio creador se presta, por ende, a la posterior remitologización que lo sitúa en un tiempo originario *(Urzeit)* que no tiene nada de temporal ya. El instante sagrado —"repetición" de aquel modelo "arquetípico"— tiende, entonces, a una perfección del tiempo profano que él santifica — lo que incluye el perfeccionamiento del rito, la preparación de las personas envueltas etc. —, y es posible, en algunos casos, que anticipe en esta forma una supuesta época final *(Endzeit)* que no es sino la restauración del tiempo originario, un conjunto que, más tarde, se llamará "eternidad".

En ambos casos, sin embargo, tenemos que ver con la clase de tiempo que a partir de Bergson y Minkowski (*Le temps vécu*, 1933) se suele llamar "tiempo vivido", a la vez en contraposición al llamado tiempo abstracto *y* en acentuación de la interdependencia de los dos; aún el superinstante, medida supratemporal y origen del tiempo, es inicialmente algo vivido (o imaginado como vivido), también él es posteriormente fechable — hecho que ilustra la necesidad de recurrir a la secuencia "neutral" de los ahoras matemático-físicos (aun si fuera solamente para distinguir lo vivido del tiempo *como* vivido frente al "pasar" continuo y homogeneo de los "puntos" de la sucesión "abstracta"). Lo que distingue un tiempo vivido de otro pensado es la variable intensidad de lo experimentable en un momento (duración que oscila entre "una eternidad" y un "segundo de relámpago"): en la vivencia evaluadora del tiempo, este parece perder su curso unidimensional e irreversible, adquiriendo la naturaleza de un organismo, con diversas dimensiones de densidad, profundidad, aceleración etc. que varían según el ritmo propio de cada ser (solamente la comparación de tales "tiempos propios" permite notar el pasar del tiempo; el envejecer p. ej.). Desde esta perspectiva no existe "el" tiempo, sino una coordenación instintiva de ritmos endógenos y exógenos, en la que se elimina aquella simultánea presencia de los tres modos del tiempo que es sugerida por la imagen de la línea del tiempo.

Dentro de este contexto, un instante no interesa primariamente por su "extensión" o su carácter de límite exclusivo, sino como lugar de encuentro, de llamamiento (a la decisión o acción), como posible origen de libertad. La relación entre temporalidad y libertad, es decir la posibilidad de una apertura, "en" el tiempo, hacia otra dimensión ("vertical", frente a la "horizontalidad" del flujo temporal) que es la que le proporciona al instante ese inconfundible sabor de actualidad y realidad creadora (salto originante, Ursprung), es precisamente el punto neurálgico en el cual se entretejen las tramas físicas con las éticas — entrecruzamiento típico del kairós, sea este inceptivo (bueno para iniciar algo), axial o finitivo. Ahí también nos encontraremos con el fenómeno de la unicidad de los momentos decisivos, la coincidencia de la primera y última vez; esa absoluta "mortalidad" del instante "sagrado" es precisamente la razón de los intentos de repetición. La in-minencia del instante elevado constituye su e-minencia.

4. *La espacialización y temporalización del superinstante*

> Si procedemos a observar cómo este tiempo místico del origen (Urzeit) se convierte paulatinamente en el tiempo propiamente dicho: en la conciencia de la secuencia, se nos confirma aquella relación básica que ya se nos sugirió la observación de la lengua: también aquí la expresión de las diversas relaciones temporales no se desarrolla sino desde la expresión de las relaciones espaciales. (7, p. 135.)

Todas las reconstrucciones de la experiencia mágico-mítica del tiempo insisten, al comenzar la exposición, en una insuperable dificultad: el análisis reconstructivo debe separar (tratar uno tras otro) lo que en la realidad, se supone, ha sido una unidad. Lo sagrado, distribuyéndose, a partir de aquel núcleo inicial del *protokairós*, en las direcciones de tiempo, espacio, movimiento (acción o suceso), conserva, no obstante, su unidad inicial; regiones del espacio y "espacios" de tiempo van unidos, asociándose esa unidad, además, con determinados sucesos, colores, poderes etc. —un conjunto respecto del cual es imposible decidir cuál aspecto tiene la prioridad.

Al igual que, característicamente, el término *kairós* se refiere originalmente tanto al lugar como al tiempo justo (y denota, además, la cualidad de "medida justa," simetría etc.), un intento de expresar, en la terminología de la metafísica occidental, la concepción Bantu del tiempo (21, p. 114 ss; 28, p. 32 ss.) se topa también con este fenómeno: además de no existir ninguna palabra para "el" tiempo —solo se habla del tiempo de esto, el tiempo propicio para aquello etc.— tampoco se da una división (ni siquiera lingüística) entre lo espacial y lo temporal; un determinado "aquí/ahora/esto," marcado o "estampillado" por un determinado evento, dotado de cierto poder mágico, identificado con determinado estrato de la sociedad, con determinado fenómeno astronómico, es expresado por medio de una unidad lingüística que funciona como "localizador espacio-temporal" de cualquier cosa; parece que en tal indivisa unidad trasluce todavía aquella atemporalidad de la estructura arcaica (13, p. 234 ss.) de la mente que obedece a la "lógica mágica" del "pars pro toto", "careciendo" de profundidad espacio-temporal (como anotan los defensores del progreso de la razón).

Si, no obstante, nos fijamos abstractamente en lo característico de la concepción "prelógica" del espacio, encontramos como rasgo fundamental que cada lugar es asociado con un determinado valor

emocional; ese valor distingue un lugar de otro, por medio de él, los "puntos" más heterogeneos del espacio son unidos, a veces hasta cualificados moralmente (comp. la relación entre recto, derecho, correcto, verdadero, veraz etc.). Ello explica cómo, en una compenetración de geografía mítica y anatomía mágica, los diferentes "orientes" (orientaciones) corresponden antropomórficamente a determinadas partes de un macro-organismo en las que, adicionalmente, se repite, en miniatura, la estructura del todo (comp. año cósmico de 12,000 años; capitales o templos como copias del orden astronómico universal etc.). La mutua correspondencia de macro- y microcosmos deja especular sobre un posible origen común de las dimensiones separadas por "caídas" míticas; de todos modos, vale la regla que entre lo que una cosa es y el lugar en el cual se encuentra —que es su lugar "natural"— existe un lazo interno cuya destrucción equivale a una "muerte" de la cosa. Dentro de dicha cualificación sagrada, se destacan ciertos lugares como más aptos que otros para determinados actos sagrados, y una vez apartado como "sagrado" (tabú), un lugar "propio" de una divinidad *(templum; — tempus)* tiene, además, puntos especialmente críticos (umbral, santuario) que son inapropiados para cualquier hacer profano y requieren precauciones especiales. Terrenos así delimitados —de ahí el origen religioso de la idea de propiedad— traducen también las limitaciones de comportamiento que el hombre se ha impuesto a sí mismo, exteriorización del sentimiento de impotencia ante lo incontrolable.

Lo nuevo que, según Cassirer (y teniendo en cuenta la protesta de Heidegger al respecto), se añade por la profundización del instinto de orientación, es decir por el despertar de la conciencia del tiempo, consiste en lo que el fenómeno del mito (como género literario) ejemplifica muy claramente: la "divinidad momentánea," ligado a un lugar determinado (dios local, tribal etc.) es personificada y, como persona, provista de su propia "historia" (biografía), normalmente una historia de descensos, epifanías multilocales, luchas, muertes, resurrecciones etc.; esa nueva dimensión se ordena, a su vez, alrededor de ciertos puntos críticos de culminación (o (derrota) que formarán los puntos neurálgicos de la concatenación no-causal del "cuento". Típica es la agrupación de los eventos críticos — cada uno puede figurar como comienzo, medio o final de sub-historias — en forma de círculos (anillos, ciclos) que corresponden a la ordenación rítmica de todos los fenómenos vitales. Un estricto antes-ahora-después no es de esperarse, ni en la secuencia "lógica", ni en la separación de las dimensiones; veremos más tarde hasta qué grado p.e. el cíclico curso de las estaciones del año es "aplicado" a los estadios de vida de los dioses, a las edades del mundo etc.; ahí no hay ni un momento que

no sea apto (o no) para algo: *chronos* y *kairós* coinciden.

A todas las posteriores divisiones intratemporales les precede, entonces, aquel sentimiento para la natural secuencia periódica de los procesos, lo que implica la dramatización de tal ritmo de fases: pues el comienzo de una determinada fase significa un re-nacimiento a partir de una previa "muerte"; (de ahí, por un lado, los ritos que ayudan en tal pasaje, y, por el otro lado, la idea de que la muerte real no es sino tal pasaje hacia un renacimiento). Si el organismo cósmico, amenazado de las muertes periódicas, necesita, entonces, de ritos que le ayudan (especialmente al sol) a sobrevivir la peligrosa transición, no es sino lógico que, a su vez, el hombre espere de las fuerzas elementales ayuda en tales crisis. Sagrados se llaman entonces —lo dijimos ya— tanto los puntos de vuelta como la uniformidad y regularidad del retorno eterno del mismo ritmo.

La interpretación marxista de la concepción mágico-mítica del tiempo (15, p. 258ss) insiste en el carácter condicionado de tal concepción: si ella muestra la estructuración cíclica (inmóvil), basada en la dependencia del hombre de los cambios metereológicos y climáticos, ello demuestra la naturaleza estática de la sociedad primitiva. Según la regla que la práctica social —las relaciones de producción— determina la cosmovisión, la no-se-paración del aspecto sincrónico y del aspecto diacrónico del acontecer vale como reflejo del hecho de que en la sociedad primitiva el conformarse y sujetarse a los modelos tradicionales de conducta es ley; actitudes innovadoras son prácticamente imposibles: observancia estricta del rito, fuga hacia pasados míticos (modelos), perduración de este pasado en el presente, predeterminación mágica del futuro (ya convertido en presente; réplica del pasado) —todo esto, especialmente la obvia no-distinción de pasado/futuro/presente, corresponde al fenómeno político-social de la prolongación del poder en las mismas dinastías (herederos y representantes de los dioses/ancestros). Tal interpretación, se sabe, es también unilateral, pero por lo menos impide la fácil idealización de tiempos en los que la concepción de un presente eterno incluye la de una servidumbre sin fin.

5. *El tiempo sagrado como re-actualización de un "tiempo" originario y la esencia de lo festivo.*

> La tendencia de abolir el tiempo que pasa, por un retorno a un prototipo mítico, a un "illud tempus" original, no sea tal vez sino una tentativa de superar el aislamiento de la existencia individual replegada sobre sí misma. (15, p. 260.)

> El ritual tiende diligentemente a atribuir determinados actos sagrados a determinados tiempos... fuera de estos sectores de tiempo aquellos perderían su fuerza sacral... los tiempos festivos interrumpen el curso homogéneo del acontecer. (7, p. 137.)

Si bien el tiempo profano se origina, cada vez de nuevo, en los instantes sagrados, es característico que —siendo "sagrado", en general lo remoto, antiguo, pasado— estos valgan, a la vez, como repetición de un instante originario, en el cual se hizo "por primera vez" (arquetípicamente) lo que, en el presente, requiere una renovación. El mito recitado durante los festines cita, de hecho, a los dioses o héroes del pasado, a estar de nuevo presentes, a re-crear las condiciones del comienzo sagrado. Este retorno al pasado (cf. 4; 9;11b; 27;31) liberta del presente profano.

La elevación de un presente histórico al nivel de un pasado mítico significa una eternización del comienzo; el conjunto de los momentos de este "tiempo fuerte" forma una presencia total que, según la "regla" antes aludida, se realiza entera en cada uno de los festines (que, no obstante, varían en densidad temporal según su "personalidad" propia). En realidad, sólo este "tiempo grande" *es*, mientras que la duración profana, continuamente amenazada por la nihilización, vale como privación de aquella manifestación de fuerza óntica. Sobre la fiesta religiosa recae, entonces, la función de ser el "tiempo auténtico" — ya no "bueno para . . . , o mejor tiempo de . . , sino lo óptimo incomparable —, y solamente los actos realizados en tal ambiente festivo son realmente actos.

Al acto sacralizado pertenece todo el "hechizo que suele ejercer el juego, y como mostró Huizinga (20), la humanidad ha llegado a la formación de la cultura por actuación sagrada, en las formas del *sacer ludus* : el orden de la existencia es primero "jugado", representado como creado por los grandes fundadores, y a la vez, tal juego mantiene el orden jugado para el grupo que, conforme a su división original, participa en él. La naturaleza, gradualmente conocida, es

dramáticamente re-actuada y elevada al nivel de cultura; es en el juego que el sentimiento de encontrarse albergado en un orden se manifiesta en la forma más sagrada; teniendo su propio tiempo, su propio espacio, sus propias reglas, forma un mundo "aparte" sin el cual no habría civilización (aún donde se juega de hecho, la actitud puede ser, durante el culto, lúdica). El elemento agonal que caracteriza los juegos se presta a la representación de luchas y reconciliaciones cósmicas (día-noche, caos-cosmos, verano-invierno etc.), fortalece el espíritu comunitario —la fiesta es el tiempo de la reunión social, la toma de conciencia de la peculiariedad nacional— y permite, por una temporera inversión "carnevalesca" del orden establecido, que se renueve la existencia histórica del grupo. En el fondo se renueva el tiempo mismo, interrumpiendo su curso hacia el "terminar" y fortaleciéndose con estas "infusiones" de "eternidad".

No hay que olvidar, sin embargo, que existen también los tiempos consagrados a la evocación y destrucción simbólica de las fuerzas maléficas; estas anti-fiestas se caracterizan por actos y ritos que parecen mantener despierta la crisis originaria del sacrificio, la "violence fondatrice"; la conciencia de que también lo "negativo" (nefasto, demoníaco) pertenece al orden total puede llevar a rendir "culto" —si bien paródico— a las fuerzas del mal; los mitólogos quieren derivar esta duplicidad de tiempos sagrados de la coexistencia —no siempre tolerada— de dos religiones opuestas (p.e. la ctónica y la uránica — de las cuales una ha sido denigrada por la otra; así, en la India prebudista, valen como "diabólicos" aquellos dioses que en Persia, a pesar del origen común del panteón indoario, fueron elevados a rango de dioses "buenos". — Veremos que unos tiempos realmente "tabú", como los famosos cinco días que se intercalan entre el viejo y el nuevo año, son el anverso directo de los tiempos "positivamente sagrados".

No es casual que el tiempo festivo, kairós de la convergencia de la voluntad de durar y de la voluntad de autosuperación (divinización), sea también el ambiente propicio para el nacimiento de las artes. De hecho, aun en la época protomágica, el intento de re-presentar lo extraordinario (en forma de danza, imagen, estatua etc.) conlleva una primera forma de autoconciencia y una hazaña moral (la de saber enfrentarse a la presencia continua de lo extraordinario). Al lado de la praxis social, necesita también la "poíesis" de la oportunidad de presentarse expresamente (exposición, estreno etc.); el arte adquiere duración histórica (inmortalidad) solamente por la repetición periódica de estos momentos elevados y solemnes que perpetúan el momento de la creación (siendo la "conservación" de la obra una parte integrante del proceso artístico). Por el otro lado, la presencia

de tales obras aumenta el sentimiento festivo, contribuye a la densidad eternizante del tiempo festivo: la existencia, libre de la presión de la realidad, elevada al nivel de la autorepresentación, se celebra a sí misma en forma potenciada (interiorizada por contemplación y goce del "ocio") (22).

La estructura temporal que es peculiar de las obras corresponde, de hecho, a la estructura típica de la celebración; el fenómeno de que las obras pasadas sean, no obstante, simultáneas a cada presente, no debe deducirse necesariamente de la irrupción de un "tiempo integro" en un tiempo ilusorio (heile Zeit — Scheinzeit), sino del elemento de continuidad que es lo propio de las grandes obras; su durar *en* el tiempo (histórico) —no su elevación *sobre* el tiempo— es lo característico de ellas: obras son "juegos" en el sentido de procesos autónomos en los que se representa la mismidad de la forma (Gestalt). Tal autorepresentación de algo que tiene su medida en sí mismo es "repetición de lo mismo," autocelebración: la interpretación o re-presentación es un hacerse-simultáneo, no mero recuerdo, ni mera transformación en algo sobrehistórico. Lo mismo que el festín, la obra *es* en tal forma que —aparte de las posible referencias a la actualidad— siempre es otra al permanecer la misma: no tiene ser sino en repetirse, en una radical temporalidad, en la duración reactualizada de algo que reclama presencia total (cf. 12, p. 155ss.).

La base de los fenómenos de recurrencia — en lo social — es la relación de aumento y disminución de poder (fuerza, vitalidad) que, en proporciones siempre distintas, se distribuye sobre el conjunto de los lapsos o plazos del tiempo cuya unidad forma el calendario. A tiempos de gran concentración de potencia les siguen otros más "débiles", como también se dan los períodos de mala suerte, de destino adverso concentrado (donde no se puede sino aceptarlo todo serenamente, canalizarlo: el *des*tiempo por excelencia) Esta dosificación de lo favorable y desfavorable, unida a la prescripción de las conductas adecuadas o inadecuadas, constituye el impacto que originalmente tuvo la institución (puntualmente renovada) del calendario, entendido este como una instancia ética, como sabia organización de tiempos sagrados y profanos; habría de situarse hipotéticamente en una situación donde falta tal ordenación, para poder comprender por qué casi todos los mitos son, en última instancia, mitos de dramatización calendárica.

6. *Teoría del calendario.*

> La cualidad religiosa del tiempo habrá originalmente sido deducida de alguna observación de la naturaleza, o de algún signo que manifestaba que había llegado el tiempo propicio a tal rito de estación, es decir: el tiempo que tenía una "virtud" para contribuir a la eficacia del rito en cuestión. (24, p. 57.)

La proclamación solemne del calendario para el año por venir —a veces su total reorganización— era una de las tareas más importantes de los gobernantes antiguos; esta costumbre no sería comprensible si la secuencia natural de las estaciones hubiera sido el criterio decisivo de la distribución de actos y obras entre los días favorables o desfavorables: obviamente, el calendario agrario solamente servía de pauta si sus fechas cruciales concordaban con fiestas nacionales de rememoración y con constelaciones astrales válidas para ciertos lugares sagrados. Los ritmos cósmicos tenían que "adaptarse" a hierofanías históricamente derivadas, y no había obstáculo, para lograr la coherencia del calendario sagrado, en abreviar o prolongar el año natural, o en tener calendarios separados para diferentes ciudades; en fin: el calendario propiamente dicho es más una lista de obligaciones rituales que de fechas orientadas en sucesos naturales.

De ahí se sobreentiende que el calendario no sirve tanto para medir el tiempo (ni que este sea concebido como un sistema duradero, cf. 25, p.9), sino para dar indicaciones de tipo indefinido en las cuales las fechas o los plazos se conectan con fenómenos o eventos singulares cuya duración varía; este método de introducir un ritmo en el tiempo — según la regla del "pars pro toto" (25, p. 10), precede aun a la introducción del año como medida básica. Es notorio que los eventos mencionados, como "fechas críticas" (19, p. 198ss.), interrumpen, por un lado, la continuidad del tiempo, mas su repetición periódica — instalada según números sagrados, — contrarresta tal amenaza de "continua descontinuidad". Estas fechas críticas — fechas con poder mágico — determinan, por su mero ocurrir, el comenzar o terminar de actos; los intervalos *entre* dos fechas críticas, entre si asociadas, tienen, por el contrario, una naturaleza continua e inseparable. La creencia de que los seres y acontecimientos tienen una duración propia ("predeterminada") que llena completamente el tiempo que los abarca, se basa, parece, en la otra creencia de que una fecha sagrada contamina el período de tiempo que comienza (o termina) con ella.

Tal contaminación es la razón de por qué los ritos (de carácter

profiláctico y simpatético) que inician dichos períodos "manchados" valen ("curan") para todo el período, no importa cuándo exactamente se celebren; a la inversa, vale como "omen" del período entero lo que en tales "horas decisivas" pasa: obra en este contexto una especie de "obligación a simultaneidad" (9, p. 235ss.): lo que comienza al mismo tiempo tiene el mismo destino y debe repetirse según el mismo ritmo. (19, p. 205). Fechas iguales (repetidas después de intervalos iguales) conllevan los mismos hechos y, correspondientemente, los mismos actos (mágicos) se realizan al mismo tiempo, en un sistema simétrico de mutuas aptitudes, similitudes (fechas como signos de actos a realizar, de sucesos a ocurrir). De ahí que p.e. la Semana Santa anticipe el año entero y que cada domingo valga como día de resurrección.

Si, entonces, los diversos tiempos tienen la virtud de atraer o repeler sucesos cargados de poder favorable o desfavorable, está claro por qué el calendario consiste en prescripciones positivas o negativas y por qué las fechas críticas producen, por su virtud separadora, inhibiciones que conducen a interdictos. El calendario, inventario de estas "virtudes del tiempo" y cuadro ritual del mismo, no varía, en las diferentes culturas, sino en la exactitud de dichas fechas o períodos, y en la proporción según la cual se distribuye lo sagrado y lo profano (9).

Los mitos —todavía conectados con ritos referidos a la recurrencia de las fechas críticas— justifican la distribución particular de lo oportuno e inoportuno, ya sea en forma concreta (mitos relacionados con las estaciones del año, con el cambio de día y noche etc.), ya sea en forma abstracta (relacionando p.e. la pésima calidad de los días intercalados con un sistema de números místicos). De todos modos, se expresa por medio del mito, tanto el posible conflicto, como (en la mayoría de los casos) las correspondencias entre los factores propiamente calendáricos y las ideas míticas que tienen otro origen. Apropiarse de este sistema de correspondencias — conocer las "ocasiones místicas" — es una presuposición para poder ejercer la gobernación en una comunidad (identidad original del gobernante y del pontífice); la inauguración o celebración de las grandes fiestas en las que se penetran mutuamente el "Gran Tiempo" y el tiempo ordinario, es privilegio de tal casta de iniciados.

Los mitos justifican también el carácter distinto de tales fiestas; hay, al lado de celebración aisladas (*Fêtes-coupure*; 9, p. 241), realizadas *entre* dos períodos, las fiestas-culminaciones, agrupadas *dentro* de un período "sagrado"; la periodicidad de los ritos se justifica, ya sea por mitos que comprueben la "cíclica" intervención

divina (mitos periodizantes), ya sea por mitos que cuentan un único suceso del tiempo primordial cuyo eco perdura todavía. En el primer caso, predomina la representación de que la actividad divina ha de garantizarse por participación activa en ella (ritos/sacrificios auxiliares); en el último se trataría más de fiestas de conmemoración que evocan la posible (eventual) eliminación de la larga distancia entre el presente y lo divino "remoto". Ello significa que, según el caso, el tiempo es concebido, o como teniendo un "origen" (cosmogónico) y un "final" (escatológico) muy alejado del presente, o como teniendo una "duración" igual a la del Gran Tiempo (mas este tendría medidas enormes: un "invierno" cósmico durando p.ej. 3000 inviernos normales). Es de estas dos concepciones distintas del Gran Tiempo que se formarán los "conceptos" del Dios-Tiempo, identificado con el destino, el ritmo de/constructivo del ser. Donde predomine la representación de un Tiempo primordial/final, cualitivativamente distinto del tiempo "histórico", habrá además, mitos que "explican" el por qué de la pérdida (y de la eventual recuperación) de esas "edades de oro" ("paraísos"), y derivan la causalidad normal del tiempo "intermedio" de la actividad de un héroe "normalizador"/ordenador quien acaba con la época de lo gigantesco, neutralizando (por pactos) los poderes extraordinarios de los "enemigos".

Es, entonces, muy comprensible que, ya temprano, la idea del Tiempo omnipotente tuvo que combinarse con la idea de la Muerte, ya sea que el Tiempo mismo fuera imaginado como gradualmente "envejeciendo" (gastándose) — mas renovándose cada Año Nuevo — ya sea que valiera como el poder mismo de la destrucción con la que termina "esa" edad del mundo. Contra las consecuencias amenazadoras sacadas de esa concepción del Tiempo-Muerte se dirigen, desde las épocas más remotas — lo atestiguan los petroglíficos y dibujos de la edad de piedra (4; 23) — los ritos de prolongación de la vida; el que tales ritos (y mitos) hayan sido conectados con el ciclo de las estaciones —ya este ciclo referido a la alternación de Luz/Tinieblas— y que las cambiantes "situaciones" del año hayan sido personificadas en héroes de la vegetación, constituye "la pointe" de la mitoproducción: pues por medio de tal asociación se vencía al tiempo *por* el tiempo mismo.

7. *El origen de los calendarios*

> Los hechos mágicos o religiosos, trátese de ritos o imágenes, no se conciben simplemente como pasando antes de, después de o durante otros hechos; están situados en un tiempo/medio relativamente abstracto y apartado de las cosas que duran... En los juicios respecto del calendario no entran consideraciones del más y del menos y del tanto; entran solamente consideraciones de aptitud, de oportunidad, de continuidad, de constancia y de similitud. (19, p. 194 y 208.)

El calendario antiguo es, en general, expresión de la convicción de que el tiempo no corre automáticamente, sino que ha de renovarse regularmente por medio de sacrificios que contrarrestan la influencia de poderes del caos que quieren abolir el tiempo como tal; el retorno de la primavera no está de ninguna manera garantizado; la regularidad de la actividad de una comunidad — manifestado como deseo en el calendario — depende entonces de que dichos sacrificios para el mantenimiento del tiempo mismo ocurran en ocasiones favorables (a veces determinadas por oráculos) (cf. 31, p. 371ss.). Se necesitan entonces signos fijos de orientación para que los ritos en cuestión sean celebrados "puntualmente".

El origen histórico de los calendarios más primitivos (10;18) —él mismo atribuido a la pareja primordial o a otro héroe cultural, en conexión con sucesos dramáticos que los mitos calendáricos reproducen— está vinculado a la combinación de la observación de fenómenos que, en el "año" (no existente todavía) — recurren, con observaciones de constelaciones astrales (comparados con animales) que anuncian los cambios de la naturaleza en una forma sumamente segura. Es, en general, la observación del aparecer de las Pléyades que ha servido para poder marcar el período de tiempo en el que habrá de contarse con un cambio de estación (originalmente no se cuentan más que dos estaciones). Dependiendo de cuándo exactamente salga la constelación en cuestión, la estación anunciada por ella es interpretada como favorable o desfavorable; en ambos casos, el hombre cree que debe contribuir algo de su parte, y tales actos — que expresan, ya sea la alegría y el agradecimiento, ya sea la angustia y el ansia de prevenir — son los precursores de los ritos institucionalizados, de los festines y sacrificios. A ello se agrega, como rasgo muy importante, que dichos astros se consideran, no solamente como anunciadores (signos, presagios) de la estación, sino también como portadores (dadores) de la misma; de ahí la tendencia de personifi-

carlos y de darles un nombre — para la invocación — que corresponde a su poder o función. Al dirigirse a ellos, no se quiere solamente pedirles medios de vida, sino también ayudarles en su "trabajo" (encendiendo fuegos, por ejemplo). Los más antiguos mitos naturales dejan traslucir el paralelismo estructural entre la trama del mito recitado y el curso de las estaciones (p. ej., la llegada de la temporada de lluvia puesta en escena como robo de agua etc.). El próximo paso consiste, entonces, en fijar —al hacerse el hombre sedentario— ciertos tiempos-tabú en relación a determinados alimentos (o a la caza de animales indispensables para la sobrevivencia), tiempos en los cuales se aguarda conscientemente la madurez completa de plantas y frutas, no sin acompañar la espera (abstención) con ceremonias de crecimiento.

Es muy natural que la forma primitiva del cultivo de plantas —coincidiendo con las primeras formas de culto y cultura— obliga a unas observaciones más precisas del ritmo de crecimiento de las plantas principales; las divinidades de vegetación, personificaciones de las mismas plantas ("dios del maíz" etc.), exigen, a su vez, un culto relacionado a las fases de la luna (especialmente) o al curso del sol ya que con ellas suelen coincidir los fenómenos geográficos más importantes (inundación del Nilo en Egipto p.e.). Lo que interesa no es todavía el año en su totalidad, sino ciertos puntos críticos (*"seasonal points"*, 25, p. 45ss.) que valen para el todo y, después, se ordenarán en forma circular (con coordenación paralela de los trabajos correspondientes a estas "fechas").

Más tarde, especialmente en las épocas de la construcción de ciudades-templos, el llamado año natural comienza a separarse del año calculado astronómicamente, y tenemos entonces la coexistencia de un calendario agrario (lunar) y otro civil (sagrado/político) que normalmente es solar. Las costumbres y fiestas agrarias son transpuestas a nuevas fechas de manera que p.e. la fiesta del Año Nuevo ya no coincide con la llegada de la lluvia que era el antiguo comienzo del año. La posterior combinación de los dos calendarios lleva a la consecuencia que los puntos fijos de los dos cálculos dejan de coincidir; a veces un tercer calendario (de los períodos de Venus p.e.) es agregado para mediar entre los calendarios puramente astronómicos y puramente religiosos (derivados estos de los antiguos calendarios agrarios). La no-coincidencia de los diferentes cálculos tiene también la consecuencia que entre los diferentes días festivos — aumentados en número — se opera una diferenciación respecto de su importancia y celebración, acompañada muchas veces de controversias serias sobre valor y fecha de los festines (entre diferentes "escuelas" de sacerdotes). Finalmente, es inevitable que, dada la posibilidad de una

confusión o discrepancia en el pueblo (acerca de qué hay que hacer, y cuándo), el conocimiento de la complicada corelación de calendarios se hace "esotérico".

En los mitos correspondientes a la formación de los calendarios (lunisolares), ya aparece el año como sinónimo del tiempo mismo, es decir de un poder — a veces identificado con el sol — que recorre circularmente su camino (destino) cuatripartito (símbolo: la svástika, "corriendo" de derecha a izquierda; comp. 23); este Año/Tiempo, personificado y convertido en una divinidad con su destino propio (trágico), en lucha o amor/reconciliación con la luna (esposa/amante/hermana/madre), será algo como el doble divino del año terrenal, un poder creador que determina los destinos, distribuye las "porciones" de vida y muerte y que emplea, en su servicio, los antiguos "demonios" de las temporadas opuestas. Con el tiempo, el Año divino se convierte en sinónimo del orden circular (retorno eterno), modelo de todo orden cívico y personal (alma), en símbolo del camino correcto (justicia) manifestado en sueños que orientan al alma. La correspondencia de las "mareas" internas y externas, del ritmo cósmico-político-individual, hace que dicha divinidad —el Tiempo "justo"— se convierta, de dios agrario o tribal, en el protector de la nación en cuestión, en encarnación de su vida comunitaria, y —en la medida que dicha nación conquista las otras— en "kosmokrátor". El destino histórico de la evolución milenaria de esta concepción ha "querido" que de divinidad "buena" se tornaría — en el cristianismo — en sinónimo de lo diabólico (la serpiente que simboliza el retorno eterno); habría que ver en detalle cuál "constelación" de hechos e ideas ha podido llevar a tal "revolución" del concepto. (cf. 10).

Universidad de Puerto Rico

Bibliografía

1. Benveniste, E., 1969, *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (II).
2. Blumenberg, H., 1971, "Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos", en *Terror und Spiel*, ed. M. Fuhrmann, p. 11ss.
3. Bouillard, H., 1974, "La catégorie du sacré dans la science des religions", en *Le sacré*, ed. E. Castelli, p. 33ss.
4. Brandon, S.G.F., 1965, *History, Time, Deity*.
5. Brelich, A., 1973, "Prolegomènes à une histoire des religions", en *Histoire des religions*, ed. Ch. Puech, p. 3ss.
6. Burkert, W., 1972, *Homo necans*.
7. Cassirer, E., 1925, *Philosophie der symbolischen Formen* (II).
8. Caillois, R., 1939, *L'homme et le sacré*.
9. Dumezil, G., 1935/36, "Temps et mythes", en *Recherches philosophiques* V., p. 235ss.
10. Dupré, W., 1974, Art. "Zeit", en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (III) p. 1799ss.

11a. Eliade, M., 1963, *Aspects du mythe*.
11b. Eliade, M., 1970,[2] *Traité d'histoire des religions*.
11c. Eliade, M., 1976, *Histoire des croyances et idées religieuses*, (I).

12. Gadamer, H.G., 1960, *Wahrheit und Methode*.
13. Gebser, J., 1973,[2] *Ursprung und Gegenwart*, (I).
14. Girard, R., 1972, *La violence et le sacré*.
15. Gourevitch, A.Y., 1975, "Le temps comme probleme d'histoire culturelle", en *Les cultures et le temps*, ed. P. Ricoeur, p. 257ss.
16. Gusdorf, G., 1953, *Mythe et métaphysique*.
17. Gehlen, A., 1956, *Urmensch und Spätkultur*.
18. Hirschberg, W., 1956, "Die Jahreszeiten in Zeitrechnung, Mythos und Festbrauch der Primitiven", en *Studium Generale*, IX, 1, p. 5ss.
19. Hubert H. y Mauss M., 1909, "La représentation du temps dans la religion et la magie", en *Mélanges de l'histoire des religions*, p. 189ss.
20. Huizinga, J., 1938, *Homo ludens*.
21. Kagame, A., 1975, "Apperception empirique du temps et concept de l'histoire dans la pensée Bantu", en *Les cultures et le temps*, ed. Ricoeur, p. 103ss.
22. Kuhn, H., 1966, "Die Geschichtlichkeit der Kunst"; *Schriften zur Aesthetik*, p. 197ss.
23. Kun, H., 1963, *Vorgeschichte der Menschheit, II Neolithikum*.
24. Loizy, A., 1920, *Essai historique sur le sacrifice*.
25. Nilsson, M.P., 1929, *Primitive time reckoning*.
26. Pradines, M., 1941, *L'esprit de la religion*.
27. Reuter, W., 1941, *Die Zeit. Eine religionswiss. Untersuchung*.

28. Ricoeur, P., 1975, *Les cultures et le temps*, Introduction, p. 19ss.
29. Topitsch W., 1962, *Ursprung und Ende der Metaphysik*.
30. Usener, H., 1896, *Götternamen*.
31. Van der Leeuw, G., 1933, *Phänomenologie der Religion*.
32. Wokart, N., 1974, Art. "Heilig", en *Histor. Wörterbuch d. Philosophie*, Sp. 1034.