

## El mito como forma simbólica en la obra de E. Cassirer

Cassirer elabora una interpretación del mito en la que éste queda integrado dentro del todo sistemático de su filosofía de las formas simbólicas, apareciendo como una específica y peculiar *modalidad de conformación espiritual de lo real*, como una *forma de interpretación* autónoma e irreductible<sup>1</sup>. De este modo, el filósofo neokantiano viene a adoptar una actitud revalorizadora del mito que contrasta con el talante anti-mítico que ha predominado a lo largo de la historia de la filosofía occidental. En efecto, aún cuando la filosofía occidental en cuanto tal surge del seno de la irracional concepción mítica, casi toda su historia puede ser interpretada como una lucha por liberarse y separarse de ella, como una «guerra» de emancipación guiada por las directrices del logos puro, empeñado en la supresión (o represión) de dicho fondo irracional. El mundo del mito queda así relegado por la filosofía al campo de la mera *ilusión*, al ámbito del no-ser, como algo que debe ser olvidado y superado<sup>2</sup>. No habrá de extrañar, en consecuencia, que el planteamiento mismo de una «filosofía de la mitología» sea considerado no sólo como algo innecesario, sino también como un absurdo. Cassirer, por el contrario, en tanto que elabora su filosofía, como hemos dicho, desde

1 Utilizando una metáfora geográfica habitual en G. Durand, podríamos decir que el mito es una de las «regiones» del universo del discurso humano.

Para referirnos a la obra fundamental de Cassirer, *La filosofía de las formas simbólicas* (Fondo de Cultura Económica, México 1971, 1971 y 1976), utilizaremos la siglas FFS I, FFS II, FFS III, según se trate del primero, segundo o tercer volumen.

2 Cabe señalar aquí, como excepción, el caso de Platón y de ciertos neoplatónicos que, en cierto modo, se esforzaron por «recuperar» el mito a través de la *interpretación alegórico-especulativa*. Pero, finalmente, también dicha interpretación del mito resulta ser *reductora*, por cuanto que intenta descubrir en él un cierto *contenido conceptual* (latente), una pre-figuración difusa de la verdad filosófica.

la perspectiva de la *unidad sistemática* de la cultura, considera que semejante devaluación del mito conduce, necesariamente, a una conclusión *escéptica* por cuanto que, en su opinión, el mito es *fundamental* dentro del conjunto de las formas simbólicas. En este sentido, la posición cassireriana evoca la de Demócrito cuando ironizaba sobre la desconfianza intelectual en relación al fenómeno sensible: para Cassirer el punto de partida del devenir (en sentido *ideal*, no cronológico) de la ciencia y, en general, de la conciencia simbólica humana se encuentra en la esfera de la intuición mítica, de tal modo que la expulsión de lo mítico al campo del no-saber, de la ilusión, comportaría el socavamiento de los cimientos de todo el edificio cognoscitivo<sup>3</sup>.

Para nuestro autor, por tanto, el problema del mito pertenece por derecho propio al ámbito de la «fenomenología del espíritu» (Hegel), viniendo a representar el punto más bajo (y anterior en consecuencia a la «conciencia sensible») hasta el que ha de descender la «escalera» filosófica para poder reconstruir el surgimiento y desenvolvimiento del saber. Como dice nuestro autor:

«Siempre que la filosofía trata de erigirse en examen y explicación teórica del mundo tiene que habérselas no tanto con la realidad fenoménica inmediata sino más bien con la concepción y transformación míticas de esa realidad»<sup>4</sup>.

3 La consideración filosófica revalorizadora del mito fue iniciada por Schelling inspirándose en la atmósfera romántica. En su *Introducción a la filosofía de la mitología*, Schelling propone la sustitución de la clásica interpretación *alegórica* por una interpretación *tautegórica* en la que las figuras míticas sean vistas «como productos autónomos del espíritu, los cuales tienen que ser conceptuados a partir de un principio específico según el cual toman forma y sentido» (E. Cassirer, *FFS II*, p. 27). Lo mítico aparece así como una *realidad peculiar* en tanto que le corresponde una forma de *necesidad* propia: el pensamiento mitológico es visto al mismo tiempo como una *forma de vida*, e.d., como una experiencia y vivencia humana, y como un *proceso teogónico* en el cual el dios mismo deviene. El mundo de la mitología no es, para Schelling, un mero conglomerado de imaginaciones arbitrarias y puramente subjetivas, sino una auténtica *formación unitaria* que se expresa a través de la multiplicidad y heterogeneidad de configuraciones particulares: «El proceso mitológico es, en opinión de Schelling, el *proceso de la verdad* que se está recreando y realizándose así» (E. Cassirer, *FFS II*, p. 24).

4 E. Cassirer, *FFS II*, p. 17.

## I.—EL MITO COMO BASE PRIMIGENIA

En opinión de Cassirer, el reino de la sensación pura, o de la mera vivencia inmediata y asimbólica, quedaría como algo completamente ajeno al ser humano, como algo pre-humano o infra-humano. En el hombre el momento de la *pasividad receptiva* no se da en estado puro más que como una manifestación patológica. Normalmente dicha pasividad se encuentra inextricablemente ligada con el momento de la *espontaneidad productiva* de la conciencia, de tal modo que incluso la más simple aprehensión de lo real aparece como el *resultado* de la *interacción dialéctica* entre ambos momentos. La «visión» propiamente humana de la realidad sólo se alcanza con la *interpretación* del «caos» primigenio de las impresiones sensibles a través de una u otra de las diversas variedades del símbolo. Pues bien, el *mito* sería la más primaria y elemental de estas variantes del símbolo, aquella con la que se inicia la «escalada» de la interpretación humana del mundo. En tanto que marca el *umbral* mismo de la *actividad simbolizadora* propiamente humana, el mito habrá de ser concebido como el ámbito en el que tiene lugar el *contacto primigenio entre el hombre y el mundo* (e.d., su *proto-interpretación*). Como dice nuestro autor:

«La *experiencia primaria* misma está penetrada a fondo por las figuras del mito y saturada de su atmósfera. El hombre sólo vive con las cosas porque, y en la medida que, vive en dichas figuras: sólo *a través* de dicho *medio figurativo* entra en contacto con el mundo y comienza a conocerse a sí mismo»<sup>5</sup>.

En relación al hombre no cabe hablar, por tanto, de una experiencia completamente inmediata de lo real a la que se añadiría posteriormente una interpretación o «coloración» mítica que la distorsionara subjetivamente. Pues como señala nuestro autor en el texto que acabamos de citar, la experiencia humana del mundo, por muy elemental y primitiva que la queramos imaginar, está penetrada a fondo por el mito, e.d., *comporta ya una interpretación mítica* (aunque no se trate de una interpretación *explícita*).

Ya la mera *vivencia*, entendida aquí como la experiencia más inmediata e irreflexiva, acarrea en sí misma un *proceso de simboli-*

5 E. Cassirer, *ibid.*, p. 33.

zación, aun cuando el propio sujeto no sea consciente de ello. El hombre no se comporta ante los estímulos externos como un magnetofón que registra fielmente los sonidos que hasta él llegan. En la vivencia misma de algo real la recepción pasiva de impresiones va siempre íntimamente vinculada con la respuesta espontánea pre-reflexiva de la subjetividad, resultando ambas inseparables. La primera imagen que el hombre se hace de lo real es ya en gran parte, aunque él no se dé cuenta, un *producto* de su propia actividad espontánea, el *resultado* de un proceso de *selección* entre la multitud de sensaciones que a cada momento le asaltan y de un proceso de *traducción o trasposición* de dichas sensaciones (subjetivas) en imágenes (objetivas). En efecto, de entre las impresiones sensibles y emotivas que, como un río, afectan a cada momento y puntualmente al sujeto, cayendo al poco tiempo en el olvido, algunas se *destacan intuitivamente* por haber provocado un impacto especial en él. Dichas impresiones, que han sido subjetivamente *acentuadas*, cobran así una cierta *permanencia* y quedan *detenidas* en su marcha hacia el olvido, condensada por la conciencia que las retiene transformándolas en imágenes o figuras míticas. La subjetividad introduce de este modo una *discontinuidad* dentro del uniforme flujo de las sensaciones en su singularidad y su puntualismo absoluto, estableciendo ciertos *focos fijos* en torno a los cuales cristaliza la experiencia. Pues bien, este proceso de *simbolización*, e.d., de selección y traducción de las impresiones en imágenes, es un proceso intrínseco a toda aprehensión humana del mundo. La captación de lo real es en sí misma desde el comienzo, un proceso de mediación simbólica. Sólo a través de símbolos comienza la realidad a hacerse «visible» (sea sensible o intelectualmente) y su eliminación, en consecuencia, más que conducir a la visión directa acarreraría lisa y llanamente la pérdida de la visión y la recaída en un puntualismo absoluto. Así pues, la simbolización mítica, el mito, anida ya en la mera vivencia y no es algo que se le añade desde fuera. La captación vívida de lo real conlleva en sí misma una interpretación mítica, comporta la *trasposición metafórica* de la excitación subjetiva, suscitada por la impresión sensible, en una figura mítica que le confiere una expresión objetiva. El caos de las sensaciones recibe así una *primera articulación intuitiva*, quedando diacríticamente ordenado, si bien se trata de una articulación que, por comparación con la articulación más «dura» del lenguaje y, sobre todo, de la ciencia, podríamos

calificar de «blanda», «fluida», «confusa» y hasta «equivoca». En cualquier caso, empleando una metáfora geológica podemos decir que, para Cassirer, el mito constituye el «estrato» más profundo del universo simbólico-cultural humano, e.d., el fundamento último sobre el que se superponen, presuponiéndolo, el lenguaje y la ciencia (logos).

## II.—EL MITO COMO FORMA TRASCENDENTAL

Cassirer considera, como ya hemos indicado, que la filosofía debe interesarse por el mito tratando de comprenderlo *en sí mismo y desde sí mismo* como una *forma unitaria de conciencia* que tiene un ser específico y un sentido autónomo. Con ello nuestro autor está descartando las interpretaciones que lo contemplan ora como un patológico desvarío de la mente humana aún no esclarecida por el logos (enfermedad del lenguaje: Max Müller), ora como un reflejo de un sustrato real (sea psicológico, histórico o social). Frente a estas interpretaciones que de un modo u otro niegan la *pretensión de verdad* que el mito reclama para sí, pero también frente a la visión teológico-trascendental que descubre en él la palabra absoluta del dios, Cassirer elabora su propia *interpretación filosófico-crítica (neokantiana)*. Se trata de concebir el mito como una *forma trascendental*, e.d., como un *modo de habérnoslas con la realidad* (concretamente, a un nivel prelógico, intuitivo, vital-subjetivo, vivencial).

Desde una tal perspectiva neokantiana la pregunta por la *unidad* del proceso mitológico no puede ser contestada ni desde la unidad de *lo absoluto* (cf. Schelling) ni desde la identidad de la *naturaleza humana* (cf. Feuerbach). Dicha unidad no sería, en opinión de nuestro autor, algo dado que se hubiera de buscar en una especie de trasfondo o de «trastienda», sino más bien algo que se *introduce trascendentalmente* en la pluralidad de los contenidos. No podrá ser concebida, por tanto en un sentido cósmico-sustancial sino según su *función trascendental*, e.d., por referencia a la forma estructural profunda del mito, a la legalidad originaria del espíritu que configura sus contenidos, a la unidad del proceso creador mismo: se trata de una posición antiempirista de signo cuasi idealista. La tarea de

la reflexión filosófica sobre la mitología consistirá no en un mero análisis y clasificación de los motivos u «objetos» míticos, sino en la elucidación de la propia *regla trascendental-inmanente* de organización y de la peculiar *necesidad*, en virtud de las cuales el mito lleva a cabo el *proceso de conformación y objetivación* del caos de las impresiones hasta configurar una *primera imagen unitaria del mundo*. Podemos decir, por tanto, que la investigación cassireriana no viene motivada por un interés propiamente *ontológico*. Nuestro autor, efectivamente, no se pregunta ni se preocupa por *aquello que se ve* a través de la perspectiva mítica sino por *la perspectiva misma y su funcionamiento*.

El mundo de las configuraciones míticas es concebido ahora como una *totalidad ordenada* según un principio inmanente de conformación espiritual que tiene una legalidad y una necesidad propia <sup>6</sup>. Carecerá de sentido, en consecuencia, todo intento de superar el mito «explicándolo» con criterios y patrones externos a su propio ámbito (sea, por ejemplo, desde la ciencia o desde el sentido común). Para Cassirer, una tal superación no puede consistir en su mera represión y descalificación. Como él mismo afirma:

«La auténtica *superación del mito* tiene que basarse en su conocimiento y reconocimiento: Sólo a través del análisis de su estructura espiritual puede fijarse, por un lado, su *ser peculiar* y, por otro lado, sus *límites*» <sup>7</sup>.

## 1. CARACTERIZACION DEL MITO

El mito sería, según lo dicho, el ámbito en el que tiene lugar el primer contacto interpretativo *entre* el hombre y la realidad, el *medium* en el que lo real se revela primariamente al hombre, se hace «objeto» de la visión, presentándose vital-subjetivamente bajo la forma de imágenes. Las imágenes o figuras míticas surgen como una objetivación de la espontánea y originaria *respuesta afectivo-intuitiva* del hombre en contacto *práctico-vital* con la naturaleza y sus potencias. A través de ellas, la mentalidad mítica se va articulando a sí misma y va constituyendo un mundo no de puras «cosas»

<sup>6</sup> E. Cassirer, *ibid.*, p. 51.

<sup>7</sup> E. Cassirer, *ibid.*, p. 14.

con caracteres objetivos, sino un mundo subjetivamente interpretado en base a *cualidades emotivas* y a *caracteres fisiognómicos*. «Aquí, como afirma Cassirer, lo que se ve o se siente se halla siempre rodeado de una atmósfera especial de alegría o pena, de angustia, de excitación, de exaltación o de postración»<sup>8</sup>. No se trata, por tanto, de una «contemplación» desafectada y distante, como pretende ser la interpretación científica, sino más bien de todo lo contrario. Como dice nuestro autor:

«Lo mítico no consiste nunca en una consideración serena de las cosas sino que aquí toda consideración comienza con un acto de *toma de posición*, con un *acto del sentimiento y de la voluntad*»<sup>9</sup>.

La realidad entera se presenta en el mito *como si* tuviera un *sentido humano*, antropomórfico. No hay para él cosas inertes o indiferentes. Todo se encuentra *animado* (o *personificado*). Las «cosas» tienen «alma»: no son vividas como un «ello» sino como un «tú». Dicha «alma de las cosas» consistiría, según Cassirer, en «el *significado expresivo* con que éstas se apoderan de la conciencia y la arrastran consigo»<sup>10</sup>. Pues para la conciencia mítica lo más inmediatamente presente y dado es, precisamente, ese *significado expresivo-vital* que se objetiva en la figura mítica. Entre la imagen mítica y la realidad no media una distancia como la que, en el lenguaje, separa a la palabra de la cosa significada por ella. Así, el dios se hace plenamente presente y se agota en cada una de sus imágenes, se encuentra realmente en cada una de ellas, se identifica con ellas. Como dice Cassirer:

«La conciencia mítica no extrae de la *apariciencia* la *esencia*, sino que en aquélla posee la *esencia*. Esta no se oculta tras la *apariciencia*, sino que se da en ella»<sup>11</sup>.

En el mito la imagen y la realidad se encuentran íntimamente *fusionadas*, hasta el punto de resultar inseparables. Es por ello que

8 E. Cassirer, *Antropología filosófica* (Fondo de Cultura Económica, México 1977; 8ª reimpr.) p. 119. Cf. así mismo *FFS III* p. 81 y *Las ciencias de la cultura* (Fondo de Cultura Económica, México 1975; 4ª reimpr.) p. 68.

9 E. Cassirer, *FFS II*, p. 100.

10 E. Cassirer, *ibid.*, p. 89.

11 E. Cassirer, *ibid.*, p. 87.

la imagen mítica tiene un poder no puramente representativo como el lenguaje, sino *plena y pregnantemente representativo*. Ahora bien, en opinión de nuestro autor, esta presentación es ya en alguna manera una *presentación re-presentativa*, por cuanto que es el resultado de una interpretación o *valoración*, de una trasposición metafórica (bien que inconsciente o pre-reflexiva) de las impresiones y sensaciones. Ya en la mera presentación anida la representación, como se hace patente conforme avanzamos hacia las formas míticas más desarrolladas de la *religión* y el *arte*, en los cuales la *tensión dialéctica* entre imagen y realidad es ya constitutiva. Pero dicho poder de re-presentación sólo se consume en cuanto tal en el lenguaje, cuando la palabra se despoja de la función mítico-mágica para adquirir una función semántica, quedando ahora el nombre netamente separado de la cosa que representa.

## 2. FUNCIONAMIENTO ARTICULATORIO

A partir de la peculiar *indiferenciación* mítica entre imagen y realidad es posible dar cuenta del mito en su funcionamiento articulatorio. A este respecto Cassirer insiste en que las *categorías* que rigen el funcionamiento del mito en su esfuerzo por dar forma a lo caótico no difieren por su naturaleza de las categorías del pensamiento lógico-científico, si bien presentan una *tonalidad peculiar y propia*<sup>12</sup>. Así, la categoría de la *causalidad* se muestra plenamente operante en la mentalidad mítica, pudiéndose incluso hablar, en opinión de nuestro autor, de una especie de hipertrofia del «instinto causal», que la incapacita para concebir un acontecimiento como casual o fortuito. Nada tiene lugar por azar sino siempre por un *influjo mágico*. Pero mientras que la conexión entre causa y efecto es para la ciencia una vinculación sintética (funcional) para el mito, por el contrario, se trataría de una *vinculación sustancial*, como si una determinada *cualidad material* pasara de la causa al efecto<sup>13</sup>. La causa (Ursache) es interpretada ahora como «cosa originaria» (Ur-sache).

Mientras que el conocimiento puro (científico) conforma, como veremos más abajo, la multiplicidad intuitiva reuniéndola en unidades sintéticas, el mito, por el contrario, viene a establecer *unida-*

12 E. Cassirer, *ibid.*, p. 89 y 90.

13 E. Cassirer, *ibid.*, p. 83.



*des sustanciales de esencia*. La multiplicidad de las impresiones sensibles queda en él *hipostáticamente unificada*. Como dice nuestro autor:

«El mito *aglutina* lo individual en la unidad de una *imagen*, de una figura mitológica. Una vez que las partes, los ejemplares, las especies se han *fusionado* desaparece toda separación y sólo queda una completa *indiferenciación* que permite su constante transmutación»<sup>14</sup>.

Cuando dos elementos cualesquiera, por muy separados y diferentes que sean, entran de un modo u otro en contacto en sentido mitológico, vienen a fundirse entre sí, constituyendo una unidad *cósmico-material*. Pues bien, esta tendencia a la *fusión o con-fusión hipostática* resulta ser, en opinión de Cassirer, la *ley* que regula el funcionamiento del pensamiento mítico. Dicha ley, que nuestro autor denomina «*ley de la concrecencia o coincidencia de los términos en relación*», puede verse operar, como hemos señalado, en la articulación causal, pero determina al mismo tiempo la *indiferenciación* entre el todo y las partes, entre la cosa y sus atributos, etc. En virtud de dicha *confusión* podríamos comparar, como ha hecho G. Durand, el mito con la «*visión nocturna*», en la oscuridad o la penumbra, en la que lo audio-táctil tiene más influencia que lo puramente visual, mientras que, correlativamente, la ciencia comparecería como la «*visión diurna*», a plena luz.

Así pues, la interpretación mítica de lo real sigue una dirección exactamente contraria a la de la ciencia. Mientras que ésta atiende a lo individual prescindiendo de su singularidad y contemplándolo como un caso particular integrado en una generalidad, el mito, por el contrario, resalta y exalta la *singularidad* de lo que se le presenta como algo único e irrepetible, quedando como fascinado por ello:

«El mito se atiene exclusivamente a la *presencia* de su objeto, a la *intensidad* con que en un determinado instante *impresiona* a la conciencia y se apodera de ella»<sup>15</sup>.

Funcionando en el nivel de la «*imaginación polisintética*» (Preuss), el mito carece del poder de penetración analítica caracte-

14 E. Cassirer, *ibid.*, p. 99. Cf. así mismo pp. 92-3.

15 E. Cassirer, *ibid.*, p. 59.

rístico de la ciencia, de tal modo que para él lo dado en la intuición es como una *totalidad indivisa e indivisible*. Podríamos decir que la mentalidad mítica se enfrenta a la intuición de un modo *acrítico*, por cuanto que incapaz de *distanciarse* de lo dado aquí y ahora para cotejarlo con algo ausente, no dado. Aquí no hay distinción efectiva entre verdad y apariencia, entre lo real y lo representado, entre sueño y vigilia, entre la esfera de la vida y la de la muerte, entre pasado, presente y futuro, entre lo objetivo y lo subjetivo...<sup>16</sup>. Los límites que el pensamiento conceptual descubre entre los diversos ámbitos de la realidad no se presentan en el mito como límites fijos, sino fluctuantes<sup>17</sup>. El «ser real» y el «ser activo» se identifican sin más; todo lo que impresiona y afecta a la conciencia mítica sea positiva o negativamente es «real», e.d., existe sustancialmente.

Así pues, estamos en el reino de la *confusión*, de la *indistinción*, de la «coincidentia oppositorum». El concepto de lo ideal, de lo pura y abstractamente significativo no resulta aquí operativo. Lo ideal no se encuentra aún separado o escindido de lo real: todo queda sustancializado o materializado. Ahora bien, este «materialismo» mítico no implica ninguna reducción sino, como hemos dicho, una indistinción: del mismo modo que lo espiritual está como materializado, a la inversa, también todo lo material se presenta como animado o vivificado (*materialismo energético*).

### 3. LA MITOPOIESIS AXIOLÓGICA

Pues bien, Cassirer insiste en que, pese a esta confusión generalizada, el mito lleva a cabo una *primera interpretación* (vital-afectiva) de la realidad, una *primera ordenación del caos*, puesto que a su través el todo de lo real va quedando estructurado y dividido conforme a la *distinción originaria* entre lo *sagrado* y lo *profano*. Ahora bien, en opinión de nuestro autor esta *proto-distinción* («crisis»: separación) del todo indiferenciado no se encontraría estáticamente dada sino que más bien vendría a establecerse y constituirse en el contexto de la *vivencia*, de la praxis vital, emergiendo en base a una *valoración afectivo-intuitiva* de la realidad divina.

16 Cf. E. Cassirer, *ibid.*, pp. 60 y ss., p. 72 y p. 83.

17 Los muertos, por ejemplo, «siguen siendo», «viven», no se han aniquilado sino que disfrutan de una vaga existencia incorpórea y se mantienen en contacto con los vivos a través de los sueños, afectos, etc.

En virtud de dicha valoración ciertos contenidos de la existencia cobran un *acento* peculiar, presentándose como especialmente importantes. Todo lo vivido como algo *insólito*, descomunal, todo lo que impresiona con especial intensidad al hombre excitando en él un *sentimiento ambivalente* de *fascinación* y *horror* queda *destacado* de entre la serie de lo cotidiano, normal e insignificante (esfera de lo *profano*) y es *metafóricamente* proyectado sobre un nuevo «plano», sobre la esfera de lo míticamente significativo (lo *sagrado*). Lo que de este modo tiene lugar es considerado por nuestro autor como una auténtica «*metábasis eis allo genos*» puesto que aquí «no se pasa sencillamente a otro género ya existente sino que éste comienza por crearse»<sup>18</sup>.

Así pues, la *vivencia del «misterio fascinante y tremendo»* comparece como el *núcleo* originario de la creación mitológica. En este sentido se podría hablar de que la *significación primigenia* no se da en la pura experiencia sensible, ni tampoco se constituye en la contemplación reflexiva, sino que emerge en y de la propia *experiencia antropológico-vital* que tiene un carácter fundamentalmente *axiológico* (valorativo, estimativo).

Con todo ello, Cassirer se distancia tanto de las teorías *subjetivistas* (o animistas) que sitúan el origen del mito en la idea del *alma*, considerándolo un intento de retrotraer el mundo objetivo al mundo subjetivo para interpretarlo de acuerdo con las categorías de éste (cf. Tylor, Wundt...), como al *objetivismo* de las teorías sociologistas y naturalistas. Frente a ambas, nuestro autor defiende que ni el sujeto ni el objeto pueden concebirse como algo originario que sirviera de punto de partida absoluto para la creación mítica. Ambos serían, en su opinión, *relativos* y *correlativos* entre sí y con respecto al propio mito, el cual tiene que empezar por crearlos o conformarlos en su delimitación:

«El mito no tiene su punto de partida en ningún concepto concluso del yo o del alma, ni tampoco en ninguna imagen conclusa de la realidad y del acaecer objetivos, sino que éstos tiene que comenzar por obtenerlos por sí mismo, tiene que crearlos a partir de sí mismo»<sup>19</sup>.

18 E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo* (Fondo de Cultura Económica, México 1975) p. 147.

19 E. Cassirer, *FFS II*, p. 198.

La contraposición de sujeto y objeto, la separación radical entre el alma (lo interior) y el mundo (lo exterior), que para nuestra mentalidad civilizada parece algo autoevidente y originario, no aparece, sin embargo, en la investigación del mito como un punto de partida inmediato sino más bien como un *resultado*, como una conquista alcanzada en la acción y en la vivencia, las cuales constituyen el eje de donde comienza para el hombre la organización espiritual de la realidad. Si nos remontamos hasta los primeros estadios de la conciencia mitológica nos encontramos con que esta tajante distinción entre el *yo* y el *mundo* se ha desvanecido. Así, en el totemismo, por ejemplo, el sentimiento de sí mismo está todavía fundido y confundido con un cierto *sentimiento comunitario*, en el cual no hay una estricta separación entre los diversos reinos de la naturaleza, no se han marcado aún los *límites* entre el reino animal, el vegetal y el humano. Pero dicho totemismo, a su vez, supone ya una cierta articulación del anterior caos de la *unidad originaria e indiferenciada de la vida* <sup>20</sup>:

«Mucho antes de que el hombre viera en sí mismo una especie y un género claramente separado que se distingue del conjunto de la naturaleza, el hombre se ve como un eslabón en la *cadena de la vida* en general, cadena dentro de la cual cada ente individual está *mágicamente ligado* con el todo, de tal modo que no sólo aparece posible sino necesario, como forma 'natural' de la vida misma, una constante transmutación de un ser en otro» <sup>21</sup>.

Este sentimiento mitológico originario de la unidad y solidaridad fundamental de la vida queda proyectado en las figuras de la *Gran Diosa* como la «eterna generadora» y adquiere expresión en la idea de la «*simpatía del todo*», viéndonos así remitidos a la más primitiva concepción mágica de la realidad como un *ser vivo*, como un todo indiferenciado transido de una *fuerza impersonal*, de una *potencia* que se infiltra en el todo y lo domina. Ahora sólo hay una *única esfera* en la que tiene lugar un constante *tránsito* entre las dos esferas que solemos distinguir como el mundo del alma y el mundo de la materia.

20 Cf. al respecto, E. Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 127-8, 140, 144, así como *FFS II* pp. 207, 220, 232, 235 y 243.

21 E. Cassirer, *FFS II*, p. 243.

Esta «fuerza sustancial» muestra un carácter vago y fluctuante y es concebida por la conciencia mítica como una *materia común animada* que impregna o puede impregnar todas las cosas. A ella hace referencia la noción mítica fundamental, el «mana» de los polinesios y todos sus equivalentes (el «orenda» de los iroqueses, el «wakan» de los sioux, el manitu de los algonquinos, etc.), a los que habría que añadir el «indar-adur» de los vascos, salvado del olvido por Barandiarán e interpretado por Ortiz-Osés)<sup>22</sup>.

«El mana —apunta Cassirer— es lo poderoso, lo operante, productivo, sin que en esta operancia entre la determinación específica de lo consciente, lo anímico o lo personal en sentido restringido»<sup>23</sup>.

Ahora bien, dicha noción de «mana», que Cassirer considera como la más arcaica expresión de la vivencia fascinante y terrible de lo *sagrado*, no representa un mero contenido de la conciencia sino más bien una de sus típicas *formas*, y quizás su forma más originaria. El mana se puede encontrar en todas las cosas, personas, animales, plantas... Cualquier impresión aislada que se destaca del trasfondo común por lo inusitado, atrayendo la atención de la conciencia mítica puede caer bajo dicho término, el cual no designará, en consecuencia, cierta clase de objetos sino que «sólo representa un peculiar acento que la conciencia mágico-mítica pone en los objetos»<sup>24</sup>.

«Esta 'trascendencia' peculiar es la que siempre caracteriza a todos los contenidos de la conciencia mítica. Todos ellos, en su mera existencia y en su naturaleza inmediata, contienen una *revelación* que, en cuanto tal, conserva empero el carácter de *secreto*; y precisamente esta revelación que es al mismo tiempo descubrimiento y ocultación, es lo que caracteriza básicamente al contenido mítico-religioso, dándole un carácter de *sacralidad*»<sup>25</sup>.

Estamos ahora en el mundo del «influjo» mítico en el que todo tiene que someterse narcisísticamente a la *omnipotencia infantil del*

22 Sobre el «indar»-«adur» cf. J. M. Barandiarán, *Obras Completas*, t. I y A. Ortiz-Osés, *El inconsciente colectivo vasco* (Ed. Txertoa, San Sebastián 1983).

23 E. Cassirer, *FFS II*, p. 201. Cf. así mismo *Antropología filosófica*, p. 145.

24 E. Cassirer, *FFS II*, p. 110.

25 E. Cassirer, *ibid.*, p. 107.

*deseo y del pensamiento* <sup>26</sup>. Aquí el yo no ha trazado todavía sus límites y, en consecuencia, no hay todavía una conciencia de su unidad. El alma aparece como una *potestad demoníaca* o, mejor, como una *pluralidad* de seres demoníacos que determinan y poseen exteriormente al individuo. Este no se concibe a sí mismo aún como sujeto activo del querer y del conocer, sino más bien como el *objeto pasivo* sobre el que operan misteriosas fuerzas que le poseen y que se han de aplacar y conjurar mediante ciertos rituales. Tal es el originario punto de partida indiferenciado en el que se inicia, en opinión de Cassirer, el complicado proceso, la penosa odisea en la que el yo se irá conformando en contraposición al mundo, conformándose y singularizándose hasta alcanzar la pura autoconciencia. Y para ello tiene que superar la profunda fascinación y nostalgia que nunca deja de experimentar ante la misteriosa fuente originaria de la vida, hacia la que siempre desea, en última instancia, retornar.

LUIS GARAGALZA

<sup>26</sup> Cf. al respecto, S. Freud, *Totem y tabú* (Alianza Editorial, Madrid 1976) pp. 100 y ss. Freud fue el primero en caracterizar la cosmovisión mágica con el término «omnipotencia del pensamiento».