

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFÍA**



NO 226

TESIS DE GRADO

CONCIENCIA MÍTICA Y CULTURA

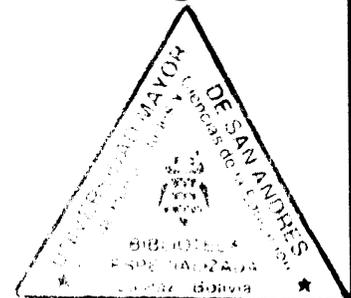
**Análisis al proceso de conocimiento y construcción del mundo mítico
en la *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer**

Postulante : Roberto Agustín Hinojosa Paniagua

Tutor : M. Cs. Iván Salazar

La Paz – Bolivia

2009



R. 85761

<B 7087-002157

7515
1941
2009

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
I. ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA.....	6
1. 1. Función simbólica y organización de la conciencia.....	7
1. 1. 1. Función simbólica del lenguaje.....	8
1. 1. 2. Dimensión simbólica del espacio y el tiempo.....	14
1. 1. 3. Actividad simbólica.....	17
1. 2. Construcción del objeto en la conciencia.....	20
1. 2. 1. Conciencia teórica.....	21
1. 2. 2. Conciencia mítica.....	23
1. 3. Principio de causalidad y conciencia.....	26
1. 3. 1. Causalidad: explicación de necesidad y contingencia.....	28
1. 3. 2. Causalidad: relación entre todo y parte.....	30
1. 3. 3. Causalidad y esencia del objeto.....	34
1. 4. Categorías particulares de la conciencia mítica.....	37
1. 4. 1. Modalidad.....	37
a) Cualidad de la relación.....	41
b) Causalidad y modalidad.....	43
1. 4. 2. Tonalidad, categoría fundamental del pensamiento mítico.....	44
a) Unidad.....	47
b) Cantidad.....	50
c) Cualidad y atributo.....	51
d) Semejanza.....	53
II. CONCIENCIA MÍTICO-LINGÜÍSTICA Y CULTURA.....	55
2. 1. Conciencia e imagen de mundo.....	56
2. 1. 1. Construcción del universo científico.....	56
2. 1. 2. Construcción del universo mítico.....	56
2. 1. 3. Construcciones ideales de la conciencia mítica.....	58
2. 2. Sacralización del universo mítico.....	60
2. 2. 1. Sacralización del espacio mítico.....	62
a) Conciencia mítico - lingüística y espacio.....	65
b) El espacio mítico y tótem.....	66
c) Tótem y lenguaje.....	68
2. 2. 2. Sacralización del tiempo mítico.....	69
a) El rito como sistema de clasificación temporal.....	74
b) Sentimiento de fases.....	76
2. 2. 3. Sacralización del número.....	78
a) Percepción sensible del número.....	79
b) Fase simbólica del número.....	82

c) Número, cultura y realidad	83
2. 3. Estructura de la conciencia mítico-lingüística	85
2. 3. 1. Mito y lenguaje	85
a) Estructura de la conciencia lingüística	88
b) Conciencia mítico – lingüística y cultura	92
c) Caracterización gnoseológica de la conciencia mítico-lingüística	96
2. 3. 2. Mana y configuración de la conciencia mítico – religiosa y mítico – lingüística	99
a) Analogía entre interjección y mana	103
b) Del poder del mana al poder divino	104
c) Lenguaje y concentración del poder divino	108
2. 3. 3. Nivel de trascendencia del lenguaje	111
a) El Ser en el lenguaje	112
b) El Yo en el lenguaje	114
2. 4. Pensamiento metafórico	116
2. 4. 1. Metáfora en sentido estricto o metáfora lingüística	118
2. 4. 2. Metáfora radical o metáfora mítica	120
2. 4. 3. Función metafórica del lenguaje	122
III. EL SUJETO EN EL MITO	128
3. 1. Construcción simbólica del Yo	129
3. 1. 1. Deseo y visión mágica del mundo	131
3. 1. 2. El alma en la etapa del sentimiento mítico	135
3. 1. 3. El alma en la etapa del pensamiento mítico	137
a) Arte funerario y origen de la conciencia moral	138
b) Del sentimiento al pensamiento mítico	141
3. 2. Desarrollo de la conciencia social	139
3. 2. 1. Existencia del yo: actividad entre conciencia y realidad	141
3. 2. 2. Totemismo y conciencia social	143
a) Problema del totemismo	144
b) Sentimiento de unidad	146
3. 3. Límites entre el Yo y el mundo	147
3. 3. 1. De mitos naturales a mitos culturales	149
3. 3. 2. Dios creador supremo	151
3. 3. 3. Cosmovisión y construcción del Yo	154
3. 4. Función del culto en la construcción del Yo	158
3. 4. 1. Culto y construcción del yo	160
3. 4. 2. Sacrificio y ofrenda	162
3. 4. 3. Sacrificio y comunión	164
3. 4. 4. Plegaria y lenguaje	166

IV. PRAXIS MITO – LÓGICA	168
4. 1. Categorías del pensamiento mítico y cultura.....	169
4. 2. Teoría de las formas simbólicas y “El mito primordial”	170
CONCLUSIONES.....	181
ANEXO	188
BIBLIOGRAFÍA.....	205

*“.. cada vez que me acerco unos pasos en dirección al horizonte,
este se aleja más.*

*Entonces ¿para que sirve la utopía?,
para eso sirve para caminar”.*

Tomás Moro

INTRODUCCIÓN

La investigación se realiza en el contexto de la **Filosofía de las formas simbólicas** propuesta por *Ernst Cassirer*. El filósofo neokantiano asume las ideas de su maestro quien afirma que la realidad (el objeto) se construye dentro de la unidad sintética. Aquí el objeto

“... no es una forma acuñada que simplemente se imponga y se imprima a la conciencia, sino que es el resultado de una conformación que se efectúa por medio de los instrumentos básicos de la conciencia: las condiciones de la intuición y del pensamiento puro”¹.

Cassirer amplía este principio propio de la filosofía crítica y lo aplica allí donde se construye una imagen de mundo “característica y típica” producto de la experiencia humana. El mito, el lenguaje, el arte ... son construcciones humanas que resultan de la actividad de la conciencia, son objetos simbólicos; en ellos subyace la posibilidad de realizar el análisis ontológico de la realidad. Éste análisis determina la posibilidad de existencia de todo fenómeno cultural cuyo punto de partida es la relación entre mito y lenguaje.

Como resultado de este giro en la consideración ontológica de la realidad el autor establece un sistema tripartito y circular entre mito, lenguaje y logos; se trata de un sistema de relaciones interdependientes. Donde, en lugar de buscar las condiciones de existencia particulares para cada una de las formas de expresión de la conciencia, busca establecer el modo en que se complementan y condicionan mutuamente. De esta manera, la conciencia es el “médium” entre realidad y lenguaje, entre lenguaje y mito, entre lenguaje y “logos”; se trata de un conocimiento objetivo antes que metafísico. Aquí la filosofía se presenta como el instrumento aglutinador de las diferentes formas de expresión de la conciencia, se presenta como un metalenguaje, como el discurso de los discursos, como una interpretación totalizadora de la realidad, como la *Filosofía de las formas simbólicas*.

¹ CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas T II: el pensamiento mítico*, ed. Fondo de cultura económica, México 1972 p. 51 (el subrayado es nuestro)

En la primera parte de la tesis, realizamos una caracterización al proceso de conocimiento tanto en el pensamiento mítico como en el pensamiento científico, poniendo énfasis en la construcción del objeto en la conciencia. Esta operación permite establecer similitudes y diferencias específicas entre ambas formas de pensamiento.

La segunda parte es el eje central de la investigación. Iniciamos el capítulo con la descripción de la sacralización del universo mítico, para luego establecer el origen de las construcciones míticas a partir del *sentimiento de lo sagrado* cuya expresión coincide formalmente con las primeras interjecciones de la conciencia lingüística. De la relación entre mito y lenguaje se infiere que ambas formas de expresión de la conciencia son el motor para el desarrollo de la cultura así como para el progreso del espíritu.

Finalmente, la tercera parte tiene que ver con la autopercepción del Yo en la conciencia. Allí, la relación entre mito y lenguaje marca los límites entre mundo interior y mundo exterior del sujeto, se trata de un proceso de construcción y renovación constata de la idea del Yo en la conciencia. En consecuencia la construcción del Yo es análoga a la construcción de las diferentes formas de expresión de la conciencia; en una palabra el sujeto es la forma simbólica por antonomasia.

OBJETO Y LÍMITES

El objeto de investigación de esta tesis de grado son las ideas sobre el proceso de construcción de la conciencia mítica expuestas en la **Filosofía de las Formas Simbólicas. Tomo II *El pensamiento mítico***. Toda concepción gnoseológica que exponga la relación entre mundo y conciencia mítica será el núcleo de nuestra investigación, cuyos límites se encuentran en la obra de Cassirer; en los siguientes títulos: *Mito y lenguaje*, *Filosofía de las formas simbólicas Tomo I (El lenguaje)*, *Filosofía de las formas simbólicas Tomo II (El pensamiento mítico)*, *El mito del estado*, *Antropología filosófica*, *Kant Vida y doctrina*.

OBJETIVO GENERAL

Caracterizar la conciencia mítica como el primer instrumento de conocimiento que transforma la realidad concreta en un mundo de imágenes y símbolos.

OBJETIVO ESPECÍFICO

Demostrar que tanto la conciencia mítica como la conciencia científica explican y ordenan la realidad con las mismas categorías de conocimiento, sin embargo siguen caminos diametralmente opuestos.

Demostrar que la génesis cultural depende de la construcción de objetos ideales cuyo fundamento gnoseológico se encuentra en la relación tripartita entre mito, lenguaje y logos.

Demostrar que la autopercepción del Yo resulta de la actividad de la conciencia mítico-lingüística encargada de establecer límites entre mundo interior y mundo exterior del sujeto.

PROBLEMA

¿Cuales son las categorías y principios gnoseológicos que subyacen en la propuesta de Ernst Cassirer para considerar al mito como una forma de pensamiento autónoma e independiente?

¿Cómo se explica que mito y ciencia expliquen la realidad con las mismas categorías gnoseológicas de conocimiento pero que los resultados sean diametralmente opuestos?

¿Por qué la dinámica cultural se expresa en la relación tripartita entre mito, lenguaje y logos?

¿Cómo se construyen límites entre el mundo interior y el mundo exterior del sujeto?

JUSTIFICACIÓN

Nuestro autor afirma que *Mito y lenguaje* son especies de evolución conjunta, en ellas se encuentra la génesis del pensamiento simbólico que permite el ulterior desarrollo de la cultura. El mito es el primer instrumento de conocimiento que explica, ordena y transforma la realidad concreta en un conjunto de imágenes y símbolos,

que se transmiten a través del lenguaje. Es más, Duch en *Mito, interpretación y cultura* indica, desde épocas pretéritas hasta nuestros días el mito forma parte inalienable de la naturaleza humana². En consecuencia el mito contribuyó al desarrollo de grandes y pequeñas civilizaciones, en él se encuentra el germen de la religión, la historia, la filosofía y la ciencia; actualmente forma parte constitutiva de sistemas ideológicos, políticos, económicos, religiosos... Por otra parte, el individuo encuentra en la construcción de un mito constitutivo el aliento para continuar su existencia en un mundo agobiado por la contradicción que supone la existencia entre dos mundos. Donde uno pugna por la renovación del mito, en tanto que el otro lo condena.

El estudio del pensamiento mítico permite observar las diferentes formas de expresión de la conciencia que explican y ordenan la realidad; mediante el mito es posible conocer la naturaleza del ser humano en particular, así como de la cultura en general. Permite conocer e interpretar la realidad, donde el significado de un hecho social o cultural no está en lo que representa, sino en lo que significa para la conciencia. Aquí el problema de conocimiento no está en el contenido "... *material de la mitología sino en la intensidad con la que se vive y se cree en él como sólo se puede creer en algo real y objetivamente existente*"³.

Finalmente, nuestro interés en esta forma de pensamiento tiene que ver con la permanencia y vigencia de la conciencia mítica en la cultura, en el sujeto, sin olvidar que el sujeto nace, vive y muere al interior de la relación entre mito y lenguaje. Por otra parte, consideramos que la construcción simbólica tanto del sujeto como de la cultura depende de una mirada retrospectiva y prospectiva, pues solo realizando un análisis espeleológico a nuestra naturaleza más íntima puede el hombre transformar su naturaleza, transformar la cultura y superar sus propios límites. Aspecto, este último, que contribuye a comprender las contradicciones internas propias de la sociedad boliviana a la vez, permite educar a la sociedad desde una perspectiva más íntima, desde el ser de la cultura.

² DUCH, Lluís *Mito, interpretación y cultura*, ed. HERDER 1998 P. 25

³ CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas T II: el pensamiento mítico*, ed. Fondo de cultura económica, México 1972 p. 22

*“Lo que el danzante ejecuta al participar de un drama mítico no es ninguna
mera representación o espectáculo sino que el danzante es el dios, se
convierte en dios”.*

Ernst Cassirer

Capítulo Uno

ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA

1. 1. Función simbólica y organización de la conciencia

El lenguaje simbólico es una característica específica que diferencia al *Homo sapiens* de otras especies; transforma la realidad en un conjunto de imágenes y símbolos, mediante ellos el hombre ordena, interpreta y explica la realidad. Por otra parte, toda construcción simbólica es un sistema de comunicación entre el hombre y sus dioses, entre hombre y naturaleza, entre hombres. En una palabra, el lenguaje transforma y construye el mundo interior y exterior del sujeto.

En la historia de la humanidad el problema del lenguaje está íntimamente relacionado con la conciencia, en él subyace el problema del conocimiento. Según Cassirer lenguaje y conocimiento son resultado de la experiencia sensible, que se traduce en la construcción de las diferentes *formas simbólicas*.

Desde esta perspectiva, las formas simbólicas son transversales a toda forma de expresión cultural. Según Cassirer en ellas subyace la posibilidad de realizar un análisis al *Ser de los objetos*¹. Esta actividad busca explicar la esencia de los objetos se inicia con la relación entre lenguaje y conocimiento. Así en toda explicación de la realidad sea mítica, literaria o científica encontramos el germen del lenguaje articulado.

Para Cassirer, el análisis ontológico de la realidad se expresa en la construcción de un sistema tripartito y circular entre *mito, lenguaje y logos*. Aquí, lo importante es identificar la acción particular de cada forma simbólica. Por otra parte, busca establecer el modo en que se complementan y condicionan mutuamente, antes que determinar la esencia de los fenómenos. Se trata de un saber *objetivo*² antes que

¹ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 53.

² Objetividad: En contextos generales de teoría del conocimiento, la objetividad se refiere sobre todo al hecho de disponer de razones comprobables y discutibles por todos, en las que se apoya una creencia que se considera verdadera; en filosofía de la ciencia, la objetividad es, junto con la racionalidad y el carácter metódico, una de las principales características de la ciencia o del conocimiento científico. Expresa el ideal de la investigación científica, en tanto reconocimiento público

metafísico. Objetividad que se expresa mediante la construcción de un metalenguaje capaz de comprender, explicar y relacionar las diferentes formas de expresión de la conciencia. De esta manera la filosofía se presenta como el lenguaje de los lenguajes, se presenta como un metalenguaje, se presenta como la *Filosofía de las formas simbólicas*.

1. 1. 1. Función simbólica del lenguaje

En el contexto general de la **Filosofía de las formas simbólicas**, el *lenguaje articulado* es el punto de articulación entre lenguaje mítico, concreto y presentativo, y el lenguaje científico, abstracto, representativo. El lenguaje articulado, en sí mismo sirve para todo, no pertenece a un área específica del conocimiento, se presenta como el instrumento que hace posible el paso del mito al logos. Es mito-lógico.

Siguiendo a Cassirer observamos que la construcción de imágenes y símbolos marca la diferencia entre el mundo de los instintos y el mundo de los deseos. Toda construcción simbólica resulta de un proceso de reflexión entre deseo y objeto de deseo, entre causa y efecto, entre sistema receptor y sistema efector. Así, el lenguaje se presenta

“... como eslabón intermedio [de] algo que podemos señalar como sistema simbólico. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre

de los hechos como científicos llevado a cabo por la comunidad científica. En este caso, se entiende como predominio del conocimiento del objeto o de la realidad, más allá de todo prejuicio o interés particular. En filosofía de la ciencia, ya que se reconoce la imposibilidad de acceder al objeto sin la mediación de la teoría o de algún tipo de interpretación, la objetividad se hace equivaler a la intersubjetividad, no exenta de cierta acusación de relativismo... CORTÉS Jordi, y Antoni MARTÍNEZ Riu *Diccionario de filosofía* CD-ROM. ed Herder S.A. Barcelona, 1996. Según Kant, “...la objetividad no es un estado de cosas primigenio y no susceptible ya de seguir siendo desintegrado, sino que es un problema originario de la razón (...) asignamos el atributo de la objetividad a una determinada combinación de contenidos, la consideramos como expresión del ser cuando tenemos razones para suponer que la forma que esta combinación adopta no es simplemente una forma fortuita y caprichosa, sino una forma necesaria y de validez general.” Citado en: CASSIRER, Ernst. *Kant Vida y doctrina* ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1978. p. 177.

no solo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. [...] El hombre ... ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la especie humana. [...] El hombre no puede ya enfrentarse con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara ..."³.

En consecuencia, la *función simbólica* se presenta como un elemento artificial a la naturaleza del *Homo sapiens*. Esta nueva adquisición determina tanto su conducta como aquello que llamamos conciencia. Sin embargo, no se trata de un elemento estático, más al contrario es dinámico y flexible. Está presente en cada una de las formas simbólicas, marca la diferencia y el tránsito entre lo general y lo particular, entre pensamiento concreto y pensamiento abstracto, entre objeto ideal y objeto concreto. Allí encontramos respuestas a las diferentes formas del actuar, sentir y pensar del hombre.

La diferencia entre lenguaje emotivo y lenguaje conceptual, entre signo y símbolo, entre conocimiento concreto y conocimiento abstracto marca la diferencia entre el mundo humano y el mundo animal, afirma el filósofo neokantiano.

"Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes (...) una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son operadores; los símbolos designadores. Las señales (...), poseen (...), una

³ CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1945. p. 47. (el subrayado es nuestro)

*especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional*⁴.

De esta manera consideramos que un signo o señal es un estímulo, modifica la conducta del hombre y del resto de los animales, puede ser natural o artificial. Es natural cuando vemos en el horizonte la amenaza de lluvia, ante esta señal hombres y animales modifican su conducta. Es artificial cuando existe la intención de comunicar algo, sin embargo la comunicación puede ser conciente o inconsciente. Es conciente cuando el emisor busca una respuesta en el receptor, por ejemplo las señales del tránsito alertan al conductor en la carretera. Es inconsciente cuando el investigador policial recoge los indicios dejados en un crimen. Así, todo signo es particular, su presencia se relaciona de un modo único y fijo con la cosa a la que se refiere, su aplicación trasciende todo el reino animal, claro con sus respectivas restricciones.

Un símbolo es universal y variable, es una construcción cultural, resulta de un proceso de reflexión sobre la realidad. En un idioma un mismo símbolo puede encarnar varios sentidos, por otra parte un símbolo puede expresar el mismo sentido en varios idiomas. En toda construcción simbólica lo importante es comprender el sentido determinado por el contexto en el que se encuentra. En suma, los símbolos expresan el carácter propio y particular de una cultura.

Los símbolos son instrumentos de conocimiento, permiten comprender tanto la cultura como la naturaleza interna del sujeto. Toda construcción simbólica trasciende la naturaleza del sujeto y del objeto que representa. Por otra parte, toda construcción simbólica forma parte del patrimonio de una cultura, de una época histórica o de la humanidad en su conjunto. Por medio del símbolo se imprimen en el sujeto características morales, éticas, políticas, religiosas, etc, que en su conjunto determinan la identidad de un pueblo, de una cultura.

“Una de las mayores prerrogativas del simbolismo humano es la aplicabilidad universal, (...) Un símbolo humano no se caracteriza

⁴ Op. Cit. p. 57. (El subrayado es nuestro)

*por su uniformidad sino por su variabilidad. No es rígido o inflexible sino móvil*⁵.

Para Cassirer entre mito y lenguaje existe una relación de interdependencia, ambas formas de expresión se determinan y evolucionan conjuntamente. Es difícil establecer en qué momento se separan y en qué momento se complementan, pues en toda mirada sobre la cultura nos presenta a su constructor dotado simultáneamente de la *función simbólica* así como de la *función mitopoyética*⁶. La relación de estas facultades esencialmente humanas permite ordenar y explicar el caos de las impresiones sensibles. Por otra parte, en toda explicación de la realidad encontramos una cualidad específica que diferencia una cultura de otra.

Así el origen de la función simbólica está íntimamente relacionado a la conciencia mítica. El lenguaje articulado la *palabra mágica* permite el acceso al mundo humano y cultural.

Las primeras explicaciones míticas de la realidad se caracterizan por la relación de identidad que existe entre imagen y objeto. Según el filósofo neokantiano se trata de un fenómeno recurrente de la conciencia mítica: la *magia por analogía*⁷ en ella toda acción o cambio que se ejerce sobre la imagen del objeto modifica su naturaleza. Paradójicamente, esta relación de identidad transforma el mundo de las representaciones abstractas del mito en un mundo de representaciones concretas. Por esta razón el pensamiento mítico es considerado como un pensamiento concreto. Pues, todo objeto abstracto tiene su referente en la realidad concreta.

Es el caso del rito, en él todo acto de representación modifica tanto la conciencia del sujeto como la naturaleza del objeto al que representa.

⁵ Op. Cit. p. 63.

⁶ Op. Cit. p. 166.

⁷ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p.65

"Lo que el danzante ejecuta al participar en un drama mítico no es ninguna mera representación o espectáculo sino que el danzante es el dios, se convierte en el dios"⁸.

De lo anterior inferimos que el rito se presenta como el vínculo entre el hombre y sus dioses, entre hombre y naturaleza. Se trata de un proceso físico y espiritual que transforma la conciencia del sujeto, y modifica las condiciones espirituales del entorno. Hombre, divinidad y naturaleza se vinculan por medio de fuerzas espirituales. Así, mediante un conjunto de representaciones concretas, las facultades humanas se transfieren tanto a la naturaleza y como los dioses.

Este mundo de imágenes y símbolos se expresa en máscaras, tejidos, danzas, representaciones teatrales, etc; que combinados con elementos naturales como el fuego, el incienso, el agua, la tierra, etc, muestran la naturaleza concreta de esta forma de pensamiento. De esta manera se establece un sistema de comunicación físico y espiritual entre hombre, naturaleza y dioses. Por otra parte, este conjunto de representaciones plásticas y naturales representan al ser; es más son el ser, son la divinidad real y operante. La relación de identidad entre imagen y objeto trasciende la realidad física y espiritual y se convierte en lenguaje, en palabra, en símbolo. Así se construye y transforma el conjunto de leyes morales, sociales, políticas, económicas, de la cultura.

En consecuencia afirma Cassirer el lenguaje en tanto que imagen contiene la esencia del objeto, contiene al ser, pero no es el ser. El lenguaje es un medio de creación es la imagen del ser, de esta manera en él se encubre la realidad del objeto, en él se encubre la realidad del ser.

"Así, los sonidos del lenguaje se esfuerzan por 'expresar' el carácter subjetivo y objetivo, el mundo 'interno' y 'externo'; pero lo que retienen no es la vida y la plenitud individual de la existencia misma, sino tan solo su abreviatura muerta"⁹.

⁸ Op. Cit. p. 64.

⁹ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed. Nueva Visión. Argentina, 1973, p. 12.

Continúa el autor, el lenguaje presenta el contenido de las diferentes formas simbólicas como una ficción, pues cada una de ellas imprime cualidades específicas a un mismo objeto. Por ejemplo, para la ciencia la esencia del color se explica por medio de la absorción de luz que indica el espectro fotomagnético, para el arte el color encarna un conjunto de emociones humanas, para el mito el mismo fenómeno responde al influjo de poderes sobrenaturales. Queda claro que la explicación realidad depende de la forma del pensamiento, antes que del contenido del mismo. Ante este problema que busca identificar la esencia del objeto, encontramos en la filosofía el instrumento de reflexión por antonomasia. Con ella es posible profundizar los aparentes límites de la ciencia, del mito, del arte y construir un metalenguaje que explique la esencia del objeto.

El lenguaje articulado es un instrumento de conocimiento, permite explicar y ordenar la realidad en cada una de las formas simbólicas. Mediante él conocemos la estructura de pensamiento, conocemos la estructura de las formas simbólicas, independientemente de la naturaleza o de la forma del objeto. Por tanto, el análisis del lenguaje permite identificar la naturaleza del pensamiento.

Para Cassirer, el criterio de verdad inherente a cada una de las formas simbólicas no se encuentra en el exterior, en el objeto, sino en su significación intrínseca. Esto es en la conciencia. Así, el mito, el arte y la ciencia dependen del tipo de reflexión que realizan sobre las impresiones sensibles que transforman y modifican la conciencia. La conciencia muestra, explica, ordena la realidad de acuerdo al universo simbólico en el que se inscriben las diferentes áreas de conocimiento¹⁰.

De esta manera, la significación del objeto depende del universo simbólico en el que se inscribe, según participe de representaciones míticas, artísticas o científicas. Esta característica de percepción del objeto se extiende a las diferentes formas de expresión cultural. Donde se expresa con mayor claridad la variabilidad del símbolo. Así el significado del nombre depende del universo simbólico en que se inscribe. Para el caso del mito depende del influjo espiritual de la cultura, es decir de la

¹⁰ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 54.

posición que asume la cultura frente al cosmos, frente a la naturaleza, frente a la divinidad. Así, formas simbólicas y cultura estructuran el lenguaje.

“En consecuencia, las formas simbólicas (...) no son imitaciones, sino órganos de la realidad, puesto que solo por medio de ellas lo real puede convertirse en objeto de captación intelectual y, como tal, resultar visible para nosotros”¹¹.

Toda vez que el mito, el arte y la ciencia brillan con luz propia, el lenguaje se presenta como la construcción mental del mundo objetivo. El lenguaje no pertenece a ningún área específica del conocimiento en sí mismo sirve para todo.

1. 1. 2. Dimensión simbólica del espacio y el tiempo

Es un hecho que la vida existe en un espacio y un tiempo determinado. Sin embargo la percepción de ambas categorías de conocimiento no es la misma para en todo el reino animal. Para los organismos unicelulares el espacio determina la existencia de la vida, todo cambio en el hábitat modifica sus condiciones de existencia. Por otra parte, en el mundo de los vertebrados, toda modificación del hábitat responde a una relación de estímulo y respuesta. Evidentemente, también aquí las modificaciones del espacio determinan la existencia de la vida. Sin embargo, entre estímulo y respuesta ocurre un proceso inmediato para unos y mediato para otros. En el primer caso nos referimos al mundo de los instintos, el segundo apunta al desarrollo de la conciencia.

Por ejemplo, la amenaza de lluvia se caracteriza por un serie de cambios en el ambiente, aumento de la humedad, cambios en la presión atmosférica, ruidos, etc. Estas señales modifican las impresiones sensibles y producen una respuesta, claro no es la misma en todos los casos. Animales como los anfibios sentirán placer, los mamíferos pequeños buscaran refugio, el hombre mítico agradecerá a sus dioses. Sin embargo en todos lo casos el instinto se activa por los signos que anteceden a la

¹¹ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed. Nueva Visión. Argentina, 1973. p. 14.

lluvia, se trata de una respuesta casi inmediata al estímulo. Respuesta que para decir con Cassirer se produce en el *espacio de la acción*, a nivel de los instintos¹².

Frente al espacio de la acción, se encuentra el *espacio simbólico* propio del *Homo sapiens* anota el autor¹³. Se trata de un espacio abstracto, allí la relación entre estímulo y respuesta es mediatizada por la conciencia. En ella se organizan las impresiones sensibles, en consecuencia la respuesta es una representación abstracta de la realidad. 4) Así, en el paso del *espacio de la acción* al *espacio simbólico* el hombre organiza el caos de las impresiones sensibles y crea una imagen abstracta e ideal del mundo.

Las primeas manifestaciones simbólicas del el espacio se presentan en la conciencia mítica, allí la representación del espacio es concreta. Pues el hombre transforma el espacio de acuerdo a sus necesidades inmediatas, imprime en él un conjunto de características propias del sujeto. Para la conciencia mítica el espacio resulta de la mezcla entre percepciones, sensaciones y emociones; el espacio es sacralizado.

*"En el pensamiento mítico el espacio y el tiempo jamás se consideran como formas puras o vacías sino como grandes fuerzas misteriosas que gobiernan todas las cosas, que gobiernan y determinan no solo nuestra vida mortal sino también la de los dioses"*¹⁴.

La construcción simbólica del espacio está íntimamente relacionada con la percepción temporal. Según Cassirer, allí se inaugura tanto el tiempo como el espacio divino, también el movimiento de los astros influye en la construcción del espacio simbólico. Pues el cielo se traslada a la tierra y con él se construye el espacio simbólico, que se introyecta en el sujeto y produce un orden moral y espiritual¹⁵.

¹² CASIRER, Ernst, *Antropología filosófica*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1945, p. 73.

¹³ Op. Cit. p. 63.

¹⁴ Op. Cit. p. 71.

¹⁵ Op. Cit. p. 77.

De esta manera la cultura forma parte de la totalidad universal, es absorbida y determinada por ella. Toda cosmogonía explica la presencia de la cultura en la tierra, es decir el espacio simbólico es dado e inaugurado por los dioses, es la transposición del espacio celeste en la tierra. Esta característica es recurrente en los mitos de origen, allí a la vez que se identifica un lugar geográfico, se identifica un tiempo sagrado en el que vivieron los dioses y crearon al hombre. Es el caso de la creación del *Tawantinsuyo*¹⁶.

Siguiendo la propuesta de Cassirer las representaciones simbólicas del tienen su punto más álgido en la astrología, en ella la evolución del pensamiento simbólico se eleva a la construcción ideal del espacio expresado en la geometría. La astrología se presenta como una forma mítica y concreta que organiza tanto el espacio como la vida política y moral del sujeto. La astronomía transforma el espacio concreto del mito en un espacio simbólico, geométrico, abstracto rico en interpretaciones¹⁷. Así entre espacio concreto y espacio abstracto existe una relación de continuidad, análoga a la relación entre signo y símbolo.

Según Kant, citado por Cassirer: "... *el espacio forma parte de nuestra experiencia externa y el tiempo de nuestra experiencia interna*"¹⁸. El tiempo no es un objeto, es una creación de la conciencia, se origina con la percepción del acaecer cósmico. La diferencia entre luz y oscuridad, el movimiento de los astros, el cambio de las estaciones son estímulos que se traducen tanto en instintos como en representaciones simbólicas. En el primer caso hablamos del *tiempo de la acción*, pues la relación entre estímulo y respuesta es casi inmediata, en el segundo caso la organización de las impresiones sensibles producen la dimensión simbólica del tiempo.

La construcción simbólica del tiempo se inicia identificando un punto fijo, el presente, a partir de él se explica tanto el pasado como el futuro. El presente con relación al pasado está mediatizado por la memoria, en ella encontramos los rastros de la

¹⁶ Ver: MONTES, Fernando. *La máscara de piedra*. Ed. QUIPUS. La Paz Bolivia, 1984.

¹⁷ CASIRER, Ernst, *Antropología filosófica*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1945. p. 81.

¹⁸ Citado en: CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica* Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1945 p. 81.

herencia. Tiempo y memoria cumplen la misma función. Se trata de un proceso evolutivo donde la transformación de un rasgo fisiológico o cultural, se transmite de generación en generación.

Desde una perspectiva antropológica, la memoria es un proceso complejo de reconocimiento e identificación de acontecimientos. Se trata de un proceso creador y constructivo que separa, ordena y relaciona eventos ocurridos en el pasado. A partir de ellos la conciencia construye esquemas que organizan y sistematizan el conocimiento. De esta manera el pensamiento simbólico no solo repite los acontecimientos sino que los explica, construye un sistema de relaciones temporales y espaciales articulados por la imaginación. En palabras del autor la imaginación es un instrumento para recordar¹⁹.

La memoria simbólica, señala el autor, permite realizar el salto del pasado al futuro. Toda construcción cultural sea política, religiosa o económica se proyecta hacia el futuro. Sin embargo, la percepción temporal no es la misma para el mito y para la ciencia. En el primer caso se trata de una visión circular del tiempo donde el pasado se repite en el futuro, es decir el futuro está mirando al pasado, en el segundo caso estamos frente a una percepción lineal donde el futuro siempre mira hacia adelante. Si bien son dos formas distintas de percibir el tiempo ambas coinciden en su recurrencia al futuro, aunque una lo tenga en las espaldas.

“La idea teórica del futuro (...) resulta un imperativo de la vida humana que alcanza mucho más allá de las necesidades prácticas e inmediatas del hombre y que en su forma más alta supera los límites de la vida empírica. Es el futuro simbólico del hombre que corresponde a su pasado simbólico y guarda estricta analogía con él”²⁰.

1. 1. 3. Actividad simbólica

Para Cassirer, la actividad simbólica permite establecer la diferencia entre lo real y lo posible. Pues el mundo animal se caracteriza por la inmediatez entre estímulo y

¹⁹ CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica* Ed. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1945 p. 85.

²⁰ Op. Cit. p. 89.

respuesta, aquí la vida está determinada por el instinto. Por otra parte en la esfera de lo divino todo pensamiento es un acto de creación, en consecuencia se anula el concepto de posibilidad²¹.

Continua el autor, solo el hombre, eslabón intermedio entre el mundo animal y el mundo divino, tiene la facultad de establecer la diferencia entre lo real y lo posible. El principio fundamental de esta diferencia descansa en la naturaleza simbólica del hombre. No se trata de una diferencia metafísica, sino gnoseológica²². Aquí, se pone el acento en el proceso de conocimiento, antes que en el contenido del objeto de conocimiento. Recordemos que la búsqueda del entendimiento humano ha sido una preocupación constante de filósofos, chamanes y científicos. Si bien se llegan a conclusiones diferentes comparten dos elementos esenciales, la preocupación por cómo se conoce y la transmisión de conocimiento por medio del lenguaje. En consecuencia, el lenguaje simbólico permite el ingreso a un mundo de posibilidades y no menos realidades.

El entendimiento humano

“... es (...) discursivo (...) depende de dos elementos heterogéneos; no podemos pensar sin imágenes, ni podemos intuir sin conceptos. Conceptos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegos”²³.

De lo anterior entendemos que, para el entendimiento humano las intuiciones han sido transformadas en conceptos, en imágenes abstractas. Pues el pensamiento se realiza por medio de imágenes intuitivas construidas a partir de impresiones sensibles. Por otra parte, toda intuición encarna un recuerdo, una imagen mental capaz de trascender en el tiempo. La facultad de recordar e imaginar crea un esquema de relaciones entre impresiones sensibles e imágenes cuyo resultado es el pensamiento, es la construcción de un concepto. En una palabra, el intelecto humano es un laboratorio en el que se extrae el contenido esencial (abstracto) de la naturaleza física de las impresiones sensibles (concreto).

²¹ Op. Cit. p. 90.

²² Ibid.

²³ CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica* Ed. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1945 p. 91. (el subrayado es nuestro).

De esta manera, el símbolo no posee una existencia física o sensible, posee un sentido, una existencia ideal o abstracta, afirma el autor. Toda construcción simbólica abre la posibilidad de hablar en ausencia del material sensible, de construir un discurso real y posible sobre la esencia del objeto. Aquí lo importante es la fluidez de la fantasía mítica, científica o artística.

De las ideas expuestas por el autor inferimos que la diferencia entre realidad y posibilidad abre las puertas del pensamiento simbólico. Mediante él, la humanidad ingresa en un mundo de imágenes y símbolos que hacen posible la construcción y el desarrollo de la cultura. Una vez que la función simbólica se activa el hombre es creador y destructor a la vez. Pues crea un sistema simbólico en el que nace, se desarrolla y muere. Sin embargo este sistema es capaz de someter, reprimir y destruir tanto la naturaleza como la imaginación del sujeto. En consecuencia, el sujeto está determinado por el lenguaje, existe en el lenguaje.

La posibilidad de crear símbolos está presente en toda actividad humana, abre las puertas del conocimiento, de la imaginación, de la cultura. Así, el pensamiento científico opera dentro de un mundo de posibilidades, la hipótesis y su posterior demostración en tesis y teorías. La ciencia crea un conjunto de imágenes abstractas que buscan explicar la realidad. Por ejemplo, el comportamiento de los gases se explica con la construcción de un modelo ideal de aplicación universal. La realidad se explica por medio de la construcción de modelos ideales.

Las manifestaciones simbólicas de la conciencia se expresan en el mito, en la ciencia, en la construcción de sistemas políticos, económicos, éticos religiosos, etc. Toda construcción simbólica es un proceso inacabado, símbolo y pensamiento existen en el pleno momento de su desarrollo, son una posibilidad al alcance del sujeto, existen siempre que alguien haga uso de ellos. Finalmente, entre posibilidad y realidad existe una relación de mutua dependencia, la realidad se explica por medio de la posibilidad a la vez que toda realidad es posible. Así, cada vez que me acerco unos pasos en dirección al horizonte, este se aleja unos pasos. ¿Para qué sirve la

utopía?, para eso sirve, para caminar²⁴. De esta manera todo mito, toda posibilidad de acción hace lugar a lo posible.

1. 2. Construcción del objeto en la conciencia

La relación entre sujeto y objeto marca la diferencia entre las diferentes formas de expresión de la conciencia. La reflexión filosófica sobre el proceso de conocimiento busca establecer el origen, los límites, la naturaleza y la posibilidad de esta facultad propia del intelecto humano. De esta manera, es posible establecer semejanzas y diferencias entre las múltiples formas de conocimiento.

Para la *Filosofía de las formas simbólicas*, el objeto es una construcción de la conciencia, no existe antes ni fuera de la *unidad sintética*²⁵. Toda unidad sintética es el resultado de un proceso de análisis y síntesis que se inicia con la reflexión sobre las impresiones sensibles, sobre la realidad, sobre el objeto. Su construcción depende de las condiciones de intuición y el pensamiento puro. El conocimiento de la realidad es una construcción de la conciencia, en ella se construye una imagen de mundo particular y específico. Allí se imprimen las características esenciales del objeto, mediante ellas se establecen diferencias y similitudes entre objetos, así se ordena y explica la realidad por medio de *unidades de conocimiento* expresadas en el mito, en la ciencia.

Estas unidades de conocimiento son *construcciones simbólicas*, forman parte constitutiva de las expresiones de la conciencia. En ellas se expresa el carácter autónomo y espontáneo de la conciencia, pues el mismo objeto tiene diferente significación para cada forma simbólica. De esta manera, ampliamos el concepto de *unidad sintética* empleado por el autor al de *unidad simbólica*, pues el primer caso trata de una relación entre impresiones sensibles y pensamiento puro, por otra parte el segundo término abarca tanto las expresiones de la ciencia, del mito, del arte. En toda construcción simbólica encontramos características esenciales de la naturaleza humana expresadas en categorías intelectuales, emotivas y volitivas propias del ser

²⁴ MORO, Thomas. *Utopia*

²⁵ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 90.

humano. En cada una de ellas se construye una imagen de mundo propia, característica y típica.

1. 2. 1. Conciencia teórica

El análisis realizado por el autor sobre el proceso de conocimiento propio de la conciencia científica se inicia con las intuiciones temporales y espaciales. Las diferentes posiciones que adquiere el objeto en el espacio y el tiempo permiten construir un juicio sobre el objeto. Así, toda articulación espacial y temporal supone la organización de la realidad en la conciencia, supone una articulación de juicios en torno al objeto. Ordenar el caos de las impresiones sensibles se traduce en la diferenciación, identificación, y coordinación del objeto en la totalidad espacial y temporal. Este sistema de organización espacial y temporal a la vez que ordena y explica el caos de las impresiones sensibles construye un sistema de relaciones lógicas alrededor del objeto²⁶.

De esta manera, se inicia el primer paso al *principio de objetivación*, en él las impresiones sensibles se transforman en representaciones abstractas. Se trata del paso de lo inmediato a lo mediato. Aquí la conciencia identifica, separa, clasifica, ordena fenómenos que se repiten constantemente; establece diferencias y similitudes entre lo constante y lo ocasional, entre lo permanente y lo cambiante. Este proceso permite caracterizar el objeto dentro de un principio general, dentro de un patrón, dentro de un sistema lógico que determina la existencia del objeto.

Para Cassirer, la posibilidad de verdad se fundamenta en aquello que se repite constantemente, se determina por medio de relaciones constantes de número y medida. En este sistema de relaciones se destaca lo permanente de lo fluido, lo idéntico de lo variable, lo fijo de lo cambiante. Así, toda impresión aislada de la realidad se caracteriza por lo que pone en cuestión antes que por lo novedoso o nuevo. Para el pensamiento científico los límites entre lo subjetivo y lo objetivo no están planteados de una vez y para siempre, mas al contrario sus condiciones de

²⁶ Op. Cit. p. 53.

verdad son evaluadas constantemente²⁷. Esto demuestra el carácter relativo que existe entre sujeto y objeto de conocimiento.

Siguiendo el razonamiento del filósofo de las formas simbólicas el paso del mundo inmediato de las impresiones sensibles al mundo mediato de las representaciones abstractas se realiza cuando el objeto se integra en una realidad más amplia, en una realidad simbólica. El ejercicio constante de análisis y síntesis integra al objeto en un sistema de leyes lógicas donde adquiere un papel fundamental, claro y preciso. Este nuevo mundo de relaciones y representaciones permite conocer el fundamento del objeto antes que el objeto en sí mismo. Así la expresión del mundo teórico frente al mundo de las impresiones sensibles no dependen del material con que se construye sino del nuevo orden que se manipula²⁸.

Estas construcciones ideales son el resultado de un *proceso de objetivación*²⁹. En él las cualidades concretas se transforman en cualidades abstractas. Aquí, el objeto pertenece a un mundo de leyes lógicas que en lugar de describirlo sensorialmente se expone un sistema de relaciones que fundamentan la existencia del fenómeno. De esta manera, el proceso dialéctico de análisis y síntesis, de separación y aproximación forma parte de un proceso de renovación y recreación constante del objeto. En ella se construye, un nuevo orden frente al mundo de las sensaciones. Ya no se trata simplemente de relaciones de sucesión temporal y yuxtaposición espacial, sino de relaciones causales.

Las relaciones de causa y efecto son un instrumento que separa, explica y ordena la información de la realidad sensible, se trata del paso del ¿qué? al ¿por qué? de la existencia del objeto. Aquí la objetividad no es igual a la sensación, sino a un conjunto de relaciones lógicas que subyacen a la existencia del objeto.

²⁷ Op. Cit. p. 54.

²⁸ Op. Cit. p. 56.

²⁹ Op. Cit. p. 52.



“Objetivo –en el sentido de la cosmovisión teórica y de su ideal cognoscitivo– ya no significa ahora todo aquello que se nos presenta como un simple ‘ser ahí’ y como un ‘simple ser así’ según el testimonio de la sensación, sino significa lo que posee garantía de constancia de determinación permanente y continua”³⁰.

En consecuencia inferimos que el principio de objetivación es un acto autónomo y progresivo de la conciencia, en el se separan lo accidental de lo esencial, lo cambiante de lo permanente, lo causal de lo necesario. Se trata de un principio transversal a toda forma de expresión de la conciencia. Mediante el proceso de objetivación el objeto se separa de la totalidad, es considerado como un sistema independiente que establece relaciones particulares con la totalidad.

1. 2. 2. Conciencia mítica

Para Cassirer la construcción del objeto en la conciencia mítica es análoga al *principio de objetivación* observado en la conciencia teórica. La conciencia mítica construye un mundo vívido de imágenes y símbolos, en él todo objeto es real, no existe diferencia entre objetos concretos y abstractos, entre representación y realidad, entre imagen y objeto; se trata de una realidad homogénea e indiferenciada. En una palabra, el mundo mítico es lo objetivo a secas, pues en todo objeto subyace la presencia de un dios o demonio³¹. Sin embargo, aquí el objeto no resulta de un proceso de reflexión, de análisis y síntesis, de separación y aproximación, sino de la fuerza con que las impresiones sensibles se apoderan de la conciencia. En consecuencia, para el mito el objeto tiene existencia inmediata. Si bien la conciencia mítica se caracteriza por la construcción de un mundo de imágenes y símbolos, la ausencia de reflexión sobre el proceso de conocimiento impide establecer diferencias entre objetos abstractos y concretos.

La relación de identidad entre objeto e imagen del objeto muestra que la conciencia mítica vive en un solo plano de la realidad. Pues, existe un tránsito continuo entre

³⁰ Op. Cit. p. 55.

³¹ Op. Cit. p. 58.

sueño y vigilia, entre vida y muerte. El sueño determina la actividad consciente, es el caso de:

“Un joven cuyo padre había muerto hace poco soñó que su padre le ofrecía una comida de gusanos cocidos. La mujer a quién contó el sueño le dijo que su padre estaba comiendo gusanos en la tumba y que su alma estaba hambrienta; el joven debía rezar sobre un huevo, sal y ají para calmarlo, y prepararle una buena ofrenda en Todos los Santos”³².

Por otra parte, la muerte se considera como un estado de la vida, pues el muerto lleva consigo instrumentos necesarios para continuar la vida en el más allá. El muerto és, sigue estando, sigue siendo por la determinación del presente, aunque su cuerpo se haya transformado.

“Aquí no es la mortalidad, sino la inmortalidad lo que debe ser demostrado”³³.

Esta continuidad temporal trasciende todos los estratos de la vida, en ella el sujeto forma parte de *la sociedad de la vida*, donde se identifica y relaciona con seres animados e inanimados³⁴, continua el filósofo de las formas simbólicas.

La primera característica del principio de objetivación para Cassirer muestra que el significado de toda actividad mítica se encuentra en lo que oculta antes que en lo que muestra. Es el caso del rito, en él se expresa la inmediatez del deseo, en él se relacionan vívidamente emociones, voliciones y sensaciones más íntimas del sujeto³⁵, expone nuestro autor. Se trata de rememorar aquel momento en que las impresiones sensibles se apoderan y determinan el contenido de la conciencia, se trata de hacer presente la experiencia del objeto. De esta manera, la eficacia del rito solo se logra siguiendo estrictamente los pasos suficientes y necesarios exigidos por la divinidad. Es necesario pronunciar las palabras precisas, combinar el lenguaje

³² SPEDDING, Alison, *Sueños, kharisiris y curanderos, dinámicas sociales en los andes contemporáneos* Ed. MAMA HUACO. La Paz Bolivia, 2005. p. 113.

³³ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 61.

³⁴ CASSIRER, Ernst. *El mito del estado*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1946. p. 51.

³⁵ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 63.

articulado y el analógico, así como pronunciar correctamente el nombre de la divinidad. Así, el rito se presenta como lo inmediato, como aquella impresión sensible que determina el contenido de la conciencia, en tanto que el mito se presenta como la mediación, como la interpretación teórica del rito. El rito es el motor, la causa que determina el contenido del mito, en consecuencia "*el rito es anterior al mito*"³⁶, afirma el filósofo alemán.

En la narración mítica, en la explicación e interpretación del rito se expresa el principio de objetivación de la conciencia mítica. Allí la actividad del rito se representa en la narración cuyas características trascienden el mundo de lo concreto el lenguaje se presenta como el principio de objetivación de la conciencia mítica, pues entre imagen y objeto, entre nombre y objeto existe una relación de mutua complementariedad, entre ambos existe una relación de identidad.

Continúa nuestro autor, para la conciencia mítica tanto la palabra como el nombre no expresan una función representativa, no designan ni significan; sino que son y operan. En el nombre de la divinidad se encuentra todo su poder, solo pronunciando correctamente el nombre se produce la eficacia del rito. Así, cada palabra corresponde a un campo determinado del ser, con el poder de la palabra el hombre ingresa en un nuevo mundo, en el mundo de las representaciones simbólicas. De esta manera la transformación del objeto en la conciencia crea una realidad mas amplia, crea una realidad simbólica. Aquí el lenguaje, la denominación inaugura el principio de objetivación, pues en la palabra subyace la filiación del objeto con el poder divino.

En suma, para nosotros, en ambas formas de pensamiento la construcción del objeto sigue caminos diametralmente opuestos. Para la ciencia conocer significa integrar el objeto en un sistema lógico, allí mediante un proceso constante de análisis y síntesis se construyen los rasgos esenciales y diferenciales del objeto. Por otra parte, para la conciencia mítica sensaciones y emociones determinan la existencia del objeto, aquí

³⁶ Ibid.

en todo objeto subyace el poder de lo divino. En otras palabras, para la conciencia científica la conciencia determina la existencia del objeto, en tanto que para el mito el objeto determina el contenido de la conciencia. Pues, en el primer caso el objeto se construye a partir de la relación entre impresiones sensibles y pensamiento puro, en tanto que para el segundo el objeto resulta de la relación entre impresiones sensibles y el aparato emotivo y volitivo del sujeto.

1. 3. Principio de causalidad y conciencia

La causalidad

“... es una categoría del entendimiento, una condición apriorica de la objetividad y, consiguientemente de la experiencia y conocimiento de un objeto ...”³⁷.

Esta categoría del entendimiento humano permite identificar desde otra perspectiva el proceso de objetivación a la vez, en ella se identifica la diferencia entre pensamiento mítico y pensamiento científico.

Para la conciencia científica

“... el principio de causalidad es el ‘principio sintético’ que sirve para deletrear fenómenos y poderlos leer como experiencia”³⁸.

En toda explicación causal de la realidad subyace un proceso de análisis y síntesis, en él se identifica la condición necesaria para que ocurra un efecto y no otro. La reflexión sobre estas condiciones trascienden tiempo y espacio, las causas de un fenómeno se buscan independientemente de su contigüidad espacial así como de su continuidad temporal. Según Cassirer este proceso de análisis y síntesis separa lo próximo y acerca lo lejano, busca una regla unívoca entre causa y efecto. De esta manera, mediante la construcción de un conjunto de inferencias causales es posible establecer el origen de un fenómeno. En una palabra, las relaciones causales identifican la esencia de un fenómeno u objeto³⁹.

³⁷ MÜLLER Max, HALDER Alois, *Brebe diccionario de filosofía* Ed. HERDER. Barcelona-España , 1976.

³⁸ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 69.

³⁹ Op. Cit. p. 71.

El análisis causal sobre la conciencia mítica lleva a nuestro autor a considerar que la conciencia mítica elige libremente las causas de un fenómeno⁴⁰. Aquí las relaciones entre causa y efecto se establecen libremente en función a la coexistencia espacial y/o la sucesión temporal. Así la causa de un fenómeno se explica por la proximidad de un objeto cualquiera, o por la presencia de un acontecimiento inusitado. En ambos casos se despierta la fantasía mítica, por ejemplo la asociación entre algunos animales y determinada época del año muestra que para la imaginación mítica las golondrinas traen el verano⁴¹. Aquí la presencia de un fenómeno natural y aislado determina el cambio de estación y con él el cambio de hábitos alimenticios, pues en esa época existe mayor posibilidad de cazar o pescar.

Así, se construye un sistema de relaciones causales fantásticamente arbitrarias. Cuya característica esencial es la construcción de una ley particular y específica para cada fenómeno. Esto explica la abundancia de mitos de origen, pues cada cultura tiene su propia versión sobre el origen de sus antepasados, de los animales, de los dioses, de la tierra, del paso de la oscuridad a la luz etc.

En consecuencia, la imaginación mítica padece de una *hipertrofia del instinto causal* afirma Cassirer⁴². Con ella entendemos que el pensamiento mítico busca constantemente las causas de un fenómeno, es más la causalidad es uno de los rasgos esenciales de esta forma de pensamiento. Por otra parte, la imaginación mítica también ha sido comparada con la *lenguas polisintéticas*, pues el mito no cuenta con la posibilidad de separar las representaciones parciales de las totales. Continúa el autor, la conciencia mítica vive en una totalidad indivisa, no existe disociación de factores individuales, no existe la separación entre los factores objetivos de la percepción y los subjetivos del sentimiento⁴³.

⁴⁰ Op. Cit. p. 75.

⁴¹ Op. Cit. p. 71.

⁴² Op. Cit. p. 74.

⁴³ Op. Cit. p. 72.

1.3.1. Causalidad: explicación de necesidad y contingencia

El pensamiento mítico anula la *contingencia*, para él todo fenómeno o acontecimiento fortuito se explica por fuerzas sobrenaturales, aquí cada fenómeno se relaciona directamente a una causa específica. La búsqueda constante de la explicación se traduce en un sistema de relaciones particulares entre causa y efecto. Levy Buhl en su obra *La mentalidad primitiva* afirma

“... para la mentalidad primitiva, no se produce nunca, hablando con propiedad accidentes. (...) De manera general, para esta mentalidad no hay azar, y no puede haberlo. Ni aun cuando se la persuade del determinismo riguroso de los fenómenos; (...) permanece indiferente a la relación causal, y a todo acontecimiento que la afecta le atribuye un origen místico. Las fuerzas ocultas son siempre sentidas como presentes; cuanto más fortuito nos parezca un acontecimiento tanto más significativo será para la mentalidad primitiva”⁴⁴.

Esta característica de la conciencia mítica está presente en todas y cada una de las culturas míticas por ejemplo un relato recogido en *Loango* África, presente en la obra del autor antes citado, expresa:

“Si alguien (...), se cae al agua y se ahoga, dirán que lo han hechizado; si es devorado por un lobo o un tigre, es porque su enemigo, en virtud de sus encantamientos se ha metamorfoseado en bestia feroz; si cae de un árbol, si su casa se incendia, si deja de llover durante más tiempo que de costumbre, todo es debido a la fuerza de encantamiento de los moquises de algún hombre perverso...”⁴⁵.

Vemos ahora un relato recogido en el primer lustro de este siglo, en un contexto de la realidad nacional.

“Yo estaba bien, no me faltaba nada, me iba bien en mi negocio. Hasta fui nombrado padrino de matrimonio, con tres hijos, una esposa, todo bien. Tenía una microempresa de tejidos, trabajadores que trabajaban

⁴⁴ LEVY-BRUHL, Lucien. *La mentalidad primitiva*. Editorial LA PLEYADE. Buenos Aires Argentina, 1922. p. 44.

⁴⁵ O. Dapper, *Description de l' Afrique* (1668) p. 325 Citado en: LEVY-BRUHL, Lucien. *La mentalidad primitiva*. Ed. LA PLEYDE. Buenos Aires Argentina, 1922 p. 43.

para mi, todo bien. Me vestía muy bien, mi ropa era fina de marca, mis trajes se realizaban con sastre. Pregunté al yatiri ¿Qué tengo que hacer para que prospere más mi negocio? El yatiri fue a conocer la fábrica, después hizo su sahumeio con copala a todas partes. Después siguió todos los años. Después fuimos a la Cumbre a dar una ofrenda para que me vaya bien en mi negocio teniendo que llevar una llama viva. Eso era que tenía que dar, una ofrenda, su corazón en dos posillos, el corazón que latía, el yatiri decía 'Yo te ofrezco este corazón'. Agrandó mi negocio, tenía en todas partes fábricas hasta que tenía que contratar más obreros, tenía en Cochabamba, Santa Cruz. Yo tenía que hacer cada año ofrenda al diablo, cada agosto hacer una mesa y llevar una llama a la Cumbre. Poco después, tenía plata, tenía mujeres, no me faltaba nada mi negocio prosperaba. Me iba bien. Después me fue mal, entre a la quiebra. Mis trabajadores me robaban. Un día, era las cuatro de la tarde, se incendió la fábrica. Vi cómo se quemaba todo también. Mi esposa se quemaba su brazo, con un plástico que se pegaba como un chile. Mi pena fue grande cuando lo perdí todo. Mis hijos también murieron en un accidente. Mi esposa estaba postrada en la cama, todo su cuerpo vendado, los doctores me dijeron que podía morir. Eso fue la causa para que me olvide casi dos o tres años, no daba la ofrenda al diablo. Lo perdí todo en un momento. Esa fue mi desgracia tan grande, al final me quede solo en el mundo. Yo creía en el buen yatiri, tenía fe en él, era un buen brujo, tenía el don de hacer las cosas. Yo fui el causante por no ir a darle dulce, no haberle adorado, me olvide del diablo. Así como te dio todo también te lo puede quitar⁴⁶.

Microempresario paceño

En ambos casos observamos que las causas de un fenómeno como la muerte, la prosperidad, la fatalidad son atribuidos ciegamente a la presencia de poderes sobrenaturales que explican las causa de un fenómeno.

⁴⁶ SPEDDING, Alison, Sueños, kharisiris y curanderos, dinámicas sociales en los andes contemporáneos Ed. MAMA HUACO. La Paz – Bolivia, 2005. p. 11. (El subrayado es nuestro)

Por otra parte, la ciencia explica las causas de un fenómeno por medio de la construcción de una ley universal, que se construye en un tiempo y espacio determinado, esta ley unitaria tiene la facultad de explicar diferentes fenómenos particulares. En consecuencia, el conocimiento científico ya no inquiere el por qué de las causas de un fenómeno, sino que contrasta el fenómeno con el conjunto de leyes naturales y universales. Así la explicación del fenómeno pasa por un proceso de análisis y síntesis entre causa y efecto. Aquí, entender un evento significa explicarlo dentro de una estructura lógica, significa contrastarlo con un sistema de leyes naturales y universales.

1. 3. 2. Causalidad: relación entre todo y parte

Según Cassirer la relación entre el todo y la parte es inherente a la categoría gnoseológica de *causalidad*. Para la conciencia científica esta relación es paralela a las relaciones de causa y efecto, ambas relaciones se complementan y explican mutuamente. Por una parte, la causalidad explica la naturaleza de un fenómeno, por la otra, el proceso de análisis y síntesis que sucede entre causa y efecto permite conocer las partes de un fenómeno. En esta relación causal subyacen operaciones de separación y aproximación, que permiten construir un sistema de relaciones lógicas de coordinación, subordinación, oposición entre otras. Mediante ellas se construye una ley universal que explica las causas de un fenómeno.

Este sistema de relaciones permite conocer tanto la estructura interna de la relación causal, como los factores externos que determinan su existencia. Mediante el proceso de análisis y síntesis se construyen factores y condiciones parciales, se identifican sistemas independientes. Así cada parte, cada sistema cumple una función específica en la explicación de un fenómeno. En suma, toda aproximación de este conjunto de sistemas independientes confluyen en una articulación orgánica⁴⁷, anota Cassirer. Es el caso de la *ecología*, concepto de las ciencias naturales que

“... se refiere al estudio de las relaciones de los seres vivos entre ellos y con el medio ambiente en que viven. (...) El conjunto de los

⁴⁷ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 80.

componentes vivos de un lugar forman un 'ecosistema'. La palabra 'biótopo' se refiere a la parte abiótica del ecosistema, mientras que la 'biocenosis' es la parte viva formada por la comunidad. Todos los ecosistemas del planeta forman juntos la 'biosfera'”⁴⁸.

En esta definición observamos claramente que el pensamiento científico resulta de un conjunto de sistemas aislados (orgánicos e inorgánicos) que se articulan entre sí. Ésta estructura permite observar una serie de relaciones causales, así como relaciones entre el todo y la parte. Aquí la totalidad se comprende por medio del sistema de relaciones que se establece entre las partes y el todo. El estudio aislado de un sistema permite conocer la naturaleza interna de la parte, permite establecer un sistema de relaciones lógicas entre esa parte y el todo. En una palabra, se construye un sistema dialéctico entre la parte y el todo, donde la parte reconvierte en el todo y el todo en la parte, se trata de un sistema progresivo en el que la parte se integra constantemente en una realidad cada vez más amplia.

Una característica esencial de la conciencia es el tipo de relación que se establece entre la parte y el todo. Aquí partimos del axioma *pars pro toto*, señalado por Cassirer⁴⁹. Es decir que la parte es el todo, la parte se identifica con el todo. El autor es claro al respecto, esta relación no expresa un proceso simbólico o intelectual, más al contrario esta relación tiene una significación real y operante. La parte, es considerada como vehículo de acción, pues todo lo que ocurre en la parte repercute en el todo, así como aquello que ocurre en la totalidad se transmite a la parte.

Entre la parte y el todo, entre causa y efecto se construye una relación de mutua dependencia que trasciende tiempo y espacio. Incluso después de la muerte, de la separación o mutilación de una parte, lo que ocurre con ella influye, modifica, determina la composición del todo. Esto se debe a que entre la parte y el todo existen relaciones de afinidad espiritual, en palabras del autor existen relaciones

⁴⁸ MORALES, Cécile. *BOLIVIA Medio Ambiente y Ecología Aplicada*. Instituto de Ecología UMSA La Paz-Bolivia, 1990. p. 7.

⁴⁹ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 76.

mágico simpáticas⁵⁰. A continuación presentamos un ejemplo de esta práctica de magia simpática.

“El señor de aproximadamente treinta años sufría por el engaño de su esposa ya que ésta tenía un amante mucho mayor y por esta causa descuidaba a sus hijos y también su matrimonio. Este hombre por la desesperación y su deseo de vengarse acudía a sus amigos quienes le recomendaron que lo haga embrujar [al amante de su esposa]. Entonces sin pensarlo fue a la Ceja de El Alto y consulto a uno que parecía el más sabio por su aspecto físico (...). Se cercó a él y le contó lo que sucedía. El yatiri o layqa en este caso, tomó unos elementos y los hizo humear. Luego dijo que volviera al día siguiente trayendo tierra de la casa de ese amante de su esposa, luego que averiguara su nombre completo y alguna cosa que haya encontrado que sea de pertenencia de aquel hombre (algo que su esposa estuviera agarrando de él). El layqa tomó todos estos objetos y los hizo humear con algunas cosas que quemaba en un brasero. Lo envolvió todo en una hoja de periódico, lo amarro todo con una tira de periódico y le dijo que lo lanzara por la pared de su casa [del amante] por la noche. Esto se repitió por dos ocasiones y la brujería estaba hecha. Al principio no dio resultados (según manifiesta), ya que ese hombre se fue con su esposa, pero al cabo de un tiempo (dos meses) se pudo ver el resultado ya que ese hombre la dejó. El se enfermó y tiene un proceso de adulterio que le inició su esposa y está a punto de

⁵⁰ De acuerdo con la idea básica de la “magia simpática” existe un enlace ininterrumpido, un auténtico *nexo causal* entre todas las cosas de las que pueda decirse que “pertenecen” de algún modo, por superficial que sea, al mismo todo material ya sea en virtud de una vecindad espacial o en virtud de su dependencia del mismo. (...) La supuesta conexión “simpática” entre las partes individuales del cuerpo sigue siendo totalmente indiferente en su separación física y espacial. En virtud de esta conexión queda anulada la división de un organismo en sus partes y la rígida demarcación de lo que estas partes son en sí mismas y lo que significan para el todo. (...) aquí priva la simple equivalencia en lugar de la estructura orgánica (...) Y así como las partes físicas del organismo no se distinguen claramente por su significación, las determinaciones temporales del acaecer, los momentos singulares, tampoco se distinguen por su significación causal. CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1964. pp. 79 ss.

*entrar a la cárcel. Su esposa [del informante] regresó arrepentida y vive con él todavía y además es una buena madre*⁵¹.

Caso ocurrido en El Alto

Este relato permite observar claramente que la relación entre la parte y el todo es una relación de identidad. Aquí las acciones que realizó el yatiri sobre la tierra de la casa del amante, sobre el nombre, sobre el objeto influyeron en la conducta del sujeto. Ciertamente o no, la conciencia mítica opera y progresa realizando esta clase de prácticas. Sobre ellas volveremos más adelante.

Con lo antedicho y la exposición del ejemplo es posible concluir que la conciencia mítica se rige por el principio de equivalencia entre la parte y el todo. Aquí no existen acciones independientes, tampoco existe organización de funciones. Pues a la vez que el objeto está determinado por todo lo que le rodea, el objeto influye en la construcción de la totalidad. Para el mito no existen diferencias orgánicas, funcionales o esenciales, lo que existe es la unidad de esencia, lo que existe son relaciones simpáticas donde los elementos se pertenecen y determinan mutuamente. Este principio de equivalencia anula la posibilidad de entender la realidad como estructura, donde cada sistema cumple una función diferente y específica. Por más insignificante o inorgánica que sea la parte, por más alejada, temporal o espacialmente, se encuentre de su poseedor, la parte actúa y determina el estado de la totalidad.

*“La relación mágico-simpática no sólo pasa por alto las distinciones espaciales, sino también las temporales: así como la disolución de la contigüidad espacial y la separación física de una parte del cuerpo respecto del total del mismo no suprimen la relación, causal entre ambos, también se borran los límites del ‘antes’ y ‘después’, de lo ‘anterior’ y lo ‘posterior’”*⁵².

⁵¹ SPEDDING, Alison, *Sueños, kharisiris y curanderos, dinámicas sociales en los andes contemporáneos* Ed. MAMA HUACO. La Paz-Bolivia, 2005. p. 15. (El subrayado es nuestro)

⁵² CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972 p. 80.

1. 3. 3. Causalidad y esencia del objeto

Según Cassirer, el pensamiento científico reduce todo proceso de causación a procesos simples y observables cuya regularidad podemos apreciar⁵³. Entre causa y efecto existe un proceso de mediación, en él se busca explicar cómo se produce el fenómeno. Para el autor, se trata del paso de la intuición sustancial a la intuición funcional. La reflexión de un proceso causal pasa por la construcción de una hipótesis que busca establecer las causas de un fenómeno. Solo cuando esta hipótesis ha sido sometida a procesos de contrastación, de análisis y síntesis, cuando se ha verificado la certeza y eficacia de la hipótesis es posible establecer de manera clara y precisa las causas, el origen, la esencia de un fenómeno.

De esta manera, entre causa y efecto existe un proceso constante de análisis y síntesis que se traduce en la construcción de diferentes unidades de conocimiento, en la construcción de leyes universales que explican las causas de un fenómeno. Así, la función analítica muestra cómo se transforma la naturaleza, como se construye el objeto, cómo se produce el paso de la esencia del objeto a la función del mismo. Este proceso se caracteriza por la presencia de una serie de momentos, de unidades de conocimiento, sintetizados en la construcción de una fórmula matemática que muestra el proceso de transformación entre causa y efecto. Consecuentemente, observa el filósofo neokantiano, en la construcción de una ley universal se condensan un serie de unidades de conocimiento que explican las causas de un fenómeno. En suma, a la esencia de un fenómeno se llega por medio de la construcción de un sistema de relaciones expresados en una unidad sintética, esto es en una ley universal.

El análisis realizado por Cassirer sobre la esencia del objeto en el mito se presenta de la siguiente manera, para la conciencia mítica el proceso de causación responde a una simple transformación entre formas concretas de existencia⁵⁴, así la esencia del objeto responde a un proceso natural, innato, preestablecido. Continúa el autor en lugar de inquirir el ¿cómo? el pensamiento mítico se pregunta por el ¿qué?, ¿de donde?, ¿a dónde?, se trata de una forma finalista de conocimiento. Dentro de este

⁵³ Ob. Cit. p. 81.

⁵⁴ Ibid.

proceso de causación no existe análisis y síntesis, no existen procesos de enlace y separación, no existe un sistema de leyes que determinan las causas del fenómeno. En consecuencia, la conciencia mítica se satisface con el conocimiento del principio ¿de donde? y el fin ¿a dónde?, así en todo proceso de causación subyace una red de potencias místicas y ocultas.

En consecuencia inferimos que el universo mítico se sustenta en la unidad de esencia, al rededor de ella se determina la existencia de todo objeto que pertenece al universo mítico. Esto explica la construcción de relaciones de identidad entre el todo y la parte, entre causa y efecto, entre esencia y objeto. Si bien ésta es una característica universal de la conciencia mítica, cada cultura construye su propio universo mítico, en él se construye la identidad cultural. Este comportamiento de la conciencia mítica se atomiza aún más cuando observamos que cada mito en particular construye su propio universo, donde los objetos adquieren significación y sentido particular otorgado por la esencia o naturaleza del mito. Es el caso de los *mitos de origen*⁵⁵.

Para la conciencia mítica en la esencia de un fenómeno subyace un conjunto de relaciones complejas entre objetos concretos y abstractos, naturales y artificiales, orgánicos e inorgánicos. Aquí los objetos se transforman y renuevan constantemente, las cualidades abstractas del espíritu tienden a transformarse en concretas. Para Cassirer, esta característica de la conciencia mítica permite identificar una contradicción entre fantasía y pensamiento mítico⁵⁶. La fantasía mítica afirma que todo objeto concreto depende de su contenido espiritual, depende de la unidad de esencia, todo objeto pertenece a una clase específica de dios o demonio. Por otra parte, para el pensamiento mítico todo contenido espiritual tiende a ser representado mediante un objeto concreto, es el caso de la magia simpática o magia por analogía.

⁵⁵ Cada cultura explica de manera particular el origen de la naturaleza, del cosmos, incluso en una misma cultura existen diferentes explicaciones para el mismo fenómeno. Al respecto sugerimos MONTES Ruiz, Fernando, *La máscara de piedra*. Ed. Quipus. La Paz-Bolivia, 1984.

⁵⁶ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 82.

Es necesario aclarar que también la conciencia mítica observa una serie progresiva y continua de eventos entre causa y efecto. Sin embargo, no se trata de un proceso de mediación propiamente dicho pues cada etapa de transformación está determinada por la misma esencia, en consecuencia su finalidad está preestablecida. Esta particularidad del pensamiento mítico permite transmitir una serie de atributos morales y espirituales de un objeto a otro, de un lugar a un sujeto, o bien de un de un sujeto a otro sujeto. Es el caso de los ritos de iniciación donde el sujeto por la imposición de un nuevo nombre ingresa en la comunidad o a través del nombre adquiere cualidades específicas, por otra parte los ritos de expiación se caracterizan por transmitir el mal de la comunidad a un sujeto, a un *chivo expiatorio*, y al expulsarlo de la comunidad, el mal se va con él. De esta manera las cualidades morales y/o espirituales están ligadas a un sustrato material expresado en el objeto sagrado, en el nombre, en observar estrictamente los pasos del culto.

Según el autor de la Filosofía de las formas simbólicas, la transmisión de las cualidades específicamente morales y espirituales puede también entenderse desde el concepto de fuerza⁵⁷. Para la conciencia mítica la fuerza no responde las cualidades físicas del objeto o del sujeto, no responde a una ley universal como es el caso de la ciencia. Más al contrario el mito concibe la fuerza como un elemento del espíritu capaz de transmitirse de un lugar a otro, de un lugar a un sujeto, de un sujeto a un lugar o de un sujeto a otro. Esta presencia y transmisión de fuerzas está íntimamente relacionado con el poder del *mana*, sobre el que volveremos más adelante. De esta manera,

“... encontramos en el pensamiento mítico la cosificación de propiedades y procesos, fuerzas y actividades, que frecuentemente conduce hasta su materialización inmediata”⁵⁸.

⁵⁷ Op. Cit. p. 86.

⁵⁸ Ob. Cit. p. 87.

1. 4. Categorías particulares de la conciencia mítica

De manera general la *Filosofía de las formas simbólicas* entiende que todo proceso de conocimiento y organización de la realidad ocurre en la conciencia. La conciencia,

“... es la capacidad [propia del ser humano] de representarse objetos o la capacidad de conocer objetos del mundo exterior, mediante una representación de los mismos con intuiciones y/ o conceptos”⁵⁹.

Allí se construye un mundo de representaciones, donde la realidad se organiza de acuerdo a un sistema de relaciones espaciales y temporales. En la conciencia las impresiones sensibles se transforman en representaciones abstractas que se transforman y renuevan constantemente por medio de la función simbólica. En ella se expresa la naturaleza tanto del pensamiento mítico como del pensamiento científico.

El desarrollo del lenguaje permite la transformación de emociones y sentimientos en un conjunto de imágenes y símbolos. Con ellos se construyen las primeras explicaciones míticas de la realidad. El filósofo neokantiano explica, la ciencia se origina con estas explicaciones primigenias de la realidad es el caso de la astrología que da paso a la astronomía, el conocimiento esotérico de la alquimia dará origen a la química, por otra parte la concepción sagrada del número en los pitagóricos se transforma en el fundamento del pensamiento matemático. En consecuencia, ambas formas de expresión de la conciencia

“... abstractamente tomadas, son las mismas especies de relación, de unidad y pluralidad, de comunidad coexistencia y sucesión las que rigen las explicaciones mítica y científica del mundo”⁶⁰.

1. 4. 1. Modalidad

Tanto el mito como la ciencia buscan ordenar el caos de la impresiones sensibles, sin embargo siguen caminos diametralmente opuestos. Cassirer afirma la diferencia esencial entre ambos sistemas de pensamiento está en el *modo*⁶¹, en la construcción

⁵⁹ CORTÉS Morató, Jordi y Martínez Riu Antoni. *Diccionario de Filosofía* en CD- ROM. Editorial HERDER. Barcelona, 1996.

⁶⁰ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 90.

⁶¹ *“En el modo ocurre una inversión de la realidad simbólica y la realidad empírica. Es decir la realidad sensible, lo inmediato pasa a segundo plano, en tanto que la realidad simbólica, lo mediato pasa a*

de unidades independientes y en el tipo de relación. Se trata del primer sistema de enlace y separación que emplea la conciencia para ordenar el caos de las impresiones sensibles. La *modalidad*⁶² es el *modo* peculiar de sucesión temporal y yuxtaposición espacial que permite identificar la unidad del objeto por una parte y del atributo por la otra; así mismo marca diferencias esenciales entre pensamiento mítico y pensamiento científico.

El autor pone énfasis en la categoría de modalidad a la hora de introducirnos en el desarrollo del pensamiento mítico y científico. La modalidad se configura en los primeros estadios del desarrollo de la conciencia, se trata de un estadio premitológico, a priori; se inicia con la intuición del espacio y el tiempo. Mediante el *modo de enlace*⁶³, anota Cassirer, se construyen unidades de conocimiento, entre ellas se establecen relaciones de comunidad y coexistencia entre el todo y la parte, entre causa y efecto, entre objeto y atributo. Lo importante es la forma de aproximación al objeto. Aquí el tipo de enlace define tanto su contenido espiritual como su determinación objetiva. Con la modalidad se establecen puntos precisos que marcan la significación peculiar del objeto en la realidad. En una palabra, se trata de una cualidad funcional de la conciencia.

Al realizar el análisis de la modalidad en el pensamiento científico el autor señala, para la ciencia la existencia del objeto depende de un sistema de relaciones lógicas que atraviesan la estructura interna del objeto y lo sujetan a un sistema más amplio, a la totalidad. Se trata de relaciones constantes entre objeto y totalidad, solo así el objeto adquiere significación y sentido para la conciencia. Esta forma de existencia del objeto ocurre tanto en la dimensión temporal como en la dimensión espacial.

primer plano". Así las impresiones sensibles se insertan en un a nueva realidad, en una realidad simbólica. CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1971. p. 36.

⁶² "Si intentamos establecer en una primera visión de conjunto la totalidad de las relaciones mediante las cuales la unidad de la conciencia se caracteriza y constituye como tal, nos veremos ante todo conducidos a una serie de relaciones fundamentales que aparecen una frente a otra como 'modalidades' de enlace peculiares y autónomas. El momento de la yuxtaposición como aparece en la forma del espacio, o el momento de la sucesión en la forma del tiempo, el enlace de las determinaciones del ser de modo que se tome a una como 'cosa' y a otra como atributo, o bien el enlace de eventos sucesivos de modo que uno parezca como causa del otro: todos estos son ejemplos de tales modos originarios de relación." Ob. Cit. p. 37.

⁶³ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 89.

Veremos ahora, en la práctica concreta como el modo de enlace se presenta de manera sui generis tanto para el mito como para la ciencia. La física define el concepto de fuerza en relación al producto de la masa por la aceleración expresado en la fórmula $F = m a$. Así, la fuerza de un cuerpo depende de la cantidad de materia que ocupa un lugar en el espacio, y su movimiento depende de la relación entre espacio y tiempo. Observamos aquí dos características esenciales para la conciencia científica la primera es la transformación de lo concreto en abstracto expresado en las relaciones que explican el concepto de fuerza, en segundo lugar la fuerza depende de la masa y su relación con la aceleración es decir, la relación entre yuxtaposición espacial y sucesión espacial.

Por otra parte, para el mito el concepto de fuerza es susceptible de ser transmitido de un sujeto a otro, de un lugar a un sujeto y viceversa. Es el caso de las ceremonias de iniciación, en ellas se invoca al poder divino para transmitir el carácter y la fuerza necesaria a un cazador, a un guerrero o a un sacerdote. Aquí las dimensiones de tiempo y espacio se entrecruzan pues el rito se realiza en una época determinada del año, en el día o la noche, en un lugar sagrado que pertenece a esta o aquella divinidad. La transmisión de fuerza sucede en un espacio y tiempo simbólico y concreto a la vez. Así, de la combinación exacta entre espacio, tiempo y lenguaje dependerá el éxito o fracaso del acto ritual.

En consecuencia, toda vez que mito y ciencia presuponen un concepto distinto de *modalidad*, admiten también un sistema lógico diferente. Así en la conciencia científica la pluralidad, de objetos concretos, se transforma en unidad abstracta. Ahora la totalidad es un conjunto de unidades sintéticas que explican la realidad por medio de un sistema de relaciones lógicas, por medio de una ley universal.

“En tales relaciones ideales se funda lo que el conocimiento científico llama la ‘verdad’ de los fenómenos, pues ella no significa otra cosa que la totalidad de los fenómenos mismos en la medida en que estos no son tomados en su existencia concreta, sino que son transformados en un contexto intelectual que se basa en igual medida

*y con la misma necesidad en operaciones lógicas de síntesis y de análisis*⁶⁴.

Así, la Filosofía de las formas simbólicas considera que el pensamiento mítico explica la pluralidad a partir de la intuición particular de un fenómeno, parte de la unidad abstracta para explicar la pluralidad de lo concreto. La unidad se explica por medio de la unidad de esencia, aquí todos los objetos están relacionados entre sí por medio de un conjunto de fuerzas místicas y ocultas que muestran la naturaleza espiritual de la conciencia mítica. La ulterior separación y clasificación de objetos y fuerzas se realiza con la construcción de un sistema jerárquico de divinidades. Cada divinidad se relaciona directamente con determinados objetos de la realidad, a cada dios o demonio le corresponde una o varias clases de objetos, así el significado del objeto depende del tipo de relación que establece con la divinidad. Entre ambos se crea un universo particular y específico.

*"En lugar de la unidad de enlace como unidad sintética, (...) en el pensamiento mítico aparece la unidad cósmica, (...) para la visión mítica solo hay en rigor una sola dimensión de la relación 'un solo plano del ser'*⁶⁵.

De esta manera la *modalidad* es una cualidad funcional, con ella se identifican y diferencian las diferentes formas de expresión de la conciencia, entre ellas el mito, el arte, la música, el lenguaje, la ciencia, la filosofía, la historia, las matemáticas. Para el pensamiento científico es el instrumento que permite construir un sistema de relaciones lógicas que ordenan el caos de las impresiones sensibles y explican la realidad. Aquí, el modo de las relaciones espaciales y temporales se explica por medio de una ley unitaria, general y universal. En consecuencia la totalidad se sintetiza en la unidad abstracta.

Como resultado de las ideas del autor inferimos que para el mito, esta cualidad instrumental explica la totalidad a partir de la unidad de esencia, ella marca el principio de conocimiento de la realidad. La relación entre tiempo y espacio a la vez

⁶⁴ Op. Cit. p. 91.

⁶⁵ Op. Cit. p. 93.

que identifica un fenómeno específico se relaciona con poderes sobrenaturales que determinan la existencia particular del objeto. Mediante el modo de la relación se crea un sistema de unidades particulares en las que subyace la energía espiritual capaz de acoger en su seno los elementos más diversos. De esta manera, se crea una red esencial donde los objetos adquieren significación y sentido, donde la imagen espiritual de la divinidad se transforma y materializa en objetos concretos, en unidades simbólicas, concretas y abstractas a la vez.

a) Cualidad de la relación

Mediante la categoría de modalidad se construyen determinadas unidades de conocimiento que permiten conocer e interpretar la realidad. Sin embargo, ellas no son enteramente independientes, pues la dinámica de la conciencia las integra constantemente al todo, allí cada parte adquiere significación y sentido en un contexto determinado. Para Cassirer este proceso de conocimiento se realiza por medio de la *cualidad de la relación* entendida como

“... la especie de enlace en virtud de la cual se crean, dentro de la totalidad de la conciencia, series que están sujetas a una ley especial de ordenación de sus miembros”⁶⁶.

Así, la posición de un cuerpo en el espacio produce un sistema de relaciones donde el objeto está delante, detrás, al lado, arriba o debajo de un punto en el espacio. Aquí, mediante la cualidad de la relación crea un nuevo contexto, un nuevo sistema de significación para el objeto.

Para la conciencia científica, la intuición temporal se inicia con la observación del acaecer cósmico. Mediante un proceso de análisis y síntesis la ciencia construye unidades sintéticas cohesionadas en un sistema de relaciones lógicas que explican la dimensión temporal como un sistema lineal, como un proceso de cambio y transformación de eventos. Mediante la *cualidad de la relación* se construye una unidad abstracta, una ley que explica las causas de un fenómeno como la sucesión entre día y noche, el cambio de las estaciones, el movimiento de los astros. La

⁶⁶ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1971. p. 38.

concepción cassirereana sobre este punto concluye que la cualidad de la relación construye unidades de conocimiento que se caracterizan por su naturaleza lógica, repetitiva y exacta.

En el mito la explicación del acaecer cósmico es particular en cada cultura, para cada fenómeno. Aquí, las relaciones espirituales entre el hombre y sus dioses, entre hombre y naturaleza determinan el carácter de los fenómenos cósmicos. La cualidad de la relación separa la realidad en unidades de conocimiento que se repiten constantemente expresadas en ritos de fertilidad, en ritos de iniciación, en los ritos que anteceden al cambio de las estaciones. La noción de tiempo depende del sistema de relaciones espirituales entre el hombre y el cosmos, así existe un tiempo de luz y otro de oscuridad, el primero se caracteriza por el progreso y desarrollo de la cultura, el segundo por fatalidades naturales como pestes, sequías o inundaciones, también se encuentran épocas de crisis cultural como el mito *Pachacuti*⁶⁷ en la cultura andina. Se trata de una concepción circular del tiempo en el que las unidades simbólicas temporales se repiten constantemente, así el pasado se repite en el presente y el futuro se identifica con el pasado.

La *cualidad de enlace* en el mito se presenta como un sistema dinámico entre el todo y la parte, donde al conocimiento de la parte le antecede intuición del todo señala Cassirer. La percepción del espacio mítico es análoga a la primera impresión que tenemos al observar una pintura; solo la percepción del todo permite identificar el conjunto de detalles y establecer un sistema de relaciones entre el todo y la parte, a la vez construir el significado tanto para la parte como para el todo. En tanto que la conciencia científica es lógico – geométrica, en ella prima un sistema de relaciones lógicas que determinan el carácter geométrico del espacio científico⁶⁸.

⁶⁷ Pachacuti: Inversión del espacio-tiempo causada por cualquier alteración de la circulación de la energía. Actualmente se vive la "Era del Pachacuti" ,estado de alteración ; el mundo al revés desde la llegada de los españoles hasta el fin del ciclo que algunos afirman dure 500 años. Investigación de Herbert Salas para Ayllu Media Cooperativa de la Imagen 2000.

⁶⁸ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1971. p. 39.

De esta manera, continua el filósofo de las formas simbólicas la *cualidad de la relación* establece un orden particular para cada evento, para cada unidad de conocimiento, para cada sistema de pensamiento. La diferencia entre mito y ciencia se expresa en aplicar al mismo material sensible contenidos completamente diferentes⁶⁹. Así, la ciencia concibe el tiempo como un sistema lineal que se explica por medio de un sistema de leyes lógicas y universales, en tanto que para el mito la dimensión espacial se intuye como un sistema circular donde el carácter espiritual de cada sistema mitológico le imprime propio cello.

b) Causalidad y modalidad

La *cualidad de la relación* permite observar las relaciones causales bajo una nueva luz. Ahora, siguiendo el razonamiento del autor, la importancia, de la relación causa – efecto, no está en la transformación del objeto, sino en la ley que subyace a esta transformación. La *cualidad de la relación* identifica esta ley que se repite constantemente tanto para el mito como para la ciencia; en el primer caso expresa que a la comprensión de la parte le antecede la comprensión del todo, en el segundo se expresa mediante un conjunto de relaciones lógicas. Se trata una ley natural y universal de la conciencia que expresa el carácter iterativo del fenómeno.

Por otra parte, consideramos nosotros que, las relaciones de contenido y forma, elemento y relación, todo y parte adquieren una significación recíproca es decir, la existencia de un objeto depende de su negación. No existen entidades independientes, si bien cada objeto construye una nueva totalidad, ésta se encuentra dentro de un sistema de relaciones universales que influyen y determinan la existencia de lo particular. En consecuencia, con la *modalidad* identificamos la posibilidad y necesidad de existencia del objeto.

“... no hay nada en la conciencia sin que eo ipso y sin ulterior mediación se establecido ‘otro’ y una serie de ‘otros’. Pues cada ser individual de la conciencia solo se distingue justamente si en él es

⁶⁹ Op. Cit. p. 38.

*simultáneamente puesta y representada en cualquier forma la totalidad de la conciencia*⁷⁰.

1. 4. 2. Tonalidad, categoría fundamental del pensamiento mítico

El filósofo de las formas simbólicas señala, la conciencia, sea mítica o científica actúa con las mismas categorías unidad y pluralidad, de comunidad, coexistencia, y sucesión; pero estas categorías adquieren un tono particular cuando las observamos desde la perspectiva del mito⁷¹. Aquí, tanto la modalidad como la cualidad de relación son modificadas por medio de variaciones subjetivas e inconscientes expresadas en el carácter particular de la cultura. Si bien, la conciencia mítica está determinada por un sistema de leyes universales, la explicación de la realidad responde a interpretaciones propias y particulares para cada cultura⁷². De esta manera, para el mito cada categoría de conocimiento adquiere una interpretación diferente, adquiere un matiz diferente, en palabras del autor adquiere una *tonalidad* específica.

Siguiendo a Cassirer entendemos por *tonalidad* la cualidad peculiar del pensamiento mítico que permite ordenar, clasificar y explicar el caos de las impresiones sensibles con las mismas categorías del conocimiento científico, pero con un contenido diferente. La tonalidad se caracteriza por la repetición constante de la estructura básica de la conciencia mítica

*“... que se manifiesta en la orientación de la conciencia mítica del objeto y en el carácter de su concepto de realidad, sustancia y causalidad, (...) Engloba y determina también las configuraciones particulares de este pensamiento, y por así decirlo le imprime su cello”*⁷³.

⁷⁰ Op. Cit. p. 42.

⁷¹ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica, México, 1972. p. 90.

⁷² Debemos aclarar que si bien la conciencia mítica no construye leyes universales que explican su comportamiento la reflexión científica sobre el mito permite identificar un número reducido de leyes, de formas universales de comportamiento de la conciencia mítica. Entre ellas se encuentran la tonalidad, la repetición constante de la estructura básica del pensamiento mítico, la ley de concrecencia y participación entre otras.

⁷³ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica, México 1972. p. 90.

En consecuencia, consideramos que por medio de la tonalidad el contenido de la conciencia mítica se renueva constantemente, se reinicia constantemente. Aquí el conocimiento de un objeto no depende de una estructura de conocimiento que lo relacione con una clase de objetos, sino de la primera impresión que se tenga de él, depende de la aplicación de la estructura básica del pensamiento mítico. Aquí no existe aplicación universal del conocimiento, todo objeto nuevo despierta la fantasía mítica y en ella, a partir de ella se crea una red mística de significación. Esto explica las relaciones de equivalencia entre objetos entre el todo y la parte, entre causa y efecto, así lo inorgánico puede dar origen a lo orgánico y viceversa. Es por ello que en la cultura en general encontramos múltiples explicaciones para un fenómeno en particular.

Para la cultura *Chimane* la tierra está sujeta a un proceso de transformación constante. Para ellos existió un tiempo en que la tierra se quemó y con ella se quemaron hombres, animales, plantas y cerros. De su extinción surgieron nuevos animales, nuevos hombres, nueva vida⁷⁴. Por otra parte, para la cultura *Aymara* la tierra es considerada como madre, como origen de vida y fin de la existencia humana. Aquí la tierra crea todo lo bueno y útil para desarrollar y producir la vida. En ella la vida se expresa tanto en objetos concretos como abstractos, es decir en bienes materiales que hacen posible la vida orgánica y en bienes ideales que hacen posible la vida espiritual⁷⁵.

En ambos casos la tierra está íntimamente relacionada con el origen de la vida, es más el concepto de madre tierra es transversal al pensamiento mítico. Sin embargo, existen múltiples formas de expresar el mismo concepto, así como diferentes formas de aproximarse a la tierra como divinidad. Para unos la existencia de la tierra es el resultado de un proceso de extinción y renovación de sus elementos, en tanto que para los otros se trata de una expresión permanente y de carácter divino, que a la vez otorga bienes concretos y abstractos para la vida, el hombre debe cumplir con cierta clase de ritos, con cierta clase de prohibiciones para acceder a sus favores. Así mismo es posible advertir que la diferencia específica entre ambos mitos,

⁷⁴ Ver anexo. Mito Chimana *La Tierra*

⁷⁵ Ver Anexo. Mito Aymara *Pachamama*

deviene de aplicar al mismo material sensible la estructura básica del pensamiento mítico, mediante él se establecen los rasgos esenciales que manifiestan el carácter propio y específico de cada cultura.

Por lo antedicho consideramos que la categoría de *tonalidad* se presenta como ley general y universal para la explicación de todo fenómeno u objeto desconocido. Esta ley difiere del sistema de leyes lógicas propias del pensamiento científico porque en el mito no existe una relación progresiva o acumulativa de un sistema de leyes, antes bien se trata de relaciones independientes entre objeto y ley mítica, entre ley mítica y cultura. En tanto que para la conciencia científica la ley universal tiene carácter progresivo y acumulativo, es decir, de la ley universal deviene un sistema de leyes particulares que determinan la presencia del objeto en la conciencia, así la modificación de una ley particular supone la revisión o modificación de toda la estructura lógica en la que se inscribe aquella ley particular.

Parafraseando al filósofo de las formas simbólicas la aplicación constante de estructura básica de la conciencia mítica permite la renovación constante del contenido del discurso mítico. En ella cada fenómeno desconocido sea natural o cultural despierta la imaginación mítica, construye un nuevo orden que explica esa parte de la realidad. El carácter universal de la ley mítica y su aplicación en la cultura contribuyen a la construcción de la identidad cultural. Pues gracias al constante asombro que caracteriza a la conciencia mítica es posible imprimir al mismo objeto un contenido diferente o al mismo concepto una argumentación diferente⁷⁶. Inferimos que para el filósofo neokantiano la tonalidad forma parte de la estructura interna del pensamiento mítico, es el medio de relación entre objeto, voluntad, sentimiento e imaginación mítica, así como la relación entre coexistencia espacial y sucesión temporal.

⁷⁶ En nuestra opinión la riqueza y profundidad del pensamiento mítico radica en el constante asombro, en la constante renovación de su contenido. Solo en ella el mito muestra el contenido interno de la naturaleza humana. En oposición al errado concepto que se tiene sobre esta forma de pensamiento que lo identifica como un pensamiento desviado o alucinado.

En oposición a esta forma de interpretar la realidad, la conciencia científica no admite variaciones en la forma lógica de percibir la realidad. Si bien el conocimiento científico también se renueva constantemente, el carácter específico del sistema de leyes, no varía. Se trata de un proceso de sucesión y dependencia constante frente a la ley universal.

Así, el sistema de clasificación de las ciencias naturales depende de un sistema de leyes lógicas, allí la clase de los mamíferos no incluye aves o reptiles; por otra parte cuando se descubre una nueva especie esta es sometida a un conjunto de leyes y relaciones lógicas propias de la taxonomía. Solo así la nueva especie se integra en el lugar que le corresponde. En consecuencia, el pensamiento científico no repite nuevamente todo el proceso de conocimiento que dio origen a esta clasificación, tampoco incluye otra clase de animales. Si bien es posible que un objeto pertenezca a diferentes áreas del conocimiento científico, el estudio del objeto responde al mismo principio lógico de clasificación.

a) Unidad

Según Cassirer, La conciencia comprende la totalidad como unidad. Esta actividad se realiza por medio de la construcción de unidades de conocimiento y la relación que se establece entre ellas⁷⁷. El concepto de *unidad* es una categoría gnoseológica, separa el objeto de la totalidad, permite conocer sus propiedades internas así como sus relaciones con otras parcelas de la realidad⁷⁸. De esta manera se crea una red de significación que subyace en la concepción de mundo tanto para la ciencia como para el mito.

En palabras del autor, la conciencia científica mediante el proceso de análisis y síntesis construye *unidades sintéticas*, que resultan de la relación entre las impresiones sensibles y el pensamiento puro.

⁷⁷ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México. 1972. p. 91.

⁷⁸ Véase el concepto de objetivación apartado 1. 2

“... decimos que conocemos el objeto cuando en la multiplicidad de la intuición hemos creado unidades sintéticas”⁷⁹,

con ellas construimos una serie juicios que explican la realidad. Aquí, la realidad se explica por medio de juicios analíticos y sintéticos, un *juicio analítico* nombra cualidades formales y específicas del objeto, no aporta nada nuevo sobre el objeto. Por otra parte, un *juicio sintético* expresa la unidad de lo diverso, en él se agregan nuevos contenidos al objeto, transforman la naturaleza del objeto y lo inscriben en una realidad simbólica. Esta nueva realidad incluye al objeto en un sistema de relaciones ideales y abstractas construidas por la conciencia.

Estas unidades sintéticas propias de la conciencia científica no son elementos independientes; forman parte de un sistema de leyes lógicas que integran al objeto en la realidad. Mediante la lógica se construye una red de significación entre clases de objetos, entre todo y parte, entre causa y efecto. Así, tanto la unidad como la certeza del pensamiento científico se establece por medio de la construcción de unidades sintéticas y en función a relaciones ideales y abstractas⁸⁰.

Para Cassirer el concepto de unidad en la conciencia mítica deviene de la orientación del objeto en la conciencia, de aplicar la estructura básica de la conciencia mítica⁸¹ a todo material sensible. Este principio está íntimamente relacionado con la *unidad de esencia*.

“Todas las cosas que llegan a entrar en contacto en sentido mitológico –ya sea que este contacto sea espacial o temporal, consista en una similitud, por remota que sea, o bien en la pertenencia de una misma clase o género- dejan fundamentalmente de ser múltiples y heterogéneas para constituir una unidad sustancial de esencia”⁸².

⁷⁹ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T.II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 90.

⁸⁰ El concepto de unidad está íntimamente relacionado con el concepto de modalidad, en ambos casos intentamos establecer relaciones de separación y aproximación entre el todo y la parte, entre causa y efecto.

⁸¹ Véase el concepto de tonalidad 1. 4. 2

⁸² CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 92.

Este sistema de relaciones forma parte de los primeros estadios de la conciencia mítica, allí se establecen las primeras relaciones de identidad, por medio de la magia por analogía se establece un sistema de relaciones simpáticas⁸³ entre objetos, entre dioses y hombres, entre hombres, entre hombre y naturaleza. Así la estructura básica del pensamiento mítico determina la orientación del objeto en la conciencia, esto es su pertenencia a una clase específica de dioses o demonios. De esta manera, los objetos se clasifican de acuerdo a un sistema jerárquico de divinidades donde cada dios, cada demonio se relaciona específicamente con una parte de la realidad.

Por otra parte, continúa el filósofo de las formas simbólicas la construcción de la unidad responde a la *ley mítica de concrecencia y participación*, en ella descansa el principio de identidad entre el todo y la parte, entre causa y efecto. Esta ley anula la diferencia entre *ser* y *no ser*, todo objeto que pertenece a su universo simbólico forma parte del *ser*, es *el ser*. Esto explica, por qué el mito es un pensamiento concreto, porque en todo objeto concreto estamos en presencia del ser, por otra parte se empeña en mostrar sus representaciones abstractas en objetos concretos, así dios está en las montañas, en lugares sagrados o prohibidos.

*"De ahí que las relaciones que establece no sean conexiones del pensamiento a través de las cuales se enlace y diferencie al mismo tiempo lo que entra en ellas, sino que constituyen una especie de pegamento capaz de aglutinar de algún modo hasta las cosas más heterogéneas"*⁸⁴.

Es el caso de la herbolaria su conocimiento trasciende varias esferas de la realidad, su presencia es constante en ceremonias de adoración a dioses o demonios, también es recurrente a la hora de proferir un hechizo contra un enemigo, en medicina se destina a aplacar males corporales y espirituales, en la caza y la pesca sus propiedades venenosas son de vital importancia para las sociedades cazadoras. Así, consideramos que, el conocimiento de un objeto trasciende diferentes

⁸³ Véase apartado 1. 2 La construcción del objeto en la conciencia.

⁸⁴ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 93.

dimensiones de la realidad, en cada una de ellas adquiere un significado particular y específico. De esta manera, para el mito conocer significa crear una nueva realidad para lo desconocido, significa crear una nueva totalidad, significa crear una nueva unidad. Sin embargo, también aquí el objeto se transforma, pasa de lo concreto a lo abstracto, mejor aún lo abstracto se introyecta en el objeto. En una palabra, el objeto se transforma e inscribe en una realidad simbólica, donde forma parte de un sistema de relaciones que determinan su existencia en la totalidad.

b) Cantidad

La cantidad es una forma de clasificación, permite agrupar objetos que comparten las mismas características. Para la conciencia científica, señala Cassirer, la cantidad es una magnitud extensiva, es algo que se puede medir. Mediante ella se busca la armonía y el equilibrio dentro de la totalidad, esta operación se realiza gracias a un sistema de relaciones lógicas y exactas⁸⁵.

Este principio de clasificación se basa en la búsqueda de características comunes y diferenciales entre objetos y clases de objetos. La cantidad ordena el caos de las impresiones sensibles en unidades de conocimiento. Cada relación, cada enlace supone un nuevo orden, una nueva clasificación de la realidad.

En el caso del mito, subraya el filósofo neokantiano, la cantidad se construye a partir de la ley de concrecencia y participación⁸⁶. Pues en cada objeto subyace la potencia de un dios o demonio al rededor del cual se construye una clase de objetos unidos por la unidad de esencia. Esto permite agrupar objetos concretos y abstractos en un mismo sistema de clasificación. De esta manera, para el mito la cantidad es una magnitud intensiva, aquí lo que importa es la cantidad de poder que subyace en el objeto, continua el filósofo. Así la fuerza de un guerrero, la eficacia de un instrumento de trabajo dependen de la cualidad del dios o demonio al rededor del cual se construye la clasificación de la realidad.

⁸⁵ Op. Cit. p. 94.

⁸⁶ Op. Cit. p. 63.

Aquí, la búsqueda de equilibrio no está en el exterior, en la realidad sensible, más al contrario se trata de establecer la armonía entre fuerzas y divinidades. Así la cantidad de objetos que pertenecen a una determinada clase se modifican constantemente. Gracias a la indiferenciación entre objetos concretos y abstractos resulta prácticamente imposible para el pensamiento mítico determinar la cantidad de objetos que pertenecen a esta o a aquella clase de objetos. Aquí la cantidad es una cualidad intensiva de la materia, ella depende de la cantidad de mana que subyace dentro de la clasificación de los objetos.

c) Cualidad y atributo

La *cualidad* es una categoría gnoseológica del entendimiento humano, permite establecer diferentes grados en el conocimiento del objeto. Es una magnitud extensiva, modifica la naturaleza del objeto en la conciencia. Esta modificación deviene de un sistema de relaciones lógicas para la ciencia y emotivas para el mito.

Para el pensamiento científico la cualidad de un objeto se establece dentro de un sistema de relaciones lógicas entre el todo y la parte, entre causa y efecto. Según Cassirer la cualidad se entiende como un tipo específico de relación que transforma la naturaleza del objeto en la conciencia por medio del experimento⁸⁷. Allí el objeto se integra en una nueva realidad se crea un nuevo sistema de relaciones que explican propiedades y atributos del objeto. En la medida en que estas propiedades son inducidas por el experimento no expresan la esencia del objeto sino su relación con la totalidad.

“Para la ciencia moderna cualquier ‘propiedad’ no es algo simple sino algo sumamente complejo; no es algo originario y elemental sino algo derivado; no es algo absoluto sino algo relativo”⁸⁸.

Es el caso de la combustión, allí se relacionan características internas y externas del objeto como el oxígeno, el carbono, el aire, la humedad del ambiente, etc. En el experimento se modifican las relaciones entre la parte y el todo se crean las causas

⁸⁷ Op. Cit. p. 95.

⁸⁸ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 97.

para producir un fenómeno, se crea un nuevo sistema de relaciones que explican la cualidad del objeto. Con el experimento se induce la presencia de propiedades o atributos del objeto que por si solas no aparecen.

Para el caso del mito, las observaciones de Cassirer sobre la cualidad o atributo del objeto son las siguientes. La relación entre objeto y cualidad, está determinada por la ley de concrecencia y participación. Gracias a ella entendemos que el atributo o cualidad del objeto no es parte o facultad de la cosa, es la cosa. Entre atributo y cosa no existe solución de continuidad, ambos al participar de la unidad de esencia se funden en un solo ente. Así la sustancia no posee diferentes atributos, más al contrario cada atributo es una cosa real, verdadera y operante.

Entre objeto y cualidad existe una relación esencial, en ella las cualidades del dios o demonio determinan las cualidades o propiedades del objeto. Para el mito la cualidad del objeto es una propiedad del ser, es la esencia del poder divino. Así la cualidad del dios o demonio determina la esencia del objeto, sin embargo esta cualidad es móvil, es susceptible de ser transferida de un lugar a otro.

Consideramos que se trata de un sistema de relaciones esenciales para la conciencia mítica. Es el caso del mana, propiedad específica del pensamiento mítico que puede ser transferida de un lugar a un sujeto de una sujeto a otro o de un sujeto a un lugar. La transferencia de la cualidad de un objeto se aprecia cuando se transmiten los males de una sociedad como la peste o la mala suerte a un sujeto, por ejemplo:

“El rito del ‘Chivo Expiatorio’ o fármacos era un ritual de purificación civil. A expensas del erario público, las ciudades de la Antigua Grecia ofrecían casa y comida a un grupo de seres humanos deformados, feos y salvajes, a los efectos de sacrificarlos. Cuando las inundaciones, la hambruna o la peste o cualquier otro flagelo azotaba a la ciudad, los ciudadanos elegían al más desagradable de estos seres, lo llevaban al lugar del sacrificio (fuera de la ciudad), lo alimentaban con sus propias manos –con tartas de cebada e higos- y les pegaban con puerros, higos silvestres y otras frutas.

*Frenéticamente le pegaban al pene y el escroto con cebollas (bulbos) hasta que luego de una larga agonía moría. A continuación prendían una hoguera con la madera de los árboles, ofrecían el cadáver a las llamas y, por último esparcían las cenizas a los cuatro vientos y las arrojaban al mar embravecido. De esta manera a ciudad era purificada*⁸⁹.

En consecuencia notamos que, para la conciencia mítica existe íntima relación entre objeto y cualidad del objeto. Aquí, la cualidad del objeto es dinámica, susceptible de ser transmitida entre sujetos y objetos; para el caso que nos ocupa se trata de la transmisión de los males de una población de una ciudad a un sujeto. Con el sacrificio del *chivo expiatorio* se inaugura un nuevo tiempo para la ciudad. Así, en todo rito de expiación, de transmisión de fuerza, de iniciación existe una relación inmanente entre objetos concretos y abstractos. De esta manera, la cualidad del objeto es la esencia del objeto, pues la transmisión de esta cualidad transforma la naturaleza íntima del objeto o del sujeto.

d) Semejanza

La semejanza es un sistema de clasificación que permite ordenar la realidad a partir de la presencia de rasgos esenciales entre objetos. Así el pensamiento científico construye relaciones de semejanza a partir de un sistema de relaciones lógicas, mediante operaciones de análisis y síntesis. Según Cassirer se trata de un sistema de relaciones ideales donde la semejanza se establece a partir de la diferencia. La ciencia busca diferencias antes que las similitudes. Es el caso de las secciones cónicas, ellas son la base de la geometría donde se pone énfasis en la recta, la curva y la trigonometría⁹⁰.

Para el pensamiento mítico las relaciones de semejanza se establecen a partir de las cualidades sensibles del objeto, se trata de semejanzas de tipo formal y concreta para construir una determinada clase de objetos. Por ejemplo aves, murciélagos e

⁸⁹ POWEL, Jim, Howell, Van. *Derrida para principiantes*. Ed. ERA NACIENTE Buenos Aires – Argentina, 1997.

⁹⁰ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de cultura Económica. México, 1972. p. 98

insectos pertenecen a una misma clases de objetos, porque comparten la facultad de volar. Por otra parte se construyen clases de objetos de acuerdo a su relación espiritual, aquellos objetos que pertenecen a determinada divinidad están relacionados por una fuerza espiritual. Dentro de este grupo encontramos una gran variedad de objetos fundidos en una misma clase por medio de un sistema de relaciones mágicas.

Aquí la semejanza no es un concepto sino una fuerza real y operante, es la existencia y presencia inmediata de la esencia del ser señala el Cassirer⁹¹. En cada rito, en cada sacrificio la divinidad se expresa en el objeto de manera real y operante, el mitante ve en el humo del saumerio la presencia de lo divino, en las cenizas ve el presagio divino. Para el mito en cada especie se expresan todas las características mágicas que contiene el género al que pertenece. Así las relaciones de semejanza son formales y espirituales a la vez, son concretas y abstractas a la vez, característica que marca la diferencia entre pensamiento mítico y pensamiento científico.

⁹¹ Ibidem.

“... ninguna de [las formas simbólicas] se presenta inicialmente como una forma aislada, independiente, reconocible en si misma, sino que solo se va desprendiendo poco a poco de su matriz común que es el mito”.

Cassirer, E.

Capítulo dos

CONCIENCIA MÍTICO-LINGÜÍSTICA Y CULTURA

2. 1. Conciencia e imagen de mundo

Para la Filosofía de las formas simbólicas la imagen de mundo es una construcción de la conciencia. Depende de la transformación de los datos sensibles en imágenes y símbolos. En el caso del pensamiento teórico esta imagen resulta de la relación entre las impresiones sensibles y el pensamiento puro; para el mito resulta de la relación entre las impresiones sensibles y el aparato emotivo y volitivo del sujeto¹.

2. 1. 1. Construcción del universo científico

La conciencia teórica se construye con la separación y diferenciación entre lo subjetivo y lo objetivo; entre lo cambiante y lo permanente; entre lo verdadero y lo falso, a decir del filósofo neokantiano². El criterio de verdad depende de la correspondencia entre fenómeno y ley. La certeza del conocimiento científico depende de una estructura lógica de conceptos, juicios, teorías y leyes, sustentadas por el principio de razón. Se trata de una construcción lógica y sistemática de evaluación constante. En todo proceso de evaluación de los datos sensibles se crean nuevas unidades de conocimiento, que explican la transformación de la realidad. Por tanto,

“Conocer significa efectuar el tránsito de la inmediatez de la sensación y la percepción a la mediatez de la causa; significa descomponer el simple material de las impresiones sensibles en estratos de causas y consecuencias”³.

2. 1. 2. Construcción del universo mítico

Para Cassirer la conciencia mítica está determinada por las impresiones sensibles; su construcción depende de la fuerza con que el objeto se imprime en la conciencia⁴. Todo objeto o fenómeno que rompe con el carácter iterativo del acaecer cósmico deja un registro permanente e imborrable en la conciencia. En una palabra, la

¹ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972.

² Op. Cit. p. 105.

³ Ibid. (el subrayado es nuestro)

⁴ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 106.

conciencia mítica se transforma y estructura por medio de un *acontecimiento*⁵ extraordinario en la vida del sujeto, de la cultura, del mito.

*"La conciencia mítica (...) está y vive en la impresión inmediata, aceptándola sin medirla con ninguna otra cosa (...) se afirma y acredita a sí misma mediante la simple intensidad de su existencia, mediante la fuerza irresistible con que se impone a la conciencia (...). Ella tiene el objeto cuando se ve dominada por él, (...) simplemente es poseída por él"*⁶.

En consecuencia, inferimos que todo acontecimiento adquiere significación y sentido cuando se integra a la totalidad mítica mediante una red de conexiones lógicas, aunque fabulosas, con diferentes eventos que forman parte de la cultura. Se trata de fenómenos naturales o culturales que modifican la conducta y la conciencia del sujeto. Por ejemplo: la erupción de un volcán altera la concepción día/ noche; la presencia de una pandemia modifica tanto las costumbres alimenticias como los ritos funerarios de una cultura; con todo rito de iniciación se modifica la conducta del sujeto. En todo caso, las modificaciones de la naturaleza influyen en la construcción de la cultura y ésta en la constitución del sujeto.

De esta manera, alrededor de un acontecimiento se construyen unidades de conocimiento que explican y ordenan la realidad, se construye una imagen de mundo particular y concreta para cada cultura, para cada sistema mitológico. Con la explicación del acontecimiento la realidad concreta se integra en la totalidad, en una red de significaciones abstractas que modifican y determinan la conciencia. En esta

⁵ Acontecimiento: "Para el pensamiento mítico todo acontecimiento es el resultado de una relación inmanente y esencial entre particularidad y totalidad (...) relación mediatizada por actos volitivos e individuales que otorgan un nuevo sentido a la realidad". CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 106.

Levi-strauss refiere al respecto "Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: antes de la creación del mundo durante las primeras edades, o en todo caso hace mucho tiempo. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente que se refiere simultáneamente al pasado, al presente, al futuro" LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural T. I*. Ed. Siglo XXI. España, 1968.

En suma todo acontecimiento refiere a un fenómeno extraordinario que rompe con lo homogéneo, con lo cotidiano, es un fenómeno particular que modifica la conciencia del sujeto.

⁶ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 106.

construcción del objeto en la conciencia subyace el fundamento del pensamiento mítico explicado en la relación antitética entre lo sagrado y lo profano.

2. 1. 3. Construcciones ideales de la conciencia mítica

La teoría de las formas simbólicas nos induce a pensar que si bien para la conciencia mítica el objeto determina la naturaleza de la conciencia mítica sin embargo, durante el proceso de aprehensión la conciencia modifica la naturaleza del objeto. El objeto se transforma en sagrado o profano, en bueno o malo, participa de la energía positiva, mana o negativa, tabú. En todo caso se trata de cualidades subjetivas atribuidas al objeto. Aquí la relación entre objeto y cualidad del objeto determina el contenido de la conciencia. Esta relación anula la diferencia entre la esfera de lo concreto y la esfera de lo abstracto.

Sin embargo, queremos destacar que esta reflexión se realiza desde un punto de vista científico antes que mítico. Pues la conciencia mítica se desconoce a sí misma. Carece de la posibilidad de evaluar sus métodos y procedimientos de conocimiento. En una palabra la conciencia mítica carece de la autorreflexión.

Retomando el tema que nos ocupa observamos que, alrededor de todo acontecimiento que se imprime en la conciencia y modifica la estructura interna del sujeto se construye un sistema de relaciones entre objetos concretos y abstractos que otorgan significación y sentido al hecho concreto. Así, en torno del acontecimiento se construyen unidades de conocimiento que explican y ordenan la realidad. Se trata de unidades simbólicas que participan de un conjunto de leyes universales como la sacralización del universo mítico, la aplicación del principio básico de la conciencia mítica a todo objeto o fenómeno desconocido, el axioma la parte es igual al todo entre otras. Características presentes tanto en las manifestaciones más elevadas de la conciencia como en la vida cotidiana del mitante.

La teoría del conocimiento desarrollada por Kant y seguida por Cassirer establece tres categorías gnoseológicas que determinan la naturaleza universal del proceso de

conocimiento, ellas son: la determinación espacial, temporal y numérica. Tanto la conciencia mítica como la conciencia científica operan con estas categorías generales del conocimiento.

“En ambos [casos] se trata de superar el ‘aislamiento’ de lo inmediatamente dado; se trata de comprender cómo todo lo individual y particular se ‘trenza en un todo’”⁷.

Esta separación e integración de lo particular en lo universal resulta de identificar el orden inherente a la sucesión temporal y a la yuxtaposición espacial. Así, la realidad se clasifica en unidades de conocimiento, en acontecimientos naturales o culturales que articulan el pensamiento mítico y científico. De esta manera, tanto un acontecimiento propio del pensamiento mítico, como la construcción de unidades sintéticas propias de la ciencia se producen en relación al espacio, el tiempo y el número.

En consecuencia inferimos que la ciencia explica y ordena la realidad mediante un sistema de relaciones lógicas sustentadas en el *principio de razón suficiente*. Allí la relación del objeto con el espacio, tiempo y número permite abstraer características esenciales del objeto e insertarlo en un sistema de relaciones lógicas y universales. Así, para nuestro filósofo, la relación del objeto con la totalidad espacial, temporal y numérica permite el paso de lo particular a lo general, de lo concreto a lo abstracto.

También considera que para la conciencia mítica el conocimiento de la realidad depende de la relación del objeto con el espacio, el tiempo y el número. Todo fenómeno natural o cultural ocurre en un tiempo y espacio determinado; allí se construyen unidades de conocimiento que explican la naturaleza del fenómeno. Con ellas se desarrolla la intuición numérica de la conciencia mítica⁸. Es el caso de la astrología, aquí el sentido de la interpretación de los fenómenos cósmicos dependen tanto de la posición de los astros en el espacio como del acaecer cósmico.

⁷ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 112.

⁸ Op. Cit. p. 114.

Finalmente con la separación y clasificación de fenómenos cósmicos lo particular se integra en la totalidad por medio de construcciones numéricas.

“La conciencia mitológica no llega a una articulación del espacio y del tiempo mediante la fijación de lo fluctuante e inestable de las apariencias sensibles en procesos duraderos, sino introduciendo también en la realidad espacial y temporal su típica antítesis de lo sagrado y lo profano”⁹.

Por lo antedicho inferimos que para la conciencia mítica las categorías universales de conocimiento responden a características espirituales antes que lógicas y formales. Pues la sacralización del universo mítico es una característica transversal a toda construcción mítica. Así, lo sagrado se encuentra en el sujeto, en un lugar, en un pueblo o en determinada época histórica. La conciencia de lo sagrado es transversal a toda manifestación de la conciencia mítica y se incluye en una red de significación donde se entrecruzan espacio, tiempo y número. Solo allí, al interior de este sistema de significación recíproca lo particular deviene en universal, y todo acontecimiento u objeto que forma parte de la conciencia mítica adquiere el carácter ideal.

También el desarrollo del lenguaje responde a un proceso de esquematización espacial, temporal y numérico. Apunta el autor que las interjecciones, primeras manifestaciones lingüísticas de la conciencia, inauguran el orden de los acontecimientos en un espacio y tiempo determinados en el aquí y el ahora. En cada interjección subyace la explicación de un fenómeno, a partir de ella se desarrollan operaciones de orden espacial (cerca-lejos; arriba-abajo; izquierda-derecha) y temporal antes o después de un acontecimiento. Así, la posición del cuerpo en tiempo y espacio es un referente de la conciencia mítica que contribuye al desarrollo del lenguaje en consecuencia, a construir una imagen de mundo particular y específica para cada cultura¹⁰.

⁹ Ibid.

¹⁰ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1971.

2. 2. Sacralización del universo mítico

La sacralización de la realidad, en la doctrina de Cassirer, es una característica esencial de la conciencia mítica, de ella participan objetos, sujetos, fenómenos, acontecimientos, lugares, periodos en el tiempo entre otros.

“... el calificativo de ‘sagrado’ no esta restringido previamente a determinados objetos o grupos de objetos, sino que cualquier contenido por ‘indiferente’ que nos sea, puede llegar a participar repentinamente de dicho calificativo. Éste no indica una determinada propiedad objetiva, sino una determinada relación ideal”¹¹.

El principio de acción y construcción de la conciencia mítica se expresa en *el miedo a lo desconocido*, en la naturaleza contradictoria del objeto. Él, en sí mismo expresa *descubrimiento y ocultación*, continúa el autor. Así, todo objeto nuevo encarna un misterio expresado en el respeto a lo desconocido. Respeto que se traduce en el sentimiento de lo sagrado, que en sí mismo puede ser bueno o malo. Pues se respeta lo que se teme; lo prohibido, aquello que esta fuera del alcance de los mortales.

Cassirer sostiene que el carácter de lo sagrado se transforma constantemente, en él se encuentra lo malo y lo bueno a la vez, es decir un objeto puede ser bueno o malo. Por otra parte, lo profano, lo pedestre, lo mundano puede participar de lo sagrado; así como lo sagrado puede transformarse en profano. Esta peculiar forma de concebir lo sagrado se sustenta en el concepto del *mana*. Este concepto junto a su antagónico *tabú*, fue considerado por la antropología como la definición mínima de religión¹². La fórmula *mana-tabú* expresa el carácter sagrado de la conciencia mítica. El significado del concepto de *mana*

“... reside (...) en su peculiar ‘fluidez’, en su fusión y transmutación recíproca de determinaciones que para nosotros se distinguen claramente”¹³.

¹¹ Op. Cit. p. 107.

¹² Op. Cit. p. 109

¹³ Op. Cit. p. 110

La energía del *mana* puede transmitirse de un lugar a un sujeto, de un sujeto a otro, de un sujeto a otro sujeto, incluso de un lugar a otro. Esta energía puede aparecer o desaparecer; así como el carácter positivo del *mana* se puede transformar en su antagónico *tabú*. La transformación y transmutación de la energía es inducida por un acontecimiento natural o cultural; es natural cuando se trata de un acontecimiento extraordinario que modifica la naturaleza del entorno o por una alteración del acaecer cósmico, es cultural cuando por medio del rito se busca modificar la conducta del sujeto, incrementar sus habilidades o modificar el comportamiento de la naturaleza. Se trata del primer sistema de clasificación ideal y abstracto que separa la realidad entre lo míticamente significativo y lo míticamente irrelevante.

“De ahí que la formula mana-tabú pueda señalarse como el ‘fundamento’ del mito tan justificada como injustificadamente la interjección como el fundamento del lenguaje”¹⁴.

Para Cassirer en ambos casos se expresa el primer momento de excitación de la conciencia, ellos no expresan una función significativa o representativa sino solamente un aspecto formal en la configuración de la conciencia¹⁵. Sin embargo, en nuestra opinión tanto la interjección como las manifestaciones del *mana* encarnan el germen de la significación, pues ambas manifestaciones de la conciencia ocurren con el acontecimiento. Recordemos que todo fenómeno u objeto que se imprime en la conciencia pasa por el principio básico de la conciencia mítica¹⁶. En ambos casos el objeto modifica y se apodera de la conciencia, se trata del primer germen de la cadena del pensamiento y del lenguaje míticos.

2. 2. 1. Sacralización del espacio mítico

La filosofía examinada considera a la percepción del espacio como una cualidad universal de la conciencia, sin embargo difiere de una forma simbólica a otra. 2) En palabras del autor el espacio científico es homogéneo, universal y funcional; “... *de cualquier punto en el espacio pueden efectuarse las mismas construcciones en todas*

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ver cap uno apartado 1. 4 El principio de unidad en la *tonalidad* mítica.

*direcciones*¹⁷. 3) El punto da origen a la línea, ésta a la superficie y ella al volumen. 4) Esta característica no se cumple para el espacio mítico, pues él se encuentra más cerca de la percepción sensible que del pensamiento puro afirma Cassirer¹⁸. 5) El espacio mítico es concreto, heterogéneo y sustancial, su construcción depende de la relación entre sensaciones y emociones; así cada intuición espacial adquiere significación particular, propia y específica.

Para el mito, la construcción del espacio depende de una relación tripartita entre acontecimiento, sensación y emoción. Aquí lo importante es la orientación del espacio en la conciencia, es decir de la fuerza con que sensaciones y emociones se apoderan y determinan el contenido de la conciencia. Todo acontecimiento extraordinario determina la naturaleza íntima del espacio, aquí las impresiones sensibles determinan la forma del espacio, en tanto que el contenido depende del carácter emotivo y volitivo del sujeto, así el espacio puede ser sagrado (bueno o malo) o profano (indiferente).

*“La posición [forma del espacio] no es algo que pueda separarse del contenido y contraponérsele como un elemento con una significación propia sino que solamente ‘es’ en la medida en que esté ocupada por un determinado contenido individual sensible o intuitivo”*¹⁹

La orientación del espacio en la conciencia está imbuida por un conjunto de cualidades humanas. Es el caso de los Machulas, para la cosmovisión andina,

*“... espíritus más notables de la humanidad encarnados en los cerros o en algún accidente geográfico”*²⁰.

Se trata de divinidades que habitan en los nevados de las cordilleras oriental y occidental de Bolivia; particularmente el *Aq'amani* (divinidad del grupo *Kallawaya*) ubicado en la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz. Aquí el contenido del espacio mítico trasciende la naturaleza del objeto. Es decir, todo objeto

¹⁷ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 117

¹⁸ Op. Cit. p. 116.

¹⁹ Op. Cit. p. 117. Los corchetes son nuestros.

²⁰ PAREDES, Antonio. *Diccionario mitológico de Bolivia*. Ed. Puerta del Sol. La Paz- Bolivia, 1972.

que se encuentra dentro de un espacio sagrado participa de esta cualidad de la conciencia.

Según el *principio de objetivación*²¹ mito y ciencia transforman las impresiones sensibles en representaciones abstractas. En el caso del espacio también se construyen unidades de conocimiento, míticas o científicas. Esta construcción establece relaciones específicas entre forma y contenido para cada una de las formas de pensamiento.

Las reflexiones sobre el espacio sobre, el pensamiento científico expresadas por Cassirer señalan que la relación entre forma y contenido es independiente, se trata de una relación cuantitativa aquí el espacio es una cualidad sensible y universal del objeto. Si bien los objetos existen en el espacio, estos no lo transforman. El espacio tiene existencia propia e independiente de su contenido material; es un objeto de conocimiento. Su construcción responde a un conjunto de leyes lógicas y universales sustentadas por el principio de razón geométrica. Se trata de la construcción de un espacio homogéneo.

El espacio mítico es cualitativo. Entre forma y contenido existe una relación de interdependencia, es decir, las cualidades espirituales del espacio influyen en el objeto. Gracias a la sacralización del universo mítico cada porción de espacio contiene una tonalidad²² particular y específica respecto del todo. Así, el espacio concreto se transforma en abstracto porque participa de un conjunto de leyes universales establecidas en el principio de objetivación. Este nuevo espacio se caracteriza por la presencia de cualidades emotivas y volitivas del sujeto, por la presencia de valores míticos y espirituales que transforman la naturaleza concreta del espacio. De esta manera, se crea un espacio particular y heterogéneo, para cada cultura, para cada sistema mitológico, incluso para cada sujeto; así se establece una íntima relación entre cualidad y contenido.

²¹ Ver capítulo 1. 2

²² Ver capítulo 1.4

En consecuencia, deducimos que para Cassirer el espacio mítico es una construcción ideal de la conciencia; allí coexisten objetos materiales y espirituales unidos por la unidad de esencia²³. Donde la naturaleza sagrada del espacio trasciende la naturaleza del objeto y del sujeto, así el contenido del espacio se transmite tanto al objeto como al sujeto que participa o se aproxima al espacio sagrado. Por esta razón ceremonias y ritos de aproximación a la divinidad se realizan en lugares caracterizados por la presencia de energía positiva o negativa, como es el caso de quebradas, montañas, ríos, accidentes geográficos, etc.

a) Conciencia mítico - lingüística y espacio

La transformación del espacio en la conciencia organiza el conocimiento y el lenguaje. Según Cassirer

"... solo mediante las intuiciones espacio ,tiempo y número puede el lenguaje llevar a cabo su función lógica: la configuración de las impresiones en representaciones"²⁴.

El espacio es el principio de estructuración de la conciencia mítico-lingüística. Las representaciones lingüísticas del espacio se caracterizan por la convergencia de un conjunto de sensaciones y emociones expresadas en el lenguaje. En él la percepción del espacio expresa características inherentes a la cultura; despierta emociones y sensaciones que se traducen en expresiones metafóricas.

La Filosofía de Formas simbólicas advierte que las lenguas primitivas son extremadamente figurativas, describen el espacio mímicamente. A cada posición del cuerpo en el espacio le corresponde una expresión específica. Las lenguas polisintéticas al añadir un sufijo al verbo indican la posición del sujeto en el espacio; construyen sonidos naturales que indican relaciones espaciales de cerca/ lejos; aquí/ allá. De esta manera, los grupos fonéticos están íntimamente relacionados con el espacio, así las consonantes *m/ n* encarnan expresiones dirigidas al sujeto hablante,

²³ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 160.

²⁴ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1971. p. 160.

en tanto que palabras construidas con los fonemas *p/ b; t/ d*, indican separación del sujeto que habla²⁵.

*"Mediante simples cambios de sonido vocálico o consonántico, se expresa por todas partes determinadas diferencias en la situación o distancia de los objetos a los cuales se hace referencia"*²⁶.

La intuición espacial supone posición y separación de la totalidad como condición previa para los procesos de objetivación y representación del objeto en la conciencia anota el autor²⁷. Es decir, mediante la separación particular de lo universal se construye una forma de ser propia e independiente, en ella el lenguaje hace surgir más específicamente y definitivamente las categorías particulares del objeto²⁸. Es el caso de la autopercepción del "yo"; su existencia individual supone la posición y separación dentro de la totalidad; su existencia y permanencia en el espacio y el tiempo depende de su relación con lo duradero y permanente. Vale decir que la existencia del sujeto en el espacio depende de su relación con el universo. Continúa Cassirer

*"... la exacta diferenciación de las posiciones espaciales y de las distancias espaciales constituye el punto de partida para proceder a la estructuración de la realidad objetiva y a la determinación de los objetos. La diferenciación de lugares se funda en la diferenciación de contenidos, del yo, tú y él por una parte, y la esfera de los objetos físicos por la otra"*²⁹.

b) El espacio mítico y tótem

El *tótem* (mismo) es un instrumento de conocimiento que ordena y explica el caos de las impresiones sensibles. La función de las representaciones totémicas tiene que ver con la clasificación del espacio, con la división de clases sociales, con la configuración de las estructuras de parentesco, con la construcción de

²⁵ Op. Cit. p. 163.

²⁶ Op. Cit. p. 164

²⁷ Op. Cit. p. 162

²⁸ Mayores referencias CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1971. p. 160 ss.

²⁹ *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de cultura Económica. México 1971. P.165

representaciones lingüísticas entre otras manifestaciones de la conciencia. Según Cassirer los emblemas totémicos son objetos concretos y abstractos a la vez, se encuentran en la esfera del mundo natural y espiritual, su presencia se extiende en toda manifestación de la conciencia mítica³⁰.

Creemos nosotros que alrededor del *tótem* se crea un espacio sagrado donde se relacionan objetos naturales y artificiales; concretos y abstractos. Allí las cualidades naturales y sobrenaturales del tótem se transmiten a todo sujeto que pertenece al emblema totémico. Esta relación entre espacio y tótem modifica la naturaleza del espacio así como la estructura interna del sujeto. Alrededor del emblema totémico se construye el primer sistema ideológico que determina la identidad de un pueblo, de una cultura, de una clase social, etc.

Las relaciones (arriba/ abajo; norte/ sur; este/ oeste) que se establecen alrededor del tótem influyen y modifican la naturaleza del objeto. Pues todo *tótem* es considerado como el ombligo del mundo, alrededor de él se organiza el espacio mítico señala el autor³¹. Por ejemplo, la capital del imperio Inca *El Cuzco* representa el punto central a partir del cual se organiza el espacio concreto y abstracto en tres niveles. En el primer caso se trata del *Hanan Pachá* o mundo de arriba, donde moraban los dioses celestes; el segundo nivel pertenece al *Cay Pachá* o mundo de la superficie, morada de los hombres; y finalmente el *Urín Pachá* o mundo del subsuelo, en que vivían los dioses relacionados con la fertilidad y los muertos.

*“Cada cosa y cada fenómeno es ‘entendido’ al incorporársele al sistema totémico de clases y al dotársele de algún ‘emblema’ totémico característico”*³².

En consecuencia consideramos que cada dirección en el espacio corresponde a una cualidad del *tótem*. Por otra parte, es posible que diferentes representaciones totémicas compartan un mismo territorio o que los miembros de una cultura cuenten con dos o más emblemas totémicos. Esto no impide que cada *tótem* cumpla con su

³⁰ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1972. p. 119.

³¹ Op. Cit. p. 120.

³² Op. Cit. p. 119

función específica tanto en la división del espacio como en la clasificación de la realidad. Así entre espacio, tótem y cultura existe una relación cualitativa que expresa el carácter interno de la cultura.

La organización totémica del espacio es una característica universal de la conciencia mítica. Más aún, en nuestra opinión, este tipo de organización se extiende a la conciencia científica quienes aunque de manera inconsciente construyen espacios totémicos alrededor de marcas de detergentes, de alimento, de vestidos, de bebidas, de ideas políticas o de sistemas económicos. Así, la ciencia busca expandir su dominio territorial por medio de ideales políticos, productos de consumo masivo, ideas económicas que se expanden alrededor del mundo.

“Puesto que las especies y géneros tienen su ‘patria’ en algún lugar del espacio, dejan de ser absolutamente extraños entre ellos mismos: la ‘mediación’ espacial conduce a una mediación espiritual entre ellos, a una fusión de todas las diferencias en un gran todo, en un plan mitológico fundamental del mundo”³³.

c) Tótem y lenguaje

Las reflexiones precedentes nos inducen a pensar con Cassirer que entre tótem, espacio y lenguaje existe una relación de mutua dependencia, toda vez que el tótem influye en la construcción del espacio y este en la construcción del lenguaje. El espacio totémico organiza y estructura la conciencia lingüística; mediante el emblema totémico se imprimen cualidades míticas al espacio que se transmiten por medio del lenguaje. De esta manera a la vez que el espacio se construye alrededor del tótem, el lenguaje imbuye cualidades mágicas y espirituales tanto al tótem como al espacio.

El sistema de clasificación totémico permite crear nuevos símbolos, permite identificar y clasificar objetos desconocidos, permite establecer diferencias y similitudes entre objetos. Para el filósofo neokantiano cada objeto comparte las características del *tótem* al que pertenece, cada clase social se identifica con las

³³ Op. Cit. p. 121.

cualidades del *tótem* que los representa tanto en la fuerza como en sus cualidades espirituales. Por otra parte, alrededor del tótem se construye un sistema de signos y símbolos que permiten la comunicación entre hombres, entre hombre y naturaleza, entre el hombre y sus dioses³⁴.

En consecuencia, para nosotros, mediante el emblema totémico se produce un diálogo al interior de la cultura, donde las cualidades espirituales del espacio se transmiten a los miembros de la cultura. Se trata de un dialogo entre espacios, los de arriba frente a los de abajo, los del este frente a los del oeste; cada una de esta regiones adquiere características subjetivas con las que se identifican los habitantes de la región. Los del norte serán más aptos para cazar, los del sur se caracterizan por su inclinación a las prácticas agrícolas. Más aún, la diferencia entre los habitantes de un pueblo adquiere características espirituales que se traducen en aptitudes para la medicina, para la caza, para la pesca, para comunicarse con los dioses.

Por otra parte, es posible detectar las cualidades del terreno este puede estar poseído por un demonio, por tanto no es apto para la agricultura, o en determinada región cercana a la comunidad existe gran cantidad de animales para la caza, etc. Estos aspectos aparentemente superficiales permiten el desarrollo del lenguaje, del pensamiento. En una palabra el espacio determina la composición de la conciencia así como la conciencia determina el contenido espiritual del espacio. Todo espacio mítico es sagrado, es la máxima que emplea Cassirer para expresar la cualidad con la que el mito se eleva y se presenta como una forma universal de conocimiento, como una forma simbólica que se construye en la conciencia luego de un proceso de evaluación y reflexión sobre las impresiones sensibles.

2. 2. 2. Sacralización del tiempo mítico

El tiempo está íntimamente relacionado con el mito, más aún, el mito es el tiempo, señala el filósofo de las formas simbólicas. Pues toda explicación de la realidad está íntimamente relacionada con el tiempo mítico, mito y tiempo comparten una

³⁴ Op. Cit. p. 123.

existencia paralela³⁵. En ella el mito marca el origen de todos los tiempos, en tanto que el tiempo es el *locus* donde se desarrolla la existencia del pensamiento mítico. Origen, lugar y existencia son características esenciales que hacen posible el desarrollo de la conciencia mítica.

En todo mito genérico que explica la existencia de la naturaleza, del hombre, de la cultura subyace la historia de los dioses. La historia divina explica el principio del tiempo, el origen de la cultura el origen del mundo señala el autor. Cada cultura en particular cuenta con su propio panteón divino, en él se inscribe la identidad cultural expresada en la memoria colectiva de un pueblo. En la historia de los dioses se expresan procesos de transformación de la conciencia mítica por medio del culto a los antepasados.

Para Cassirer la intuición temporal marca la diferencia entre *ser* y *acaecer cósmico*³⁶. De lo expresado por el autor se sigue que las manifestaciones divinas pueden ser naturales o culturales; en el primer caso se trata del movimiento de los astros, la diferencia entre luz y oscuridad, cambio de las estaciones, etc.) En el orden cultural se expresa en la sacralización del espacio, en la construcción de templos, en representaciones plásticas, así como en el acto ritual. Aquí las expresiones culturales representan el carácter divino; en tanto que todo fenómeno cósmico es considerado como una manifestación del *ser* a quién no vemos pero sentimos. Así, la referencia directa a la divinidad está en el tiempo, en un pasado remoto, en un acontecimiento singular e irrepetible.

Otro elemento que contribuye a la explicación mítica del tiempo se inicia con la diferencia entre luz y oscuridad. La transformación simbólica de la luz explica el origen del mundo, de la naturaleza, de la cultura; la luz es el principio genético tanto para la vida material como para el desarrollo de la conciencia simbólica. Por esta razón, la conciencia mítica busca retornar constantemente al origen, al punto en que se ilumina la génesis mítica y cultural.

³⁵ Op. Cit. p. 140.

³⁶ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 141.

Según Cassirer, entre génesis cultural y tiempo, entre luz y conocimiento se construyen relaciones de identidad. Aquí, presente y futuro se identifican con el pasado; se trata de una concepción circular del tiempo: el presente se identifica con el pasado y el futuro busca volver al pasado. Todo pertenece a una génesis mitológica que expresa un absolutismo del pasado. “*El pasado mismo no tiene otro ‘por que’; él es el porqué de las cosas*”³⁷. Esta búsqueda constante de retornar a la luz expresa el carácter espiritual de la conciencia, la identidad con la divinidad, la necesidad constante de lo sagrado. Mediante esta transformación simbólica de la luz la génesis mítica estructura la conciencia lingüística en un antes y un después, en un aquí y un ahora; en consecuencia entre mito, tiempo y lenguaje existe una relación de interdependencia. Pues “... *toda orientación en el tiempo supone una orientación en el espacio...*”³⁸ y ambas contribuyen al desarrollo del lenguaje, apunta el autor.

Explica el mismo autor, es el caso del parentesco etimológico entre *templum* – *tempus*, ambos términos son expresiones de lo sagrado; el primer caso se relaciona con el espacio, delimita un espacio sagrado, en tanto que el *segundo* representa el movimiento del horizonte en el espacio y en el tiempo³⁹. Ambas expresiones están imbuidas por la presencia de un acontecimiento extraordinario que inaugura el tiempo mítico, e identifica el espacio con la divinidad. Aquí la luz marca el principio de todos los tiempos, a la vez el espacio es considerado como el lugar donde se establece la comunicación con el panteón divino, la luz es el acceso al conocimiento único y verdadero.

En consecuencia, consideramos que La relación entre espacio, tiempo y luz estructura el contenido de la conciencia mítica. Por medio de la constante observación del acaecer cósmico se identifican fenómenos naturales y culturales que se repiten constantemente como el cambio de las estaciones, la diferencia entre día y noche, las fiestas patronales o la celebración del año nuevo. La identificación de estos fenómenos cósmicos contribuye a crear un sistema de normas y leyes que

³⁷ Op. Cit. p. 142.

³⁸ Op. Cit. p. 143.

³⁹ ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Ed. LABOR. Colombia, 1994.

hacen posible la vida en sociedad por medio de la construcción de sistemas legales, religiosos, políticos entre otros.

La inmutable observación del acaecer cósmico y su relación con el tiempo mítico explican la estructura de la conciencia mítica. Con cada acontecimiento significativo las relaciones de tiempo y espacio se transforman en un conjunto de representaciones abstractas reflejadas en el lenguaje articulado. Con él, la conciencia mítica transforma las impresiones sensibles del espacio y el tiempo en un conjunto de representaciones ideales, abstractas y sagradas.

“La división del tiempo en fases es paralela a la división del espacio en direcciones y zonas ambos representan solo dos momentos distintos en el proceso de alumbramiento gradual del ‘espíritu’, el cual parte de la impresión gradual del fenómeno físico originario de la luz. (...) y a cada intervalo de tiempo en particular les corresponde también un ‘carácter’ mítico-religioso propio un acento especial de ‘santidad’”⁴⁰.

Según el filósofo neokantiano para la conciencia mítica la intuición temporal es cualitativa y concreta antes que cuantitativa y abstracta como es el caso de la historia caracterizada por su carácter lineal, universal y abstracto del tiempo⁴¹. Por otra parte, el mito pone el acento en elementos cualitativos y concretos, donde emociones y sentimientos se relacionan con el movimiento de los astros, con el cambio de las estaciones, con la diferencia entre luz y oscuridad. Relaciones que se traducen en fiestas patronales, en ritos de fertilidad, en ritos de iniciación, en la celebración del año nuevo, en el recuerdo sobre un acontecimiento extraordinario relacionado directamente con la presencia de un dios o demonio. Se trata de relaciones particulares e interdependientes entre el sujeto y sus dioses, entre impresiones sensibles y representaciones abstractas. Así inferimos que el movimiento del cielo determina la actividad espiritual de la cultura; de esta manera, el tiempo mítico es espiritual y concreto, antes que material y abstracto.

⁴⁰ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 144.

⁴¹ Op. Cit. p. 145

Por otra parte también consideramos que la característica esencial que permite la clasificación y transformación del tiempo mítico reside en el carácter emotivo y volitivo que imprime la conciencia mítica sobre el tiempo. El mito es el tiempo, el tiempo es vida, la vida es aquella manifestación divina que se relaciona directamente con lo sagrado; aquí entre presente, pasado y futuro se construye una red de significación interdependiente. Se trata de búsqueda constante de la luz, de reivindicar el conocimiento de los antepasados, se trata de retornar al principio de todos los tiempos.

La evolución de la conciencia mítica sobre el tiempo se inicia con la etapa mágica donde se establecen relaciones de identidad entre el todo y la parte. Afirma el autor

"... la adivinación, que representa justamente esa peculiar 'interpretación' cualitativa de todos los momentos temporales, constituye un elemento integrante de la conciencia mitológica"⁴².

En un segundo momento, se desarrolla la intuición del todo como unidad, aquí el acaecer cósmico se integra a la totalidad del ser. Para Cassirer la experiencia particular y concreta se transforma en sentimiento universal, en la representación abstracta del todo. Así, las fases individuales del acaecer cósmico se transforman en la contemplación de lo eterno, expresado en la identificación, conocimiento y sentimiento de la verdad construida por la conciencia. De esta manera, el cielo no es pensado sino sentido, aquí el individuo y todo fenómeno que afecta la conciencia se integra al orden universal del mundo, del cosmos⁴³. Este nuevo orden se transmite a todo objeto de conocimiento, así la realidad en su conjunto participa de la armonía y unidad del todo. Esta percepción sensorial de fenómenos que se repiten constantemente construye un *orden ideal, legal, universal*.

Continúa el filósofo, este nuevo *orden legal* corresponde al tercer momento de la intuición temporal de la conciencia mítica. Se trata de la transformación de lo particular a lo universal. Donde todo lo particular, todo signo se integra e identifica

⁴² Op. Cit. p. 149.

⁴³ Ibid.

con un símbolo que explica la presencia de un fenómeno que se repite constantemente⁴⁴. Así lo particular es la medida permanente del tiempo; es el caso de la relación día/ noche, del cambio de las estaciones, de los ritos de fertilidad, de los ciclos biológicos de ovulación propio de las hembras de la especie *sapiens*, etc. Este ritmo y periodicidad construye una idea de orden temporal que abarca todo ser, todo acaecer, todo devenir en la construcción de la conciencia mítica.

En suma, para la conciencia mítica, el tiempo es un proceso evolutivo cuyo primer estadio se caracteriza por relaciones simpáticas entre el todo y la parte. Por otra parte el contenido espiritual de la conciencia mítica diferencia el tiempo en sagrado y profano, se trata del segundo momento en la evolución del tiempo mítico. Finalmente, la significación espiritual más pura del tiempo se expresa en la transformación de lo particular en universal, de lo concreto en abstracto.

“El auténtico fenómeno fundamental de lo divino está representado ahora en la certidumbre del acaecer astronómico, en las reglas cronológicas que rigen el curso del sol, de la luna y de los planetas”⁴⁵.

a) El rito como sistema de clasificación temporal

En el contexto general de la filosofía de las formas simbólicas el rito es un instrumento de la conciencia mítica, permite clasificar el tiempo en unidades de conocimiento; mediante él es posible conocer, comprender y explicar la fisiología de la conciencia mítica. Con el rito se divide el tiempo mítico en diferentes etapas; cada una de ellas representa la inauguración de un nuevo tiempo para el sujeto, la cultura o la naturaleza⁴⁶.

Por lo dicho consideramos que en todo acto ritual subyace un corte en la dimensión temporal caracterizado por la construcción de imágenes y símbolos expresados tanto por el lenguaje articulado como por el lenguaje analógico (danzas, tejidos, ceremonias, sacrificios, etc.). Combinación que busca transformar la realidad y

⁴⁴ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 150.

⁴⁵ Op. Cit. p. 151.

⁴⁶ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 145

reestablecer el equilibrio entre el hombre y sus dioses, entre el hombre y la naturaleza. La actividad del rito es una característica esencial de la conciencia mítica forma parte de la vida en general así como de la experiencia particular del sujeto. Es el caso de los ritos de iniciación donde el individuo es sometido a una serie de pruebas para ser aceptado como sujeto activo dentro de su sociedad. Allí, se busca despertar la presencia de lo sobrenatural por una serie de prácticas que actúan sobre la naturaleza íntima del sujeto.

Por ejemplo, Levy-Strauss en su obra *Tistes Trópicos* menciona en algunas culturas los iniciados se internan durante largos periodos de tiempo en el bosque, con el ayuno voluntario buscan evocar la presencia de algún ser superior que los guíe y oriente en la expedición; en otros casos se busca en el sujeto la habilidad de solucionar un problema natural o cultural⁴⁷ etc. En nuestra opinión esta práctica que se extiende incluso en sociedades desarrolladas donde los ritos se transforman en prácticas culturales como el matrimonio, la obtención de un título universitario, con las cuales el sujeto es reconocido socialmente.

Con el rito se construye un universo de significación para la vida del sujeto de la cultura. Mediante la práctica ritual se construye una serie de normas y leyes que permiten la vida en sociedad, pues con cada rito se inaugura un nuevo tiempo para el sujeto, para la cultura. Así la acción del rito transforma lo concreto en abstracto y viceversa, mediante ella es posible construir una serie de representaciones simbólicas que explican y ordenan la realidad.

Para Cassirer, la eficacia de la acción ritual depende de la estricta combinación entre tiempo, espacio y lenguaje; así como seguir al detalle los pasos exigidos por la divinidad. La falta de protocolo se traduce en el fracaso del acto ritual, por ello es necesario conocer las *fechas críticas* en las que la divinidad se encuentre receptiva para acceder a los pedidos del sujeto. Para la conciencia mítica el tiempo se compone de una serie de variaciones que se asemejan a las notas musicales altas y bajas, vibraciones que según su frecuencia y tono se constituyen en características

⁴⁷ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. Ed. Universitaria Buenos Aires Argentina, 1970.

esenciales que determinan la eficacia de la acción ritual⁴⁸. Mediante el conocimiento de las *fechas críticas* se establece un sistema de clasificación temporal de aquellos fenómenos que se repiten constantemente como el movimiento de la luna, la clasificación del año agrícola, las fiestas patronales, etc.

De esta manera, inferimos que para la conciencia mítica el tiempo se construye gracias a la combinación entre elementos concretos y abstractos que modifican la conciencia del sujeto y orientan las actitudes de la cultura expresadas en el lenguaje en sentido amplio; esto es en el uso de señales, movimientos corporales, vestido, danza, costumbres alimenticias, ritos funerarios, etc. Allí todos en su conjunto forman parte de la identidad cultural a la vez que expresan y constituyen al sujeto de la cultura.

“Los juegos y ritos imitativos conectados con las distintas festividades (...) se fundan siempre en la concepción de que el poder vivificante del sol y de las fuerzas vegetativas de la naturaleza deben ser incrementados por la actividad del hombre y preservados en contra de potencias hostiles”⁴⁹.

b) Sentimiento de fases

Para el filósofo de las formas simbólicas, la naturaleza humana en general cuenta con una finísima percepción temporal, presente tanto en culturas poco desarrolladas como en aquellas que alcanzaron un alto grado de desarrollo. En ambos casos la percepción de la dimensión temporal se inicia con el *sentimiento de fases*. Esta característica acompaña al sujeto a lo largo de toda su existencia; quién se construye gracias a un conjunto de transiciones y transformaciones físicas y espirituales que modifican la conducta del sujeto, así como de la cultura. El paso de una fase a otra se caracteriza por la presencia de lo sagrado, de lo religioso traducido en un acto ritual que encarna un sentido propio, particular y auténtico para cada cultura⁵⁰.

⁴⁸ Ver concepto de *tonalidad* en cap uno 1. 4

⁴⁹ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 147.

⁵⁰ *Ibid.*

De lo ello deducimos que la noción del *sentimiento de fases* acompaña al sujeto desde el nacimiento a la muerte; esta presente en la transición de joven a adulto, en la edad viril, en la primera aproximación a la muerte (asistiendo a un rito funerario), en el nacimiento del primer hijo, todos estos elementos particulares y universales en la vida del sujeto están acompañados por la actividad del rito. En cada uno de estos momentos asistimos a la transformación del Yo, en cada una de estas experiencias el individuo entra en una nueva etapa de su existencia, que enriquece su universo simbólico y modifica su conciencia. Este movimiento temporal de la conciencia permite percibir y comprender el cambio en el desarrollo fisiológico y simbólico del individuo, así como el desarrollo de la conciencia.

También el *tiempo biológico* se caracteriza por la presencia de *periodos críticos* expresado en diferentes etapas de transformación del cuerpo como en el nacimiento, la ovulación, el paso de joven a adulto son transformaciones que afectan al individuo como a la sociedad en su conjunto. Así en todo *episodio crítico* de la vida, el sujeto está íntimamente relacionado con una serie de prohibiciones y cuidados considerados *tabú*. Cada momento en que se transforma la naturaleza humana se modifica la conciencia en la observancia y asimilación de cada uno de estos momentos. También aquí nos encontramos con la posibilidad de observar características diferenciales y específicas de la cultura. Si bien el *tabú* es una práctica universal, cada cultura en particular construye su propio sistema de restricción y observación de aquellos objetos considerados prohibidos. Pues, en palabras de Foucault, es a partir de las prohibiciones que se desarrolla el intelecto del ser humano⁵¹.

Este sistema de restricciones expresa una cualidad específica de las formas simbólicas. El paso de lo concreto a lo abstracto. Para Cassirer, la observación de fenómenos, naturales y/o culturales que impresionan los sentidos, se transforman en un sistema de representaciones abstractas que rigen la vida del sujeto, constituyen un sistema de leyes y normas en la sociedad y configuran la conciencia mítica y el lenguaje.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Ed TUSQUES España, 2002.

"El sentimiento de fases mitológico primario no puede captar el tiempo de otro modo que en la imagen de la vida y, consiguientemente todo eso que se mueve en el tiempo y que nace y perece en él siguiendo un determinado ritmo tiene que transformarse y reducirse también a la forma de la vida"⁵².

En suma, consideramos que la constante observación de fenómenos cósmicos y naturales como el movimiento de la *vía láctea*, el ciclo lunar, el cambio de las estaciones, las modificaciones del cuerpo se introyectan en la conciencia mítica, en el inconsciente colectivo y modifican y determinan la conducta del sujeto. El orden de sucesión cósmico y natural es transformado ahora en un orden legal que permite la vida en sociedad, así como el desarrollo del lenguaje. Se crea un sistema ideal de normas análogas a la historia de los dioses, a la naturaleza, al cosmos expresadas en el entramado de las relaciones sociales, en la política, en la religión, en la economía. En otras palabras, la organización espacial y temporal del cosmos se toman como ejemplo de orden, como una manifestación divina, por tanto, no es extraño que la conciencia mítica a la vez que se identifique con los fenómenos naturales, con el pasado intente constantemente establecer relaciones armónicas entre hombre y naturaleza, entre la cultura y los dioses, entre la tierra y el cosmos. Se trata de la construcción constante de nuevas unidades de conocimiento, que explican y ordenan la realidad. Así la dimensión temporal se presenta como una cualidad peculiar de la conciencia mítica; de ella dependen las características específicas que establecen la diferencia entre culturas, entre religiones, entre épocas históricas.

2. 2. 3. Sacralización del número

Una tercer característica esencial tanto para la conciencia teórica como para la conciencia mítica, señalada por Cassirer, es la construcción numérica, su presencia e influencia es transversal a ambas formas de pensamiento. El número contribuye al

⁵² CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 157.

desarrollo de la conciencia, clasifica los objetos de la realidad, construye unidades de conocimiento, transforma la realidad sensible en representaciones abstractas⁵³.

Para la conciencia científica el número es una representación simbólica que ordena y explica el caos de las impresiones sensibles; mediante el número se construyen unidades de conocimiento universales, ideales y abstractas. Así, Fololao citado por Cassirer expresa

*“La naturaleza del número (...) es la de suministrar conocimiento, guiar y enseñar a cualquiera lo que es dudoso o desconocido. [El número es] ... la verdad a secas...”*⁵⁴.

Aquí diferentes objetos de la realidad sensible se aglutinan en un solo concepto, de esta manera lo heterogéneo se transforma en homogéneo.

En efecto el número es el fundamento del conocimiento científico, mediante él conocemos la naturaleza finita o infinita del objeto. Mediante la construcción de un sistema de relaciones cuantitativas se explican fenómenos naturales, cósmicos, sociales, culturales, se crea un sistema de leyes, de fórmulas donde se inscribe toda manifestación de la realidad. De esta manera, el número se presenta como el instrumento que permite el conocimiento y evolución de la conciencia científica.

a) Percepción sensible del número

Para Cassirer, la evolución de las formas simbólicas se inicia con la transformación de las impresiones sensibles en representaciones abstractas. Durante la etapa sensible, las construcciones numéricas están íntimamente relacionadas con el cuerpo humano. Debido a la fuerza con que las impresiones sensibles se apoderan y determinan el contenido de la conciencia, en esta etapa se desconoce el carácter universal del número; éste se reduce a representaciones particulares y concretas del cuerpo humano. Aquí, existe una relación concreta entre objeto y cuerpo así, partes y posición del cuerpo son el referente para la construcción del número en la conciencia.

⁵³ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1972. p. 148.

⁵⁴ Filolao citado en: CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 181.

“... contar en un principio no significa otra cosa que indicar determinadas diferencias que se encuentran en cualesquiera objetos exteriores, trasladándolos, (...) al cuerpo de quien cuenta y mostrándolos en él. Consiguientemente, antes de transformarse en conceptos verbales todos los conceptos numéricos son meros conceptos manuales, mímicos u otros conceptos corporales”⁵⁵.

Continua el filósofo el número es la representación del propio cuerpo en la conciencia. Se trata de la transformación simbólica del cuerpo resultado de la relación entre conciencia cuerpo y objeto. De esta manera, se origina el pensamiento abstracto, expresado en un sistema de relaciones entre conceptos, entre ideas, entre símbolos. Si bien cada relación es un factor aislado de la totalidad, una vez que se integra a la totalidad adquiere fuerza y existencia propia, pues tanto contenido como origen del número resultan de una serie de operaciones lógicas en la conciencia.

Así, el cuerpo humano es el principal referente del intelecto para realizar el tránsito de la realidad sensible a la realidad simbólica; recordemos que la conciencia actúa de manera análoga a la hora de organizar las representaciones espaciales. En toda representación numérica y espacial el concepto pasa por una etapa mímica o corporal antes de ser incorporados al universo simbólico del lenguaje. El acto de *contar*

“... no es algo que simplemente acompaña al numeral que por lo demás es independiente, sino que, por así decirlo, está fundido en la significación y en la sustancia del mismo”⁵⁶.

Según Cassirer, contar significa, convertir el objeto en parte o sensación del cuerpo. Sin embargo no se trata de una acción arbitraria, más al contrario según datos expuestos por el autor, existe un orden estricto de sucesión entre las diferentes partes del cuerpo; así las manos siguen a los pies, estos a los hombros y la cabeza,

⁵⁵ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1971. p. 198.

⁵⁶ Ibid.

etc⁵⁷. En el acto de contar se expresa un orden sistemático y constante que forma parte del principio de orden y progreso que rige el pensamiento matemático. Por tanto, en esta relación entre cuerpo humano y representación numérica encontramos el principio de orden y sucesión lógica que rige en las diferentes formas de expresión simbólica.

Con toda construcción numérica se identifica la posición del objeto en la totalidad. Se trata de construir el objeto en la conciencia según el *principio de objetivación*⁵⁸, donde los ejercicios de enlace y separación entre el todo y la parte construyen una imagen abstracta en la conciencia. A partir de este proceso de transformación simbólica del objeto lo heterogéneo se transforma en homogéneo, aquí lo importante no es la naturaleza del objeto sino su posición en la serie de objetos. El autor es explícito en este punto, se trata de construir *unidades cosificadas*

“El presupuesto esencial para esa formación de unidades consistirá empero en considerar como rigurosamente homogéneos los elementos contados, de tal modo que cada uno se distinguiera del otro únicamente por la posición que le corresponde en el acto de contar, pero de ningún modo por otra particularidad o propiedad material sensible”⁵⁹.

Sin embargo, este principio de elaboración numérica por su íntima relación a lo concreto, desconoce el carácter universal del símbolo, pues aún no es posible vaciar diferentes contenidos a un mismo símbolo. En esta primera forma de construcción numérica existe una relación intrínseca entre lo sensible y lo abstracto, señala el autor. Así, para cada clase de objetos se inaugura una nueva forma de representación simbólica, lo que quiere decir que cada clase de objetos se identifica con una clase específica de símbolo.

⁵⁷ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1971. p. 201.

⁵⁸ Objetivación Ver cap I.1. 2

⁵⁹ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1971. p. 202.

b) Fase simbólica del número

Toda construcción numérica es el resultado de la transformación de las impresiones sensibles en unidades abstractas e ideales de conocimiento. Sin embargo, en nuestra opinión la conciencia mítica desconoce lo absolutamente ideal, es decir el mito desconoce su fisiología interna, pues muy a pesar de que esta forma de pensamiento trabaja con objetos ideales estos son referidos constantemente a la realidad concreta. Así, para la conciencia mítica el número es un objeto concreto, real y operante.

En el contexto de la filosofía de las formas simbólicas las construcciones numéricas del mito son análogas a las determinaciones del tiempo y el espacio. En ellas todo objeto que se encuentra dentro del espacio mítico o se relaciona directamente con el origen del mito, comparte las características espirituales del dios o demonio que detenta las propiedades del espacio y el tiempo. Para el caso del número cantidades idénticas de objetos diferentes comparten la misma esencia mitológica, en consecuencia la concepción mitológica del número es general y particular a la vez⁶⁰. De esta manera, el número mitológico aparece como real, verdadero y operante pues cada número posee esencia, naturaleza y poderes propios.

“... para el pensamiento mitológico [el número] aparece enteramente como una ‘entidad’ originaria y comunica su esencia y su poder todo aquello sometido a él”⁶¹.

Para la conciencia mítica el *número significa por si mismo*. Cada unidad de conocimiento expresa la naturaleza particular, peculiar y específica del número. Esta característica permite trasladar la significación del número al objeto; entre ambos existe una relación unívoca, señala el autor, de esta manera se abre la posibilidad de construir un número para cada objeto, así como la significación particular del número para cada cultura. Así, como ocurre con las determinaciones espaciales y temporales el número a la vez que está íntimamente relacionado con ellas, hace posible el

⁶⁰ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 183.

⁶¹ Op. Cit. p. 184.

transito de lo concreto a lo abstracto, construye un nivel enteramente abstracto de significación en la conciencia.

Debido a que el mito concibe el mundo como un conjunto de representaciones concretas la esencia abstracta e ideal del número es concreta. Esta resignificación de lo abstracto en concreto hace posible la transmisión de la esencia del número al objeto. El filósofo neokantiano anota, aquí las cualidades sagradas o profanas; buenas o malas de la naturaleza abstracta del número se transmiten al objeto mediante un proceso de identidad entre número y objeto. De esta manera, el valor cualitativo, axiológico, mítico-religioso del número se traslada al objeto⁶².

En la evolución de las construcciones numéricas intuiciones y sensaciones se apoderan del conciencia, allí se produce la transformación de las impresiones sensibles en representaciones abstractas. En el caso de la ciencia la multiplicidad concreta es reducida por medio de las determinaciones numéricas. Mediante el número se crean unidades de sentido que transforman la realidad concreta y particular en unidades de conocimiento ideales, abstractas y universales. Aquí, cualquier fenómeno de la realidad natural o cultural se explica por medio de relaciones cuantitativas y abstractas. De esta manera, para la ciencia el número es un *instrumento de fundamentación* señala el autor⁶³, prepara lo empíricamente existente para insertarlo en un conjunto de leyes puramente ideales que explican y ordenan la realidad.

Por otra parte para la conciencia mítica el número se presenta como *vehículo de significación*, apunta el filósofo⁶⁴, específicamente religioso. Desde el nivel mágico hasta las concepciones religiosas el número se caracteriza por la presencia de poderes mágicos. Esta característica mágica y demoníaca del número mítico se extiende hasta los albores del pensamiento científico, pues allí la alquimia dará origen a la química, la astrología a la astronomía.

⁶² Op. Cit. p. 188.

⁶³ Op. Cit. p. 184.

⁶⁴ Ibid.

c) Número, cultura y realidad

Según Cassirer, el conocimiento del número se inicia en la fase de las percepciones sensibles, allí la aprehensión y denominación numérica deviene de su fundamentación sensible y concreta. Tanto la construcción como la significación numérica resultan del sentimiento temporal, espacial y personal⁶⁵.

En consecuencia inferimos que, la *cualidad del objeto* se determina por la dirección y orientación del espacio en la conciencia. Los puntos cardinales, el movimiento de los astros son el primer referente e instrumento de la conciencia mítica que permite establecer la naturaleza sagrada o profana del espacio y el tiempo. Aquí, las cualidades del espacio se transfieren al número y de este al objeto. En diferentes culturas, los puntos cardinales son el primer referente de sacralización.

De esta manera, cada punto en el espacio posee cualidades específicas; las características del norte, del sur, del este y del oeste se sintetizan en el número *cuatro*. Este por su relación con la distribución del espacio adquiere poderes mágicos y sobrenaturales, se convierte en número sagrado, subraya Cassirer⁶⁶. Todo objeto que se relacione con el cuatro adquiere las características mágicas y sagradas. Así, las representaciones abstractas del espacio son transformadas en representaciones numéricas, sin embargo estas últimas se reconstruyen en representaciones concretas, en formas simbólicas, así como en representaciones naturales; es el caso de la *cruz*, símbolo más antiguo de la humanidad.

Continúa el filósofo de las formas simbólicas Del culto a los puntos cardinales deriva el culto al acaecer cósmico. En todo número mítico observamos la coexistencia entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el mundo interior y el mundo exterior. Se trata de un sistema de relaciones que confluyen en el sentimiento de fases, en un tiempo cósmico biológico; aquí se expresa el paso del sentimiento al pensamiento mítico. Es el caso de la luna considerada auténtica mediadora y divisora del tiempo⁶⁷. En las

⁶⁵ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. I El Lenguaje*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1971. p. 198

⁶⁶ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T. II El pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1972. p. 189.

⁶⁷ Op. Cit. p. 191.

fases de la luna se expresa una relación intrínseca entre las determinaciones espaciales y temporales expresadas en la relación entre el número *cuatro* y el *siete*.

La observación del acaecer cósmico nos pone en cuenta del ciclo lunar, encontramos allí un ciclo de 28 días divididos entre *cuatro*, número sagrado; de ello tenemos cuatro unidades de siete días cada una y con ello la división del tiempo gracias al uso de un par de números sagrados. De esta manera, vemos que todo número mitológico está formado por una raíz real subjetiva y concreta. Se trata de la indiferenciación o comunión entre lo objetivo y lo subjetivo característica esencial del pensamiento mítico, no debemos olvidar que esta forma de construcción en la conciencia se caracteriza por la fusión de lo abstracto en lo concreto y viceversa, es decir es un pensamiento atrapado por las intuiciones concretas.

Finalmente, para Cassirer, la construcción del sujeto ligada al *tu* y al *el* estructuran el sentimiento la constancia y la presencia del *Yo* en el espacio, en el tiempo⁶⁸. Se trata de una experiencia subjetiva y concreta a la vez, aquí el número es el medio de unión entre las diferentes facultades de la conciencia. Así la sensación del espacio, la intuición del tiempo y el sentimiento del *yo* construyen un sistema armónico entre las diferentes determinaciones míticas que se expresan por medio de construcciones numéricas.

2. 3. Estructura de la conciencia mítico-lingüística

2. 3. 1. Mito y lenguaje

El contenido de las construcciones míticas se distingue por su carácter fabuloso, quimérico, falso... Su relación con la fantasía e imaginación del poeta contribuye a descalificar su significado. Sin embargo, en toda construcción mítica subyace un sentido real y verdadero con el que se identifica la cultura, pues en todo mito genérico subyace la explicación de aquellas propiedades particulares que constituyen la identidad cultural.

⁶⁸ Op. Cit. p. 192

Es el caso particular de las construcciones míticas del Kollasuyo, sintetizadas y explicadas por Francovich en *El mito primordial*.

*"... los kollas dieron su preferencia a la sacralización de las montañas y las piedras que se manifiesta en sus principales mitos y leyendas. Creían que sus antepasados habían salido de los flancos de los montes. Creían también que muchos de ellos como castigo habían sido convertidos en piedras. (...) El mito de la piedra no solamente configuró la religiosidad de los kollas y las manifestaciones de su arte. Daba también sentido a su vida y estaba presente en su organización social y política"*⁶⁹.

En consecuencia, para el filósofo de las formas simbólicas el significado del mito ha de buscarse en el contexto en el que se originan las palabras; esto es en la lingüística, en la filología. Ambos elementos sirven como instrumentos de interpretación para conocer el origen, la historia de las divinidades; en ellos se encuentra la esencia, el sentido de las construcciones míticas. Pues...

*"... el nombre y la esencia se corresponden en una relación íntimamente necesaria, que el nombre no solo designa, sino que también es ese mismo ser, y que contiene dentro de sí la fuerza del ser..."*⁷⁰.

Esta relación de identidad entre nombre y esencia del objeto, es el método de investigación para la mitología, para la historia de la filología y para las ciencias del lenguaje. Así, las formas simbólicas explican la realidad por medio signos y símbolos, sin embargo existen palabras que no tienen un referente concreto. En consecuencia, la verdad no está fuera de la conciencia, en el objeto, está en la forma de pensamiento, está en su significación intrínseca, la construcción de lo verdadero es una operación espontánea y autónoma de la conciencia particular para cada forma simbólica. En todo caso, el lenguaje se presenta como instrumento de conocimiento por doble partida, pues por una parte permite el conocimiento de la realidad, por la

⁶⁹ FRANCOVICH, Guillermo. *Los mitos profundos de Bolivia*. Ed. Los amigos del libro. La Paz-Bolivia, 1987. pp. 19-31.

⁷⁰ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 8.

otra permite conocer la fisiología de cada una de las formas simbólicas. Para Cassirer mito, lenguaje, arte, ciencia... son construcciones simbólicas, cada uno otorga su propia significación al objeto.

"... las formas simbólicas especiales no son imitaciones, sino órganos de la realidad, puesto que sólo por medio de ellas lo real puede convertirse en objeto de captación intelectual, y como tal, resultar visible para nosotros"⁷¹.

De lo expresado por Cassirer extraemos las siguientes conclusiones: cada forma simbólica construye un significado particular y específico para el mismo objeto. Característica que se extiende a las diferentes formas de expresión cultural, en ellas se expresa tanto la diversidad como la identidad cultural. Así el significado del un nombre depende del universo simbólico en el que se inscribe, pues tanto la cultura como cada forma simbólica construyen el significado real y específico del objeto. Para el caso de la cultura la significación del objeto depende de su relación con las construcciones míticas, de la posición que tiene la cultura frente al cosmos, frente al mundo, frente a la realidad. Así, tanto las formas simbólicas como la cultura estructuran el lenguaje de acuerdo a la forma de pensamiento (abstracto / concreto), a la posición en el cosmos, en una palabra el lenguaje es una construcción cultural.

En consecuencia, el verdadero significado del mito ha de buscarse en el modo en que mito y lenguaje se diferencian y complementan mutuamente. Por una parte, el lenguaje se construye en el pleno proceso de su autodesarrollo, explica la realidad por medio de la denominación y el verbo. El lenguaje construye y explica la realidad, pues en cada proceso de interpretación de la realidad el lenguaje se construye a sí mismo. Por otra parte, la percepción mítica de la realidad se origina con la percepción de totalidad. A partir de ella se origina un proceso de separación progresiva entre la parte y el todo donde cada parte adquiere identidad y existencia propia⁷².

⁷¹ Op. Cit. p. 14

⁷² Esta separación progresiva entre la parte y el todo explica la relación de identidad que establece el pensamiento mítico entre la parte y el todo, pues la parte una vez fue el todo y solo mediante un proceso de evolución en la conciencia fue alejándose materialmente de la totalidad, sin embargo dentro de la conciencia mítica se establece una relación de identidad esencial, real y operante.

a) Estructura de la conciencia lingüística

De lo anterior deducimos que el lenguaje articulado contribuye a la evolución de cada una de las formas simbólicas, en especial de aquellas que se expresan por medio de conceptos, de juicios, y teorías; como la ciencia, la historia, el mito o la filosofía. Aquí, el lenguaje se presenta como el instrumento que permite el desarrollo de la conciencia, por otra parte se presenta como objeto de conocimiento, pues mediante el estudio del lenguaje es posible conocer la estructura interna de las diferentes formas simbólicas. De esta manera, toda forma de conocimiento se inicia y estructura con la adquisición y desarrollo de la función lingüística.

La naturaleza humana en su afán de explicar el caos de las impresiones sensibles identifica, nombra, clasifica objetos concretos y abstractos. Ésta actividad, propia de la conciencia, se realiza gracias a la *denominación* en ella se busca condensar las cualidades específicas y diferenciales de los objetos⁷³. Así, el proceso de *denominación* transforma el mundo de las impresiones sensibles del reino animal en un mundo simbólico de ideas y significaciones propio del *Homo sapiens*. En lugar de desarrollar el instinto cuya función se centra en la satisfacción momentánea de necesidades, alimenticias o sexuales propias del mundo animal, el *animal simbólico* se empeña en transformar sus necesidades concretas en un mundo abstracto lleno de significaciones. En todo proceso de denominación subyace el acto de *denotar*, mediante él se identifican rasgos esenciales de los objetos que permiten establecer diferencias y similitudes entre animales y plantas, entre el mundo humano y el mundo divino, apunta el filósofo de las formas simbólicas.

Las reflexiones sobre el lenguaje buscan explicar y fundamentar cómo se realiza el acto de nombrar los objetos. Por lo expuesto en el primer capítulo de este informe deducimos que el acto de denominación se inicia con la relación entre impresiones sensibles y pensamiento puro y/o entre emociones y sensaciones; sea para el caso de la ciencia, sea para el caso del mito. Sin embargo, en todo acto denominativo subyace un estilo particular de pensamiento mismo que forma parte constitutiva de la identidad cultural; pues el significado de las palabras deviene del contexto en el que

⁷³ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 38.

se inscribe, deviene de una visión de mundo particular y específica. En consecuencia, la denominación es el resultado de la combinación entre intuición y reflexión de la realidad sensible. Ya vimos que las primeras construcciones simbólicas del espacio, del tiempo, del número se originan con la intuición y transformación del propio cuerpo.

Según Cassirer, la fundamentación teórica sobre la denominación pone el acento en procesos deductivos e inductivos. La denominación inductiva responde a una necesidad de conocimiento, busca identificar características esenciales y diferenciales del objeto de conocimiento. Esta capacidad de diferenciar, clasificar y nombrar los objetos se realiza mediante la observación y reflexión constante sobre la realidad. Por otra parte, la denominación deductiva depende de la concepción del mundo, de la posición que ocupa el objeto en la conciencia, así como de la función que cumple el objeto en la naturaleza, en el cosmos. Aquí el nombre del objeto depende del sistema de relaciones entre objeto y universo simbólico, entre objeto y cultura, es decir la denominación depende de la posición del objeto frente al todo. En ambos casos el lenguaje concentra cualidades específicas del objeto en una palabra en un concepto⁷⁴.

Esta forma de abordar el problema, busca construir un conocimiento universal, propio del pensamiento científico. Así, las características esenciales del objeto se traducen en cualidades abstractas e ideales antes que concretas y sensibles. En consecuencia, la existencia del objeto depende del sistema de relaciones lógicas que determinan la naturaleza abstracta de la conciencia científica antes que la naturaleza concreta del objeto. Sin embargo, esta explicación parte de un universo lingüístico preestablecido.

Considerando que los primeros estadios de la evolución de la conciencia se relacionan íntimamente con el pensamiento mítico veremos como se realiza el proceso de la denominación en el mito. Entre las características esenciales de la

⁷⁴ Ibid.

conciencia mítica se encuentran la sacralización del universo mítico y las relaciones de identidad que se establecen entre la parte y el todo, entre causa y efecto. Ambas características trascienden la realidad concreta, la transforman en un conjunto de imágenes y símbolos que otorgan significación y sentido al universo mítico. Así, la denominación mítica se establece en función a relaciones de identidad entre imagen y objeto.

Por otra parte, el origen de la denominación en el mito se caracteriza por su contenido altamente subjetivo, en ellas subyace la fuerza con que las impresiones sensibles encandilan y determinan la conciencia. En consecuencia, para Cassirer, esta forma de pensamiento se caracteriza por concentrar el contenido de la denominación en un solo punto.

“Esta concentración de todas las fuerzas en un solo punto es el requisito previo de todo pensamiento mítico y de toda formulación mítica”⁷⁵.

Este proceso de *denominación*, está íntimamente relacionado con la sacralización del universo. En este punto la clasificación de dioses realizada por Usener y citado por Cassirer permite ilustrar la reflexión sobre el origen del lenguaje y su relación con la conciencia mítica. Frente a todo acontecimiento extraordinario la conciencia mítica construye un *dios momentáneo*⁷⁶, individual e irrepetible.

“En la inmediatez absoluta [dice] el fenómeno individual es endiosado sin que intervenga ni el más mínimo concepto genérico; esa sola cosa, que ves delante de ti, esa misma, y ninguna otra, es el dios”⁷⁷.

⁷⁵ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 42.

⁷⁶ “Estos seres no personifican ninguna fuerza de la Naturaleza, ni tampoco representan aspecto alguno espacial de la vida humana y menos todavía se fija en ellos un rasgo o valor iterativo, que luego se transforma en una imagen mítico-religiosa estable; por el contrario, es algo puramente instantáneo, una excitación del momento, un fugaz contenido mental, que aparece y desaparece con análoga rapidez, por cuya objetivación y exteriorización se crea la imagen del 'dios momentáneo'” Op. Cit. p. 23 [el subrayado es nuestro]

⁷⁷ USENER. *Los nombres divinos*. Citado en: CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 42

Según Cassirer, tanto la sacralización del universo mítico como la primera impresión que se tiene de un objeto o fenómeno desconocido se relaciona directamente con un *dios momentáneo*. Al interior de esta transformación se produce la ruptura de la inmediatez del conocimiento entre emoción y acontecimiento⁷⁸; es decir, entre sensaciones y emociones ocurre un proceso reflexivo e inconsciente que transforma la relación en un ser independiente, en un dios o demonio. Esta construcción de dioses momentáneos no es una cualidad aislada de la conciencia, más al contrario en ella se observa una ley de aplicación universal. Se trata de la tensión que ocurre entre sensaciones y emociones, entre acontecimiento y voluntad; en ella, a partir de ella la realidad concreta se transforma en la conciencia en un mundo de imágenes y símbolos.

La tensión entre emociones y sensaciones produce una representación abstracta, produce un dios momentáneo cuya imagen se transforma en palabra. Así la palabra, la imagen auditiva se impregna de las características esenciales del dios o demonio; en consecuencia en la denominación se concentra el poder divino. En palabras del filósofo neokantiano "*La palabra, como dios o como demonio, no se presenta ante el hombre como si fuera su propia creación, sino como algo existente y significativo por derecho propio, como una realidad objetiva*"⁷⁹. Se trata de la construcción de una imagen con existencia propia, real, objetiva, y operante que contiene la característica esencial del dios o demonio al que representa. De esta manera la excitación interior transforma el exterior del sujeto, determina la naturaleza del objeto, construye, estructura la realidad mítico-lingüística. Esta transformación del objeto en la conciencia forma parte de un proceso de objetivación, donde la influencia del sujeto transforma la naturaleza del objeto.

Por otra parte, las construcciones verbales se originan de la actividad interna del sujeto. En esta etapa de desarrollo de la conciencia todo aquello que forma parte de la actividad humana es considerado como regalo divino. Así, los *dioses funcionales* (según la clasificación de Usener), permiten al sujeto transformar la naturaleza

⁷⁸ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973.

⁷⁹ Op. Cit. p. 45.

mediante la agricultura, la ganadería, la caza, la pesca, la construcción de puentes y guaridas, etc, con ellos se originan las construcciones verbales. Se trata de un proceso de objetivación constante en el que la organización interna del sujeto se proyecta al exterior, así la realidad se impregna de un contenido altamente subjetivo, animista. De esta manera, para Cassirer, la construcción de imágenes y palabras depende de la concentración de la conciencia en un solo punto, depende del interés subjetivo del querer y del desear, depende de la perspectiva teleológica de la acción así como del contenido de la experiencia.

“Y ninguna de estas tareas puede resultar exitosa si no se invoca al dios apropiado, según las reglas prescritas y por su nombre exacto. [...] Solo lo que resulta importante para nuestro desear y querer, esperar y cuidar, obrar y actuar... esto y sólo esto recibe el sello de la ‘significación’”⁸⁰.

Este es, según el filósofo de las formas simbólicas, el principio de organización de la conciencia lingüística. Aquí el poder de la palabra se nutre del rito, del culto a los dioses momentáneos, a los dioses de la actividad. Así, la denominación de objetos y actividades humanas adquieren sentido con relación al panteón divino; dependen de la jerarquía y transformación de dioses.

b) Conciencia mítico – lingüística y cultura

Para Cassirer, la relación entre mito y lenguaje permite el desarrollo progresivo de la conciencia simbólica.

“Ninguna de [las formas simbólicas] se presenta inicialmente como una forma aislada, independiente, reconocible en sí misma, sino que solo se va desprendiendo poco a poco de su matriz común, que es el mito”⁸¹.

Así toda producción cultural sea técnica, estética, ética, política, económica ..., inicialmente tiene que ver con manifestaciones espirituales de la conciencia mítico-religiosa.

⁸⁰ Op. Cit. p. 25.

⁸¹ Op. Cit. p. 53 [El corchete y el subrayado son nuestros]

En consecuencia asumimos que mito y religión encuentran en el lenguaje el instrumento para explicar, ordenar y transformar la realidad en un conjunto de imágenes y símbolos. Esta relación triádica es transversal a toda construcción cultural, toda vez que mediante el lenguaje articulado se expresa el carácter intrínseco de la cultura. Se trata de una característica esencial del ser humano presente tanto en grandes civilizaciones como en culturas ágrafas; sin embargo en ambos casos el desarrollo del lenguaje contribuye al desarrollo de la conciencia. Aquí, la *palabra* es el eje de articulación entre realidad y conciencia, entre mito y rito, entre mito y religión; a través de la palabra es posible transformar la realidad en un mundo simbólico en él conviven elementos naturales, humanos y divinos expresados en la cultura, la sociedad, el estado y sus instituciones.

“Este vínculo originario entre la conciencia mítico-lingüística y la mítico-religiosa se expresa sobre todo en el hecho de que todas las estructuras verbales aparecen también como entidades míticas, provistas de determinados poderes míticos y de que la Palabra se convierte, de hecho, en una especie de potencia primigenia, de donde procede todo ser y todo acontecer”⁸².

Resultado de las reflexiones precedentes afirmamos que tanto el lenguaje articulado como el lenguaje analógico construyen un universo simbólico rico en representaciones sagradas expresadas en ritos y oraciones, que en última instancia se convierten en canales de comunicación entre el hombre y sus dioses. Mediante este conjunto de prácticas es posible llegar a establecer contacto con el mundo divino, transformar y ordenar la naturaleza, a la vez se establece un sistema de normas y leyes que construyen y determinan la conciencia del sujeto. En muchos casos, sino en todos, este sistema de comunicación se basa en la combinación entre palabra y acción; en ambos casos la eficacia depende de seguir estrictamente el protocolo, así como el hecho de pronunciar correctamente el nombre de la divinidad.

⁸² CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 54

En la palabra subyace un poder mágico y divino que trasciende todas las esferas de la cultura. Es el caso de la política, en ella mediante la palabra se construyen identidades particulares y generales, se construyen sujetos y estados. En ambos casos mediante la palabra se construyen sindicatos, leyes, sistemas jurídicos y económicos, etc, que en su conjunto constituyen el estado. Nos encontramos frente al poder de la palabra, con ella es posible establecer vínculos entre el mundo divino y mundo de los hombres, así como entre aquellas instituciones que hacen posible la vida en sociedad. En palabras del autor todo contrato social se realiza bajo la luz de la palabra mágica que tiene sus raíces en el pensamiento mítico⁸³.

Para el filósofo de las formas simbólicas el *sentimiento de fases* es una característica esencial y transversal a la conciencia mítica, su presencia se extiende desde el lenguaje a la cultura pasando por la constitución del sujeto. En el caso del hombre, el sentimiento de fases se inicia con la imposición de un nombre, con él se transmite la fuerza que subyace en el nombre al sujeto, a la vez, el individuo ingresa en una nueva realidad, en una realidad simbólica⁸⁴. En nuestra opinión incluso en sociedades modernas (actualmente) sólo mediante la asignación de un nombre el individuo es reconocido social, política y jurídicamente. También el psicoanálisis ve en el nombre una característica esencial del sujeto, pues el nombre es considerado como marca, como la huella que determina y constituye la vida del sujeto.

Continuando el planteamiento del filósofo de Marburgo para la conciencia mítica, todo proceso de transformación biológico o social del sujeto esta determinado por la imposición de un nuevo nombre, con él, el sujeto adquiere un nuevo yo, una nueva identidad que a la vez que transforma y constituye al sujeto, pone en movimiento la estructura social. Esta transformación simbólica influye tanto en la personalidad como en la conducta del sujeto, en ambos casos observamos el desarrollo y afianzamiento de la identidad cultural⁸⁵. La imposición de un nuevo nombre es recurrente cuando el individuo se ve amenazado por algún peligro o se encuentra al borde de la muerte; se cree que de esta manera se engaña a la muerte. Por otra

⁸³ Op. Cit. p. 53.

⁸⁴ Op. Cit. p. 60/ Véase también apartado 2. 1. 3 en este informe

⁸⁵ Ibid. Volveremos sobre este punto más adelante.

parte, el significado del nombre otorgado en los ritos de iniciación trasciende los límites de su individualidad y se convierte en guardián de la cultura.

La relación entre lenguaje y sentimiento de fases es particularmente significativa, por una parte mediante la palabra se pasa de una fase a la otra, por la otra el lenguaje adquiere significación y sentido dentro del sentimiento de fases. Así, el lenguaje es el instrumento que permite transformar la realidad; en el desarrollo de la técnica se presenta como instrumento de mediación entre el hombre y sus divinidades, se presenta como un momento del sentimiento de fases. Recordemos que en el proceso de denominación el lenguaje se origina a partir de su relación con dioses momentáneos y los dioses de la actividad. En consecuencia, desde la perspectiva cassirereana herramientas y actividad son considerados como un regalo divino, en ambos casos el lenguaje se presenta como el instrumento que permite el paso de una fase a la otra. En el lenguaje encontramos la eficacia del poder divino, encontramos la eficacia de la técnica, la eficacia de la actividad⁸⁶.

De esta manera, los instrumentos se convierten en imágenes divinas o demoníacas, ellos son la manifestación del ser, por tanto son objetos de culto, de respeto, son mediadores entre el hombre y sus dioses, entre hombre y naturaleza. Así, el desarrollo de la conciencia mítico-religiosa está determinado por el sentimiento de fases, por el desarrollo de la técnica pero fundamentalmente por el lenguaje. Todo desarrollo técnico se transforma en considerado también como desarrollo espiritual y cultural, así lenguaje y desarrollo técnico son considerados como un regalo divino.

En consecuencia el filósofo neokantiano considera que la palabra es un instrumento de mediación entre hombre y dios, entre hombre y naturaleza, la palabra es un regalo divino. Con la palabra, se explica, ordena e interpreta la realidad sensible, pero fundamentalmente se descubre el mundo interior, la naturaleza espiritual del ser humano. Con todo la palabra está más cerca al mundo interior del hombre⁸⁷, en ella encontramos una característica esencial del ser humano que determina su felicidad o desgracia, su presencia activa o pasiva en la sociedad, en la cultura, en la

⁸⁶ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 67.

⁸⁷ Op. Cit. p. 70.

naturaleza; solo en ella a través de ella el hombre es capaz de realizar su propia existencia.

c) Caracterización gnoseológica de la conciencia mítico-lingüística

Teniendo en cuenta que el lenguaje se presenta como el órgano de conocimiento por antonomasia, mediante su análisis se establecen diferencias esenciales entre pensamiento mítico y pensamiento científico. En palabras del autor el lenguaje científico "... *tiende hacia la expansión, la implicación y la relación sistemática...*"⁸⁸. Para la ciencia todo fenómeno individual se integra a la totalidad por medio de construcciones ideales, invisibles y cada vez más resistentes. Se trata de construcciones lingüísticas, de conceptos; aquí mediante la palabra se construye un sistema de relaciones lógicas entre fenómenos que explican la realidad. Así, todo fenómeno concreto e individual a la vez que es descompuesto en unidades cada vez más pequeñas, se integra a un mundo de relaciones donde adquiere significación y sentido. Por tanto, la explicación del fenómeno está mediatizada por la construcción de unidades sintéticas, por la integración del fenómeno concreto a un sistema de relaciones lógicas y abstractas.

Por otra parte, en el contexto de la filosofía de las formas simbólicas la conciencia mítica toma las cosas por su apariencia inmediata, la explicación de la realidad depende de un sistema de relaciones de identidad entre imagen y objeto, entre palabra y fenómeno. Aquí las construcciones lingüísticas tienen su referente y significación directa en la realidad concreta. Así, toda explicación y transformación de la realidad está íntimamente relacionada al poder mágico de la palabra; en ella las relaciones de identidad que se establecen entre imagen y objeto son llevadas hasta sus máximas consecuencias, aquí *la imagen es el objeto*. "... *las creaciones lingüísticas y míticas (...), se inclinan hacia la densificación, la concentración y la caracterización aislada*"⁸⁹.

De ahí se puede interpretar que para la conciencia teórica la noción de significado es ideal y abstracto, responde a un sistema de relaciones lógicas, allí se inserta la

⁸⁸ Op. Cit. p. 64.

⁸⁹ Ibid.

representación del fenómeno. Para el pensamiento mítico en cambio el significado de un objeto o fenómeno tiene íntima relación con la realidad tangible o inmediata, así todo contenido de la conciencia es transformado en una presencia real y efectiva. En consecuencia, para la conciencia mítica no existe confrontación de datos empíricos, reflexión dentro de la relación causa efecto, tampoco existe un proceso de análisis y síntesis; sino aprehensión inmediata del objeto, se conoce el objeto en la primera impresión global, en el momento en que las impresiones sensibles se apoderan de la conciencia. Paradójicamente toda construcción mítica para el ojo del científico responde a construcciones abstractas, transforma la realidad en un mundo fantástico de dioses y demonios, sin embargo para el mitante toda explicación de la realidad es considerada concreta, real y operante.

De esta manera, según Cassirer, la ciencia encuentra en *la palabra* un instrumento de conocimiento, en ella, con ella se construye un sistema de relaciones abstractas que explican la realidad concreta. En toda explicación de la realidad científica subyace un proceso de análisis y síntesis que permite conocer, explicar el ser, mas no es el ser. En cambio, para la conciencia mítica y para los primeros estadios de la conciencia lingüística la palabra surge de la intuición inmediata, surge de la concentración de fuerzas en un solo punto⁹⁰. Esto produce la intensificación del contenido en el significado de la palabra pues, "... *solo aquello que en él* [contenido intuitivo de totalidad] *es formado y destacado por la concepción mítica y lingüística llena toda la conciencia...*"⁹¹. Así, el lenguaje no es un medio para conocer el ser, es el ser; la realidad se agota en el lenguaje, no existe la posibilidad de crear nuevas realidades, la realidad es el lenguaje. De esta manera la palabra no es un símbolo convencional, entre palabra y objeto, entre imagen acústica y fenómeno se crea una unidad indisoluble.

Esta relación de identidad entre palabra y objeto se explica a través de la noción de instrumento empleada por la conciencia mítica. Según el autor para el mitante todo instrumento que transforma la naturaleza no es considerado como una creación del sujeto, sino como un regalo de los dioses, tiene existencia propia. Así toda

⁹⁰ Ver Estructura de la conciencia lingüística en este capítulo

⁹¹ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 66.

construcción técnica o espiritual es considerada como un ser divino e independiente, es el caso del lenguaje. Luego de la creación del mundo el dios creador supremo obsequia el lenguaje al hombre para que por medio de él, el hombre cree un mundo particular y específico, para que domine la naturaleza, para que obtenga de ella lo que necesita⁹².

Estas apreciaciones del filósofo, nos llevan a interpretar las tres siguientes consideraciones:

Primera, el concepto de significación es diametralmente opuesto para ambos sistemas de pensamiento. Para la ciencia resulta de un sistema de relaciones lógicas entre causa y efecto, entre todo y parte; en tanto que para la conciencia mítica está ausente, porque existe una relación de identidad entre imagen y objeto, entre el todo y la parte. Es por ello que toda construcción mítica por más fantástica o descabellada que sea, para el mitante es considerada real, efectiva y operante. El sujeto en el mito se identifica con la palabra, la palabra es la realidad. Es el caso particular del pueblo guaraní, para ellos la palabra es el alma del sujeto, es el ser y quien traiciona la palabra traiciona al ser.

Segunda: también el criterio de verdad, a la vez que gira sobre el lenguaje, es diametralmente opuesto para ambas formas de pensamiento. Para la ciencia resulta de la reflexión sobre el objeto o fenómeno, antes que sobre la esencia o sustancia del ser; lo verdadero es el sistema de relaciones donde se encuentra el objeto o fenómeno de conocimiento. Aquí, la verdad es una construcción abstracta; esta característica le permite moverse entre diferentes objetos, entre diferentes realidades a la vez, permite crear nuevas realidades y conocer otras.

Para la conciencia mítica la verdad es el objeto, la verdad está determinada por la realidad, allí no existe reflexión sino transformación directa de la realidad. Transformación que si bien, al igual que en el caso de la ciencia, se traduce en el lenguaje éste es considerado como la manifestación del ser, como un regalo de los dioses, por tanto toda construcción mítico-lingüística tiene el poder suficiente para

⁹² Op. Cit. p. 69.

determinar y transformar la estructura de pensamiento mítico. La característica esencial para la conciencia mítico-lingüística es la relación de identidad que se establece entre causa y efecto, entre todo y parte; además la ausencia de reflexión entre impresiones sensibles y el carácter emotivo y volitivo del sujeto forman parte de un proceso violento que constituye a la conciencia mítica. Gracias a este proceso la conciencia mítica se concentra en un solo punto, en el acontecimiento, es allí donde surge la palabra.

Finalmente, la palabra mágica, la palabra mítica no busca la expansión, universalidad y/o abstracción, más al contrario busca la concentración en un solo punto, en lo particular en lo concreto. Aquí no existen símbolos abstractos, universales que se apliquen a la humanidad en su conjunto; si bien es innegable que también la conciencia mítica opera con elementos simbólicos y abstractos su radio de acción termina en los límites ideológicos y geográficos de aquella cultura que los detenta como propiedad única, auténtica y originaria⁹³.

2. 3. 2. *Mana* y configuración de la conciencia mítico – religiosa y mítico – lingüística

Para la filosofía de las formas simbólicas la sacralización de la realidad es una característica esencial de la conciencia mítica. Esta se caracteriza por la clasificación de objetos en sagrados o profanos; aquí todo objeto adquiere significación y sentido según pertenezca a esta o aquella parcela de la realidad. Sin embargo, queda por

⁹³ Quizá este aspecto sea un tema de gran discusión en la actual problemática de reconstruir el estado boliviano. Existen aquí diferentes de culturas y clase sociales, cada una detenta su propia posibilidad de verdad, aquí prima el pensamiento concreto, particular y absolutista, antes que el pensamiento universal, abstracto capaz de crear nuevas realidades, aún de construir un universo mítico (políticamente hablando) en el que todo el mundo se sienta identificado. Esto quiere decir que el mito no es una entidad muerta o estática, mas al contrario su naturaleza radica en la posibilidad de cambiar, de adaptarse, de explicar constantemente la realidad mediante nuevas fantasías e identidades políticas o culturales. Lo que sucede ahora es resultado de la tozudez de la clase política que está por muy debajo de entender la estructura del pensamiento mítico y mucho más de entender el proceso de abstracción de la conciencia científica. No olvidemos que gracias al sentimiento de fases también el mito es capaz de abstraer y explicar la realidad mediante un conjunto de imágenes simbólicas, sin embargo esto no quiere decir anular toda posibilidad de cambio, mas al contrario la fuerza del pensamiento mítico reside en la posibilidad de transformar constantemente la conciencia del sujeto. La fuerza de esta forma de pensamiento que perdura a través de la historia de la humanidad reside precisamente en la posibilidad de cambio, de modificación y de amplitud que se traduce en la explicación constante de la realidad que no es estática, antes bien tanto el mito como la realidad y el lenguaje se nutren mutuamente.

explicar: qué existe antes del proceso de sacralización, cómo se construye, cómo se inicia esta relación de oposición considerada como principio y fin de la conciencia mítica.

La clasificación de dioses realizada por Usener, si bien nos orienta sobre la construcción de denominaciones cuyas raíces se encuentran en los primeros estadios de la construcción de divinidades; en la creación de dioses momentáneos, dioses funcionales y dioses personales. No explica cómo se realiza el proceso de sacralización de la realidad. Por tanto, queda por explicar cómo se desarrolla, cómo se produce el sentimiento de lo sagrado, de creación y protección de lo divino.

La explicación de la sacralización del universo mítico se inicia a partir de la categoría de *mana* descrita por Codrington⁹⁴ y citado por Cassirer. Para el misionero inglés, esta categoría de la conciencia mítica se presenta

“...como raíz de toda la religión de los melanesios (...) es una fuerza sobrenatural que penetra a través de todo ser y acontecer (...) puede estar presente en objetos y personas, pero que nunca está exclusivamente ligada a un determinado y singular objeto o sujeto, sino que puede trasladarse de cosa en cosa, de sitio en sitio, de persona en persona”⁹⁵.

Sin embargo, consideramos que la presencia del *mana* es una característica universal e inherente a la conciencia mítica. Aunque con diferentes denominaciones⁹⁶ la investigación etnográfica encontró varias expresiones que encarnan el mismo significado. Se trata de un poder universal esencialmente indiferenciado que destaca por su contenido religioso y sobrenatural, por la tarea que realiza en el proceso de sacralización del universo mítico, así como por el impulso que significa su presencia

⁹⁴ CODRINGTON. *The melanesians: Studies in their Antropology and Folk-Lore* 1891. Citado en: CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973.

⁹⁵ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 71.

⁹⁶ Como el *orenda* de los iroqueses, el *wakan(da)* de los sioux en América; el *manitu* de los algonquinos, entre otros términos empleados que se aproximan bastante en el significado de la palabra como el *maxpe* de los indios crow, el *njomm* de los ekoi, el *zemi* de las Antillas. Thierry Saignes en *Borrachera y memoria* menciona el término de *huaca* como equivalente del *mana* en las sociedades andinas.

para el desarrollo de la conciencia. En consecuencia, la idea del *mana* está presente en la conciencia del *Homo sapiens* desde épocas pretéritas hasta nuestros días, contribuye al desarrollo universal de la cultura así como de la cultura en particular. Sin embargo la investigación etnológica no se pone de acuerdo en la precisión del concepto,

*“El material aplicable tiende más bien a mostrar que justamente esta indiferencia es la característica esencial del concepto de **mana**, y que cuanto más intentamos determinarlo, (...) fijarlo dentro de las distinciones y contradicciones que son categorías familiares a nuestro modo de pensar, tanto más nos vamos alejando de su verdadera naturaleza”⁹⁷.*

Para nuestro propósito estableceremos el concepto de *mana* como un poder sobrenatural, como un campo de fuerzas misteriosas que modifican la naturaleza del objeto, a la vez que determinan su posición en la conciencia. Se trata de un

“...poder [misterioso, inefable, sobrenatural] (...) venerado por su ‘santidad’, a la par que temido por los peligros que encierra pues a este poder positivo ‘Mana’ corresponde el poder negativo ‘Tabú’”⁹⁸.

Según el autor de la filosofía de las formas simbólicas, este *campo de fuerzas*, raíz y sustento para la actividad y existencia de la conciencia mítica se caracteriza por la concentración de energía en un solo punto. Es decir, no pertenece a una clase específica de objetos o fenómenos sino allí donde se rompe con lo cotidiano, con lo iterativo; su presencia destaca en lo descomunal, en lo inusitado, en un acontecimiento extraordinario que despierta la fantasía mítica. Se encuentra en el jefe de la tribu, en un sacerdote, en un médico, en un cazador; así como en un lugares u objetos sagrados. Por último, la fuerza del mana no es buena ni mala sino ambivalente y ciega⁹⁹.

⁹⁷ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 73

⁹⁸ Op. Cit. p. 72.

⁹⁹ Op. Cit. p. 74.

Por otra parte, continua el filósofo, si bien desde una perspectiva científica no es posible determinar el contenido de este poder sobrenatural, es admisible rastrear su origen a partir del *sentimiento de lo sagrado*. Éste se construye frente a la experiencia de lo desconocido, de lo descomunal, de lo inusitado, de aquello que despierta en el sujeto un conjunto de emociones encontradas de temor y alegría, de esperanza y frustración, de angustia y tranquilidad. Se trata de un estado de “... *crisis espiritual que separa lo sagrado de lo profano*”¹⁰⁰. Este estado de *crisis espiritual* es análogo al proceso de objetivación que construye el objeto dentro de la totalidad mítica.

De lo expresado por el autor inferimos que el sentimiento de lo sagrado es repetible e irrepetible; puede ser provocado por una acción cultural o expresarse a través de algún fenómeno natural. Se repite con el rito, cada vez que el sacerdote busca comunicarse con los dioses; cada vez que el uso de un instrumento satisface las necesidades de su portador; se hace presente cada vez que pasamos por un lugar sagrado e influye directamente en el aparato emotivo y volitivo del sujeto despertando en él, temor o alegría. Es único e irrepetible cada vez que un acontecimiento extraordinario modifica la naturaleza del entorno como la presencia de una plaga, o una catástrofe natural. En ambos casos el recuerdo de la experiencia, el estado de crisis espiritual inicia el proceso de sacralización del universo mítico.

Toda vez que la relación *mana-tabú* despierta la fantasía mítica, en ella se inicia la construcción de dioses y demonios. Todo encuentro con lo descomunal incentiva el desarrollo de la conciencia mítico-religiosa y mítico-lingüística. Este encuentro con lo descomunal se expresa por medio de la interjección, en ella se expresa la crisis primigenia que divide la realidad entre lo míticamente significativo y lo irrelevante.

“De ahí que la formula mana-tabú pueda señalarse como el ‘fundamento’ del mito tan justificada como injustificadamente como pudiera considerarse a la ‘interjección’ como fundamento del

¹⁰⁰ Op. Cit. p. 75.

*lenguaje (...) De hecho ambos conceptos son interjecciones primigenias de la conciencia mitológica. Ambos carecen todavía de toda función significativa o representativa, equiparándose a simples sonidos que son producto de la excitación de la emotividad mitológica*¹⁰¹.

a) Analogía entre interjección y mana

Creemos nosotros que toda vez que se produce un acontecimiento inusitado, descomunal o extraordinario se produce un conjunto de emociones encontradas de temor y alegría, de esperanza y frustración, de angustia y tranquilidad que excitan la conciencia mítica y se expresan por medio de una interjección. Estas expresiones primigenias son el resultado de un encuentro con el *mana*, se trata de una exclamación que en palabras del autor

*“... designa una impresión que aparece en todo lo extraordinario y sorprendente y en todo lo que provoca admiración o miedo”*¹⁰².

En la interjección encontramos la característica de indeterminación del *mana*; estas expresiones no pertenecen a una clase específica de objetos o fenómenos, su aplicación es de carácter universal, por otra parte la misma manifestación gutural puede aplicarse a diferentes objetos o fenómenos. Es como decir *CARAJO!!!* Empleado tanto para expresar una emoción tanto positiva como negativa.

Toda interjección, está íntimamente relacionada con el asombro, mediante él se produce una expresión impersonal, anónima e indefinida. Con esta expresión primigenia que despierta la fantasía mítica, se inicia el proceso de clasificación de la realidad entre lo míticamente significativo y lo irrelevante. Se trata del primer nivel de organización que estructura y determina la conciencia mítico-religiosa y mítico-lingüística.

De lo expuesto en los párrafos precedentes consideramos que el asombro a lo desconocido y su correspondiente manifestación gutural produce un estado de crisis

¹⁰¹ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las Formas Simbólicas TII El pensamiento mítico*. Ed Fondo de Cultura Económica. México, 1972 p. 110.

¹⁰² CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 79.

espiritual, que determina la orientación del objeto en la conciencia. Pues en cada expresión encontramos potencialmente la presencia de un dios o demonio. Así, todo encuentro con el *mana* despierta la fantasía mítica, se expresa por medio de una *interjección* que modifica el aparato emotivo y volitivo del sujeto, produce una crisis espiritual en la conciencia e inicia el proceso de clasificación y estructuración de la realidad.

De esta manera, cada expresión evoca un poder sobrenatural con cualidades específicas. Si bien, la misma expresión se repite en diferentes situaciones, esto no quiere decir que sea la única. Más al contrario, en los albores del desarrollo de la conciencia mítico-religiosa todo objeto o fenómeno desconocido era susceptible de ser considerado como la expresión de fuerzas sobrenaturales. Aspecto que nos induce a pensar que existían diferentes *interjecciones* para situaciones específicas; así cada expresión se relaciona con un dios o demonio, con cada exclamación el sujeto evoca la presencia de poderes sobrenaturales.

Para el filósofo de Marburgo, esta expresión primigenia de la conciencia a la vez que permite la organización del universo mítico, contiene los cimientos del proceso de denominación. Recordemos que el proceso de denominación se inicia con la construcción de dioses momentáneos, en ellos encontramos un poder sobrenatural expresado en la interjección. Los dioses momentáneos no representan una cualidad específica de la naturaleza o del carácter subjetivo de la cultura, por el contrario

“... es algo puramente instantáneo, una excitación del momento, un fugaz contenido mental, que aparece y desaparece con análoga rapidez, por cuya objetivación y exteriorización se crea la imagen del ‘dios momentáneo’”¹⁰³.

b) Del poder del mana al poder divino

El despertar de la conciencia mítico-religiosa se inicia con la construcción de *dioses momentáneos*, en ellos se expresa el miedo a lo desconocido, se expresa el poder sobrenatural que subyace en un objeto o sujeto, en un fenómeno cultural o natural.

¹⁰³ Op. Cit. p. 23.

Los dioses momentáneos están relacionados con el aparato emotivo y volitivo del sujeto, así como con el poder mágico propio de la fantasía mítica. En la construcción de estas divinidades se expresan los primeros indicios que transforman la realidad concreta en un conjunto de imágenes abstractas. Sin embargo, la gran cantidad de dioses momentáneos contrasta con el tiempo de existencia en la conciencia, pues son tan efímeros y numerosos que resulta imposible conservarlos

Según *Usener* citado por Cassirer de la presencia inestable de los *dioses momentáneos*, anónimos e impersonales la evolución de la conciencia religiosa progresa hacia la construcción de dioses personales¹⁰⁴. Ellos, se caracterizan por concentrar en un solo dios, en un solo nombre las facultades mágicas de un conjunto de dioses momentáneos. Así, a la vez que evoluciona el contenido del concepto expresado en un nombre, se acrecienta el poder de la divinidad.

De ahí se sigue que la síntesis del poder de varios dioses momentáneos en un dios personal, permite profundizar el conocimiento de la conciencia mítico-religiosa así como de la conciencia mítico-lingüística. Ahora el significado que se otorga al dios personal incrementa el proceso de abstracción, se incrementa la capacidad de concentrar la mayor cantidad de energía en un solo punto, en un solo dios; pues en el dios personal se sintetiza el poder de varios dioses momentáneos. La construcción de estas divinidades se caracterizan por la cantidad de *mana* que poseen, ahora es posible clasificar la realidad de acuerdo a un sistema jerárquico de divinidades, de acuerdo a los primeros indicios que forman parte de el carácter simbólico de la conciencia mítica. Nos encontramos frente al primer sistema de clasificación de objetos abstractos, porque lo que aquí se clasifica es la fuerza y eficacia del dios o demonio.

Para Cassirer, en el nombre se concentra el poder, el significado y la acción de los dioses personales, sin embargo el nombre de la divinidad difiere según su actividad, según las emociones que despierta en el sujeto. Se trata del mismo dios llamado de diferente manera, pues “... *la polinomia de los dioses personales constituye un rasgo*

¹⁰⁴ USENER. *Los nombres divinos*. Citado en: CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973.

*necesario de la naturaleza y de su ser*¹⁰⁵. Es decir, a mayor cantidad de nombres, mayor rango de acción, mayor cantidad de poderes sobrenaturales. De esta manera, las cualidades sobrenaturales del dios personal y su influencia en la realidad social, cultural o natural hacen que un mismo dios posea diferentes nombres; o lo que es lo mismo construir un dios para cada actividad.

Los *dioses funcionales* o *dioses de la actividad* muestran claramente el proceso de concentración del mana en un solo punto, así como la creación de divinidades específicas. Se trata de dioses relacionados con actividades específicamente humanas como la agricultura, la alfarería, la medicina, etc. Cada una de estas actividades se caracteriza por la combinación de un conjunto de conocimientos sobre la naturaleza así como de los instrumentos culturales necesarios que contribuyen el éxito de la actividad. Por ejemplo, la práctica agrícola supone un conocimiento sobre el tipo de terreno, sobre las características particulares de las semillas, sobre la época del año, etc. Pues bien, antes de la existencia de los dioses funcionales cada una de estas actividades era patrimonio de un dios momentáneo, ahora se sintetiza tanto el poder como la actividad en un solo dios, en un dios funcional, continúa el filósofo de las formas simbólicas.

En el último eslabón de la clasificación de dioses realizada por *Usener*, como resultado de un proceso histórico lingüístico se encuentran los *dioses personales*¹⁰⁶. En un principio el nombre de dios está íntimamente relacionado con la actividad de la que surgieron o para la que fueron creados. El nombre de la divinidad tiende a cambiar en diferentes circunstancias entre ellas las más relevantes la presencia de otro dios más eficaz, más poderoso que absorbe el *mana* del primero. Así, dioses y nombres en lugar de desaparecer se funden en un solo ser, se sintetizan en un dios personal que detenta los nombres y poderes del conjunto de divinidades a quienes representa.

¹⁰⁵ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 80.

¹⁰⁶ USENER. *los nombres divinos*. Citado en CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973.

Progresivamente los dioses personales van adquiriendo características particulares y específicas, ellos concentran una gran cantidad de mana, se configuran como seres autónomos. Son dioses con personalidad. Se ha creado un nuevo ser que se va desarrollando según sus propias leyes¹⁰⁷. Afirmar el estudioso de las divinidades. Cada dios participa de su libre arbitrio, e incrementa sus capacidades de acuerdo a las necesidades del sujeto. Aquí, diferentes divinidades, diferentes nombres se funden en un solo nombre, en un solo ser; en él se expresa toda la capacidad de los dioses momentáneos y los funcionales.

Por lo expuesto hasta el momento extraemos las siguientes consideraciones:

Primera: en la construcción de estas divinidades se expresan vicios y virtudes de la naturaleza humana. Quizá sea por ello que el politeísmo es una categoría inferior al monoteísmo, porque en el politeísmo el dios personal es aun imperfecto, si bien tiene especificidad esta es limitada sólo a un área de la realidad, de la cultura; la eficacia queda en entredicho. Aparentemente sólo en el monoteísmo es posible concentrar en un solo nombre, en un solo dios la máxima cantidad de poder, por tanto mayor eficacia y utilidad. ¿Será por ello que incluso en la actualidad el conjunto de culturas que viven forman parte de la conciencia mítica, esto es (culturas originarias) tienden a un absolutismo extremo?

Segunda: tanto la conciencia mítico-religiosa como la mítico-lingüística tienden a concentrar el poder en un solo punto, en el nombre divino. Por otra parte entre ambas características de la conciencia se construye un sistema de clasificación divino y lingüístico. En el primer caso se construye un sistema jerárquico de divinidades, en el segundo busca la generalización del lenguaje, de la palabra, del nombre divino. Así cada cultura construye su propio universo mítico que se caracteriza por la eficacia de sus dioses así como por la actividad del sujeto en la cultura, sin embargo es posible afirmar que la humanidad en su conjunto pasó por periodo de síntesis y generalización del poder y del lenguaje respectivamente.

¹⁰⁷ Op. Cit. p. 26.

c) Lenguaje y concentración del poder divino

Llegados a este punto consideramos que entre mito y lenguaje existe una relación de mutua dependencia expresada en la relación entre nombre y poder divino. Así la eficacia del poder divino depende de pronunciar correctamente su nombre, así como de seguir los pasos suficientes y necesarios exigidos por el culto a la hora de buscar la comunicarse con la divinidad. De esta manera, la relación entre dios y el hombre está mediatizada por el lenguaje; es más dios es una construcción del lenguaje pues solo por medio de ritos, de ceremonias, de oraciones, sacrificios los dioses adquieren una personalidad definida¹⁰⁸ anota Cassirer. El lenguaje imprime en la divinidad aquellas características esenciales que hacen del dios personal, del dios en el politeísmo, del dios monoteísta, un dios eficiente, un dios identificado con la cultura, con la humanidad, con el hombre.

Por otra parte observamos que mediante el lenguaje se expresa la tendencia al antropomorfismo característico de toda construcción divina; así se trate del dios sol pues también él se alimenta de ritos, ceremonias, y sacrificios; que mediatizados por el lenguaje buscan satisfacer necesidades divinas y humanas. Por ejemplo la cultura andina se caracteriza por su devoción a la madre tierra y al padre sol, en ambos casos se realizan un aserie de ritos, de sacrificios, se elevan plegarias en busca de alimentar a la divinidad, en busca de reestablecer el pacto de reciprocidad entre hombres y dioses. Nótese cuando alimentamos a los dioses lo hacemos cual si fueran seres humanos, sin embargo, lo importante aquí es el acto simbólico lo importante es el lenguaje. En consecuencia el lenguaje es el alimento de los dioses por antonomasia.

Además todo alimento a la divinidad es un acto de fe, cuya característica esencial se presenta por medio del lenguaje en el rito, en la oración. Toda aproximación a la divinidad sea por medio de danzas, de ceremonias, de sacrificios personales se explican, se cristalizan por medio del lenguaje articulado. De esta manera, en el culto a la divinidad se desarrolla la posibilidad de transformar la realidad concreta en un conjunto de imágenes y símbolos. Por otra parte, pensamos que toda referencia a la

¹⁰⁸ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 26.

divinidad por más incipiente que sea, está mediatizada por el lenguaje; es el caso del deseo, ¿qué deseamos?, deseamos lo que pensamos, como pensamos, pensamos en el lenguaje. Incluso en aquellos casos en los que no podemos expresar nuestros deseos frente a la divinidad encontramos en la oración un medio de incrementar la fe y el poder de la divinidad.

Así mismo, el lenguaje articulado busca constantemente reducir, comprimir en un solo concepto, en un solo nombre una clase de objetos. En el nombre divino (en el monoteísmo) encontramos la síntesis del poder del mana, en él se encuentran tanto los diversos nombres de las divinidades propias del politeísmo, así como la totalidad de poderes particulares. Así como el monoteísmo tiende a generalizar y expresar en un solo dios a la totalidad de facultades sobrenaturales y divinas, también el lenguaje busca comprimir en un solo concepto la totalidad de objetos que pertenecen a la misma clase.

En consecuencia notamos que en el lenguaje se produce la síntesis y eficacia del poder divino. En el lenguaje se expresa el paso del politeísmo al monoteísmo. 3) El nombre del dios monoteísta contiene todos los nombres del politeísmo primitivo, contiene todos los poderes de las divinidades de las que surge, es más sin politeísmo es difícil la existencia del monoteísmo. Más aún, desde una perspectiva mítica podemos afirmar que el monoteísmo es igual al politeísmo, porque aquí se establecen relaciones de igualdad entre la parte y el todo, y si uno contiene al todo, la totalidad es la unidad de la divinidad por excelencia. Se trata del dios único, omnipresente, el innombrable. Sin embargo desde el punto de vista lingüístico resulta difícil imaginar un concepto que abarque la totalidad de cualidades divinas.

Nuevamente vemos que entre mito y lenguaje existe una relación de mutua dependencia, ambas evolucionan conjuntamente. En ambos casos la evolución de la conciencia se inicia con la indeterminación de interjecciones primigenias y culmina con la indeterminación del nombre divino. En palabras del filósofo neokantiano se trata de un proceso circular en el que partimos de la indeterminación de lo inefable y llegamos a la más alta capacidad de síntesis del lenguaje, esto es la posibilidad de

contener en una palabra la totalidad de nombres divinos, así como sus propiedades¹⁰⁹.

Recapitulando tenemos que tanto la conciencia mítico-religiosa como la mítico-lingüística comparten esta característica circular que se inicia con lo inefable, con lo incomprendible (característica que se expresa en la primera manifestación del lenguaje *la interjección* por una parte y con la presencia del *mana* por la otra). Posteriormente, la evolución de esta indeterminación se expresa en el nombre de dios. En él se sintetiza un conjunto de emociones e indeterminaciones provocadas por el contacto con el poder del *mana*. La síntesis de interjecciones se traduce en la presencia de dioses momentáneos, que se transforman en dioses personales. Se inicia aquí la capacidad de síntesis propia del lenguaje; toda vez que un nombre representa un conjunto de fuerzas que en un principio fuera inefable. Gracias al lenguaje, la divinidad sale de las determinaciones sensibles producto de las emociones y voliciones del sujeto y se convierte en un objeto ideal, en un conjunto de representaciones abstractas. Aquí el encuentro con el *mana*, las sensaciones de temor o alegría se transforman en representaciones lingüísticas que se traducen en el nombre de dios. De esta manera dios surge en el lenguaje.

Así, todo nombre divino resulta de un proceso de síntesis, en él encontramos un conjunto de poderes y nombres que expresan propiedades particulares del campo de fuerzas sobrenaturales inaugurado por el *mana*. Así es cómo se comprime el poder divino se sintetiza en una palabra en un nombre es decir, a la vez que se busca la existencia de un dios que contenga muchos poderes, un dios con gran cantidad de *mana*, se busca una palabra que sea capaz de sintetizar toda esa cantidad de poder. Nuevamente observamos que gracias a la capacidad de síntesis del lenguaje se produce el tránsito del politeísmo al monoteísmo.

Finalmente consideramos que en la relación entre mito y lenguaje subyace el paso del politeísmo al monoteísmo, en ambos casos se busca concentrar tanto el significado como el poder divino en una sola palabra. A partir del principio

¹⁰⁹ Op. Cit. p. 81.

fundamental de la conciencia mítica expresado en la máxima el todo es igual a la parte, se establece un absolutismo en el que el lenguaje se trasciende a sí mismo, donde al mismo tiempo que tenemos una palabra, un nombre para la divinidad no logramos concebir la imagen del mismo. Esta es una característica inherente a todo sistema religioso que en su empeño de construir un dios omnipresente, omnisciente, en la búsqueda de reducir todas las facultades divinas en un solo ser se cae en un enredo lingüístico. Pues el concepto central de este sistema religioso tiene significados ambiguos, tiene muchos significados que resulta imposible establecer un significado exacto de la palabra o concepto que articula determinado sistema religioso. Es el caso del *mana*, del concepto de *pacha* que expresa un visión andina del mundo, el concepto de *ser* para el hinduismo.

2. 3. 3. Nivel de trascendencia del lenguaje

Con lo expuesto, dentro de la relación entre conciencia mítico-religiosa y conciencia mítico-lingüística el lenguaje se muestra como un elemento *indeterminado*. Habida cuenta que se inicia con un conjunto de interjecciones primigenias e inefables, y en su búsqueda de condensar en una palabra la totalidad del poder divino el nombre divino cae en la indeterminación. Ahora la necesidad del lenguaje consisten en construir un concepto que abarque la totalidad de nombres y poderes. Sin embargo, este intento se traduce en la indeterminación del concepto que crea, pues dicho concepto tiene tan amplia significación que resulta casi imposible establecer una definición precisa, estricta. Es el caso de todo concepto que tiene múltiple significación como el concepto de *ser* para la filosofía oriental o el concepto de *pacha* para la cosmovisión andina.

Retomando las ideas del autor el lenguaje, tanto en su origen como en la búsqueda de condensar en un nombre la totalidad de nombres divinos se encuentra con lo inefable, con la indeterminación¹¹⁰. En nuestra opinión Durante este transito de lo particular a lo general nos encontramos con una gran riqueza de construcciones míticas expresadas en el lenguaje. Este proceso de síntesis se logra cuando el lenguaje transforma lo particular en universal, cuando nos encontramos frente a la

¹¹⁰ Op. Cit. p. 81.

idea de *ser*, a la idea de *yo*, o hacia una inclinación al absolutismo. Allí, el lenguaje expresa su máxima capacidad de síntesis, allí el lenguaje se trasciende a sí mismo, pues en la medida en que construye y explica la realidad se construye y explica a sí mismo.

a) El Ser en el lenguaje

Siguiendo a Cassirer tenemos que la estructura del concepto de *ser*, se inicia a partir de la distinción entre el "*puro ser*", y el "*ser así*"¹¹¹; veremos ahora como se produce el tránsito de la cópula **es** al apelativo **ser**. El sentido de la cópula *es* refiere la significación original y concreta del objeto, denota una especie particular dentro del universo de conocimiento mítico. Es decir, el uso de la cópula *es* orienta al sujeto respecto de las cualidades esenciales del objeto, así como su posición en el universo mítico. Mediante ella se expresa una forma particular de apariencia que ocupa un lugar en el espacio. Forma del *ser*, que no expresa el simple existir, o un estado general del *ser*, más al contrario mediante la cópula *es*, el lenguaje libera al *ser*¹¹², continúa nuestro autor.

La evolución de la conciencia mítico religiosa y mítico lingüística, se caracteriza por la capacidad de síntesis tanto en el nombre de la divinidad como en la cantidad de poder que se condensa en la divinidad. La evolución de la cópula *es*, permite al lenguaje crear la síntesis que resume las cualidades esenciales de objetos y dioses, así como el poder espiritual que contiene la divinidad o el objeto. Ahora mediante el lenguaje se abre la posibilidad de comprimir cualidades formales y poderes sobrenaturales en un solo concepto, en el concepto de *ser*. Este nuevo concepto es el instrumento que permite el desarrollo de la conciencia mítica.

Considerando las apreciaciones del autor respecto de la relación esencial que existe entre imagen y objeto para la conciencia mítica, tenemos que en el nombre se encuentra la esencia del objeto. Así, el *ser* no es un predicado cualquiera, más al contrario el *ser* es el predicado de los predicados¹¹³; aquí, la unidad del lenguaje se

¹¹¹ Op. Cit. p. 82.

¹¹² Ibid.

¹¹³ CASIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 83.

expresa en la unidad del concepto “ser” afirma el filósofo. De esta manera, la conciencia mítico-religiosa, se expresa mediante el lenguaje, por tanto la conciencia mítico-lingüística se convierte en vehículo, estructura y referente inmediato en el que se expresan poderes y cualidades divinas. En consecuencia, en la unidad del lenguaje se encuentra la unidad del ser, en ambos casos llegamos a establecer una síntesis de poderes y nombres, mismos que se aplican tanto al lenguaje como a la religión.

“Aquí todos los nombres divinos aislados, e individuales han sido fundidos en el único nombre del Ser; es que lo divino excluye todo atributo particular, no puede ser descrito mediante ninguna cosa y sólo puede ser el predicado de sí mismo”¹¹⁴.

En consecuencia, extraemos las siguientes observaciones:

El *carácter sustantivo* de la conciencia mítica se expresa en la unidad de *dios*, en la unidad del *ser* que se transmite a todo el universo mítico, mediante el lenguaje. Nuevamente el lenguaje se presenta como el instrumento que realiza la síntesis lingüística expresada en el concepto de *ser* y, transmite la esencia, la sustancia, la unidad de la divinidad a todo el universo mítico. Esta búsqueda de unidad está presente tanto en el lenguaje como en la religión expresa una tendencia innata al monoteísmo. En ambos casos se produce progresivamente el paso del politeísmo al monoteísmo.

La construcción del ser mediante el lenguaje es transversal a toda actividad humana. Está presente en el concepto de etnocentrismo, en el absolutismo propio de algunos sistemas religiosos y políticos, aunque de manera inconsciente está presente en el sujeto que busca sintetizar en un frase todo un sistema de pensamiento o en el título de la tesis que expresa aquellos conceptos fundamentales que le interesa conocer. Es de notar que también la ciencia en su afán de construir unidades sintéticas busca comprimir en un solo concepto diferentes cualidades del objeto. Si bien, el desarrollo del lenguaje es particular para cada forma simbólica, es posible advertir que lenguaje y objeto de conocimiento evolucionan conjuntamente, ambos se nutren mutuamente.

¹¹⁴ Op. Cit. p. 84.

Así a la vez que construimos, describimos el objeto de conocimiento el lenguaje se construye a sí mismo, el lenguaje se trasciende a sí mismo, se construyen nuevas categorías lingüísticas que expresan las cualidades del objeto.

b) El Yo en el lenguaje

Con el despertar de la conciencia simbólica, la actividad interna del sujeto se traduce en un conjunto de representaciones, mítico-lingüísticas y mítico-religiosas. En ambos casos la actividad de la conciencia se traduce en un conjunto de imágenes y símbolos que explican y ordenan la realidad por una parte y expresan la naturaleza interna del sujeto por la otra. Si bien mediante la síntesis lingüística y la unidad del *ser* la *fantasía mítica* crea una divinidad que representa la totalidad de dioses y poderes divinos, esta creación es ajena al sujeto.

Según la definición de hombre presentada por Cassirer a l principio de este informe la construcción de imágenes y símbolos se presenta como algo añadido al sujeto, así toda construcción de la conciencia trasciende la naturaleza interna del sujeto y adquiere existencia propia e independiente. Más aún, en nuestra opinión cada vez que el sujeto hace uso del lenguaje o recurre a favores divinos, lo hace por medio de elementos artificiales que determinan su existencia. Paradójicamente estas construcciones y representaciones creadas por el sujeto, por la fantasía mítica adquieren independencia de su creador, y se convierten en elementos que determinan y gobiernan la vida del sujeto. De ellos depende la felicidad o desgracia del individuo.

Veremos ahora, a partir de la creación del concepto de *Yo*, como el lenguaje se trasciende a sí mismo y se integra nuevamente a su creador. En palabras del autor se trata de un proceso de simbiosis entre *Yo*, *ser* y *lenguaje*. Así, la construcción del *ser* es análoga a la construcción del *Yo*¹¹⁵.

Continúa el filósofo la construcción del concepto de *Yo* al igual que el concepto de *ser* es un logro tardío de la conciencia mítica¹¹⁶. Con la construcción del concepto de

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

Yo se produce el último paso que permite establecer la construcción de un monoteísmo puro. La *auto-predicación*, la *auto-revelación* de dios, del *ser*, se resume en la expresión *Yo soy*; la conciencia mítico-religiosa pasa de la presencia del dios objetivo, de la representación divina (de aquel dios creado por el sujeto pero ajeno a él), a la construcción de un dios subjetivo, aquí dios esta en el sujeto¹¹⁷. Se trata de la transformación del dios objetivo en dios subjetivo. Aquí dios no esta fuera el sujeto, más al contrario el sujeto forma parte de dios. Mediante esta identificación (subjetiva) con la representación (objetiva) de dios, la esencia de lo divino adquiere carácter absoluto, porque no existe nada fuera de la divinidad. Este carácter subjetivo de la esencia de lo divino expresa la máxima posibilidad de absorción e integración del sujeto con el objeto y viceversa, se trata de un proceso de integración entre el sujeto de la creación y el objeto creado.

Por lo dicho en los párrafos precedentes inferimos que: El tránsito de *dios* (objetivo) al *Yo* (subjetivo) presenta diferentes características, veamos algunas de ellas. En un principio la *palabra mágica* a la vez que refiere cualidades específicas de la divinidad, su uso se restringe tanto a situaciones específicas (establecer vínculos de comunicación con los dioses, inaugurar el tiempo mítico, consagrara un espacio en el nombre de dios) como a un grupo determinado de sujetos (sacerdotes, chamanes, iniciados...). Una vez establecido el tránsito de lo objetivo a lo subjetivo, a la potencia intelectual del *Yo*, el sujeto tiene a *dios* en sí mismo. Si bien el uso de la palabra no desaparece, ésta amplia su rango de acción y aplicación, pues una vez subjetivado el poder divino, el nombre de la divinidad mediante el pronombre *Yo*, es posible establecer un diálogo directo entre el sujeto y objeto, entre el *Yo* y el *ser*. Así, la *palabra mágica* ya no pertenece a una esfera específica de la realidad, más al contrario ahora su poder se expande envuelve y se disuelve en el interior del sujeto, en la totalidad del universo mítico.

De esta manera, se construye una relación de identidad entre *ser* (objeto) y *Yo* (sujeto). Ahora la naturaleza del *ser*, del *yo* se caracteriza por un conjunto de relaciones de mutua complementariedad. Se trata de la construcción de *dios* en el

¹¹⁷ CASIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 85.

Yo, así como del Yo en *dios*. Este proceso de transformación y construcción del ser, del Yo está mediatizado por el lenguaje. Mediante el lenguaje, se produce el tránsito del ser objetivo, indeterminado, infinito al Yo subjetivo, determinado y finito.

“El lenguaje vacila ahora entre lo subjetivo y lo objetivo, se mueve constantemente del uno al otro y de este retorna al primero. Esto indica que aun al conectar a ambos términos, debe verlos siempre como ideas separadas”¹¹⁸.

Nuevamente observamos una característica esencial del lenguaje, de expresar en una palabra lo particular y general a la vez. Así el lenguaje se presenta como un instrumento, como la luz que refiere la eficacia de todo conocimiento. Aquí la palabra se presenta como un agente intermediario que ordena y clasifica la realidad, presenta y soluciona el contraste entre caos y creación. Por medio del lenguaje el hombre se propia del mundo. El lenguaje es un objeto indeterminado, porque se inicia en lo inefable, se trasciende a sí mismo y llega nuevamente a lo inefable.

2. 4. Pensamiento metafórico

La reflexión sobre la conciencia mítica y la conciencia lingüística mostró que entre ambas existe una relación de mutua dependencia. En ambos casos la característica principal es el ejercicio constante de síntesis que se realiza sobre el conjunto de emociones y sensaciones que se imprimen en la conciencia. La capacidad de síntesis expresada en el lenguaje se extiende por todo el universo mítico, mediante ella es posible concentrar en una palabra, en un nombre el poder de un conjunto de dioses y demonios. En palabras del autor, entre conciencia mítica y conciencia lingüística existe una analogía sustancial, ambas formas de expresión de la conciencia *piensan metafóricamente*¹¹⁹.

Toda vez que las formas simbólicas resultan de un proceso de transformación de la realidad en la conciencia el *Homo sapiens* construye los elementos necesarios que permiten explicar y ordenar el caos de las impresiones sensibles. Consideramos que

¹¹⁸ Op. Cit. p. 87. [El subrayado es nuestro]

¹¹⁹ Op. Cit. p. 91.

uno de esos instrumentos (el más útil) es el *pensamiento metafórico*. Mediante él, la conciencia transforma la realidad concreta vacía y sin sentido en un mundo lleno de significación y sentido; pues, toda explicación de la realidad es esencialmente metafórica. Así, el lenguaje, el mito, la ciencia, el arte, la filosofía, la historia son construcciones metafóricas que explican, ordenan y estructuran la realidad.

El pensamiento metafórico se caracteriza por el proceso de síntesis que realiza sobre la realidad. Con él se explica en una palabra, en una frase, en un concepto el conjunto de sensaciones y emociones que se imprimen en la conciencia. Así, el conocimiento científico depende de la relación entre impresiones sensibles y pensamiento puro, en tanto que el mítico depende de la relación entre impresiones sensibles y emociones, En ambos casos la realidad se transforma en la conciencia por medio del *pensamiento metafórico*; particular para cada forma simbólica. Así la realidad se explica por medio del lenguaje figurado, pues mito y ciencia describen emociones y sensaciones por medio de la construcción de un sistema de semejanzas y diferencias con diversos objetos. En la metáfora se expresa tanto la capacidad sintética del lenguaje como las características inefables del poder divino.

De esta manera, para Cassirer la metáfora es un instrumento inherente al desarrollo de la conciencia simbólica en general y lingüística en particular. Ya Aristóteles, en *La Poética* expone la metáfora es "... la habilidad para utilizar la metáfora entraña una percepción de las similaridades"¹²⁰. Por otra parte, Quintiliano y Cicerón para quienes "... la metáfora es una forma abreviada de *simil*, condensada en un palabra"¹²¹. En consecuencia, la metáfora es un instrumento que sintetiza el conocimiento de la realidad por doble partida; por una parte su aplicación en la denominación contribuye al desarrollo del lenguaje, por otra permite extender el significado de un concepto, a varios objetos de la realidad

En consecuencia inferimos que el pensamiento metafórico es una característica común e inherente a las diferentes formas simbólicas. Sin embargo, si bien esta forma de expresión de la conciencia está presente en toda forma simbólica su

¹²⁰ ARISTÓTELES. *La Poética*. Cap. 21.

¹²¹ QUINTILIANO y CICERÓN.

construcción es diferente en cada una de ellas. Por tanto, para el filósofo neokantiano el estudio de la metáfora permite mostrar relaciones de identidad y diferencia entre conciencia mítica y conciencia lingüística¹²². Aspecto que permite identificar la existencia de *metáforas míticas* y *lingüísticas*.

2. 4. 1. Metáfora en sentido estricto o *metáfora lingüística*

Debido a que no encontramos una expresión adecuada que exprese nuestras emociones, sentimientos y pensamientos, el uso de la metáfora es una necesidad constante y casi obligatoria del ser humano. Según Müller citado por Cassirer la metáfora es una transposición verbal de un concepto a otro, o de un concepto a varios objetos; “*Así la mitología aparecía como un resultado del lenguaje*”¹²³. 3) Aquí el lenguaje determina la construcción del mito porque busca aplicar términos o conceptos conocidos a objetos desconocidos, se trata de una *transposición de términos*¹²⁴ comenta Cassirer. Mediante este tipo de construcción metafórica se transmiten cualidades y atributos de un objeto a otro. Por otra parte, el contenido de un concepto es susceptible de ser aplicado a diferentes objetos o clases de objetos.

Para el filósofo de las formas simbólicas la metáfora

“ ... en (...) sentido estricto, (...) es una genuina transposición; los conceptos entre los que oscila el movimiento de vaivén, poseen significados fijos e independientes, y entre ambos, considerados como puntos de partida y llegada como términos (...) ya dados se produce el proceso conceptual ...”¹²⁵.

La construcción de metáforas lingüísticas presupone la existencia de un universo simbólico y lingüístico cuyos conceptos y/o objetos se relacionan entre sí, otorgando significación y sentido a lo desconocido, a lo inefable, a lo sobrenatural. Mediante la transposición de términos es posible crear conceptos que contengan nuevas parcelas de la realidad, así como identificar objetos o fenómenos desconocidos.

¹²² CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 92.

¹²³ MÜLLER Citado en CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 93.

¹²⁴ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 95.

¹²⁵ Ibid.

Por ello consideramos que la metáfora lingüística es una de las formas de cambio semántico más comunes puesto que permite expresar ideas, pensamientos y sentimientos por medio de la transferencia de conceptos a diferentes objetos como: la pata de la mesa, la copa de un árbol, o por el ojo de la cerradura. En cada caso a la transferencia de términos le es inherente una transposición semántica que determina el sentido de la oración metafórica. Esta alteración semántica amplía el sentido de la oración, se trata de un fenómeno predicativo antes que denominativo. Con esta cualidad del lenguaje es posible explicar ideas, pensamientos y sentimientos que en un principio son inefables o inexplicables, por otra parte mediante la transposición semántica es posible aclarar ideas y conceptos complicados.

Este tipo de construcciones del lenguaje articulado refieren a la construcción de *metáforas retóricas*. Esta figura lingüística está compuesta por tres elementos sustanciales.

Tenor: aquello a lo que la metáfora se refiere, el término literal.

Vehículo: es lo que se dice, el término figurado

Fundamento: es la relación existente entre tenor y vehículo (el discurso)

Por ejemplo: La política económica de Evo Morales incita a emprender la búsqueda de la *Loma Santa*. Aquí el tenor es La política económica de Evo Morales; el vehículo: salir en busca del mito de la *Loma Santa*; el fundamento: la relación que existe entre realidad económica y realidad mítica, de la tensión entre ambas surge la posibilidad de solucionar el problema del hambre en nuestro país.

En consecuencia, observamos que el sentido de toda construcción metafórica deviene de la tensión producida entre semejanzas y diferencias, entre tenor y vehículo, entre sentido literal y sentido metafórico. Se trata de una relación antagónica que se traduce en la ampliación de sentido, en la transposición del significado real de las palabras por otro figurado. Es decir, la contradicción o tensión entre los componentes de la metáfora crea para cada caso particular, para cada situación específica un espacio de significación propio e independiente. Desde esta perspectiva podemos considerar a la metáfora como una creación instantánea, como la síntesis de nuestras emociones y/o pensamientos expresadas en una frase.

2. 4. 2. Metáfora radical o *metáfora mítica*

La *metáfora radical o mítica* contiene la primera forma de expresión de la conciencia que transforma el conjunto de impresiones sensibles en un mundo de representaciones mítico-divinas. Según *Herder*, citado por Cassirer el mito es el principio de construcción y origen para el desarrollo del lenguaje. En toda construcción mítico-religiosa observamos la influencia y determinación de la fantasía mítica sobre el proceso de denominación. Así, el desarrollo de la fantasía mítica permite el desarrollo de la conciencia lingüística. Cassirer es claro al respecto.

“La metáfora radical es una condición del propio modo de expresar los conceptos míticos y lingüísticos (...) [pues] la más primitiva expresión verbal exigía ya la transmutación de cierta experiencia cognoscitiva o emotiva en sonidos”¹²⁶.

Consideramos a la metáfora mítica como el embrión de la conciencia mítico-lingüística. Recordemos que el proceso de denominación se inicia con la presencia y/o evocación de dioses momentáneos así como con la presencia del mana. En ambos casos se produce una excitación del espíritu, una crisis espiritual o el sentimiento de lo sagrado. En cualquier caso el proceso de denominación se inicia con la interjección que produce el encuentro con el mana por una parte y con la síntesis lingüística que representa a un conjunto de dioses momentáneos y concentra el poder de todos ellos en un solo nombre, en un solo punto, en un solo dios¹²⁷ por la otra.

Así mismo pensamos que las construcciones metafóricas transmiten experiencias cognoscitivas o emotivas, caracterizadas por su origen sacro; es el caso de las determinaciones temporales y espaciales¹²⁸. En ambos casos la conciencia mítica transforma la experiencia empírica en un conjunto de imágenes y símbolos. Se trata de construcciones metafóricas primigenias porque tanto la dimensión temporal como la espacial adquieren vida propia, adquieren características divinas. Por otra parte, la

¹²⁶ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 95

¹²⁷ Ver Cap 2.2.2 La relación mana-tabú determina la configuración de la conciencia mítico-religiosa y mítico lingüística.

¹²⁸ Ver Cap. 2.1.2 el espacio mítico se construye en relación a lo sagrado y lo profano y 2.2.3 El tiempo mítico se construye de acuerdo a la relación entre lo sagrado y lo profano.

experiencia de lo sagrado despierta en el sujeto un conjunto de emociones encontradas de placer y dolor, de temor y alegría, de angustia y tranquilidad; mismas que se condensan en una expresión metafórica. De esta manera todo encuentro con el mana en su etapa primigenia a la vez que transforma la conciencia del sujeto, modifica las cualidades del sujeto u objeto que detenta ciertos poderes naturales.

En una palabra, asumimos que la metáfora mítica se inicia con el encuentro de fenómenos u objetos que despiertan la fantasía mítica e inician el proceso de clasificación de la realidad entre lo míticamente significativo y lo irrelevante. Se trata de una relación existencial entre sujeto y mana, entre sujeto y la ruptura del acaecer cósmico, entre mundo interior y realidad empírica. Aquí, lo relevante no es la transposición de términos, como es el caso de la metáfora lingüística, sino la construcción de nuevas categorías de conocimiento, en ellas se realiza la síntesis de la experiencia interna y externa del sujeto.

De esta manera, seguimos que tanto la experiencia externa como la experiencia interna del sujeto se transforman en la conciencia y se expresan metafóricamente por medio de sonidos. Se trata de expresiones metafóricas, en ellas emociones y sensaciones se expresan por medio del lenguaje articulado, del lenguaje simbólico expresado en tejidos, ritos, danzas, etc.

Esta construcción metafórica está íntimamente relacionada con las *metáforas ontológicas*¹²⁹ son aquellas que permiten

*“... entender nuestras experiencias en términos de objetos y sustancias, nos permiten elegir parte de nuestra experiencia y tratarlas como entidades discretas o sustancias de un tipo uniforme”*¹³⁰

Mediante ellas la naturaleza humana busca trascender la experiencia sensible transmitiendo cualidades éticas, estéticas y morales a sus dioses, a la naturaleza, al universo. De esta manera toda construcción metafórico-mítica es una construcción

¹²⁹ APAZA, Ignacio. *Estudios de lingüística y sociolingüística andina (Teoría, discusión y análisis)*. Ed. Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz-Bolivia, 2007.

¹³⁰ LAKOFF, G. y M. Jonson Citado en: APAZA, Ignacio. *Estudios de lingüística y sociolingüística andina (Teoría, discusión y análisis)*. Ed. Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz Bolivia, 2007. p. 81.

metafórico-ontológica porque en ambos casos se construye un conjunto de dioses y demonios que conviven con el hombre; divinidades que protegen y/o castigan al sujeto.

Este tipo de metáforas se caracterizan por la "... *humanización de fenómenos naturales...*"¹³¹. Aquí, los fenómenos naturales, los astros, el universo en su conjunto adquiere propiedades y facultades humanas. De esta manera, se construye una relación triádica entre hombre, dios y naturaleza, paradójicamente aquí el equilibrio depende de las acciones del sujeto antes que de la influencia de los dioses; o del cambio de los fenómenos naturales porque tanto dioses como naturaleza están dotados de facultades enteramente humanas.

En consecuencia notamos que la construcción de este tipo de metáforas (mítica, radical u ontológica) deviene de un proceso de transformación que va de lo natural a lo artificial, o que es lo mismo los fenómenos naturales son transformados en fenómenos culturales. Evidentemente este tipo de construcción metafórico es diferente para cada cultura, sin embargo encontramos en ellas un rasgo característico su vinculación con el concepto y cualidades del *ser*. Es decir que estas metáforas están asociadas con la génesis cultural, con la génesis del lenguaje.

2. 4. 3. Función metafórica del lenguaje

En la metáfora se expresa claramente el proceso de evolución conjunta que ocurre entre mito y lenguaje. Entre ambas no existe una relación de continuidad temporal expresada en un antes y un después, sino una relación lógica de mutua complementariedad, expresada en relaciones de condición, de inclusión, de coordinación entre otras. Según Cassirer, en última instancia tanto el nivel de dependencia como el tipo de relación se expresa por medio del análisis lógico realizado sobre un caso particular. Porque "... *el modo como la una influye sobre la otra y la condiciona en su contenido*"¹³². En ambos casos se realiza la misma operación básica "... *la concentración y elevación de la simple experiencia*

¹³¹ APAZA, Ignacio. *Estudios de lingüística y sociolingüística andina (Teoría, discusión y análisis)*. Ed. Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz-Bolivia, 2007. p. 82.

¹³² CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 96.

*sensorial*¹³³ afirma el filósofo. Expresiones lingüísticas y construcciones míticas responden a la misma tensión interna, a la misma crisis espiritual¹³⁴. En ambos casos impulsos y estímulos subjetivos se concentran en un solo punto y se traducen construcciones míticas y lingüísticas definidas.

De esta manera, las construcciones metafóricas no resultan de un acto consciente como el caso de la heráldica¹³⁵, más al contrario en nuestra opinión se trata de la actividad inconsciente de la conciencia. Para Usener la construcción metafórica resulta de una crisis espiritual que expresa tanto la ocasión como los medios para la designación de un objeto o fenómeno. En esta crisis espiritual confluyen emociones y sensaciones en un solo punto, en un objeto o fenómeno particular; elementos que despiertan la fantasía mítica y se traducen en construcciones metafóricas. En consecuencia, el sentido de las metáforas mítico-lingüísticas depende del tipo de relaciones que se establecen entre realidad sensible y universo simbólico, entre crisis espiritual y panteón divino, entre el aquí y el ahora.

Para el filósofo del símbolo la concentración de conocimiento en un solo punto permite establecer relaciones de igualdad entre el todo y la parte; pues, todo objeto que no está iluminado por la luz del conocimiento no es perceptible a la imaginación mítica, carece de significación o simplemente no existe. En consecuencia,

*“... el verdadero principio básico tanto de la metáfora lingüística como de la mítica (...) se expresa por el axioma pars pro toto”*¹³⁶.

Aquí entre la parte y el todo existe un vínculo esencial, entre la parte y el todo existe un sistema de relaciones mágicas expresadas tanto en la práctica ritual como en el totemismo, ambas expresiones se caracterizan por ser esencialmente metafóricas. Por medio de ellas es posible influir en los fenómenos naturales, transformar la naturaleza humana, establecer un sistema de comunicación entre dioses y hombres.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ver apartado 2.2.2 La relación *mana-tabú*: determina la configuración de la conciencia mítico-religiosa y mítico-lingüística

¹³⁵ USENER, Citado en: CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1925 p. 97.

¹³⁶ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina, 1973. p. 100. Ver también cap. 1.3. B La categoría de causalidad explica las relaciones entre el todo y la parte

En nuestra opinión el *totemismo* es una muestra palpable del proceso de construcción metafórico propio de la conciencia mítica; en él cada cultura, cada clase social establece un vínculo real y operante con una planta o animal totémico. No se trata de una transposición de términos, o de un simple vínculo lingüístico, más al contrario la relación entre hombre y tótem es tan fuerte que aquellas cualidades propias del emblema totémico se transmiten al sujeto. Así, entre hombre y *tótem* se establece una genuina unidad de esencia, justamente la cultura en cuestión no solo recibe el nombre del animal sino todo su poder y eficacia. Estamos frente a la construcción de una *metáfora mítico-lingüística*, mítica porque en ella se expresa la transformación real y operante del sujeto, en ella se expresa uno de los principios básicos del pensamiento mítico, en el nombre se concentran las cualidades divinas, es lingüística porque la transmisión del nombre del emblema totémico a los miembros de la cultura supone una transposición de términos. De esta manera, tanto la clasificación de la realidad, como la construcción de la identidad cultural se realiza por medio de construcciones metafóricas en la conciencia .

“... para el pensar mítico hay en la metáfora mucho más que una simple ‘sustitución’, que una mera figura retórica del lenguaje; más bien cree que aquello que a nuestra reflexión subsiguiente le parece ser una mera transcripción, constituye en realidad una auténtica y directa identificación”¹³⁷.

Para Cassirer, una característica esencial para la comprensión óptima de las metáforas mítico-lingüísticas exige que los conceptos no deben ser tomados por su extensión sino por su comprensión, tampoco por su cantidad sino por su cualidad. Aquí entra en juego “... *la ley de nivelación y extinción de causas específicas*”¹³⁸. En ella se anula la diferencia entre la parte y el todo, por ejemplo en el sistema mítico de clasificación la especie no solo forma parte del género es el género.

En la metáfora se encuentra la expresión de la parte y el todo a la vez, allí mediante el lenguaje se establecen lazos esenciales entre la parte y el todo. Es el caso de los mitos de origen, en ellos encontramos un vínculo esencial entre individuo y divinidad,

¹³⁷ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina 1973. p. 102.

¹³⁸ Op. Cit. p. 99.

entre ambos se construyen lazos indisolubles que forman parte de la identidad cultural. Por ejemplo, el concepto de etnocentrismo, desarrollado por Leví-Strauss, surge cuando determinada cultura se siente superior a las demás, es más muchas culturas llevan por nombre un término que la vez significa *los hombres* implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes o aun de la naturaleza humana¹³⁹. De donde entendemos que la parte ocupa el lugar del todo, aquí la luz del conocimiento se concentra en la autocontemplación, se concentra en un solo punto, pero para los miembros de la cultura hegemónica se trata de un conocimiento universal, real y operante. Pues el haz de luz que ilumina su conocimiento no concibe la existencia del resto de la humanidad, actitud que se traduce en negar la existencia del otro, en actos de racismo, de xenofobia ... ¿Será que para esas sociedades la evolución del pensamiento se estancó en los primeros albores de desarrollo de la conciencia mítica?

De esta manera, metáfora, mito y lenguaje se nutren mutuamente, entre ellos se construyen una serie de lazos que responden a la misma *unidad de esencia* expresada por la conciencia lingüística¹⁴⁰, afirma Cassirer. Aquí el lenguaje desarrolla aglutina, construye y explica la esencia de los objetos, mediante el lenguaje tanto la realidad como las diferentes expresiones de la conciencia adquieren significación y sentido. Así, el desarrollo de la conciencia lingüística transmite la unidad de esencia a las diferentes parcelas de la realidad, se construyen objetos y realidades, se determina la existencia de fenómenos y objetos, pues lo innominado simplemente no existe. Para la conciencia mítica solo existe aquello que tiene referencia directa con el lenguaje, aquello que tiene nombre, aquello que pertenece a una clase de objetos y se identifica con un dios o demonio.

Para el primitivo las características sensoriales de objetos o fenómenos naturales comparten la misma unidad de esencia, es el caso de clasificar en un solo grupo a aves, murciélagos, e insectos porque todos comparten la facultad de volar. Según Cassirer, rige aquí el *principio de equivalencia*¹⁴¹, mediante él es posible establecer

¹³⁹ LEVI-STRAUSS, Claude. *Raza e historia*, en *Antropología estructural*. Ed. Siglo XXI. España, 1999

¹⁴⁰ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina 1973. p. 103

¹⁴¹ Ibid.

relaciones de semejanza entre los más variados objetos. Esta cualidad del lenguaje, a la vez que forma parte inherente del pensamiento metafórico, construye y desarrolla la transformación simbólica de la realidad, en la conciencia. Así, *unidad de esencia y principio de equivalencia*, son características inherentes al lenguaje que permiten establecer relaciones de conocimiento entre el mundo de las percepciones sensibles y el sistema de capacidades lógicas del sujeto continua el autor.

En consecuencia las ideas expresadas hasta el momento nos inducen a establecer las siguientes apreciaciones:

La función metafórica del lenguaje se caracteriza por la relación constante que se establece entre conciencia mítica y conciencia lingüística. En esta relación el lenguaje cumple una doble función en el desarrollo de la conciencia, por una parte construye cualidades y propiedades de los objetos con la denominación, por la otra transmite aquellas propiedades a los diferentes objetos y fenómenos que forman parte de la realidad. Toda vez que el lenguaje establece un concepto, el pensamiento mítico encuentra en él, el caldo de cultivo para explicar y ordenar la realidad. Así, el lenguaje se nutre del mito, pues en toda construcción mítica nos encontramos con la explicación y descripción de nuevos objetos y fenómenos, con lo inefable, con la realidad. De esta manera, la metáfora mítico-lingüística hace posible el paso de la realidad concreta a la realidad simbólica, pues el mito explica la realidad mediante metáforas a la vez que el lenguaje encuentra en la metáfora mítica, en la realidad nuevos objetos, o nuevas propiedades de los objetos.

“Cada propiedad característica, que antes constituía un punto de partida para el concepto y la denotación (...), puede servir ahora para identificar y mezclar los objetos expresados mediante ese nombre”¹⁴².

Por otra parte la metáfora mítica se caracteriza por establecer relaciones de identidad entre fenómeno y divinidad. Así, mediante la nominación lingüística la conciencia mítica establece un sistema de relaciones entre fenómeno, nombre y divinidad. Aquí todo fenómeno natural se identifica mediante un nombre, puede

¹⁴² CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión. Buenos Aires Argentina. 1973 p. 104.

premiar o castigar a los hombres, por otra parte se incluyen en su personalidad cualidades éticas, morales o características relacionadas íntimamente con la justicia, etc. Se trata de la transformación de un fenómeno natural en un fenómeno cultural. Aquí todo el cosmos, los fenómenos naturales, el cambio de las estaciones, etc. adquieren personalidad definida mediante la imposición de un nombre, son antropomorfizados. Así cada palabra en se traduce en una figura mítica, en un dios o demonio.

“Es que en esta esfera del pensamiento no se dan las designaciones puramente abstractas; por el contrario, cada palabra se transforma inmediatamente en una figura mítica concreta, un dios o un demonio”¹⁴³.

¹⁴³ Ibid.

“... toda verdadera libertad de acción supone una limitación interior, supone un reconocimiento de ciertos límites objetivos de la actividad”

Cassirer, E.

Capítulo tres

EL SUJETO EN EL MITO

3. 1. Construcción simbólica del Yo

En el contexto general de la filosofía de las formas simbólicas las categorías de yo y *alma*, son elementos constitutivos del pensamiento mítico, es más, son formas simbólicas. En ese sentido, su característica esencial

“... no consiste en copiar el mundo exterior para trasladarlo al mundo interior ni tampoco en proyectar simplemente hacia fuera un mundo interior ya hecho, sino que apenas en y a través de ellas alcanzan su determinación y su mutua delimitación los factores interior y exterior, yo y realidad”¹.

Para la conciencia mítica, la imagen de Yo se construye en la interacción entre el mundo de las impresiones sensibles y el mundo de las emociones y voliciones del sujeto.

Las formas simbólicas se caracterizan por

“...no tener límites preexistentes entre el yo y la realidad, como límites fijos de una vez y para siempre, sino en establecer por sí misma estos límites los cuales son establecidos de un modo distinto por cada forma [simbólica]”².

Característica inherente a todo objeto de la conciencia mítica. Así, en el concepto de *alma* encontramos el principio básico de las formas simbólicas³. Para la conciencia mítica el *alma* no es un modelo acabado, definido o rígido; más al contrario se trata de un concepto moldeable y en constante transformación.

La categoría

“... del yo, la idea de persona y personalidad no brota directamente de la categoría mitológica del alma sino sólo gradualmente y dando algunos rodeos; pero precisamente en las

¹ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972 p. 198.

² Ibid. (Los corchetes son nuestros)

³ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 199.

resistencias que tiene que vencer se manifiesta completamente su significado peculiar⁴.

La construcción del *Yo* es análoga a la construcción del *alma*. El *Yo* se construye en la acción que realiza el sujeto sobre la realidad, acción que transforma y organiza la realidad en la conciencia. Así, la construcción del *Yo* depende del desarrollo de la conciencia; deviene de la interacción entre sujeto y objeto de conocimiento; se construye en la interacción entre mundo interior y mundo exterior. La presencia del *yo* es un proceso de construcción paralelo al desarrollo de la conciencia. Por tanto, a mayor organización de la realidad en la conciencia, mayor determinación del *Yo*.

De esta manera, para Cassirer la organización interna de la realidad en la conciencia producen la existencia de *Yo*; a la vez, marcan la diferencia del *Yo* frente al *no-Yo*⁵. Así, claramente se establece la diferencia entre el mundo interior del *Yo*, frente al exterior. La presencia del *Yo*, de la personalidad pasa por la organización del caos de las impresiones sensibles en la conciencia.

La construcción del *Yo* pasa por un conjunto de relaciones interdependientes entre individuo, naturaleza, y cultura. A partir de este sistema de relaciones se estructura la sociedad, se transforma la naturaleza y se inicia el trabajo en comunidad. De esta manera, se construye un universo simbólico, con base en un sistema de normas y leyes que impulsan el desarrollo del individuo y la sociedad. Así, tanto el *yo* como la conciencia mítica se construyen en la *acción*, en la superación y aceptación de límites impuestos por la realidad natural y cultural.

Mediante la *acción* se busca trasladar el conjunto de emociones e impulsos subjetivos a un mundo concreto y objetivo. Se trata de transformar las impresiones sensibles, emociones y voliciones, en un conjunto de representaciones abstractas cristalizadas en la construcción de imágenes, de símbolos, de mitos. Así, cuanto más evoluciona la conciencia en la acción, cuanto más se separa el mundo subjetivo del mundo objetivo, se organiza la conciencia, se produce la separación entre *Yo* y *no Yo* anota Cassirer.

⁴ Ob. cit. p. 199. (el subrayado es nuestro)

⁵ Ibid.

Esta separación entre mundo exterior y mundo interior, entre lo subjetivo y lo objetivo está mediatizada por el deseo. Mediante él, el hombre construye para sí una nueva realidad, "... *el deseo es la primera facultad con la que el hombre se opone a las cosas como ser independiente ...*"⁶. De esta manera todo objeto, todo ente y toda realidad están sometidos a la omnipotencia del pensamiento, a la omnipotencia del deseo afirma el filósofo de las formas simbólicas. Es decir, con el deseo, se inicia la transformación de la realidad, en consecuencia se construyen tanto el sujeto como la conciencia.

3. 1. 1. Deseo y visión mágica del mundo

En el contexto de la Filosofía de las formas simbólicas los primeros estadios de la configuración de la conciencia mítica, en *la visión mágica del mundo*, la conciencia está dominada por sentimientos y emociones. Durante esta etapa el *sentimiento mítico* se apodera de la conciencia, no existe diferencia entre mundo exterior y mundo interior, entre ambos se establecen relaciones de identidad, de equivalencia, de mutua complementariedad. Toda modificación del mundo, del cosmos, de la naturaleza influyen en el aparato volitivo y emotivo del sujeto y modifican su conciencia, todo cambio se atribuye al influjo demoníaco. Aquí la conciencia mítica responde automáticamente al influjo de la naturaleza, al influjo de la voluntad y la emoción del momento. En consecuencia, el *Yo* construye una serie de ritos, de ceremonias, de sacrificios, que buscan reestablecer el equilibrio entre sujeto y naturaleza, entre sujeto y divinidad, entre sujeto y cultura.

Aquí el *Yo* busca apropiarse del mundo. Por medio de la *voluntad mágica del deseo*, el sujeto tiene la certeza de que con toda ceremonia, con todo rito transforma la naturaleza. Durante esta etapa de dominio mágico, no existe diferencia entre sujeto y objeto de deseo, entre mundo interior y mundo exterior, de esta manera el sujeto cae en la *ilusión de la acción*, así la *acción* del *Yo* se diluye entre su voluntad y la realidad⁷ afirma el filósofo neokantiano. Esta *ilusión* se produce por la falta de límites internos del sujeto frente al mundo exterior, esta falta produce confusión e

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

indiferenciación entre ambas esferas de la realidad e impide la construcción objetiva de la realidad en la conciencia. En consecuencia, el sujeto no posee el mundo está poseído por él.

“Pues toda verdadera libertad de acción supone una limitación interior, supone un reconocimiento de ciertos límites objetivos de la actividad”⁸.

Para Cassirer, durante esta etapa toda actividad interna del sujeto, está determinada por el influjo de dioses o demonios. Todo fenómeno natural como el cambio de las estaciones, el movimiento de los astros, resulta del influjo divino; incluso aquellas características propias del mundo interior del sujeto como el lenguaje y el alma son atribuidos a la influencia de seres demoníacos que se apoderan del cuerpo y determinan vida del sujeto. En consecuencia, el hombre se encuentra sujeto y determinado por el influjo de fuerzas ajenas a su propia voluntad y determinación.

“Solamente cuando la emotividad y la voluntad ya no tratan de asir directamente el objeto querido para atraerlo a su esfera, sino que intercalan más y mejor aprehendidos eslabones entre el mero deseo y su meta, solo entonces adquieren los objetos, por una parte, y el yo por la otra, un valor propio independiente: la determinación de ambos es lograda a través de esta forma de mediación”⁹.

De lo anterior colegimos que, tanto la construcción del yo como su separación del mundo están mediatizadas por el deseo; mediante él, voluntad y emotividad se traducen en acción. Así, deseo y acción marcan los límites internos y externos del sujeto. Aquí el deseo es el punto de articulación que permite el paso del mundo espiritual al mundo material, por medio de la acción del deseo se transforma el mundo a la vez que se construye la conciencia.

En suma, el yo resulta de la mediación entre deseo y objeto de deseo, entre voluntad de acción y realidad. Este sistema de relaciones permite construir límites

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

precisos entre el yo y la realidad. Desde un punto de vista práctico, de la acción, tanto la conciencia como el yo dependen de la *acción* de la conciencia.

3. 1. 2. El alma en la etapa del sentimiento mítico

Siguiendo el razonamiento del autor observamos que durante la etapa del *sentimiento mítico* la ausencia de mediación, así como la falta de acción entre deseo y objeto impide establecer la diferencia entre hombre y realidad, entre voluntad mágica y acción. Aquí la realidad se caracteriza por la indiferencia entre el mundo material y el mundo espiritual. De esta manera, el sujeto se diluye en la indeterminación, pues los límites entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el mundo material y el mundo sentimental aún no están marcados. Es decir, entre yo y mundo no existe solución de continuidad. Aquí el hombre está determinado por el influjo de poderes sobrenaturales que determinan su sentir, su actuar, su pensar.

Esta indiferencia entre el mundo material y el mundo espiritual se expresa con mayor fuerza cuando analizamos la categoría del *mana*¹⁰. Recordemos que esta característica propia de la conciencia mítica se distingue por su fluidez, por su indiferencia: no pertenece a una clase específica de objetos, se traslada de un lugar a otro, de un objeto a otro, de un sujeto a un objeto o de un lugar a un sujeto, etc.

“El mana es lo poderoso, operante, productivo sin que en esta operancia entre la determinación específica de lo consciente, lo anímico o lo personal en sentido restringido”¹¹.

El *sentimiento mítico* expresado en el *mana* muestra la ausencia e indiferencia del yo frente a la realidad; aquí tanto la conciencia como el carácter emotivo y volitivo del sujeto están determinados por el influjo de poderes demoníacos.

Análogamente observamos que, alma y cuerpo forman parte de una totalidad indivisa, el alma es la vida misma, el alma es inherente al cuerpo y necesariamente está ligada a él; ambos forman parte de una totalidad indivisa, cuya característica esencial es la ausencia de límites. Según Cassirer Cada parte del cuerpo es

¹⁰ Véase cap II

¹¹ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 201.

considerada como soporte esencial de la vida, como portadora de vida. El alma se encuentra en cada órgano, en cada miembro, en cada parte del cuerpo. Incluso los excrementos, las uñas, los pelos, la sombra, etc, son portadoras de vida y susceptibles de ser utilizadas para transformar la existencia del sujeto por medio de procedimientos mágicos¹².

Esta unidad entre alma y cuerpo trasciende los límites de la existencia física, pues al perecer el cuerpo el alma del difunto continua su existencia en el otro mundo. El mundo de las almas imita el mundo de los vivos, el alma de los muertos participa de las mismas necesidades que del mundo de los vivos. Simbólicamente hablando, el alma del muerto continua atrapada, unida, articulada al cuerpo. Así, el muerto sigue estando, sigue siendo; el muerto comparte el mundo de los vivos, él vive entre los vivos, su recuerdo trasciende la existencia por medio de ritos y ceremonias que evocan su presencia. De esta manera, el alma del muerto tiene las mismas necesidades fisiológicas y espirituales que el alma de los vivos. Paradójicamente allí donde el pensamiento mítico parece trascender la esfera de lo concreto, este se empeña en continuar su existencia terrena construyendo un mundo paralelo al nuestro, con las mismas necesidades y dificultades. El autor es claro al respecto:

“Así pues, el mito se aferra firmemente a este mundo precisamente ahí donde parece sobrepasar el mundo de la existencia empírico-sensible inmediatamente dada, ahí donde por principio parece trascenderlo”¹³.

En consecuencia consideramos que la construcción de un mundo en el más allá análogo al mundo de los vivos demuestra que la lógica de la conciencia mítica es diametralmente opuesta a la nuestra. Esta, relación de igualdad entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos, es una característica esencial de la conciencia mítica es uno de los rasgos esenciales por los que se considera el pensamiento mítico como un pensamiento concreto. Pues al encontrarse con la posibilidad de construir un mundo abstracto e ideal el mito permanece atrapado en el mundo de los sensible.

¹² Ob. Cit. p. 202.

¹³ Ob. Cit. p. 203.

Así mismo, el pensamiento racional considera el concepto de alma como una sustancia delicada, como imagen, como objeto ideal. Sin embargo, para la conciencia mítica el alma no es una representación o un objeto ideal; para el mito el alma es un objeto real y concreto, determinado por la existencia de facultades y necesidades reales. Es una expresión del cuerpo, con las mismas necesidades humanas físicas y espirituales. Así, entre cuerpo y alma existe una relación de interdependencia, toda vez que el cuidado del alma se refleja en el cuidado del cuerpo y viceversa. De esta manera, el alma forma parte constitutiva e inalienable del ser y del cuerpo.

“El alma sigue ocupada y presa en el mundo material, en todo su ser, sus apetitos y necesidades”¹⁴.

3. 1. 3. El alma en la etapa del pensamiento mítico

Si bien para la conciencia mítica alma y cuerpo se complementan mutuamente al punto de fundirse en una totalidad indivisa, esto no quiere decir que los conceptos del *Yo* y de *alma* sean una construcción acabada, inflexible y absoluta. Más al contrario, ambos se caracterizan por su fluidez, por su constante movimiento y transformación. Según el filósofo de las formas simbólicas al igual que la conciencia tanto el alma como el *Yo* no son conceptos acabados de una vez y para siempre, son formas simbólicas¹⁵, existen en el proceso de su desarrollo. Está compuesta por elementos formales que caracterizan la estructura de las formas simbólicas, como es el caso del sentimiento de fases para la conciencia mítica.

El sentimiento de fases es una característica transversal a todo objeto propio de la conciencia mítica. Aquí el alma se caracteriza por su división, por su atomización, por su transformación continua. Así cada partícula, cada momento corresponde a una etapa en la vida del individuo.

Continúa el filósofo Toda vez que el cuerpo pasa por un momento crítico tanto biológica como culturalmente hablando se integra a una nueva identidad, una nueva

¹⁴ Ibid.

¹⁵ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 198.

alma, un nuevo Yo; se trata del paso de una fase a otra. Es el caso de los ritos de iniciación en ellos el individuo pasa de niño a adulto, o aquellos en los que por medio del matrimonio el sujeto se transforma, conoce una nueva posibilidad de acción y forma parte activa de la comunidad al asumir un cargo público. De esta manera, todo corte fisiológico y/o cultural en la vida se traducen en una nueva posibilidad de ser, de conocimiento.

“... estas intermitencias [que] dividen el continuum de la vida en periodos perfectamente delimitados, igualmente dividen la unidad del yo. La unidad ideal de la autoconciencia no opera aquí como principio abstracto que abarque la multiplicidad de contenidos y se constituya en la forma pura del yo, sino que esta síntesis formal halla barreras perfectamente determinadas en los contenidos mismos y en su composición concreta”¹⁶.

De lo anterior derivamos que cada fase de desarrollo del cuerpo, del espíritu se construye un nuevo Yo, de una nueva alma. Este proceso de transformación del alma presenta la idea de un sujeto dividido, escindido, dislocado cuya característica esencial se manifiesta en los diferentes papeles que asume frente a la sociedad, la familia, el estado, el sistema religioso, etc. Si bien con cada momento crítico el sujeto adquiere nuevo Yo, nueva alma, nueva identidad, también su relación con la naturaleza, con la sociedad se transforma en una nueva posibilidad de acción. Así, la existencia del individuo está determinada por la sucesión y coexistencia de diferentes almas; cada una de ellas con una función específica dentro de la configuración del Yo, de la personalidad. Esta transformación del Yo responde al influjo de poderes sobrenaturales ajenos al sujeto que despiertan sensaciones de placer o dolor, de temor o alegría, de satisfacción o frustración.

Así las transformaciones del Yo, del alma contribuyen a la autodeterminación del sujeto. Cuando el individuo se conoce y se construye a sí mismo y, el Yo, la personalidad tienen conciencia de sí, pasamos del sentimiento al pensamiento mítico. Este cambio se

¹⁶ Ob. Cit. p. 208. El subrayado es nuestro.

“... produce solo cuando el acento del concepto de alma cambia de lugar, cuando en lugar de concebir al alma como mero soporte o causa de fenómenos vitales, se la aprehende como sujeto de la conciencia moral. Cuando la mirada se eleva más allá de la esfera de la vida hasta la de la acción moral, más allá de la esfera biológica hasta la esfera ética, ...”¹⁷.

Concluye Cassirer, este paso del sentimiento al pensamiento mítico se caracteriza por la transformación del espacio sensible en abstracto. Aquí lo subjetivo se transforma en un conjunto de representaciones abstractas que delimitan el actuar y pensar del sujeto. Así el alma entendida como espacio vital, se transforma en espacio moral, aquí, las representaciones abstractas se traducen en un conjunto de normas y leyes que permiten la vida en sociedad y el desarrollo cultural.

a) Arte funerario y origen de la conciencia moral

El nuevo orden moral, la nueva posición del Yo en la conciencia trascienden tiempo y espacio por medio del arte funerario. En él todo símbolo adquiere orientación espiritual e influye directamente en el inconsciente colectivo afirma el aspirante a filósofo. Se trata de representaciones plásticas que evocan la presencia de personajes, de dioses, de hechos históricos; buscan la renovación constante de la fe y del tiempo moral¹⁸ apunta Cassirer. Así, el arte funerario permite la extensión y duración ilimitada del Yo.

En consecuencia consideramos que mediante el arte funerario los muertos son recordados ya no tanto por el peregrinar del alma, sino por lo que el muerto representa; por sus acciones éticas y morales. En ellas se expresa la supervivencia ética del Yo, en otras palabras las acciones del Yo permiten la trascendencia del alma convirtiéndose punto de referencia para la cultura. Claramente, la supervivencia del destino del alma depende de su existencia y actividad moral, depende de su orientación y determinación moral, sea para el bien, sea para el mal. Así el recuerdo permanece o desaparece.

¹⁷ Ob. Cit. p. 210.

¹⁸ Ob. Cit. p. 211.

En palabras del autor:

*"Al elevarse el hombre del nivel de la magia al de la religión, al elevarse el nivel de los demonios hasta la fe y adoración de los dioses, esta apoteosis obra no tanto hacia fuera como hacia adentro. Ahora el hombre no solo aprehende el mundo, sino principalmente se aprehende a sí mismo en una nueva forma espiritual"*¹⁹.

b) Del sentimiento al pensamiento mítico

Siguiendo el razonamiento del autor las diferentes etapas por las que pasa la configuración del *Yo* y el *alma* expresan una serie de cambios sustanciales para la construcción de la conciencia mítica. Es el caso del *paso del mito al ethos*, deviene de la transición del sentimiento al pensamiento mítico; en ambos casos el vehículo de transformación de la conciencia es la configuración del *Yo* y el *alma*. Durante los primeros estadios de la conciencia mítica el alma es considerada como un objeto ajeno y externo al sujeto, se presenta como un demonio con poderes sobrenaturales que determinan la existencia del sujeto. Sin embargo, el hombre en su afán de conocer, conquistar, contrarrestar, dominar el *ánimo* de estos demonios construye una serie de ritos, de ceremonias y sacrificios que le permiten comunicarse con el mundo sobrenatural.

De esta manera, aquellos demonios que preocupan e inquietan al hombre, se convierten en *espíritus tutelares* que protegen y guían la existencia del sujeto. Mediante este procedimiento el alma (en un principio exterior y demoníaca) se introyecta en el sujeto, se convierte en su ser íntimo y familiar. Sin embargo, en palabras de Cassirer, si bien el espíritu guardián habita en el sujeto, aun no le pertenece, es ajeno a él y en cualquier momento puede abandonarlo²⁰.

Por otra parte, esta transformación del alma también puede seguir el camino contrario. Es decir, el demonio nace con el sujeto; aquí la transformación del demonio en *espíritu tutelar* ocurre por medio de un rito de iniciación como el

¹⁹ Ibid.

²⁰ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 212

bautismo o un rito de expiación. Así, la presencia del demonio o alma en sujeto no es un acto azaroso; más al contrario en él se expresa la naturaleza más íntima o la esencia del hombre. El demonio le pertenece al hombre desde que nace, le acompaña durante toda su vida y guía sus actos, aparece como el auténtico creador y guía del individuo durante toda su vida²¹ apunta el filósofo.

De lo anterior inferimos que este *espíritu tutelar* no solo está presente en el hombre sino también en la familia, el estado o cualquier forma de organización social. Con esta nueva construcción espiritual se produce el paso del mito al *ethos*. La discriminación entre el bien y el mal inaugura una relación espiritual, simbólica y abstracta entre sujeto y realidad, entre realidad y conciencia. De esta manera el *espíritu tutelar* construye límites entre el mundo interior y el mundo exterior, forma parte de la esencia del hombre en tanto que su inclinación hacia lo verdadero o lo negativo refuerza la identidad del sujeto.

Este nuevo principio espiritual afecta, domina, increpa al principio biológico según el cual el alma es el soporte físico del cuerpo. Aquí el principio biológico no es equivalente al principio espiritual, ahora se produce la trascendencia del yo a partir de la construcción de un sistema de leyes éticas, morales que permiten la existencia de la especie y en consecuencia el desarrollo cultural.

“... cuando la necesidad ética substituye la necesidad mitológica, su ley coincide con la más elevada libertad moral. El verdadero yo del hombre se confiere, conquista y augura a través de la idea de la autorresponsabilidad”²².

3. 2. Desarrollo de la conciencia social

La filosofía de las formas simbólicas afirma que en los umbrales del desarrollo de la conciencia mítica no existe diferencia entre el todo y la parte, entre ser interior y ser exterior; la construcción de sujeto pasa por establecer límites precisos entre mundo interior y mundo exterior. Esta relación de identidad expresada en el sentimiento de unidad con el todo determina la existencia del Yo, pues todo cambio en el exterior

²¹ Ob. Cit. p. 213.

²² Ob. Cit. p. 217.

modifica el interior del sujeto. Así, la percepción de sí depende del sentimiento comunitario, en él confluyen naturaleza, sociedad e individuo. De esta manera, la construcción del yo deviene de la constante transformación del alma, es un proceso de separación gradual y progresivo del sentimiento de unidad. Mediante

“... la evolución del concepto de alma no solo deviene una representación, sino un instrumento espiritual para el acto de subjetivación, es decir, para obtener y aprehender el yo individual”²³.

Así, la construcción del Yo, individual y autónomo es paralela al desarrollo de la conciencia mítica; es más, en nuestra opinión, mito y sujeto se determinan mutuamente. Este proceso se inicia con el *culto a los antepasados*, en él, el recuerdo de las almas de los muertos subsiste generación tras generación. Recordar los primeros rastros genealógicos crea los primeros lazos de unión entre hombres dando origen a la *conciencia social*. Según Cassirer, se trata del primer sistema de identidad cultural. A partir de él, se construyen relaciones espirituales que unen a los hombres en familias, clanes, fratrías, tribus etc, hasta llegar al concepto de nación que actualmente conocemos²⁴.

Para el filósofo de Marburgo mediante el culto a los antepasados se evocan personalidades, reyes, padres, guardianes que cuidan y protegen a la comunidad, así la *conciencia social* se construye sobre la base de un sistema social divino. El panteón divino representa el principio ideológico para la vida en comunidad, así como el primer instrumento de cohesión social. Este sistema de *organización social con base en la divinidad* expresa la naturaleza espiritual e ideológica del sujeto a la vez, representa el fundamento sobre el cual se construye la conciencia mítica, la cultura y el sujeto.

“... la conciencia mítico-religiosa no resulta simplemente del estado fáctico de la forma social, sino que es una de las condiciones de la

²³ Ob. cit. p. 221.

²⁴ Cf. ENGELS, F. *El origen de la familia de la propiedad privada y el estado*. Ed. Norte Cuarta edición 1891

*estructura social, uno de los factores más importantes del sentimiento y de la vida en comunidad*²⁵.

3. 2. 1. Existencia del yo: actividad entre conciencia y realidad

Por las reflexiones precedentes consideramos que la conciencia social determina la existencia del sujeto por medio de un sistema de relaciones de unidad, oposición y comunicación entre sujeto, comunidad y cultura. Se trata de un proceso activo antes que pasivo, en él el sujeto es el resultado de la *acción* que realiza la conciencia sobre la realidad, sobre el sujeto, sobre sí misma.

Toda acción de la conciencia mítica expresa un estado de crisis originado por el contacto primigenio entre emociones y el caos de las impresiones sensibles, entre conciencia y realidad, entre el interior y el exterior del sujeto. En nuestra opinión en toda crisis encontramos el germen de la *acción* que permite la autodeterminación del espíritu, así como la diferencia entre conciencia social y conciencia individual. Todo momento crítico para la existencia o transformación de la conciencia se traduce en un sentimiento vital entre hombre, naturaleza y cultura, es la complementariedad entre el todo y la parte expresado por la unidad de esencia. De esta manera, toda crisis de conocimiento, de unidad, de identidad se traduce en acción, con ella se inaugura la diferencia entre mundo interior y exterior que permiten la existencia del sujeto.

Para Cassirer esta transformación de crisis en acción encuentra su máxima expresión en el sentimiento religioso o la *construcción de categorías religiosa a priori*²⁶. Pues cada vez que observamos al sujeto en el mito lo encontramos inmerso en un mundo mítico-religioso. ¿Cómo entendemos este sentimiento ambivalente que libera y domina la conciencia del sujeto? ¿Qué papel tiene el sentimiento religioso en la construcción del sujeto, en la determinación del yo?

En consecuencia inferimos que las categorías religiosas a priori operan y construyen la conciencia social. La conciencia mítico-religiosa tiene su origen en la en la

²⁵ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 223.

²⁶ Ibid.

cosmovisión mítica del mundo, en ella todo objeto animado o inanimado está determinado por la *unidad de esencia*; propia y particular para cada cultura. Alrededor del concepto de *unidad de esencia* se estructura el mundo y la sociedad, se trata del primer momento en que la conciencia mítica construye una idea unitaria y organizada del mundo a partir del axioma *la parte es igual al todo*. Tanto en los primeros estadios de la conciencia mítica como en las religiones más evolucionadas como el hinduismo o el cristianismo, la idea de unidad trasciende e impregna todo contenido mítico-religioso. Se trata de una ley universal de la conciencia mítica; alrededor de ella el proceso de construcción mítico-religioso determina el orden social, individual, cultural y natural del mundo.

Las primeras explicaciones míticas de la realidad demuestran como el hombre se va separando progresivamente de la naturaleza. Pues, su presencia en el planeta, según los mitos de origen, deviene de su íntima relación con animales y plantas.

Así, para la filosofía de las formas simbólicas el hombre aparece después de varios rodeos, no es una construcción a priori, tampoco es un objeto rígido, acabado; más al contrario es flexible moldeable e inacabado. En consecuencia, para la conciencia mítica el hombre es una construcción tardía pues en los estadios iniciales de la conciencia mítica, en la visión mágica del mundo, el hombre se encuentra diluido en la totalidad. Sin embargo la idea de hombre se aclara cuando nos acercamos al estudio del *totemismo*, sistema de parentesco entre hombre y naturaleza. Así

“... la posibilidad (...) de mezcla de especies biológicas y esa total fusión de sus límites naturales y espirituales en la conciencia mítica primitiva (...) debe estar fundada en alguna tendencia universal de la ‘lógica’ del pensamiento mitológico, en la forma y dirección de su conceptualización y de su clasificación general”²⁷.

²⁷ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 225.

3. 2. 2. Totemismo y conciencia social

Recordemos que en el contexto general de la filosofía de las formas simbólicas la conciencia teórica clasifica la naturaleza de acuerdo a un sistema lógico y racional, cuyas operaciones fundamentales son las de inferencia y deducción. Mediante ellas, busca establecer las causas sobre el origen de las especies, aquí los objetos son agrupados siguiendo un proceso de dependencia causal²⁸. Este sistema de clasificación se caracteriza por la búsqueda de clases y semejanzas entre objetos.

Sin embargo, anota el autor que durante los primeros estadios del conocimiento, todo acto de clasificación o asociación de objetos está determinado por la presencia de cualidades mágicas inherentes a los objetos. Este sistema de clasificación no es intelectual, responde al influjo de la naturaleza, al influjo de los antepasados, al influjo de poderes sobrenaturales expresado en la *unidad de esencia*. Mediante ella se construye un mundo indiferenciado, único y mágico; en él es posible clasificar diferentes clases de objetos en un solo grupo. Aquí, toda relación de semejanza y diferencia está determinada por la *magia simpática* característica esencial de este estadio de la conciencia.

Mediante el *totemismo* se establecen relaciones mágicas entre el hombre y la naturaleza, entre diferentes elementos de la naturaleza, así como entre naturaleza y cultura. Esta característica permite reunir en solo grupo, objetos que pertenecen a diferentes géneros, familias o clases. Esta sistematización de la naturaleza basada en relaciones mágicas se caracteriza por la influencia recíproca que existe entre los objetos de la clasificación. Concluye el filósofo del símbolo.

En consecuencia inferimos que, el influjo mágico del totemismo atraviesa las esferas del mundo animal, vegetal, mineral; así como el cosmos en su conjunto. Así, el sistema de identidad entre hombre y naturaleza a la vez que configura la estructura de la cultura, confiere identidad propia y particular a cada cultura. Un fragmento de la mitología andina expresa:

²⁸ Ibid.

*Los 'Urus', (...) se consideraban los más antiguos hombres de los andes. Creían que en épocas remotas fueron semidioses, hijos de la omnipotente Piedra Principal con cabezas de pumas y de cóndores como las que se ve en la llamada Puerta del Sol de Tiahuanacu*²⁹.

Este fragmento muestra claramente la influencia de la naturaleza sobre la conciencia mítica del hombre andino.

Por otra parte, en diferentes culturas se cree que la época de lluvias (o el verano) es inducido por la presencia de algunos insectos o animales que aparecen al principio de la época de lluvias. También la cacería es considerada como un acto mágico pues su eficacia depende del acto ritual que antecede a esta actividad de subsistencia, solo siguiendo estrictamente todos los pasos que anteceden al rito garantiza el éxito de la cacería.

*"Aquí la identidad en modo alguno es meramente 'deducida' sino que es una identidad en la cual se cree mitológicamente porque se la siente y se la vive mágicamente"*³⁰.

a) Problema del totemismo

Esta relación mágica entre hombre y animal no es simplemente una relación mágica, es una relación de identidad, es una estricta relación de parentesco, el autor es claro al respecto:

*"...cada grupo en particular posee su animal totémico específico, con el cual guarda una relación especial, con el cual aparece 'emparentado' y 'precediéndole' en sentido estricto. Esta diferenciación (...), es la que constituye la forma fundamental del totemismo"*³¹.

Al interior del sistema totémico subyace una *potencia mágica* capaz de fundir en una sola pieza los objetos más diversos. Así el poder mágico del totemismo está íntimamente ligado con la distribución del *mana universal*.

²⁹ FRANCOVICH, Guillermo. *Los mitos profundos de Bolivia*. Ed Los Amigos del libro La Paz Bolivia, 1987.

³⁰ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 230.

³¹ Ob. Cit. p. 231.

Recordemos, el *mana* es un poder sobrenatural e indiferenciado, actúa sobre sujetos, objetos, o lugares, no pertenece a una esfera específica de la realidad, su peculiar fluidez le permite trasladarse de lugares a objetos, de objetos a sujetos y viceversa. En consecuencia, consideramos que es posible determinar su presencia de acuerdo a características cuantitativas y cualitativas. En el primer caso el mana se distribuye entre guerreros, caudillos, sacerdotes, instrumentos de trabajo, objetos ceremoniales como vasijas, tejidos, sahumerios; así como templos, piedras sagradas, etc. Sin embargo la importancia del poder mágico del mana reside en su aspecto cualitativo, mediante él se establece la diferencia entre lo social y lo individual, pues no todas las sociedades son iguales, ni todos los individuos de una sociedad tienen las mismas cualidades, por otra parte la eficacia de objetos y espacios sagrados no es uniforme. La presencia cualitativa del mana determina la eficacia del objeto, la eficacia y poder de los antepasados, así como la habilidad de los grupos humanos para especializarse en la magia, en la guerra, en la política, etc. De esta manera, el influjo del mana al pasar por el totemismo establece los límites externos e internos entre clases, géneros y especies.

Para Cassirer, esta potencia mágica irradiada por el mana a través del totemismo contiene un *dominio práctico*, alrededor de él se establecen clases de objetos que pertenecen a esta o aquella parte de la realidad. Así, entre hombre y tótem existe una relación de subordinación, pues el hombre ve en su animal totémico a su guardián, a su ancestro. Esta relación llega a ser tan estrecha que el hombre forma parte tanto de la naturaleza espiritual como de las habilidades físicas del *tótem*. Así el animal totémico no es una representación heráldica, más al contrario, representa, objetiviza una actividad vital, espiritual y específica. Así el hombre asume el carácter del animal, se identifica con el.

“Animales salvajes y fuertes corresponden a clanes belicosos, mientras que a clanes oficiosos y pacíficos corresponden animales mansos”³².

³² Ob. Cit. p. 233.

b) Sentimiento de unidad

Para el aspirante a filósofo la relación de identidad entre emblema totémico y sujeto transforma los límites mágicos en estructuras de respeto entre hombre y naturaleza expresados en el *sentimiento de unidad* que se construye alrededor del *tótem*³³. Este sentimiento de integración entre hombre y naturaleza se transforma y se renueva constantemente dentro del *sentimiento de fases*, en él, el sentimiento de unidad determina la existencia del sujeto. De esta manera, el sentimiento de unidad se expresa tanto en el mundo físico-material como en el mundo espiritual.

Según Cassirer, este sentimiento de unidad es transversal tanto al desarrollo de la conciencia como al de la cultura, pues

*“... la idea de ‘madre tierra’ o la correspondiente idea de la tierra como padre constituyen un pensamiento medular y originario que da pruebas de su poder desde las creencias de los primitivos hasta las más elevadas configuraciones de la conciencia religiosa”*³⁴.

Así con la idea de madre tierra, los estados de preñez y alumbramiento de la mujer se entrelazan el proceso de siembra y cosecha. En ambos casos la conciencia mítica observa un fenómeno idéntico sustentado por el sentimiento de unidad entre naturaleza, conciencia y sujeto. Así se construye un sistema de relaciones espirituales entre el cosmos, animales, plantas, tierra, hombres, etc, relaciones que modifican la conciencia del sujeto en tanto que en ellas observamos el paso del sentimiento al pensamiento mítico³⁵.

En consecuencia consideramos que el sentimiento de identidad entre hombre y naturaleza trasciende los límites materiales, y subjetivos. En el *sentimiento de unidad* se funde la realidad social y la realidad natural, allí en la interacción entre hombre y naturaleza surge la cultura. La sociedad se identifica con la naturaleza extrae de ella

³³ Esta característica presenta múltiples consecuencias aún en la actualidad, el cuidado de la naturaleza, el respeto entre hombres, entre razas y por que no, quizá esté más enraizada de lo que nos imaginamos, pues ahora se adora y se es fiel a la ropa, a la bebida, a detergentes, a marcas de esto o aquello, en una palabra el hombre, la cultura muy a pesar de sus pretensiones de progreso continua repitiendo, aunque de manera inconsciente, los primeros pasos evolutivos del conocimiento.

³⁴ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 238.

³⁵ Véase 3. 1. 3. El yo se construye en el sentimiento de fases

formas concretas de asociación. En el respeto a los ancestros, en el respeto y conocimiento de la vida de animales y plantas se inicia la construcción de un sistema de leyes y normas que permiten la vida en sociedad y el desarrollo cultural. Así, el hombre es un eslabón en la cadena de la naturaleza, donde cada ente, cada individuo esta en relación con el todo.

*"El totemismo siempre aparece como enclavado en una concepción mitológica universal que, en lugar de descomponer la vida en especies y clases, la considera como una fuerza unitaria, como un todo que antecede a todas las divisiones"*³⁶.

3. 3. Límites entre el Yo y el mundo

Por lo antedicho en el anterior apartado consideramos que el desarrollo de la autoconstrucción del *Yo* depende de la *actividad* de la conciencia. Así mismo vimos que toda modificación del exterior sea cultural o natural modifica la estructura interna del individuo, por tanto la construcción del *Yo* depende de su relación con la totalidad. Allí la estructura del *Yo* deviene de un sistema de relaciones mágicas que establece con la realidad, con la naturaleza, con la totalidad. De esta manera, la autoconciencia del *Yo* depende de la interacción entre individuo y naturaleza, entre individuo y realidad simbólica.

Aspectos que nos llevan a pensar que, la construcción del *Yo* depende de la *actividad* que realiza la conciencia sobre la realidad, sobre los objetos, sobre sí misma; veremos ahora como de la *actividad* de la conciencia deviene la autopercepción del *Yo*. La autopercepción del *Yo* se inicia con el principio de *acción* y *reacción* entre sujeto y objeto. Entre individuo y realidad se establece una relación de mutua dependencia, en ella toda actividad que realiza el sujeto sobre la realidad modifica su estructura interna. En consecuencia, cuanto más diversa es la actividad del individuo sobre la realidad, mayor diferenciación entre *Yo* y realidad, mayor configuración del *Yo*, mayor definición de los límites internos del sujeto.

³⁶ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 243.

De esta manera, para Cassirer, la *actividad* de la conciencia mítica religiosa expresa una relación de conocimiento entre sujeto y objeto. En un principio esta relación se distingue por su carácter emotivo, toda vez que el objeto despierta en el sujeto emociones de deseo u horror, de esperanza o temor, de satisfacción o frustración. Esta relación de conocimiento inicia el *principio de objetivación* que permite el desarrollo de la conciencia mítica y científica; en este nivel sujeto y objeto se separan progresivamente de la totalidad. 4) Así sujeto y objeto adquieren significación propia e independiente³⁷.

El *principio de objetivación* de la conciencia mítica se inicia con un acontecimiento extraordinario³⁸ natural o cultural, como la ruptura del acaecer cósmico, un rito de iniciación, la muerte súbita o el nacimiento de un individuo con malformaciones genéticas, produce un estado irrepetible en la conciencia. Siguiendo el razonamiento del autor todo acontecimiento que rompe con el carácter iterativo de la cultura, de la realidad se produce un estado de tensión y distensión en la conciencia que se traduce en un conjunto de configuraciones mitológicas específicas, en la construcción de dioses o demonios³⁹. Precisamente la construcción de divinidades depende de la fuerza con la que las impresiones sensibles se apoderen y modifiquen la conciencia. Cuanto más significativo, extraordinario, fuerte sea el acontecimiento se incrementa la posibilidad de configuración mitológica, se incrementa el poder del dios o demonio.

En la configuración de divinidades subyace un conjunto de fuerzas sobrenaturales que gobiernan la naturaleza y la cultura. En consecuencia, todo objeto, lugar o sujeto está íntimamente relacionado con un dios o demonio. Se trata de un proceso de identidad entre la realidad concreta y un conjunto de fuerzas sobrenaturales que inauguran el culto a la naturaleza, concluye el filósofo neokantiano.

³⁷ Ob. Cit. p. 249

³⁸ Ver cap 1. 2 La construcción del objeto en la conciencia

³⁹ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 249.

3. 3. 1. De mitos naturales a mitos culturales

Recordemos que la imaginación mítica se despierta con la concentración de fuerzas en un solo punto, así como el culto a la naturaleza se inaugura con la presencia del mana. El culto a la naturaleza se construye en función al totemismo, en él, el sentimiento de unidad establece relaciones de identidad entre hombre y totalidad, entre hombre y naturaleza. Toda actividad que realiza el hombre sobre la naturaleza encarna un sistema de relaciones espirituales que se traducen en un sistema de códigos y leyes que mantienen el equilibrio entre dioses y demonios, entre dioses y hombres, entre hombre y naturaleza.

Aspecto que nos lleva a considerar que la *actividad* interna del sujeto está determinada por el influjo de dioses y demonios. Mediante el sentimiento de unidad se construyen vínculos específicos entre hombre y naturaleza, entre hombre y actividad, cuyo último fin es la construcción de dioses específicos. Para cada actividad, un dios. Justamente toda actividad humana que busca conocer o transformar la naturaleza una vez que se imprime en la conciencia, se traduce en la construcción de un conjunto de imágenes mitológicas. Se trata de un principio de generación y construcción simbólica en él se reconoce la acción en sí misma. Así mediante la transformación simbólica de la actividad, mediante la representación del dios o demonio se marcan los límites internos del yo, a la vez que se construye la autodeterminación del yo.

Así mismo la gran cantidad de divinidades, característica de los primeros estadios de la conciencia mítica, marca el principio del conocimiento interno del hombre. Mediante la representación de la acción en un dios o demonio se conocen los límites de la actividad interna del sujeto, se conocen los límites de la voluntad. Por otra parte, según Cassirer, con toda actividad concreta el hombre conoce la estructura interna de un aspecto específico de la realidad⁴⁰. De esta manera, cada actividad específica de la divinidad establece los límites internos del propio Yo.

“La clara diferenciación de la acción, su división en actos independientes claramente diferenciados entre sí no se lleva a cabo por vía de una

⁴⁰ Ob. Cit. p. 254.

*conceptuación discursiva abstracta; por el contrario se produce aprehendiendo cada uno de estos actos como un todo intuitivo y encarnándolo en una figura mitológica independiente*⁴¹.

De ello colegimos que la autodeterminación del Yo forma parte de un proceso de objetivación que pasa de los mitos naturales a los mitos culturales. Se trata del paso de la esfera de los fenómenos naturales a una esfera específicamente humana.

En el contexto de la filosofía de las formas simbólicas para la conciencia mitológica los bienes culturales como el fuego, la alfarería, el tejido, la agricultura, etc, no son construcciones humanas sino mitológicas, son un regalo de los dioses.

*"Aquí también el hombre sólo comprende su actividad alejándola de él y proyectándola hacia fuera: y de esta proyección surge la idea del dios, en la cual éste aparece ya no como mera fuerza natural, sino como héroe cultural, como portador de luz y salvación"*⁴².

El culto destinado a la existencia de estas divinidades es el motor para la evolución y el desarrollo cultural. Así, tanto en el desarrollo de la técnica, como en la transformación de la naturaleza subyace un conjunto de representaciones espirituales propios de la conciencia mítico-religiosa. Sin embargo, recordemos que *el rito precede a la construcción del mito*⁴³ afirma el filósofo de Marburgo, por tanto, el culto es el primer instrumento para la explicación de la realidad sea natural o cultural. Esto explica, por qué la actividad propia del individuo se proyecta siempre hacia fuera. Pues la actividad interna del sujeto produce un dios o demonio, se produce un espíritu tutelar, se construye la explicación de una parte de la realidad, a la vez, el sujeto se reconoce en la actividad de este dios o demonio.

Por lo expuesto en este punto concluimos que, si bien en toda actividad subyace un fundamento espiritual, éste resulta de la actividad interna del sujeto, allí una actividad concreta se transforma en una representación simbólica, se transforma en un dios o demonio. Esta transposición de la actividad humana responde a una característica

⁴¹ Ob. Cit. p. 253.

⁴² Ob. Cit. p 254.

⁴³ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. pp. 62-272.

esencial de la conciencia mítica, *la sacralización del universo mítico*. De esta manera, la actividad concreta del hombre se inscribe en el universo mítico religioso. Aquí subyace el sentimiento de unidad con la totalidad, con el mundo con el ser, pues cada actividad se integra a la totalidad por medio de una representación totémica. La representación simbólica de una actividad concreta inicia la construcción de dioses de la actividad, para cada actividad un dios, es más el desarrollo de una actividad específica como la agricultura supone la presencia y el conocimiento de varios dioses. Desde esta perspectiva la actividad interna del sujeto se atomiza en la construcción de una serie de representaciones simbólicas y en cada una de ellas observamos la explicación de una parte de la realidad.

Por ejemplo, en el desarrollo de la agricultura confluyen una serie de dioses que representan el conocimiento concreto del individuo. Las sociedades agrícolas identificadas con el culto a la madre tierra, se especializan en el conocimiento integral de esta actividad. Detectan aspectos específicos del suelo que se relacionan con una clase específica de alimentos; por otra parte las representaciones totémicas estarán dirigidas principalmente a los vegetales. Finalmente considerando que el mundo es un cúmulo de relaciones, el dios de la fertilidad agrícola estará íntimamente relacionado con los dioses del clima así, para lograr una buena cosecha elegirán un época del año que corresponde a esta o a aquella divinidad. De esta manera, las relaciones de identidad entre sujeto, naturaleza y divinidad se traducen en la de acción del sujeto, es decir en la capacidad de construir un mundo de representaciones simbólicas.

“Pues el yo, la verdadera ‘mismidad’ del hombre se encuentra solo dando un rodeo por el Yo divino”⁴⁴.

3. 3. 2. Dios creador supremo

Recapitulando las ideas del autor notamos que la autoconciencia particular y específica del Yo se logra una vez que se establece la diferencia entre mundo interior y mundo exterior, una vez que el Yo se separa de la totalidad. Esta separación entre el mundo interior y el mundo exterior se produce por medio de la *actividad interna* del

⁴⁴ Ob. Cit. p. 254

individuo, mediante ella se inicia la construcción de representaciones simbólicas como el mito, el lenguaje, el arte, la técnica, etc, ellas contribuyen a la ulterior configuración del Yo. Aquí se desarrolla la intuición particular de la divinidad, del dios particular que resulta de la síntesis mitológica y lingüística.

Según Cassirer, (apoyado en Usener) en el dios particular se expresa la síntesis de toda *actividad* humana, en él se concentra la energía y actividad de los dioses del oficio así como de los dioses momentáneos⁴⁵. En consecuencia consideramos que la ampliación del universo mítico resulta de la *actividad interna* del hombre así: a mayor actividad, mayor cantidad de dioses; a mayor cantidad de dioses, mayor cantidad de energía; finalmente a mayor cantidad de energía, mayor poder, mayor especificidad divina, mayor cantidad de energía que se concentra en un solo punto. En el Yo divino se expresa la síntesis mitológica y lingüística de todo desarrollo cultural⁴⁶.

De esta manera, se explica el poder y la eficacia de la divinidad, sin embargo, queda por explicar el origen mítico del panteón divino. Para la conciencia mítica el origen de dioses o demonios se explica por medio de un sistema de relaciones de parentesco entre dioses y demonios, relaciones que se traducen en un conjunto de representaciones mitológicas. Sin embargo, en los estadios primitivos de la conciencia mítica, la idea de *dios creador supremo* no necesita explicación menos demostración⁴⁷ afirma el filósofo del símbolo. De allí colegimos que si bien el origen de esta divinidad se encuentra en el *totemismo*, no existe ninguna representación plástica que recuerde su presencia, lo único que existe es una construcción abstracta en el imaginario colectivo de la cultura. En ese sentido la idea de dios creador supremo es equivalente al padre, al primero, al ser, al innombrable, al más olvidado; porque la presencia de otras divinidades inferiores obnubilan su presencia. Por ejemplo la religión católica se expresa a través de la imagen de Jesucristo, sin embargo la imagen del padre nunca aparece sino como un referente simbólico, como

⁴⁵ CASSIRER, Ernst. *Mito y lenguaje*. Ed Nueva Visión Argentina, 1973. p. 25.

⁴⁶ Vemos que la lógica del pensamiento mítico es diametralmente opuesta a la lógica teórica, pues mientras que en la segunda a mayor extensión del concepto menor contenido, en la primera tenemos a mayor extensión mayor contenido, mayor significación y eficacia del dios o demonio que detenta ese poder.

⁴⁷ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1972. p. 257.

aquel que detenta el poder moral y espiritual con el que se identifican los fieles. Por otra parte, siguiendo el ejemplo, la celebración de la eucaristía está dirigida al hijo de dios, pero no sabemos quien es aquel dios, que forma tiene, solo sabemos que es aquel que instruye los pasos para celebrar el culto a la divinidad.

Este dios creador supremo, es el padre, el ser, el único, el irrepitible, el absoluto... Creador de la naturaleza y la cultura, en él reside el origen de los fenómenos naturales, el principio genético de animales y plantas, a la vez consideramos que instruye e instituye formalmente los pasos necesarios y suficientes para la construcción de ritos y ceremonias principio y fin de toda construcción mitológica⁴⁸. En consecuencia, la transmisión de conocimiento sobre el cómo rendir culto a los dioses se presenta como una posibilidad *ad infinitum* para la creación de dioses, así como para la construcción de mitos.

En palabras del autor el origen, de este dios único y absoluto, se atribuye a poderes sobrenaturales e inefables; análogos o equivalentes al poder del *mana*. Así, la característica esencial de esta divinidad es la creación en sí misma, él es *energía pura*, es origen de dioses y demonios, en él se encuentra el fundamento de la cultura y la naturaleza, en él se expresa el acto propio de la creación, *él solo crea y ya!*⁴⁹. Esta *energía pura* es el principio de toda actividad, pues de ella solo vemos el resultado, no vemos la energía que subyace a la acción, al motor que mueve al individuo, a la cultura; solo observamos el resultado. Por otra parte, consideramos que entre el dios creador supremo y el lenguaje existe una relación de equivalencia, pues una característica esencial del lenguaje es la creación y ampliación del universo mítico y lingüístico. También en el lenguaje se expresa el poder y la energía que subyace a toda actividad creadora de dioses y palabras. El lenguaje es la forma general del actuar, del pensar, del sentir; en sí mismo sirve para todo, no pertenece a una esfera específica de la realidad; el sujeto se construye, nace y muere en el

⁴⁸ Recordemos que el mito se origina en el rito, por tanto la importancia de instituir esta actividad en la cultura -la forma de realizar el acto ritual- es de fundamental importancia para la conciencia mítico-religiosa, sin olvidar que: de la transformación de actividades concretas [del rito] deviene la autoconciencia del yo.

⁴⁹ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 257.

lenguaje, es más el sujeto es esencialmente lenguaje, el sujeto es la forma simbólica por antonomasia.

3. 3. 3. Cosmovisión y construcción del Yo

En el contexto de la filosofía de las formas simbólicas en la creación y construcción del universo mítico subyace un estrato mágico-espiritual, cuya característica esencial es la transmutación de la materia⁵⁰. El proceso de evolución de la conciencia mítica tiende a la negación de todo substrato material o concreto. Es más, todo acto de creación se identifica con lo indeterminado⁵¹, con lo abstracto, tiende a la construcción de representaciones simbólicas expresadas en el mito, el arte, el lenguaje, en la palabra.

“La palabra constituye el poder que por sí mismo engendra a los dioses, el cielo y la tierra”⁵².

De esta manera, inferimos que el lenguaje es un instrumento de creación cuya significación es esencialmente espiritual antes que material. Así el poder divino mediatizado por la palabra divide al objeto en espíritu y materia, mediante la palabra se construye el fundamento de existencia del objeto. Ahora la existencia física de los objetos se basa en un sustrato puramente ideal. En consecuencia, se establecen relaciones de identidad entre lenguaje y objeto, entre lenguaje e idea del objeto.

Si trasladamos la construcción del objeto a la construcción del Yo, veremos que también la construcción del sujeto es un acto puramente ideal. Aquí, según Cassirer se produce una separación entre la totalidad y sujeto, entre sujeto y divinidad.

“Pues el hombre no traslada simplemente al dios su propia personalidad confusamente configurada, (...) por el contrario en la forma de sus dioses es donde encuentra esta autoconciencia. Mediante la intuición de

⁵⁰ Ob. Cit. p. 259.

⁵¹ La indeterminación es una característica esencial del mana en tanto que elemento de creación y motor de la conciencia mítica.

⁵² CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 261.

*dios consigue librarse él mismo como sujeto agente, del mero contenido y producto material de la acción*⁵³.

Así, la intuición de dios es el instrumento de liberación material del sujeto y pasa a formar parte del universo de las representaciones puramente simbólicas.

Por lo dicho consideramos que la autopercepción del Yo deviene de la relación entre el interior del sujeto y el mundo de las impresiones sensibles. Este proceso se caracteriza por la separación entre sujeto y objeto, entre sujeto y naturaleza. Aquí, la construcción del Yo pasa por la *actividad* que existe entre deseo y objeto, pasa por superar la inmediatez entre deseo y objeto de deseo. Por ejemplo, cuando el cazador de las sociedades primitivas (paleolítico superior) se encuentra frente a un mamífero mediano se despierta en él el deseo imperioso de capturarlo a fin de saciar su hambre y la de su comunidad. Sin embargo cada intento se convierte en un fracaso, pues para capturar una presa es necesario la participación de varios hombres, es necesaria la actividad interna de la conciencia que media entre el deseo y la consumación del mismo. En consecuencia, la consumación del deseo depende de superar la inmediatez entre deseo y objeto de deseo depende de la actividad interna del Yo, en la solución de un problema concreto, en el desarrollo de la conciencia.

Para las sociedades primitivas, la relación entre hombre y naturaleza es esencialmente mágica. En ella la omnipotencia del deseo determina el sentir y el actuar del individuo⁵⁴ apunta Cassirer. Mediante la magia se busca la satisfacción inmediata del deseo, esta se expresa tanto en el que hacer cotidiano como en el cuerpo. Recordemos que en los primeros estadios del pensamiento mítico todo elemento que rodea o forma parte del individuo está imbuido de poderes mágicos.

También la técnica (construcción de utensilios) responde a la presencia de poderes sobrenaturales, responde al influjo de la magia. Durante esta etapa los instrumentos son considerados como un regalo de los dioses, poseen poderes mágicos, en ellos se encuentra la fuerza y el poder divino, en consecuencia no existe mediación entre

⁵³ Ob. Cit. p. 262.

⁵⁴ Ob. Cit. p. 200.

deseo y objeto de deseo. Aquí la intervención mágico-divina determina la consumación inmediata del deseo.

“Pues en el instante en que el hombre trata de influir sobre las cosas por medio de instrumentos en lugar de hacerlo por mera magia de imágenes o nombres –aunque este influjo mismo inicialmente se mueva dentro de las rutas de la magia-, para él se ha planteado una separación espiritual, una ‘crisis’ interna”⁵⁵.

La *acción* que ejerce el sujeto sobre la naturaleza, sea por medio de la magia, sea por medio de la técnica, establece el principio de separación entre hombre y naturaleza. En la actividad interna del sujeto se establecen las condiciones objetivas que permiten la separación entre sujeto y objeto, entre sujeto y realidad, mediante la *acción* se establece la distancia real entre aquello que se opone al apetito inmediato del hombre⁵⁶. De esta manera la *acción* es el instrumento de mediación entre voluntad y deseo, entre deseo y objeto de deseo.

Así, el progreso de la técnica separa al hombre de la totalidad, a la vez que induce al desarrollo de la autoconciencia, con toda actividad el hombre se conoce, se construye a sí mismo.

“Del carácter mediato de la acción resulta el carácter mediato del ser, en virtud del cual este se divide en elementos separados mutuamente relacionados e independientes”⁵⁷.

En consecuencia, para Cassirer la construcción de instrumentos y la habilidad para manejarlos desarrollan la *conciencia instrumental*. En ella tanto la función mecánica, instrumento y cuerpo, como la función espiritual evolucionan conjuntamente, entre instrumento y sujeto se establece una relación de mutua complementariedad que permiten el ulterior desarrollo de la conciencia mítica. Con esta nueva función de la conciencia el individuo no solo modifica la naturaleza, también se encuentra frente a la posibilidad de satisfacer sus deseos.

⁵⁵ Ob. Cit. p. 265.

⁵⁶ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 266.

⁵⁷ Ibid.

Por tanto, el desarrollo de la conciencia instrumental convierte a los utensilios en *órganos de proyección*, anota el filósofo, pues mediante ellos el hombre se conoce a sí mismo, conoce sus límites internos a la vez que puede modificar la realidad. Así el hombre se convierte en un dios con prótesis, pues la noción de cualquier instrumento, incluido el desarrollo tecnológico-científico, permiten al hombre modificar, crear o destruir su entorno.

“Por tanto cada nuevo instrumento que el hombre encuentra significa un nuevo paso no solo hacia la conformación de un mundo exterior, sino hacia la conformación de su autoconciencia”⁵⁸.

Para la filosofía de las formas simbólicas, este *órgano de proyección* no sólo es un instrumento de dominación, es un *órgano de significación*. En él se expresa la totalidad de las funciones espirituales.

“El lenguaje, el mito, el arte: todos ellos crean a partir de sí mismos un mundo propio de formas que no pueden comprenderse sino como expresiones de la actividad propia, de la ‘espontaneidad’ del espíritu”⁵⁹.

En consecuencia, por lo antedicho se sigue que, con toda construcción espiritual, con toda manifestación externa de la conciencia, el hombre se observa a sí mismo, se reconoce en ellas. En toda exteriorización de la conciencia el hombre se contempla a sí mismo. De esta manera toda construcción de dioses o demonios forma parte de la autorrevelación, de la conciencia de sí. Así mediante el desarrollo y transformación del exterior es posible conocer los límites internos del yo. Precisamente todo rodeo por el exterior permite conocer el aparato interno del sujeto. Por otra parte la separación del mundo de los objetos se transforma en una aproximación al mundo del propio yo.

⁵⁸ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 267.

⁵⁹ Ob. cit. p 268

3. 4. Función del culto en la construcción del Yo

La sacralización del universo es el principio fundamental para el desarrollo de la conciencia mítica⁶⁰. En ella el hombre construye un mundo mítico-religioso de dioses y demonios. Sin embargo, las raíces de esta característica de la conciencia no se encuentran en las representaciones mítico-religiosas, sino en el *sentimiento* y la *voluntad*⁶¹, afirma Cassirer. Así, toda relación entre hombre y naturaleza expresa el deseo y la acción del sujeto, sobre la divinidad, sobre la naturaleza, sobre la sociedad, sobre la realidad; *acción* que transforma la estructura interna del sujeto.

Dicha *acción* se expresa en el *culto* a fuerzas sobrenaturales, a divinidades. Según Cassirer El *culto* es el principio de objetivación de la conciencia mítica. "*Pues el culto es la relación activa que el hombre establece con sus dioses.*"⁶² Durante los primeros estadios de la conciencia mítica, en la etapa mágica, el rito no solo es imaginado o representado, es un fenómeno real y operante. De allí inferimos que, todo *culto* dirigido a los antepasados, a las divinidades, a fuerzas sobrenaturales o a un acontecimiento extraordinario e irrepetible, es una representación simbólica. En ella se expresa la naturaleza interna de la cultura, así mismo contribuye al desarrollo de la conciencia que se expresa en la autodeterminación del Yo,

Así mismo consideramos que en toda narración mítica nos encontramos con el reflejo de la *acción*, con la explicación del culto, así los mitos explican las causas de un fenómeno natural y/o cultural como el origen del hombre, o el descubrimiento del fuego. Ambas explicaciones se inician con la actividad, propia de la conciencia mítica, en ella se transforma un acontecimiento extraordinario en una representación y/o explicación mágica de la realidad. Por otra parte, cada cultura interpreta de manera particular y auténtica la explicación de un acontecimiento. Así, en toda cultura cuenta con una cantidad ilimitada de acciones que explican la realidad. Por ejemplo lo importante en un rito de iniciación es la relación activa entre sujeto y divinidad en muchos casos afirma Leví-Strauss el sujeto es enviado al bosque sin

⁶⁰ Ver supra Capítulo 2. 1 La sacralización del universo mítico

⁶¹ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 271.

⁶² Ibid.

alimento ni instrumentos de caza, allí un espíritu guardián le guiará y retornara a su comunidad bajo la tutela de este espíritu; esta acción le llevará a tener un nuevo nombre, a la vez que el espíritu guardián pasa a formar parte de los espíritus que cuidan y protegen la comunidad⁶³.

“Así pues, esta narración no ofrece la clave para comprender el culto, sino que es el culto el que constituye el antecedente y el fundamento ‘objetivo’ del mito”⁶⁴.

En consecuencia, para Cassirer el punto central de toda interpretación mítico-religiosa es el *culto*. En él se reestablecen los lazos de unión entre hombre y divinidad, entre hombre y naturaleza, entre hombre y cultura. Pero fundamentalmente, el culto es la manifestación más íntima del Yo.

“El culto es ‘el proceso eterno del sujeto por identificarse con su esencia’. Pues aunque en el culto dios aparece por una parte y el yo, el sujeto religioso, aparece por otra parte, su significado es al mismo tiempo la unidad concreta de ambos en virtud de la cual se tiene conciencia de que el yo está Dios y Dios en mí”⁶⁵.

Por los argumentos presentados sobre este punto es posible extraer las siguientes conclusiones:

Primera: en el culto se devela la naturaleza interna del yo, mediante el culto el sujeto adquiere autoconciencia de sí mismo. Así, en toda representación de respeto o temor a la naturaleza, al poder divino el sujeto mítico se encuentra, se construye, se contempla a sí mismo; pues en el culto expresa su naturaleza más íntima. Paradójicamente el sujeto constructor de dioses, demonios y de sí mismo, no tiene conciencia de que todos sus dioses son una expresión de su naturaleza más íntima y moran dentro suyo. Así, dios y hombre se funden en una totalidad indivisa que determinan el desarrollo de la conciencia.

⁶³ Cf. LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Ed. Universitaria. Bs. Aires Argentina, 1970. p. 27.

⁶⁴ Ob. Cit. p. 272

⁶⁵ Ob. Cit. p. 273.

Segunda: así la conciencia del Yo se logra pasando por la anulación del sujeto, es decir que toda actividad creadora de dioses es un reflejo de la actividad interna del sujeto. Pues, todo acto que nace del interior del sujeto se transforma en una representación de la divinidad que se apodera del sujeto y se introyecta en él bajo la forma de un sistema de leyes y normas que contribuyen con la construcción de un sistema de comunicación y acción entre el hombre y la sociedad, entre el hombre y la cultura, pero fundamentalmente entre el hombre y sus dioses. Pero, el culto se expresa de diferentes maneras como el rito, la autoflagelación, el ayuno voluntario, la peregrinación, el ascetismo, etc. Mediante esta actividad se expresa la voluntad y la actividad del sujeto que busca comunicarse con sus dioses, vale decir consigo mismo. De esta manera

“... la creencia religiosa verdaderamente se visualiza y se transforma directamente en acción”⁶⁶.

3. 4. 1. Culto y construcción del yo

Desde una perspectiva antropológica para la conciencia mítica el sacrificio, al igual que el culto, establece un sistema de comunicación entre lo sagrado y lo profano⁶⁷. En los primeros estadios de desarrollo de la conciencia mítica, el sacrificio busca la consumación inmediata del deseo. Así, entre deseo y objeto de deseo existe una relación inmediata caracterizada por la falta de objetivación entre el Yo y el mundo, por la falta de acción, de mediación entre deseo y objeto de deseo. Según Cassirer en esta etapa la relación entre Yo y mundo aun no tiene límites definidos, ambos se confunden en una totalidad indivisa, el individuo cae en la *ilusión de la acción*⁶⁸. Aquí, la eficacia del sacrificio se concentra en la voluntad del yo, sea para transformar la naturaleza, sea para transformar la voluntad divina o para transformar su propio ser.

Mediante la magia del sacrificio el hombre busca transformar la naturaleza, a la vez que se imbuje de una cantidad ilimitada de poder. En esta etapa nos encontramos frente a un Yo de poderes ilimitados, que actúa sobre los dioses, sobre la naturaleza, sobre la sociedad, sobre sí mismo. Todo sacrificio contribuye a la transformación del

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ BARFIELD, Thomas. *Diccionario de antropología*. Ed. S. XXI. México, 200.

⁶⁸ Véase Cap. 3. 1. 2 Deseo, principio de separación entre el yo y el mundo

cosmos, de la naturaleza, incluso determina los actos de sus dioses, pues ellos se alimentan del culto que se realiza a las divinidades apunta el filósofo. De esta manera, también el poder divino depende de la voluntad y el deseo del individuo. Es el caso del pueblo azteca quienes cotidianamente, al anochecer, realizaban sacrificios humanos dirigidos al dios sol para que este volviera a iluminarlos durante la siguiente jornada⁶⁹.

Por otra parte, la evolución del sacrificio muestra que la acción sobre el cuerpo, sobre el Yo permite el paso de la *ilusión de la acción* a la acción en si misma. Veremos cómo la acción sobre el cuerpo, sobre el espíritu transforma el concepto mágico de sacrificio a la vez que construye los límites internos del Yo frente a la divinidad, frente a la totalidad.

“En su sentido original, todo sacrificio entraña un factor negativo: significa una limitación del apetito sensible, una renuncia que el yo se impone a sí mismo”⁷⁰.

De lo anterior comprendemos que todo sacrificio sobre el cuerpo busca despertar y purificar el espíritu, busca conocer el Yo anulando la sensibilidad física del individuo. Por medio de la autocontinencia se busca incrementar la eficacia de los sentidos, el ascetismo, el ayuno voluntario, la autoflagelación, etc, son instrumentos, acciones que despiertan la intuición de la divinidad así como la autopercepción del Yo. Prácticas que a la vez que actúan sobre los sentidos, se convierten en canales de comunicación entre el hombre y sus dioses. Esta actividad sobre el cuerpo forma parte constitutiva de la conciencia mítica; según el estudioso de las sociedades ágrafas en los ritos de iniciación el paso de joven a adulto esta condicionado por una

⁶⁹ Al respecto el antropólogo Marvin Harris apunta: “Estoy Convencido de que el hambre de cuerpos humanos de los pueblos aztecas era un reflejo del hambre de carne del pueblo azteca.” El pueblo azteca no contaba con la posibilidad de criar animales como llamas, ovejas y chanchos quienes consumen vegetales unos y desperdicios humanos los otros; en su lugar tenían animales de como el pavo y el perro a quienes criaban con fines alimenticios. Sin embargo estos animales no satisfacen la demanda de carne, en consecuencia los sacrificios humanos también estaban destinados a satisfacer la necesidad de carne del pueblo azteca. Pues una vez sacrificada la víctima el cuerpo era arrojado por las escaleras del templo y recogido por un guerrero para consumirlo con su familia, de esta manera se soluciona la falta de proteínas necesarias para el desarrollo de la conciencia, del pensamiento abstracto, necesarias para el desarrollo del cerebro. Marvin Harris *Nuestra especie*. Ed. Alianza. Madrid España, 1999. p. 393.

⁷⁰ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 274.

serie de prácticas sobre el cuerpo que buscan incrementar la eficacia de los sentidos, adquirir una habilidad específica como cazar o pescar, a la vez buscan establecer contacto con el mundo divino. Aquí la cantidad de poder, la habilidad del cazador, del sacerdote, del médico depende de la cantidad de dolor, depende de la restricción sobre los sentidos, por tanto a mayor restricción de los sentidos mayor eficacia⁷¹.

En consecuencia consideramos que, la conquista de *Yo* se produce con la enajenación del mismo; la proyección interna de divinidades determina la autoconstrucción del *Yo*. Todo sacrificio busca restablecer la comunicación con los dioses, así a mayor cantidad de dioses: mayor sacrificio, mayor dolor, mayor actividad, mayor autolimitación, en consecuencia mayor conocimiento del *Yo*. Con cada restricción y supresión de la inmediatez del deseo, este se transforma en *acción pura*, ella separa al *Yo* de la totalidad, mediante la acción se marcan los límites internos entre el *Yo* y la realidad, entre el *Yo* y dios.

“... solo cuando el hombre reconoce a lo divino como un poder superior que no puede ser compelido a través de medios mágicos, sino que debe ser aplacado a través de la oración y el sacrificio va adquiriendo gradualmente un libre sentimiento de si mismo frente a Dios”⁷².

3. 4. 2. Sacrificio y ofrenda

Para la filosofía de las formas simbólicas en las diferentes expresiones de culto, el *sacrificio* es la forma más efectiva para comunicarse con dioses y demonios. En él las formas más relevantes se presentan en forma de ofrenda y en forma de comunión, en ambos casos se busca la transmutación del objeto. Toda ofrenda se presenta como objeto de mediación entre deseo y objeto de deseo. Aquí, el deseo es

⁷¹ Levi-Strauss considera que “Para buen número de tribus de América del norte, el prestigio social de un individuo está determinado por las circunstancias que rodean ciertas pruebas a las cuales los adolescentes deben someterse en la pubertad. Algunos se abandonan sin alimento en una balsa solitaria; otros van a buscar aislamiento a la montaña, expuestos a las fieras, al frío y a la lluvia. (...) Todo es un pretexto para buscar el más allá: baños helados y prolongados, mutilaciones voluntarias de una o varias falanges, desgarramiento de las aponeurosis mediante la inserción de clavijas puntiagudas bajo los músculos dorsales, atadas con cuerdas a pesados fardos que intentan arrastrar. (...) En el estado de embotamiento, de debilidad o de delirio en que los dejan estas pruebas y ejercicios esperan encontrarse con el mundo sobrenatural”. Levi-Strauss *Tristes Trópicos*. Ed. Universitaria. Bs. Aires Argentina, 1977. pp. 27– 8.

⁷² CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 275.

mediatizado por una expresión de contenido religioso, en la ofrenda se expresa la mutua dependencia entre dioses y hombres. De esta manera, a la vez que se reestablecen los vínculos entre dios y el hombre, en el dar y el recibir, se construye un sistema de relaciones de mutua complementariedad, de mutua dependencia.

De esta manera, para Cassirer la ofrenda expresa la actividad universal de la conciencia mítica, que consiste en establecer vínculos de comunicación entre dios y el hombre. Aquí la actividad interna del sujeto, transforma la naturaleza del objeto. Esta actividad actúa tanto sobre el objeto como sobre el sujeto, en el primer caso incrementa la potencia espiritual del objeto, en el segundo modifica la estructura interna del sujeto. Así, la actividad interna del sujeto transforma la naturaleza de objeto y la ofrenda adquiere mayor significación y sentido para la conciencia mítica religiosa. Pues toda actividad dirigida a la divinidad expresa las necesidades internas del sujeto. Así toda acción se dirige a una divinidad específica con un propósito definido, de esta manera “[el] poder y (...) existencia [de la divinidad] dependen de la ofrenda del sacrificador”⁷³.

En consecuencia, de lo expuesto por Cassirer consideramos que lo importante en la ofrenda no está en el objeto o en el contenido material del objeto, sino en la *forma de dar*. La eficacia del sacrificio depende de seguir estrictamente los pasos suficientes y necesarios que establecen el sistema de comunicación entre el hombre y sus dioses. Solo así se produce la transmutación de la materia en espíritu; solo siguiendo estrictamente el protocolo es posible la transformación espiritual del objeto, así como la introyección del objeto en la divinidad o más bien en el sujeto. De esta manera el objeto se asimila en el imaginario colectivo, en la conciencia mítica mediante la representación efectiva de la transmutación del objeto.

Así el culto a la divinidad es una expresión de la actividad interna del Yo. Según el autor, encontramos en el budismo la máxima expresión de la acción pura del objeto en la conciencia, expresado en la construcción interna del Yo. Pues, esta religión se caracteriza por la anulación del exterior, toda actividad de la conciencia se dirige

⁷³ Ob. Cit. p. 277

directamente al interior del sujeto. De esta manera se suprime la existencia de dioses y demonios, la eficacia de la acción se logra cuando el sujeto se integra al *nirvana*; allí encuentra la fuerza interior que todo lo puede, que todo lo hace, que todo lo conoce. Por otra parte, en las religiones monoteístas la actividad se presenta bajo la forma de construcciones éticas. A partir de ellas estas religiones establecen la distinción entre el hombre y la divinidad. Así toda tensión en la significación de la acción producen la existencia de dios y Yo. Aquí el hecho ético social transforma la ofrenda en una actitud con el prójimo⁷⁴.

3. 4. 3. Sacrificio y comunión

Esta forma de sacrificio

*"...está encaminado a establecer el vínculo entre el mundo de lo 'santo' y el de lo 'profano' a través del término mediador de alguna cosa consagrada que es destruida en el curso de la acción sacra"*⁷⁵.

Cada expresión de sacrificio expresa diferentes grados que oscilan entre lo material y lo espiritual. Donde cada grado de sacrificio se caracteriza por la relación de identidad que existe entre forma y objetivo, entre procedimiento y finalidad. Para la conciencia mítico religiosa las variantes de procedimiento están íntimamente relacionadas con la finalidad; procedimiento y fin forman parte de una totalidad indivisa, de ella depende la eficacia de la *actividad*.

En el sacrificio por comunión se expresa una relación cosanguínea. Se trata de una relación de parentesco entre dios y comunidad, relación que se renueva constantemente con la ingestión del animal totémico. Así la ingestión de carne y sangre, del tótem reestablece los vínculos entre los miembros de la tribu, incrementa la fuerza física y espiritual de la comunidad en su conjunto y del individuo en particular, pero fundamentalmente restablece y fortifica el vínculo entre dios y el hombre. De esta manera se desarrolla y renueva el sentimiento de unidad alrededor del *tótem*, así lo singular se integra a la totalidad. Sin embargo no se trata de una relación puramente imaginaria, más al contrario se trata de una relación, de un sentimiento de integración real y operante.

⁷⁴ Ob. Cit. p. 278

⁷⁵ Ob. Cit. p. 279

En la comunión existen diferentes grados y ocasiones de consagración del animal totémico. Por ejemplo, en la cultura andina aquellos que se realizan en épocas críticas cuando la tierra abre sus entrañas para recibir la semilla y engendrar el alimento, o aquellos que se realizan por la influencia de un acontecimiento extraordinario e irrepetible como un accidente en la carretera o la compra de un vehículo de alto tonelaje, así como la consagración del alimento para mejorar el futuro individual y colectivo⁷⁶. Sin embargo para lograr la eficacia del acto sacrificial, es necesario que todos los miembros de la comunidad o que todos los que participan del sacrificio se identifiquen con la divinidad y sientan la transformación del objeto en la transformación de su propio Yo.

“El sacrificio es el punto en que lo ‘profano’ y lo ‘santo’ no sólo se tocan sino que se compenetran indisolublemente; todo lo que está presente en él de modo puramente físico y cumple en él cualquier función, ha ingresado en la esfera de lo santo, de lo consagrado”⁷⁷.

Así mismo, la práctica continua de la comunión entre fieles y divinidad refuerza los lazos de unión entre el hombre y sus dioses. Es el caso del dar gracias a dios constantemente a la hora de ingerir los alimentos, como el aphtapi... También aquí la transmutación de lo material en espiritual depende de la estricta observancia de la forma del acto ritual. Pues la capacidad de transmutación de la materia y su correspondiente eficacia en el espíritu de la comunidad, del individuo

“... depende de que el acto sacramental sea ejecutado con toda precisión sensible y con todos los detalles y particularidades que prescribe el ritual; la menor desviación u omisión privan al sacrificio de su sentido y eficacia”⁷⁸.

⁷⁶ Actualmente la práctica cotidiana de esta clase de sacrificio ha trascendido diferentes niveles de la sociedad. Esta actividad se realiza tanto en las zonas rurales como en las urbanas, es practicado por el gobierno de las comunidades indígenas, como por el gobierno estatal. En todos los casos se busca reestablecer el equilibrio entre lo sagrado y lo profano, se busca establecer un sistema de comunicación entre el hombre y sus dioses. Sin embargo la constante repetición de esta actividad no cambia el actual estado de cosas, más al contrario parece que no cumplen ningún efecto en la sociedad.

⁷⁷ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 281.

⁷⁸ Ob. cit. p. 282.

En suma, encontramos que todo sacrificio se presenta como un sistema de comunicación entre el hombre y la divinidad, en la comunicación se produce la mediación entre deseo y objeto de deseo, se trata de una actividad que busca reestablecer el equilibrio entre lo sagrado y lo profano. En todo sacrificio se busca la transmutación material y sensible del objeto en un contenido puramente ideal. En todo caso la eficacia del sacrificio depende de la forma del acto, en seguir estrictamente los pasos suficientes y necesarios, en el protocolo antes que en la calidad del objeto ofrecido en sacrificio. Estas consideraciones se presentan tanto en el sacrificio como ofrenda como en el sacrificio como comunión.

3. 4. 4. Plegaria y lenguaje

Para Cassirer La expresión más elevada del culto y el sacrificio es la plegaria. En ella se supera el abismo que existe entre dios y el hombre no por medio del objeto, o por medio del deseo, sino por medio de la fuerza de la palabra, por medio de la representación simbólica e ideal de la divinidad.

“El poder inherente a la plegaria es de origen mágico y de índole mágica; consiste en la coacción que se ejerce sobre la voluntad de la divinidad a través de la fuerza mágica de la palabra”⁷⁹.

Aquí el sentido religioso está por encima de los deseos y necesidades humanas, la plegaria se dirige a la consumación de un bien objetivo equivalente a la voluntad divina. Así, en la repetición constante de la oración, del mantarm, de la eucaristía el poder del lenguaje establece canales de comunicación entre el hombre y la divinidad.

Por otra parte, según el filósofo plegaria y sacrificio no forman parte de un proceso de transición entre individuo y divinidad. Más al contrario, mediante la plegaria y el sacrificio a la vez que determina la existencia de dios y Yo, marca los límites precisos entre ambos.

“... lo auténticamente decisivo en la evolución de la plegaria y el sacrificio parece ser lo siguiente: que ambos no solamente aparecen como medios que conectan entre sí los dos extremos de lo divino y lo

⁷⁹ Ibid.

*humano, sino que son ellos los que vienen a establecer el contenido de estos extremos y nos enseñan a encontrarlo*⁸⁰.

En consecuencia, consideramos que el fin último tanto de la plegaria como del sacrificio está dirigido al sacrificio de la divinidad, solo en la muerte de dios encuentra el ser humano trascender y superar su existencia.

⁸⁰ CASSIRER Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas T II el pensamiento mítico*. Ed. Fondo de Cultura Económica México, 1972. p. 283.

“Animistas sintiendo que todas las cosas tenían alma y vida, los kollas dieron su preferencia a la sacralización de las montañas y las piedras que s manifiesta en sus principales mitos y leyendas”.

Guillermo Francovich

Capítulo Cuatro

PRAXIS MITO – LÓGICA

4. 1. Categorías del pensamiento mítico y cultura

En el contexto de la filosofía de las formas simbólicas el hombre ordena y explica la realidad por medio de representaciones simbólicas. Donde cada una de las expresiones de la conciencia, mito, lenguaje, arte, filosofía, ciencia, religión e historia, opera con sus propias leyes y categorías de conocimiento; así mismo construyen una imagen de mundo propia, particular y auténtica. En consecuencia, tanto la estructura de la conciencia como las relaciones de conocimiento que se establecen entre sujeto y realidad son particulares para cada forma simbólica.

El análisis de la conciencia mítica, planteado por Cassirer, busca conocer la estructura de esta forma de pensamiento identificando y examinando características formales de la conciencia mítica. El autor busca detectar categorías y leyes de conocimiento que rigen en este sistema de pensamiento. Esta sistematización de la estructura de la conciencia mítica responde a un interés general antes que particular. Pues, el autor no se detiene en el análisis del discurso mítico, antes bien su interés radica en construir un sistema de categorías y leyes que expliquen la fisiología de la conciencia mítica.

La intención del presente capítulo es aplicar el conjunto de categorías míticas desarrolladas por Cassirer a un mito concreto. Sin embargo la naturaleza de la conciencia mítica está disuelta en la cultura, se encuentra en la historia de sus dioses en sus hábitos alimenticios, en sus construcciones simbólicas expresadas en el arte, en su organización territorial, en su organización social política y económica, así como en su religión. En una palabra las categorías universales de la conciencia mítica están disueltas en la cultura.

Con todo, resulta inaplicable identificar en un mito concreto al totalidad de categorías universales propuestas por Cassirer para el pensamiento mítico. Esta tarea solo será posible con el análisis de un conjunto de mitos que expresen los rasgos esenciales de una cultura en particular, es decir con el estudio del universo mítico en el que se desarrolla la cultura. En consecuencia, nos limitaremos a exponer aquellas

categorías presentes en el objeto de estudio para contrastar la las ideas del autor con un mito concreto.

Elegimos como objeto de estudio *“El mito primordial”* extraído de la obra del filósofo boliviano Guillermo Francovich *“Los mitos profundos de Bolivia”*¹. Destacamos la obra de este filósofo por tres razones: en primer lugar se trata de un filósofo boliviano que revaloriza el mito más antiguo de origen indio cuyo fundamento radica en la adoración a la piedra. En segundo lugar por tratarse de un trabajo sistemático de diferentes versiones del mito que confluyen en un mismo tema. Finalmente porque en él es posible advertir una simbiosis entre pensamiento mítico y científico. Pues para el filósofo boliviano *“Los mitos son fenómenos tan difundidos que no siempre es posible establecer donde comienzan y donde acaban. Y muchos de ellos llegan a pesar inclusive como verdades científicas”*².

4. 2. Teoría de las formas simbólicas y *“El mito primordial”* de Guillermo Francovich

A continuación enumeramos la relación entre las categorías particulares de la conciencia mítica expuestas en el pensamiento de Cassirer y su relación con un mito concreto.

1. Sacralización del universo mítico

La primera parte del *Mito primordial* inicia con la **sacralización del universo mítico** en la cultura Kolla.

“Animistas, sintiendo que todas las cosas tenían alma y vida, los kollas dieron su preferencia a la sacralización de las montañas y las piedras que se manifiesta en sus principales mitos y leyendas”.

A decir de Cassirer ésta es una característica inherente a la conciencia mítica. Se trata de la primera representación ideal de la conciencia, pues el calificativo de **lo sagrado** no pertenece a una determinada clase de objetos, más al contrario cualquier objeto que se encuentra dentro del universo mítico puede participar de esta

¹ La versión íntegra del mito se encuentra en el anexo

² Francovich, Guillermo. *Los mitos profundos de Bolivia*. Ed. Los amigos del libro. La Paz Bolivia 1987.

cualidad de la conciencia. En el caso que nos ocupa montañas, piedras, accidentes geográficos, lagos y ríos forman parte de esta categoría de la conciencia mítica.

Sacralización del espacio

Para la conciencia mítica el espacio es heterogéneo. *El mito primordial* las manifestaciones del espacio sagrado están determinadas por la presencia de *huacas*. Un ejemplo altamente significativo de este fenómeno mítico, ubicado en la tercera parte del texto, se presenta en la ciudad de Tiahuanacu; allí Viracocha creó el sol la luna y las estrellas e iluminó el mundo de tinieblas en el que vivían los kollas en épocas pretéritas.

“Según los arqueólogos, Tiahuanacu fue en realidad un importantísimo centro religioso, probablemente el santuario de Viracocha a quien correspondería la imagen que aparece con terrible majestad en la llamada Puerta del Sol”.

2. Causalidad

La conciencia mítica busca constantemente las causas de un fenómeno, en palabras de Cassirer el mito padece de una **hipertrofia del instinto causal**. Característica que en nuestro objeto de estudio se presenta en el origen pétreo de la cultura.

“Creían que sus antepasados habían salido de los flancos de los montes. Creían también que muchos de ellos, como castigo, habían sido convertidos en piedras (...) Según la versión que recogió Pedro Sarmiento de Gamboa los Incas nacieron del flanco de un monte situado a seis leguas del Cuzco”.

En este fragmento observamos como la imaginación mítica elige libremente el origen de sus antepasados por relaciones de proximidad entre naturaleza y cultura. Es de considerar que los incas mantenían un relación inmanente entre hombre y naturaleza, entre el **todo y la parte**. Característica que se encuentra a lo largo de la historia y del mito primordial.

Siguiendo el camino contrario, los personajes del mito son convertidos en piedra por castigo o deceso.

“Martín de Morúa, citado por Jesús Lara contaba que en 1590 había visto las estatuas de piedra en que se habían transformado la ñusta Chuquillanto y el pastor Acoytrapa por haberse amado sacrílegamente (...) Manco Cápac murió con ciento cuarenta años convirtiéndose en una piedra, que era objeto de adoración por el pueblo”.

Ambos fragmentos presentan dos categorías de la conciencia mítica, la primera expresada en la libre elección de las causas de un fenómeno, la segunda expresa la relación de identidad entre el todo y la parte. Pues, por una parte el origen de la cultura está relacionado con su entorno, con la tierra, con los cerros, con las piedras; por otra parte la muerte, el castigo también tiene que ver con la petrificación del personaje.

3. Acontecimiento

Para la conciencia mítica todo acontecimiento extraordinario que rompe con el carácter iterativo del acaecer cósmico, así como con el orden social preestablecido despierta la fantasía mítica. Consideramos que el amor sacrílego entre

“... el pastor Acoytrapa y la ñusta Chuquillanto ...” (mencionado líneas arriba)

Fue un **acontecimiento extraordinario** que alteró el orden social y dio origen a la transformación de los personajes en piedras. Si bien, los historiadores no registran la importancia de este hecho en la historia de la cultura Inca, en nuestro caso sirve para ilustrar las ideas de Cassirer.

4. Tótem

Las **representaciones totémicas**³ tienen que ver con fenómenos naturales o culturales. En el primer caso accidentes geográficos, montañas, lagos o piedras que tienen relación con algún acontecimiento extraordinario son considerados sagrados, son protectores de la cultura y el hombre; en *El Mito Primordial* se presentan como

³ Si bien el mundo andino no construyó formalmente la noción de *tótem*, creemos que la definición anotada por Cassirer (de carácter universal para la conciencia mítica) se aplica al mundo andino. Pues también aquí se trata de la representación plástica de un antepasado, de un acontecimiento extraordinario, de un lugar sagrado alrededor del cual se organiza el espacio, la sociedad y el estado. Podemos ver la presencia del tótem convertido en *huaca* en las actividades del dios Viracocha.

huacas. Es el caso de Viracocha quien luego de convertir en piedras a los primeros habitantes del kollasuyo

“... se puso a modelar otros [hombres] también en piedras, pintándolos con colores de los trajes que deberían usar. Mandó que estos se hundieran en la tierra y fueran a reaparecer en las fuentes, en los ríos, en las cuevas, los cerros del país. Así lo hicieron, fundando los diferentes pueblos que allí existieron. Después de su muerte fueron transformados de nuevo en piedras, pasando entonces a ser “huacas” de los respectivos pueblos”.

El *Tótem* como fenómeno cultural tiene que ver con la construcción de imágenes divinas, quienes son consideradas guardianes de la comunidad, de la cultura, de los hombres. Es el caso de la representación plástica de Viracocha, a quien

“... le salieron al encuentro muchos hombres que, ignorando quien era quisieron matarlo. Pero él mandó caer fuego del cielo sobre ellos y les hizo saber que era su hacedor. Los hombres lo adoraron y erigieron en el lugar del incendio una “huaca” con su imagen esculpida en piedra ...”.

Sin embargo, pese a la diferenciación entre ambas formas de concepción de la categoría de *tótem*, observamos la interacción constante entre naturaleza y cultura.

5. Mana y unidad de esencia

El **mana** es el poder sobrenatural que subyace en el dios o demonio, en un lugar sagrado o en una representación del dios o demonio, en el contexto del *Mito Primordial* en la *huaca*. Este poder sobrenatural se irradia a través de la **unidad de esencia** a todos aquellos seres animados o inanimados que forman parte de la cultura en cuestión. Es el caso de las *huacas*, piedras o lugares sagrados, así como el de aquellas imágenes que se construyen en lugares donde se manifestó el poder divino. Alrededor de ellas se concentra el poder sobrenatural del mana, así como la cultura, la sociedad y el individuo confluyen alrededor de las huacas. A lo largo del *Mito primordial* podemos observar los siguientes ejemplos:

“Después de su muerte fueron transformados de nuevo en piedras, pasando entonces a ser “huacas” de los respectivos pueblos. (...) “Los hombres lo adoraron [a Viracocha] y erigieron en el lugar del incendio una “huaca” con su imagen esculpida en piedra que tenía cinco varas de alto y una de ancho”.

Otro texto que nos orienta sobre el poder del mana así como la unidad de esencia que se irradia a través de la conciencia mítico-cultural es el siguiente.

“Los urus, según Vellard, se consideraban a sí mismos los más antiguos hombres de los Andes. Creían que en época remotas fueron semidioses, hijos de la Omnipotente Piedra Principal, con cabezas de pumas y de cóndores como las que se ve en la llamada puerta del sol de Tiahuanacu”.

6. Estructura básica y Tonalidad

Según Cassirer, el objeto adquiere significación y sentido para la conciencia mítica cuando se aplica sobre él la **estructura básica** de la conciencia, así como por la **tonalidad** que adquiere el objeto en la conciencia. El primer caso tiene que ver con la antítesis básica entre lo sagrado y lo profano, así como con el carácter particular de realidad, cualidad y substancia que adquiere el objeto. En el segundo caso se refiere a la intensidad con que el objeto se imprime en el conciencia, se trata de variaciones subjetivas que determinan el significado del objeto en la conciencia. Así, todo objeto significativo pasa por el tamiz de la conciencia expresado en la tonalidad así como en la estructura básica de la conciencia mítica.

En *El mito primordial*, “*Dos versiones existen acerca de Viracocha*”. Ambas refieren la naturaleza divina del personaje; la más reciente con una marcada influencia del catolicismo, la más antigua influenciada por la mitología pétreo. Aspecto que muestra un cambio de **tonalidad** en la concepción del dios Viracocha.

Por otra parte en el tercer párrafo de *El mito primordial* se contrastan diferentes épocas históricas, cada una de ellas plantea diferentes versiones sobre el origen

mítico de la ciudad de Tiahuanacu. Las primeras refieren a “...*gigantes desconocidos que construyeron la ciudad en una sola noche y luego desaparecieron*” (...) a “...*seres alados quienes transportaban las piedras al son de una trompeta*”. La segunda versión corresponde a principios del siglo pasado refieren la construcción de la mítica ciudad a “... *la civilización de los atlantes quienes desaparecieron ante la presencia de otros seres humanos*”. Finalmente los investigadores más avezados asociaron origen de Tiahuanacu con “... *seres extraterrestres (...) actualizando la mitología tiahuanacota.*”

Este tipo de relaciones sobre el origen de la mítica ciudad tiene que ver tanto con la **hipertrofia del instinto causal**, como con la aplicación de la **estructura básica de la conciencia mítica**. En ambos casos el verdadero significado sobre el origen de la ciudad se establece en la **tonalidad**, en relación al contexto histórico donde se explica la génesis de la mítica ciudad.

7. Luz / oscuridad

El **paso de la oscuridad a la luz** es una característica esencial de la conciencia mítica, este tránsito expresa el origen del mundo mítico. En él se inicia el proceso de conocimiento, de orden y explicación de la realidad. En el *Mito primordial* la presencia de Viracocha ilumina el mundo de tinieblas en el que vivieron los primitivos pobladores del Kollasuyo.

“Según Juan Betanzos, los primitivos pobladores del Kollasuyo vivieron en la oscuridad hasta que, de las espumas del lago Titicaca formado por las aguas procedentes de los nevados andinos surgió Viracocha. Este de inmediato se dirigió al lugar que actualmente ocupa Tiahuanacu y allí hizo el sol la luna y las estrellas y los colocó en el cielo para dar luz al mundo”.

8. Función simbólica del lenguaje

La función simbólica es una característica particular propia del *Homo sapiens* que lo diferencia del resto de los animales. En ella observamos el despertar de la conciencia expresada tanto en la función lingüística y la función mitopoyética.

“Los kollas no conocían la escritura como tampoco la conocieron los incas”

Sin embargo gracias a la **función simbólica del lenguaje** se pudo recuperar tanto la historia como algunos rasgos esenciales de ambas culturas expresados en la adoración a la piedra así como la adoración al sol respectivamente.

“Pero si no podían transmitimos con la palabra escrita las ideas y los sentimientos que los llevaron a realizar la grandiosa obra, los expresaron mediante símbolos e imágenes que dejaron en ella...”

Se trata de construcciones simbólicas expresadas en la *“... arquitectura, la cerámica, la textilería y algunos registros de los cronistas”*. Aquí las diferentes expresiones plásticas sobrevivieron a procesos de conquista física y espiritual así mismo trascendieron tanto al tiempo como al espacio. En ellas se expresa la función mitopoyética y lingüística fundamentales para el origen de la conciencia y la cultura. Actualmente su presencia se destaca en formas de organización social, en la tradición oral así como en el folklore.

9. Culto

El culto al igual que el rito es una característica inherente a la conciencia mítica, en ambos casos se establece un sistema de comunicación entre el hombre y sus dioses, entre el hombre y sus antepasados. Particularmente el rito expresa la renovación del tiempo mítico, la reintegración del hombre en la cultura, en el mito, en la tierra. En el contexto del *Mito Primordial* se pone énfasis en el culto a la piedra

“... si bien el recuerdo de Viracocha casi ha desaparecido en la actualidad, el culto de las montañas, de las cuevas, de los ríos y, sobre todo, de las piedras mantiene toda su vitalidad”.

Recordemos que las manifestaciones de Viracocha son convertidas en piedras, en huacas, cuya naturaleza sagrada contribuye a establecer losos de unión entre los hombres, entre hombre y naturaleza y finalmente entre hombre y divinidad.

El filósofo boliviano citando a Rigoberto Paredes anota:

“El culto de las piedras es general entre los indios –escribe Paredes -. Las tienen como base de su mundo y como principio

eficiente de los fenómenos de la vida. (...). Cuenta que los indios veneran particularmente las piedras aisladas...”

Para Cassirer el culto, en su forma de ritual, marca un ciclo en la vida de los pueblos, en él a través de él se marcan las fechas críticas que representan los ciclos de la vida expresados en el **sentimiento de fases** tanto natural como culturalmente hablando.

“Dice también que “el indio al llegar a la cumbre de una montaña o de un cerro, se aproxima al montón de piedra que siempre encuentra formado allí, se pone de rodillas y pide a las piedras, con toda su alma que lo deje pasar con salud”.

Culto a los Antepasados

Los antepasados o achachilas, se presentan en forma de montañas y cerros a quienes aún se ofrece una serie de **ritos y sacrificios**. Al respecto Paredes en boca de Francovich:

*“ En cuanto a los montes los indios **adoran** todavía como a sus achachilas aquellos que pertenecen a sus propias regiones y de los cuales creen que sus antepasados salieron”.*

Por otra parte, al finalizar el texto Francovich cita un mito peruano siempre en el contexto de la mitología pétreo.

*“Este sentimiento se demuestra particularmente en **el culto a la pacarina o lugar de aparición** –cerro, peña, lago o manantial. Del cual se supone ha surgido el antecesor familiar, o en el culto de los muertos o malaquis, de la momia tratada como ser viviente y de la huaca o adoratorio familiar”.*

10. Transformación de lo concreto en abstracto

En el contexto del mito primordial, la transformación de lo concreto en abstracto es un proceso gnoseológico cuyos resultados se expresan en la transformación geométrica del mundo que les rodea.



“La imaginación sigue con deleite, en las líneas de su perfecta geometría, las estilizaciones de los cóndores, los pumas y las serpientes que aparecen en ellas”.

Francovich sintetiza las características esenciales del arte tiahuanacota:

“1° el abstraccionismo; 2° el predominio de las formas geométricas lineares y 3° la ausencia del círculo. Todas esas características parecen ser la expresión de una mitología predominantemente petrificada”.

Aquí el **proceso de abstracción** representa esquemática y geoméricamente el mundo en que vivían. Por otra parte, el predominio de líneas y formas geométricas muestran la influencia del medio en la estética tiahuanacota. Así lo confirma el filósofo boliviano apoyado en estudios del antropólogo Bachelard.

“La piedra según Bachelard con su franca agresividad provoca en el hombre la voluntad de tallar, de esculpir y sobre todo engendra el pensamiento geométrico, la necesidad de precisión, de ajustamiento”.

Para terminar anota Francovich

“... el arte de Tiahuanacu el triunfo de la abstracción rectilínea es casi absoluto. (...) reina la imaginación rectilínea que impone la piedra”.

11. Principio de objetivación.-

El **principio de objetivación**, expuesto por Cassirer, consiste en la transformación de las cualidades concretas del objeto en representaciones abstractas en la conciencia. En consecuencia la construcción del objeto depende de la fuerza con que las impresiones sensibles se imprimen en la conciencia. Es el caso del arte tiahuanacota donde la ausencia de círculo resalta la presencia del cuadrado, así como el carácter lineal, estático, pétreo de la cultura; pues su arte tiende incluso a encuadrar el círculo.

El filósofo andino anota que el cuadrado representa la estabilidad y la finitud del universo, en tanto que el círculo representa el movimiento y lo infinito. En *El Mito primordial* Romé de L' Isle habla en boca de Bachelard y dice: La línea recta es característica del mundo mineral, en tanto círculos y líneas se combinan en el mundo vegetal, finalmente el en el mudo animal se observa el predominio del círculo. Más aún, el constructor del *mito primordial* observa la diferencia entre el cuadrado y el círculo a través de la cuadratura de la Puerta del Sol símbolo máximo de la cultura tiahuanacota y la circularidad de la Piedra del Sol propia de la cultura Azteca. En ambos casos vemos que la **construcción del objeto** depende de la fuerza con que las impresiones sensibles se apoderan de la conciencia. 5) Así, mediante el estudio de las representaciones simbólicas es posible comprender la estructura del pensamiento de aquellas culturas exentas del lenguaje escrito.

12. Construcción del yo

La construcción del Yo es un proceso análogo y paralelo al desarrollo de la conciencia simbólica.

“El mito de la piedra no solamente configuró la religiosidad de los kollas y las manifestaciones de su arte. Daba también sentido a su vida y estaba presente en su organización social y política”.

En palabras de Cassirer la evolución de la conciencia es paralela a la **autodeterminación del Yo**. Pues las construcciones míticas expresadas en *huacas*, en ritos, en emblemas totémicos, en tejidos, en cerámica, en arquitectura etc, influyen en la vida social y política de la cultura.

“La piedra, con su dureza con su resistencia a la manipulación, provoca la voluntad del hombre y engendra en éste actitudes y sentimientos que toman forma en su comportamiento y hasta en sus instituciones”.

Por otra parte las representaciones plásticas expresan la interacción entre el mundo interior y el mundo exterior del sujeto. Requisito para la autodeterminación del Yo.

“La precisión y el rigor que encuentran en las cosas la busca también el kolla en su comportamiento. Da a sus actos un orden y

una disciplina que le permiten desenvolver una actividad tesonera y eficaz”.

Así la interacción entre sujeto y realidad a la vez que construye diferentes formas de expresión de la conciencia, edifica la el espíritu del hombre presentándolo como la **forma simbólica** por antonomasia.

“Los mitos son fenómenos tan difundidos que no siempre es fácil establecer donde comienzan y donde acaban. Y muchos de ellos llegan a pesar inclusive como verdades científicas”

Francovich. G

CONCLUSIONES

I. Formas simbólicas

1. Concepto

La construcción del concepto *forma simbólica* deviene del conocimiento ontológico sobre las diferentes formas de expresión de la conciencia. Se trata de un análisis gnoseológico sobre el mito, el lenguaje, el arte, la filosofía, la ciencia, la historia, la religión... No obstante, cada forma simbólica construye su propio método de conocimiento así como su propio concepto de verdad.

2. Origen

Las formas simbólicas se originan con la necesidad de comunicar sensaciones, emociones y pensamientos. Por ende, se construye un sistema de comunicación entre hombres, entre hombre y naturaleza, así como entre hombre y cultura. Sin embargo este sistema de comunicación no es el mismo para cada forma simbólica, menos aún para la gran cantidad de culturas que habitan en el planeta.

3. Paradoja

En palabras de Cassirer:

“La misión más alta, y hasta la única, de estas formas radica en unir a los hombres; pero ninguna de ellas puede promover esta unidad sin, al mismo tiempo, dividir y separar a los hombres”¹.

Pues, cada forma simbólica construye una imagen de mundo particular y específica; cuyo germen es la construcción del objeto en la conciencia. Es el caso del mito y el lenguaje, ellos determinan tanto la identidad como la diversidad cultural.

4. Existencia

Las formas simbólicas no resultan de copiar el mundo exterior, tampoco son el resultado de proyectar el mundo interior hacia fuera, más al contrario se trata de la interacción entre mundo interior y mundo exterior del sujeto. En consecuencia las formas simbólicas no son un producto acabado de una vez y para siempre, se caracterizan por su constante cambio y transformación. En una palabra las formas simbólicas existen en el pleno proceso de su desarrollo.

¹ CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. Ed. Fondo de cultura Económica. México 1945 p. 195.

II. Estructura de la conciencia mítica

1. Función simbólica

La función simbólica es una característica particular propia del *Homo sapiens* que lo diferencia del resto de los animales. Pues, toda vez que observamos el despertar de la conciencia encontramos a su constructor, el hombre, dotado simultáneamente de la función lingüística y la función mitopoyética. Las primeras construcciones míticas, expresadas en el lenguaje (en sentido amplio), inician el proceso de transformación del mundo interior y exterior del sujeto, con ellas se construye un mundo de dioses y demonios que explican la realidad; a la vez que proyectan los deseos más íntimos de poder, desesperación y angustia del ser humano.

2. Construcción del objeto en la conciencia

En el contexto de la filosofía de las formas simbólicas la realidad es una construcción de la conciencia. Así el ente no existe antes ni fuera de la unidad simbólica. Se trata de una relación gnoseológica entre tipo de conciencia y realidad. Para la ciencia depende de la relación entre impresiones sensibles y pensamiento puro; así mismo la posición del objeto en el espacio y el tiempo permite construir juicios alrededor del objeto. Para la conciencia mítica, la construcción del objeto, depende de la relación entre impresiones sensibles y el aparato volitivo y emotivo del sujeto; aquí la fuerza de las impresiones sensibles determinan el contenido de la conciencia. En ambos casos la cosa se inscribe en una realidad más amplia, en una realidad simbólica; sin embargo el criterio de verdad difiere para cada una de ellas.

3. Categorías particulares de la conciencia mítica

La conciencia mítica opera con las mismas categorías de unidad, cualidad, semejanza y cantidad que la ciencia. Sin embargo ellas adquieren un significado diferente cuando las observamos desde la perspectiva del mito. Allí adquieren diferente **tonalidad**; se trata de variaciones sustanciales en cada una de las categorías de conocimiento, estas oscilaciones se asemejan a tonos musicales o variaciones de color, donde los cambios de tonalidad determinan la orientación y el significado del objeto en la conciencia. Aspectos que marcan el carácter particular y auténtico tanto para la conciencia mítica como para la cultura.

4. El sentimiento de lo sagrado

El sentimiento de lo sagrado es una característica esencial de la conciencia mítica. Se origina con la presencia de un acontecimiento extraordinario que rompe el carácter iterativo del acaecer cósmico, despierta la fantasía mítica y evoca la presencia de fuerzas sobrenaturales. En una palabra se origina con el miedo a lo desconocido; turbación que se transforma en respeto y sumisión frente a un dios o demonio.

5. Cualidad de lo sagrado

La cualidad de lo sagrado es una construcción ideal de la conciencia mítica, divide la realidad entre lo míticamente significativo y lo irrelevante. Con ella se inicia la sacralización del universo expresada en la antítesis sagrado / profano. Se trata de una característica universal y particular a la vez, pues su influencia está presente en la construcción del espacio, en la noción del tiempo, en los bienes culturales, así como en el carácter específico de cada cultura.

III. Cultura y conciencia mítico-lingüística

1. Mito y lenguaje

Mito y lenguaje son especies de evolución conjunta, son órganos de la conciencia mediante ellos el hombre ordena y explica la realidad; ambas expresiones de la conciencia determinan el desarrollo del pensamiento simbólico. 2) Su existencia se distingue tanto en culturas ágrafas como en aquellas caracterizadas por el desarrollo de complejos sistemas de pensamiento. 3) Actualmente su presencia destaca en el folklore y subyace en sociedades identificadas con el progreso económico y político como fin último de su existencia.

2. Palabra mágica

La *palabra mágica* es el punto de articulación entre mito y lenguaje. 2) En ella se cumple un principio básico de la conciencia mítica, la relación de identidad entre imagen y objeto, entre representación y realidad. 3) En consecuencia para la conciencia mítico-lingüística tiene existencia real, objetiva y operante. 4) Mediante la palabra se establecen vínculos esenciales entre mito y rito, entre hombre, naturaleza

y cultura. 5) Es un vehículo del pensamiento que permite transmitir valores universales y particulares a la cultura.

3. Mana

El *mana* es una categoría esencial de la conciencia mítica, evoca la manifestación de un poder sobrenatural que, en si mismo no es ni bueno ni malo, sino indiferente y ciego. 2) Su presencia produce una crisis espiritual que despierta la fantasía mítica e inaugura el sentimiento de lo sagrado. 3) Se traduce en las primeras manifestaciones guturales que realiza el ser humano al encontrarse frente a un acontecimiento extraordinario, descomunal o inusitado. 4) Se trata de una interjección que expresa emociones encontradas de admiración y miedo, de consuelo y angustia; locución que evoca la presencia de lo sagrado. 5) Finalmente las expresiones lingüísticas provenientes del mana producen la síntesis mítico-lingüística; en ella se condensa tanto el poder divino como la capacidad de síntesis del lenguaje.

4. Nivel de trascendencia del lenguaje

El conjunto de interjecciones, resultado del encuentro con el *mana*, se sintetiza en la construcción de las primeras divinidades orientadas a una actividad específica, en cuyo nombre se condensa el poder del dios o demonio. 2) Se trata de una síntesis mítico-lingüística que condensa el poder divino en un solo dios, en un solo nombre. 3) Son los rudimentos para el paso del politeísmo al monoteísmo, donde la unidad concentra todo el poder de la pluralidad en un solo nombre, en un solo dios. 4) Sin embargo, en este punto, el lenguaje muestra una vaguedad insospechada. 5) Pues al condensar los apelativos como los poderes divinos en un solo nombre caemos en la indeterminación del significado del nombre; es el caso del concepto de ser, entendido como el más vacío y lleno de los conceptos, o el concepto de *pacha* cuya significación depende tanto de las relaciones lingüísticas que se establecen a su alrededor como del contexto en el que se utiliza. 6) En consecuencia, la conciencia lingüística nace con la indeterminación de la interjección y termina en la indeterminación de la generalización.

5. Metáfora

La metáfora es un instrumento de conocimiento que ilustra el resultado de la síntesis mítico-lingüística. 2) La metáfora lingüística es una transposición de términos donde el cambio semántico aclara y amplía el sentido del lenguaje; la metáfora mítica consiste en la transmisión de la experiencia cognoscitiva y emotiva que se traduce en la síntesis gnoseológica de sensaciones y emociones. 4) Con todo el origen de la metáfora mítico-lingüística se encuentra en la relación entre mana e interjección; donde su ulterior evolución construye y amplía el universo simbólico de la cultura. 5) Entre metáfora mítica y lingüística no existe una relación temporal expresada en un antes y un después sino una relación lógica de mutua dependencia.

IV. Construcción del yo

1. Evolución de la conciencia mítica

La evolución de la conciencia mítica pasa de la etapa mágica a la religión, del sentimiento al pensamiento mítico. El proceso de construcción de la conciencia mítica es paralelo al desarrollo de la conciencia del sujeto. La etapa mágica se caracteriza por la presencia constante del influjo demoníaco que atraviesa todo ser y todo acaecer, incluso el alma y el lenguaje están determinados por poderes sobrenaturales. No existe diferencia entre mundo interior y mundo exterior del individuo. El sujeto está determinado por la voluntad mágica del deseo anulando la diferencia entre deseo y objeto de deseo. La ulterior superación de esta relación de poder sobre el objeto identifica la diferencia entre hombre y divinidad, iniciando el camino de las ideas religiosas así como de la autopercepción del Yo. En la fase del pensamiento mítico se marcan límites precisos entre mundo interior y exterior del sujeto. En ella la mediación entre voluntad de acción y realidad, sella la separación entre sentimiento y pensamiento, aspecto que se traduce en el desarrollo de la conciencia instrumental. De esta manera, tanto la conciencia como la construcción del Yo forman parte de un proceso dialéctico entre deseo y voluntad de acción.

2. La conciencia mítica opera con objetos ideales

La conciencia mítica es el mundo de lo concreto sensorial, sin embargo cuando la ciencia o la filosofía estudia el mundo mítico observa que este está constituido por un conjunto de objetos abstractos. Valores, poderes sobrenaturales, cualidades espirituales..., forman parte del caldo de cultivo para el desarrollo de esta expresión de la conciencia. Aspecto que nos lleva a considerar que, la conciencia mítica no tiene conciencia se si misma, no se mira, no existe autorreflexión.

ANEXO

LA TIERRA

Mito Chimán

Antes había harta gente en la tierra. Se quemó una vez y un día se va a terminar otra vez la tierra. Antes se quemó una vez la tierra. Los chicos estaban jugando con su chuchío, haciendo voltear el chuchío en la tierra y allí no más se ardió la tierra. Todo se quemó en la tierra; se quemó la gente; algunos fueron huyendo del fuego; todos los palos se quemaron; ni cómo pasar el fuego. Vino el fuego y la gente comenzaba a pasar por el agua, pero el fuego venía por atrás. No había como apagar o escapar del fuego. El agua estaba ardiéndose también. Para el fuego no había fronteras; corría por todas partes.

Había allí un papayo macho. La gente raspó sus espinas para poder subirse, inclinarse e irse encima de este árbol al otro lado del fuego. Recién así algunos chimane pudieron pasar. Sólo algunos chimane se escaparon. Ellos se escaparon al otro lado, donde la tierra ya se había quemado. Hasta a un metro de profundidad se quemó la tierra. Todos los animales se quemaron. Y no había monte. Esta gente se fue a la serranía. Pero dicen también que se fueron debajo de la tierra. Poca gente de esta tierra se ha salvado. Se oscureció el sol y después se fueron debajo de la tierra. Los últimos que se fueron, se metieron al cerro y ya no salen de allí.

Antes se quemaba la tierra y el cielo siempre se bajaba. Cuando *ñuku* se fue arriba ya no se cayó el cielo. Antes había mucha gente en esta tierra. Cuando vino el juicio se quemaron toditos; se murieron por el diluvio.

Primero se quemó la tierra, luego se volcó, y después vino el diluvio. Antes cada vez que se caía el cielo la gente se moría. Pero cuando esta viejita halló a *úku* ya no se cayó la tierra y ya no se murió la gente. Por esta razón hoy en la tierra existe mucha gente. Antes eran poquitos, ya que se morían cada ratito cuando se caía el cielo. Antes aquí en la tierra no había plantas altas; la caña era chica nomás, igual al plátano, la yuca y el maíz. Estas plantas no crecían alto porque cada rato se caía el cielo ¡Hoy es diferente, porque ya no se cae el cielo y las plantas pueden crecer altas. Cuando se quemó la tierra todas las plantas se quemaron también; después

que se quemó la tierra, *Duik* hizo de nuevo todas las plantas: caña, plátano, yuca maíz y joco; y por esta razón hasta hoy en día hay estas plantas.

Antes no costaba trabajar en esta tierra. Hasta la canoa andaba sola. No había que remar como hoy en día.

Antes también hubo un ventarrón. Primero se quemó la tierra y después vino el ventarrón fuerte. La gente que vivía todavía en la tierra ya tenía otra vez algo de plantas; pero solo usaban la hierba y de allí se agarraban ellos. Cuando vino el ventarrón fuerte, la gente se agarró de esta hierba, que en chimane llamamos *shipt*. La gente que no podía agarrarse fuerte, fue agarrada y llevada por el ventarrón.

Antes de la quemazón y del ventarrón hubo el diluvio. Se han muerto casi toditos, y solo algunos pudieron escaparse al cerro. Había gente que había hecho su callapo, pero los otros no creyeron que iba a llover fuerte. Pero entonces comenzó a llover fuerte, y la gente que tenía su callapo se sentó nomás encima y se fue; los otros murieron. Después del diluvio ellos regresaron acá a esta tierra.

Arriba hay tres cielos. En el primero viven los muertos. Hay río y monte arriba. Bajo la tierra hay también gente. Son igual que nosotros; tienen cuerpo, alma y las demás cosas.

Cuando antes se volcó la tierra, la gente se fue debajo de la tierra.

Antes no habían cerros y esta es la razón por la que se volcaba a cada rato la tierra; por que no tenía equilibrio.

La tierra es plana y redonda. Alrededor de este mundo está el *pëpëpë*. Cuando uno llega al fin del mundo, hay peligro de que uno pueda caerse al vacío. Este vacío no termina.

Las estrellas eran gentes antes. Cuando llegó el juicio esa gente se fue arriba. Quedó sólo una vieja. Ella quería ir también arriba cuando llegó el juicio, pero como

ella estaba durmiendo bien la dejaron que siguiera durmiendo: Ella se levantó después y miró al cielo y pudo reconocer a la gente que ya se había transformado en estrellas. Cuando llegó el juicio, el cielo se caía cada rato; pero después *ñuku* lo agarró bien y por eso ya no se cae.

Una vez que estaba asegurado el cielo, vino otro juicio, el ventarrón fuerte, el *kümüh*, llevaba siempre harta tierra que botaba al otro lado. Vino después otro juicio, el fuego y lo quemó todo. Después sólo quedó el rayo ya que los otros árboles se habían quemado.

Este árbol de papaya era grueso; por eso cavando, hoy en día se halla carbón en la tierra. Este papayo era como el cuhi de hoy, que es duro; y era muy antiguo. No era como el papayo de hoy que no sirve para nada.

La palmera motacú antes era gente. Esta gente fue traída por el ventarrón y la gente de acá, que estaba presente se comía a esta gente motacú. También la palmera chichira y tuyuyú eran gente y los chimane se los comían. Después *Duik* las transformó en las palmeras motacú, chichira y tuyuyú. Los chimane cogían y guardaban los frutos de las palmeras para tener que comer. Después vino el ventarrón y se llevó las frutas de las palmeras. Por esta razón hay muchas palmeras en todas partes, hasta en la pampa, abajo, cerca de San Borja.

Mitscha y *Duik* eran hermanos y nosotros llamamos a los dos *Jen*. *Mitscha* era medio tímido y *Duik* era como un loco, pero fuerte y muy rápido y también era bueno.

Ellos anduvieron por todas partes. Hicieron todas las cosas, trabajaron duro hicieron a los animales y a las plantas. Ellos también hicieron a esta tierra y también al agua. El agua viene de arriba del cielo. Hay varios cielos; no se cuantos, pero hay varios. La lluvia viene de arriba, de un río que hay en este cielo; y el agua cae por abajo.

Extraído de Jürgen Riester, Universo mítico de los chimane, ed. hisbol La Paz Bolivia

PACHAMAMA

La Pachamama unifica el tiempo y el espacio. El pasado, el presente y el futuro han nacido de ella y vuelven a ella. Es la matriz universal y eterna. Los grandes dioses de los cerros, los "lugares" sagrados y potentes, los antepasados –machulas o incas, los demonios y malos espíritus, todos han nacido de ella, son controlados y protegidos por ella. El hombre de hoy también, así como todas sus pertenencias –tierra, casa y animales- ha nacido de ella, ha sido amamantado por ella, por ella a crecido y a ella debe volver al morir".

Pachamama tiene tres maneras distintas de ser:

- I. Durante casi todo el año es principio generador. Recibe la semilla y la hace germinar. Es pasiva, receptiva productora y generosa. No pide nada, no siente nada y el hombre es libre de sembrarla, cultivarla y cosecharla según manden las estaciones.
- II. Algunos días es como la mujer. Estos días son del 1 al 6 de agosto, el 29 de septiembre y el 1 de enero, día de San Juan (24 de junio), Trinidad (domingo antes de Hábeas) y el martes santo. Está prohibido trabajar la tierra so pena de muerte. Recibe ofrendas de alimento y bebidas.
- III. Una vez al año durante la Semana Santa, la tierra se muere. Para el campesino su muerte es muy real y terrible. Durante la Semana Santa no puede controlar el espíritu mortífero llamado Soq'a o los demonios que viven en los ríos o en los pantanos, o los demonios del granizo, de la nieve y el viento, que vienen a robar las cosechas.

La tierra protege y recompensa a los hombres buenos con una casa, buena salud, y animales que se reproducen mucho. Los hombres le dan vida ofreciéndole amor y respeto, obediencia a sus leyes, alimento y bebida. La vinculación con ella es de mutuo amor y dependencia.

En: Mario Montaña Aragón, *Diccionario de Mitología Aymara* (p. 49), 1999, ed CIMA, La Paz Bolivia.

EL MITO PRIMORDIAL

El mundo del kollasuyo está hecho de montañas que se levantan a alturas inauditas. El aire es allí tan diáfano y la luz tan radiosa que la lejanía talla los perfiles de las cumbres dándoles la nitidez de los cristales. Las rocas con su inmovilidad y su inmutable permanencia producen la impresión de la eternidad. Era pues natural que sus primitivos pobladores -anteriores a la conquista de los Incas-hicieran de él un mundo mítico.

Animistas, sintiendo que todas las cosas tenían alma y vida, los kollas dieron su preferencia a la sacralización de las montañas y las piedras que se manifiesta en sus principales mitos y leyendas. Creían que sus antepasados habían salido de los flancos de los montes. Creían también que muchos de ellos, como castigo, habían sido convertidos en piedras. Todavía en el incario circulaban leyendas de ese género. Martín de Morúa, citado por Jesús Lara, contaba que en 1590 había visto las estatuas de piedra en que se habían transformado la ñusta Chuquillanto y el pastor Acoytrapa por haberse amado sacrílegamente.

Esa vieja creencia sirvió todavía para explicar el origen de los Incas. Según la versión que recogió Pedro Sarmiento de Gamboa los Incas nacieron del flanco de un monte situado a seis leguas del Cuzco. También de él habían salido anteriormente, sin "generación de padre", la nación de indios llamados maras y después los llamados tampos. Los Incas eran cuatro hombres y cuatro mujeres que se consideraban hermanos. El mayor llamado Manco Cápac, convirtió en piedras a sus hermanos más jóvenes, y se deshizo del tercero enviándolo a una cueva en cuya entrada colocó una piedra "sentándose encima de ella" según Sarmiento Gamboa. Manco Cápac murió con ciento cuarenta años convirtiéndose en una piedra, que era objeto de adoración por el pueblo.

La mitología de la piedra, fue en el altiplano, anterior inclusive a la cultura kolla. El etnólogo francés Jehan Vellard, recogió testimonios impresionantes de la cultura uru, que agoniza, si es que no ha muerto ya definitivamente, junto al lago Poopó en el altiplano boliviano.

Los urus eran totalmente diferentes de los grupos indios que, en los Andes, se encontraban en torno de ellos. Eran probablemente los últimos sobrevivientes en los Andes, de los hombres venidos del Este del Asia a través de la América del Norte y que fueron casi totalmente sustituidos, por las inmigraciones sucesivas provenientes de la China y la Indochina que, pasando por la Melanesia y el Océano Pacífico, comenzaron a llegar a la América del Sud, ochocientos o mil años antes de Cristo, y que subieron a los Andes huyendo de los desiertos arenosos de las costas del Pacífico. Los urus, según Vellard, se consideraban a sí mismos los más antiguos hombres de los Andes. Creían que en época remotas fueron semidioses, hijos de la Omnipotente Piedra Principal, con cabezas de pumas y de cóndores como las que se ve en la llamada puerta del sol de Tiahuanacu. Todos ellos obedecían a la omnipotente Piedra Principal. Que los había creado y que podía transformarlos en piedras semejantes a los monolitos de Tiahuanacu.

De acuerdo con las informaciones transmitidas por los cronistas coloniales, la mitología de la piedra de los kollas tubo su símbolo supremo en Viracocha, a quien los propios incas veneraban como una deidad primordial. Dos versiones existen acerca de Viracocha. Una de ellas está sin duda influida por el catolicismo, hace de él una especie de Cristo indio, reformador moral, perseguido y solitario. La otra versión, más antigua, lo muestra como una de esas divinidades cosmogónicas frecuentes en las mitologías del continente americano, dios salido de la tierra, dios petrificador que finalmente acaba por convertirse él mismo en piedra. Según Juan Betanzos, los primitivos pobladores del Kollasuyo vivieron en la oscuridad hasta que, de las espumas del lago Titicaca formado por las aguas procedentes de los nevados andinos surgió Viracocha. Este, de inmediato se dirigió al lugar que actualmente ocupa Tiahuanacu y allí hizo el sol la luna y las estrellas y los colocó en el cielo para dar luz al mundo. Decepcionado con los hombres que veía en su torno los convirtió en piedras. En seguida, se puso a modelar otros también en piedras, pintándolos con colores de los trajes que deberían usar. Mandó que estos se hundieran en la tierra y fueran a reaparecer en las fuentes, en los ríos, en las cuevas, los cerros del país. Así lo hicieron, fundando los diferentes pueblos que allí existieron. Después de su muerte fueron transformados de nuevo en piedras, pasando entonces a ser "huacas" de los

respectivos pueblos. Viracocha dejó Tiahuanacu caminando en dirección al Cuzco. A dieciocho leguas de esa ciudad, en el lugar llamado Cacha, le salieron al encuentro muchos hombres que, ignorando quien era quisieron matarlo. Pero él mandó caer fuego del cielo sobre ellos y les hizo saber que era su hacedor. Los hombres lo adoraron y erigieron en el lugar del incendio una "huaca" con su imagen esculpida en piedra que tenía cinco varas de alto y una de ancho. Betanzos dice que vio la "huaca" así como la tierra calcinada por el fuego que estaba en su torno. Viracocha volvió al lago y caminando sobre las aguas desapareció para siempre.

* * *

Los kollas no conocían la escritura como tampoco la conocieron los incas. No pudieron, pues, transmitirnos la propia versión de sus creencias. Además, los incas, que conquistaron el Kollasuyo un siglo antes de la llegada de los españoles, eliminaron casi todo lo que hubiera podido dar testimonio de las modalidades de su pensamiento. Lo que conocemos de éstas, fuera de las impresas y frecuentemente deformadas informaciones de los cronistas, se encuentra, por una parte, en los restos de la arquitectura, la cerámica, la textilería kolla que han llegado hasta nuestros días y que son objeto de pacientes y cuidadosas investigaciones, y, por otra parte en algunas supervivencias que se conservan en las poblaciones autóctonas o se ha incorporado al folklore popular de las ciudades.

Todos estos elementos muestran que el predominio de la montaña y de la piedra sagradas fue anterior al predominio de la del sol y de la tierra que los incas profesaban y que no consiguieron imponer totalmente en el Kollasuyo.

Rigoberto Paredes publicó en 1920 un notable libro titulado *Mitos, supersticiones y supervivencias de Bolivia*. Recogió en él las creencias populares, que encontró no sólo en los campos sino también en las ciudades del país. Comprende las que se refieren a las plantas, los animales y las cosas, así como las que correspondían a los viajes, las faenas agrícolas y las fiestas, y, finalmente, al nacimiento, las enfermedades y la muerte.

Pues bien, el libro no registra mitos o supervivencias relacionados con el culto al sol. Dice que, si bien el recuerdo de Viracocha casi ha desaparecido en la actualidad, el culto de las montañas, de las cuevas, de los ríos y, sobre todo, de las piedras mantiene toda su vitalidad. “El culto de las piedras es general entre los indios – escribe-. Las tienen como base de su mundo y como principio eficiente de los fenómenos de la vida”. Cuenta que los indios veneran particularmente las piedras aisladas porque cuando hay guerras se transforman en guerreros y después de haber luchado retornan a su pétreo condición. En cuanto a los montes, los indios adoran todavía como a sus *achachilas* aquellos que pertenecen a sus propias regiones y de los cuales creen que sus antepasados salieron. Recuerda Rigoberto Paredes, por ejemplo, que cuando en 1898, un excursionista inglés quiso hacer una ascensión al Illampu, los indios de la región se opusieron temerosos de los efectos que tendría la profanación. Paredes escribe “Los indios sienten predilección por los peñascos o ciertas piedras que tienen figuras de gentes o animales”. Dice también que “el indio al llegar a la cumbre de una montaña o de un cerro, se aproxima al montón de piedra que siempre encuentra formado allí, se pone de rodillas y pide a las piedras, con toda su alma que lo deje pasar con salud”.

Nuestro grande poeta Oscar Cerruto dedica uno de sus más bellos poemas a los que él llama “los dioses oriundos”, los invoca diciendo de ellos:

*En los principios del mundo os veo,
oh dioses de los páramos y de las cordilleras.
Dioses que alimentaron
el pavor y las vigilias de mis antepasados,
reinando desde la hosca montaña sin auroras,
el ceño cruzado de centellas,
la mano sobre el trueno.*

Los dioses oriundos en el poema miran desde su lejanía las cosas que tienen “la certidumbre mineral de la roca” que las cuaja de eternidad. Pues bien, en sus noventa versos ni siquiera una vez el poema nombra al sol. Menciona, en cambio al cóndor que para los indios bolivianos es sagrado como los montes.

* * *

El más importante monumento arquitectónico que nos queda del pasado kolla es sin duda Tiahuanacu. El más importante y acaso el más elocuente. Constituye en la actualidad uno de los mayores enigmas de la arqueología sudamericana. "En la monotonía del llano inmenso y magro, de improviso surgen las ruinas como un milagro" dice Jaime Mendoza en el poema que les dedicó. Están constituidas por gigantescos monolitos que pesan toneladas, por enormes bloques superpuestos, cuyo tamaño hace pensar en fuerzas titánicas. La Puerta del Sol, de tres metros de altura y cuatro de ancho es un solo bloque de piedra y es su pieza más famosa. Los bajorrelieves que presenta son de una perfección admirable y, son considerados los más bellos de la arqueología sudamericana.

Tiahuanacu era ya un misterio cuando los incas llegaron por primera vez al Kollasuyo. Los pobladores de la región les dieron explicaciones fantásticas acerca de su origen. Cieza de León recogió la versión de que había sido edificado en una sola noche por gigantes desconocidos que luego desaparecieron. Al padre Cobo, los indios le dieron esta otra: "Nuestros antepasados nos dijeron que estas piedras habían sido transportadas por los aires, al son de una trompeta que tocaba un hombre".

También los primeros arqueólogos bolivianos experimentaron el poder mitógeno de las ruinas. Belisario Díaz Romero en su *Ensayo de prehistoria americana*, publicado en 1920, sostenía que Tiahuanacu había sido construido por una fracción de la raza atlántida "que se estableció en los alrededores del lago Titicaca, donde fundó una importante sede, metrópoli y puerto cuyo nombre primitivo ignoramos completamente". Las ruinas fueron abandonadas por los atlantes, según Díaz Romero, cuando irrumpieron en la región nuevas razas venidas a la América por el estrecho de Behring. Por su parte Arturo Posnansky, infatigable investigador de la ruinas, pensaba que Tiahuanacu había sido la cuna del hombre americano y que de

ella "eran enviados a todo el continente jefes colonizadores que reunían hordas dispersas y fundaban ciudades".

Y en nuestros días, las especulaciones en torno a los discos voladores han actualizado la mitología tiahuanacota. Para los nuevos mitificadores, los bajorrelieves de la Puerta del Sol representan a los seres que construyeron la ciudad. Eran personajes alados que transportaban por los aires los bloques inmensos de piedra. Y los extraños capatetes que traen los monolitos eran los que usaban esos prehistóricos astronautas.

Según los arqueólogos, Tiahuanacu fue en realidad un importantísimo centro religioso, probablemente el santuario de Viracocha a quien correspondería la imagen que aparece con terrible majestad en la llamada Puerta del Sol. No tiene la antigüedad que le atribuye la leyenda. Su decadencia se produjo tres o cuatro siglos antes de la llegada de los incas. Parece haber durado algo más de mil años, durante los cuales su vida tuvo diferentes fases que se expresaron en los sucesivos tipos de esculturas y de tallados en piedra que produjo y que se han conservado en una mínima parte.

La iconografía y los motivos Tiahuanacotas que aparecen en las cerámicas y tejidos, tuvieron una gran difusión en la región andina. Por el sur llegaron hasta las actuales provincias del norte argentino. Y por intermedio de Huari, otro importante centro cultural de la época, aparecido poco después de Tiahuanacu en la región de Montaro del Perú actual, llegaron hasta el Ecuador. Esa difusión se debió al establecimiento de vinculaciones comerciales y también conquistas militares. Estas parecen haber sido las más probables en las regiones que quedaron rastros de culturas anteriores.

* * *

Los constructores de Tiahuanacu, como hemos dicho ya, no conocían la escritura. Pero si no podían transmitirnos con la palabra escrita las ideas y los sentimientos que los llevaron a realizar la grandiosa obra, los expresaron mediante símbolos e

imágenes que dejaron en ella y que, en parte infelizmente pequeña, han llegado hasta nosotros.

Estos símbolos e imágenes que aparecen en las enormes estatuas monolíticas y en los bajorrelieves tallados en la Puerta del Sol y que se encuentran también esta vez con vivos y bellos colores, en la textilera y en la cerámica, confirman la preferencia por la mitología petrificante que predominaba entre los pobladores del Kollasuyo.

Las creaciones tiahuanacotas tienen un refinamiento artístico y una elegancia excepcionales. La imaginación sigue con deleite, en las líneas de su perfecta geometría, las estilizaciones de los cóndores, los pumas y las serpientes que aparecen en ellas. El arte tiahuanacota como ocurre con todas las artes prehistóricas, obedece, con rigor, tanto en los temas como en los dibujos y colores, a modelos que permiten identificarlos inmediatamente.

Corresponden a la estructura mental de sus creadores.

Las características fundamentales del arte tiahuanacota son: 1° el abstraccionismo; 2° el predominio de las formas geométricas lineares y 3° la ausencia del círculo. Todas esas características parecen ser la expresión de una mitología predominantemente petrificadora.

El abstraccionismo tiahuanacota nada tiene en común con el que predominó recientemente en el mundo de las artes plásticas. Este, corresponde a un estado de conciencia del hombre contemporáneo deshumanizado por la técnica que tiende a la eliminación de las formas naturales. Prescindiendo de cualquier figura, usa libremente de líneas, de colores y volúmenes para expresar todas las modalidades sensibles de la estética.

El abstraccionismo tiahuanacota no hacía la eliminación de las figuras sino que las reducía a sus elementos esenciales presentándolas en forma esquematizadas y geométricas. Estilizaciones bellísimas mostraban esas figuras presentadas en sus más puras líneas. Ese tipo de abstraccionismo, que era común a todo el arte

precolombino, en el arte tiahuanacota llegó a un alto grado de perfección, distinguiéndose por el predominio casi absoluto de las líneas rectas. Y según los especialistas, eso les permitió conseguir una excepcional elaboración de las simbolizaciones gráficas y arquitectónicas.

Gastón Bachelard en su libro *La tierra y los sueños de la voluntad* dice que, a diferencia del aire, del agua y del fuego que no tienen solidez, la tierra es una resistencia que se opone a la acción del hombre. Esa resistencia es la piedra constante e inmediata llegando a veces a la hostilidad. El hombre frente a la piedra tiene la conciencia de su propia energía. Recordemos que en el poema que hemos aludido arriba, Jaime Mendoza decía que Tiahuanacu era:

*Fuerza, mágica fuerza –la fuerza de la mente
Y la fuerza del músculo- que en alarde imponente
Quiso dar la medida de su poder, en medio
de esta planicie yerma, reino de frío y tedio.*

La piedra según Bachelard con su franca agresividad provoca en el hombre la voluntad de tallar, de esculpir y sobre todo engendra el pensamiento geométrico, la necesidad de precisión, de ajustamiento. "La agresividad que provoca lo duro es una agresividad recta, en tanto que la agresividad de lo blando es curva". Bachelard transcribe en el capítulo inicial de su libro estas palabras de Romé de L'Isle: "La línea recta está afectada particularmente al reino mineral. En el reino vegetal, la línea recta se encuentra todavía con bastante frecuencia, pero siempre acompañada por la línea curva. En fin, en las sustancias animales la línea curva es la predominante". Y Bachelard, llega a la conclusión siguiente: "Por las imágenes, el hombre acaba la geometría interna, la geometría material de todas las sustancias".

Y eso es lo que se ve claramente en el arte de los indios precolombinos. La tendencia hacia el realismo, el empleo en los dibujos de las líneas curvas mezcladas con las rectas aparece en las regiones en que la vegetación y la vida animal son más abundantes, mientras que en el arte de Tiahuanacu el triunfo de la abstracción rectilínea es casi absoluto. Las esculturas son verdaderas columnas rectangulares.

La cabeza, el cuerpo, los miembros inferiores de los monolitos antropomorfos son cuadrados sin ninguna expresión realista. Los animales: cóndores, pumas, serpientes en los bajorrelieves tienen contornos angulosos. La textilería y la cerámica tiahuanacota imitan las esquematizaciones que aparecen en las piedras. En el arte tiahuanacota reina la imaginación rectilínea que impone la piedra.

Dentro de la coherencia que tienen los símbolos, el abstraccionismo lineal de los grafismos tiahuanacotas es complementado en su significación por el predominio del cuadrado y sus derivados y por la ausencia del círculo.

Es patente en el arte tiahuanacota la presencia del cuadrado en sus diferentes formas: el cuadrilátero, el losange, la cruz, que aparecen permanentemente dentro de los dibujos tiahuanacotas. El cuadrado es la figura antidinámica por excelencia. Representa la estabilidad. Es el reconocimiento intuitivo de la extensión limitada del mundo físico. Es por eso el símbolo universal de la tierra. Está asociado al simbolismo del número cuatro que también representa lo tangible, lo sólido. Los tiahuanacotas, como muchos otros pueblos, dividían la tierra en cuatro zonas o regiones.

La figura del cuadrado está presente en los grafismos tiahuanacotas asociada a otros símbolos que le son afines. El signo escalonado, que, utilizado por todos los pueblos americanos, es predominante en Tiahuanacu, simboliza la posición del cielo y la tierra, entre la región de las nubes y los cóndores y la región de los pumas, y de las serpientes. El predominio de la tierra de lo sólido y tangible que marca la presencia del cuadrado es corroborada por la ausencia de círculo en los símbolos tiahuanacotas.

En el lenguaje universal de los símbolos el círculo representa al cielo. Representa el movimiento de los astros que giran por encima de la tierra, las aves, las nubes que se mueven en el aire, las lluvias y el rayo que caen de las alturas. El círculo es un símbolo dinámico. Lo que hay de cambiante de agitación en el mundo es representado por él.

Pues bien, el círculo está casi ausente en el arte tiahuanacota. Aparece como elemento secundario. Tiahuanacu tiende inclusive a encuadrar las curvas. Las cabezas son cuadradas. Las figuras son deformadas para ser encajadas en cuadriláteros. La imagen central de la Puerta del Sol que puede ser la imagen de Viracocha es cuadrada.

Para darse cuenta y apreciar en su plenitud la singularidad de la simbología tiahuanacota, basta comparar la rigidez de sus grafismos con las líneas ondulantes, flameantes, retorcidas de los grafismos mexicanos. Nada hay más opuesto al friso de la Puerta del Sol, que algunos suponen ser un calendario, que el calendario azteca, que suele también llamarse Piedra del Sol y que por sus contenidos simbólicos es una de las más importantes obras del arte azteca. En ese círculo perfecto de cuatro metros de diámetro está representado uno de los ciclos cósmicos. La mitología mexicana era tan diferente de la tiahuanacota como lo es el círculo del cuadrado. El dinamismo, la agitación, la lucha, los cataclismos interminables que predominaban en aquella eran todo lo contrario de la permanencia, de la firmeza pétreo del mundo tiahuanacota.

* * *

El mito de la piedra no solamente configuró la religiosidad de los kollas y las manifestaciones de su arte. Daba también sentido a su vida y estaba presente en su organización social y política. Hemos visto que, como dice Bachelard, el hombre encuentra en la piedra un desafío. La piedra, con su dureza con su resistencia a la manipulación, provoca la voluntad del hombre y engendra en éste actitudes y sentimientos que toman forma en su comportamiento y hasta en sus instituciones.

El kolla tiene conciencia de la permanencia, de la estabilidad, de la solidez, de las cosas que le rodean. Las rocas, los montes recortan sus contornos firmes y precisos, se mantienen inmutables frente a elementos como el viento o el agua que resbalan por sus superficies. La precisión y el rigor que encuentran en las cosas la busca también el kolla en su comportamiento. Da a sus actos un orden y una disciplina que le permiten desenvolver una actividad tesonera y eficaz.

Los kollas y todos los pueblos indios que sufrieron su influencia buscaban lo permanente. El eminente historiador peruano Raúl Porras Barrenechea decía a este propósito en su libro *Mito, tradición e historia del Perú* lo siguiente: “El indio peruano, tanto de la costa como de la sierra tuvo como característica esencial, un tradicional instinto, un sentimiento de adhesión a las formas adquiridas, un horror a la mutación y al cambio un afán de perennidad y de perpetuación que se manifiesta en todos sus actos y costumbres” y añadía: “Este sentimiento se demuestra particularmente en el culto a la *pacarina* o lugar de aparición –cerro, peña, lago o manantial. Del cual se supone ha surgido el antecesor familiar, o en el culto de los muertos o *malaquis*, de la momia tratada como ser viviente y de la huaca o adoratorio familiar”.

Y en cuanto a la vida social y política, el mito kolla tiene su más cabal expresión en la organización política de los incas, que si trajeron en su religiosidad el culto al sol y a la tierra tuvieron la inspiración de Viracocha y Tiahuanacu en su vida política.

Luis Baudoin en su conocido libro *El imperio socialista de los incas*, decía: “El imperio existe en razón de la hostilidad del medio”. Los incas evidentemente llevaron a la vida política el ideal de solidez, de permanencia, que está en la esencia del mito kolla. Consiguieron en el periodo relativamente corto de tres siglos y medio la unificación de los pueblos situados entre el centro de Chile y el norte del Ecuador. Crearon un estado que no solo tenía una única lengua sino que estaba sometido a una disciplina y a un orden que no permitía ni la más mínima discrepancia.

El régimen incaico, con una estructura rigurosamente vertical gobernaba desde la cumbre. Lo preveía todo. Lo ordenaba todo. Con la supresión de cualquier libertad individual eliminaba no solamente toda posibilidad de desorden sino también cualquier irrupción de la aventura y del azar. El imperio incaico es uno de los más notables ejemplos de gobierno monolítico que han conocido los hombres en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS:

- CASSIRER, Ernst.**, *Philosophie der symbolischen Formen. I, Die Sprache* C. 1923
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt . trd. de Armando Morones
"Filosofía de las formas simbólicas –T I El lenguaje-", 1° ed., en español,
Fondo de Cultura Económica 1971, Segunda reimpresión en español, Fondo
de Cultura Económica, México 1985, pp. 311.
- CASSIRER, Ernst.**, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das
Mythische Denken* C. 1925, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
Darmstadt. trd. de Armando Morones "Filosofía de las Formas Simbólicas –T II
El pensamiento mítico-", 1° ed., en español Fondo de Cultura Económica,
México 1972, pp. 321.
- CASSIRER, Ernst.**, *Philosophie der symbolischen Formen. C. 1925*,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. trd. de Armando Morones
"Filosofía de las Formas Simbólicas –T II El pensamiento mítico-", 1° ed., en
español Fondo de Cultura Económica, México 1972, pp. 321.
- CASSIRER, Ernst.**, *The Myth of State.* C 1946 Yale University Press, New
Haven. trd. de Eduardo Nicol "El Mito del Estado" 1° ed., en español 1947, 2°
ed., en español 1968, séptima reimpresión Fondo de Cultura Económica,
México 1992. pp. 360.
- CASSIRER, Ernst.**, *Essay of Man.* C 1944, Yale University Press, New Haven.
trd. de Eugenio Ímaz "Antropología Filosófica –introducción a una filosofía de
la cultura-" 1° ed. En español 1945 Fondo de cultura Económica, 2° ed. 1963,
17° reimpresión Fondo de cultura Económica, México 1997. pp. 334
- CASSIRER, Ernst.**, *Sprache und Mito*, (1925); *Mito y lenguaje*, trd. Carmen Balzer.
Ed Nueva Visión, Argentina, 1973. pp. 120
- CASSIRER, Ernst.**, *Kants Lebn und Lehre, Kant: Vida y Doctrina*, trd. Wenceceslao
Roces. Ed. Fondo de Cultura Económica México 1975

FUENTES SECUNDARIAS

- APAZA, Ignacio.** *Estudios de lingüística y sociolingüística andina (Teoría, discusión y análisis)*. Ed. Instituto de Estudios Bolivianos. La paz Bolivia 2007
- ARISTÓTELES.** Obras Completas *La Poética*. Cap. 21. Ed. Aguilar 1979
- BARFIELD, Thomas.** *Diccionario de antropología*. Siglo XXI Editores. México 200.
- BARRAGÁN, Rossana et all.** *Formmulacion de Proyectos de Investigación*. Ed. PIEB La Paz Bolivia 2001
- CHILDE, Gordon.** *Los orígenes de la civilización*. Ed. Fondo de Cultura Económica México 1989
- COPPI, Irving.** *Introducción a la lógica*. Ed. Eudeba. Buenos Aires 1995
- CORTÉS, Morató, Jordi y Martinez Riu Antoni.** *Diccionario de Filosofía en CD- ROM*. Ed. HERDER. Barcelona 1996
- DIEZ DE MEDINA, Fernando.** *Nyajama: introducción a la mitología andina*. Ed. Paraninfo España 1974
- DUCH, Lluís.** *"Mito Interpretación y Cultura"*, Ed. Herder, S.A. Barcelona – España 1998.
- DUCROT, Oswald, Tzvetan TODOROV,** *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo XXI Editores. Madrid España 1998
- ECO, Humberto.** *Cómo se hace una tesis*. Ed. Gedisa. México 1986
- ELIADE, Mircea.** *Lo sagrado y lo profano*. Ed. LABOR Colombia 1994
- ENGELS, F.** *El origen de la familia de la propiedad privada y el estado*. Ed. Norte 1981
- ESTERMAN, Josef.** *Foilosofía andina*. Ed. Aya-Yala Quito Ecuador 1998
- FOUCAULT, Michel.** *El orden del discurso*. Ed TUSQUES España 2002
- FRANCOVICH, Guillermo.** *Los mitos profundos de Bolivia*. Ed. Los amigos del libro. La Paz Bolivia 1987
- GADAMER, Hans-George.** *"Mito y Razón"*, Ed. PAIDOS, Barcelona – España, 1997.
- GALAGARZA, Luis.** *"La interpretación de los símbolos –Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual-* ed. ANTROPOS, 1° ed Barcelona – España 1990
- GIRLAUD, Pierre.** *La semiología*. Siglo XXI Editores México 1972
- HARRIS, Marvin.** *Nuestra especie*. Alianza Editorial Madrid España 1999
- HÜBNER, Kurt.** *"La verdad del mito"* Siglo XXI editores, México, 1996.

- KIRK, G. S.** *“El mito –Significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas-,* Ed Piados Ibérica S.A. Barcelona – España, 1985.
- KOLAKOWSKI, Leszek.** *“La presencia del mito”* ed. Amorroutu editores, Buenos Aires – Argentina 1975.
- LEVI-STRAUSS, Claude ,** *Antropología estructural.* Ed Siglo XXI. España 1979
- LEVI-STRAUSS, Claude.** *Raza e historia, en Antropología estructural.* Ed. Siglo XXI Editores. España 1999
- LEVI-STRAUSS, Claude.** *Tristes trópicos.* Ed Universitaria Buenos Aires Argentina 1970
- LEVY-BRUHL, Lucien.** *La mentalidad primitiva..* Ed. LA PLEYADE. Buenos Aires Argentina. 1922
- LOZADA, Blithz.** *Educación e investigación.* ISBB UMSA La Paz Bolivia 2004
- MARTÍN, René.** *Diccionario de mitología clásica.* Ed. ESPASA España 1998
- MONTAÑO, Mario Aragón.** *Diccionario de Mitología Aymara .* Ed CIMA, La Paz Bolivia. 1999
- MONTES, Ruiz Fernando,** *La máscara de piedra.* Ed. Quipus La Paz Bolivia 1984.
- MORALES, Cécile.** *BOLIVIA Medio Ambiente y Ecología Aplicada.* Instituto de Ecología UMSA 1990
- MÜLLER, Max, Alois Halder.** *Diccionario de filosofía* Ed. Herder. Barcelona España 1976
- PAREDES, Antonio.** *Diccionario mitológico de Bolivia.* Ed. Puerta del Sol. La Paz Bolivia 1972
- RICOEUR, Paul .** *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido.* Siglo XXI Editores Buenos Aires Argentina 1995
- QUINTILIANO y CICERÓN.** *De Oratote III, 38*
- RIESTER, Jürgen.** *Universo Mítico de los Chimane.* Ed. Hisbol La Paz Bolivia
- SAIGNES, Thierry (Compilador).** *Borrachera y memoria.* Ed. Hisbol La Paz Bolivia 1993
- SERAFINI, María Teresa.** *Cómo se escribe.* Ed. Paidos México 2005
- SERAFINI, María Teresa.** *Cómo redactar un texto.* Ed. Paidos México 1994
- SPEDDING, Alison,** *Sueños, kharisiris y curanderos, dinámicas sociales en los andes contemporáneos* Ed. MAMA HUACO. La Paz Bolivia 2005
- UNTOJA, Fernando.** *El concepto de pacha.* 2005