El revire metafísico: *mythos y logos*

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, AZCAPOTZALCO

Resumen

Hoy, en las ciencias sociales y en los estudios literarios, se ha impuesto un meta-saber que implica la crítica de la racionalidad que preside su acto cognoscitivo: es el saber observándose sí mismo como práctica emplazada. La filosofía y sus motivaciones originales —Dios, alma, mundo, condición humana— han perdido la batalla en favor de ciertas búsquedas que, postulando el relativismo del conocimiento y el triunfo de la subjetividad, se refugian en la modelización del mismo como pantomima de cientificidad. Ante ello, la hipótesis que planteo en este ensayo es que a toda comprensión —epistémica o de sentido común, lógica o mítica— subyace la búsqueda de lo universal. Esta búsqueda de lo permanente se traduce, según el orden de nuestros apremios, en pensamiento simbólico (*mythos*) o en pensamiento lógico-científico-racionalista (*logos*). Mythos y logos representan, así, los dos horizontes de universalización del saber, los dos horizontes gnoseológicos o modelos metafísicos del mundo, mismos que, con el surgimiento de las ciencias humanas (o como prefiera llamárseles), se mezclan de manera solapada e inconmensurable en busca de sentidos compartidos y son origen de las racionalidades.

Abstract

Today, in the social sciences and literary studies, a meta-knowledge has been imposed that implies a critique of the rationality that presides over the cognitive act: it is knowledge observing itself as an established practice. Philosophy and its original motivations —God, soul, world, human condition— have lost the battle in favor of certain pursuits that, postulating the relativism of knowledge and the triumph of subjectivity, take refuge in the modeling of knowledge as a pantomime of scientificity. Given this, the hypothesis I propose in this essay is that underlying all understanding —epistemic or common sense, logical or mythical— is the search for the universal. This search for the permanent translates, depending on the order of our needs, into symbolic thought (*mythos*) or logical-scientific-rationalist thought (*logos*). Mythos and logos thus represent the two horizons of universalization

of knowledge, the two gnoseological horizons or metaphysical models of the world, which, with the emergence of the human sciences (or whatever you prefer to call them), are mixed in a crafty and incommensurable way in search of shared meanings and are the origin of rationalities.

Palabras clave: *mythos* y *logos*, horizontes gnoseológicos, modelos metafísicos del mundo, revire metafísico.
Keywords: *mythos* and *logos*, gnoseological horizons, metaphysical models of the world, metaphysical return.
Para citar este artículo: Martínez Ramírez, Fernando, "El revire metafísico: *mythos* y *logos*", en *Tema y Variaciones de Literatura*, número 65, semestre II, julio-diciembre de 2025, UAM Azcapotzalco, pp. 139-154.

Para las ciencias sociales —y para los estudios literarios—, pensarse a sí mismas es siempre una tarea inacabada que gira alrededor de tres asuntos: su objeto de estudio, el método y su estatus epistemológico. A ello hay que agregarle el problema de la subjetividad: a diferencia de la naturaleza, lo social es una realidad valorativa, simbólica, lingüística e histórica que no pide ser explicada sino comprendida.[1] Dice, por ejemplo, Narciso Pizarro:

> Frente al determinismo que impera en la Naturaleza, lo humano es la libertad. Esta diferencia entre dos ámbitos de la realidad es, a la vez, la existente entre objeto y sujeto. De ella se deriva la diferencia de método: las ciencias naturales y las ciencias humanas se separan radicalmente. [2]

Nuestro saber opera bajo una doble mediación. Por un lado, pertenecemos a una comunidad de prejuicios —juicios que nos anteceden—, somos parte de una tradición; por otro, el lenguaje es el último horizonte de inteligibilidad que

[1] *Vid*. Pardo, Rubén H., "El desafío de las ciencias sociales: desde el naturalismo a la hermenéutica", en Héctor A. Palma y Rubén H. Pardo (coordinadores), *Epistemología de las ciencias sociales: perspectivas y problemas de las representaciones científicas de lo social*, Buenos Aires: Biblos, 2012.
[2] Pizarro, Narciso, *Tratado de metodología de las Ciencias Sociales*, Madrid: Siglo XXI, 1998, p. 69.
[3] *Vid*. Pardo, Rubén H., *op. cit*.; Gadamer, Hans-Georg, "II. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica", en *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, pp. 331-377.

hace de nuestra actividad científica una actividad hermenéutica, es decir, intersubjetiva.[3] Una intersubjetividad que tiene que ver con horizontes de saber más allá de los cuales no existe lo científico, lo epistémico. Es decir, el conocimiento científico social no descansa en una realidad trascendental, ahistórica; la realidad no es una propiedad ontológica esperando ser descifrada.[4]

El psicólogo social, el antropólogo, el historiador, el sociólogo, el crítico literario, se saben a sí mismos como sujetos rodeados de contingencia, la cual determina la manera como ven y construyen su objeto de estudio. Por eso se imponen un meta-saber que implica la crítica de la racionalidad que preside su acto cognoscitivo: es el saber observándose sí mismo como práctica emplazada. Importa mucho —dicen los historiógrafos, por ejemplo— ***el lugar social de enunciación***,[5] es decir, el sujeto que construye, en este caso, el discurso histórico, lo que hace con su cultura y posición económica, con su edad, clase social o postura ideológica... El pasado, por tanto, no está ahí, esperando ser descubierto: es construido desde un marco axiológico ineludible, en medio del cual deben existir acuerdos intersubjetivos que se puedan reputar como racionales.

Aun así, seguimos temiendo al relativismo extremo, al peligro de que cualquier modelo de inteligibilidad (teoría) resulte igualmente plausible y que la objetividad sea sólo una invención positivista. Generar conocimiento social impone una reflexión epistemológica que legitime nuestras inversiones y evite que nuestra práctica parezca ingenua, injustificada o ideológica. Esta cautela —o este estigma— nos aleja cada vez más de la posibilidad de una ontología radical, es decir, de la búsqueda de un sentido primero o último acerca del mundo, la cultura, la *socialidad*, el pasado… Ahora resulta inútil formular preguntas por *el* sentido, ésas que antes se hacían en la filosofía o en la literatura. Esta última, por ejemplo, emboscada por esta dinámica relativista, suele evadirse del acto *poiético* mediante la auto-referencialidad: delata sus propios recursos creativos y echa abajo la barrera ficcional, como diciendo: ¡Miren, yo sé que sé, y puedo romper el pacto de lectura! ¡No soy ingenuo! Salimos y entramos de nuestras prácticas *científicas*, no por la reflexión metodológica ineludible sino por un afán de recursividad, para mostrar nuestro conocimiento de segundo grado y quedarnos ahí, dando vueltas, en un meta-saber que legaliza nuestras inversiones dentro de alguna institución, hasta que morimos plácidamente, con

[4] *Cfr*. Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1984.
[5] *Vid*. Mendiola, Alfonso, "Inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?, *Historia y Grafía* 24, año 12, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

un gordo currículo y libros que sólo leyeron nuestros pares. Eso sí, con unas largas barbas de sabiduría inútil. Renunciamos a la búsqueda de ***el sentido*** —digamos, existencial—, para conformarnos con significaciones que en su provisionalidad afirman su virtud epistémica y su carácter presumiblemente revolucionario. Explicamos. Describimos. Y creemos comprender.

La ciencia social corre el peligro de descansar o deambular toda ella en este meta-saber. La filosofía y sus motivaciones originales —Dios, alma, mundo, condición humana— han perdido la batalla en favor de búsquedas que, postulando el relativismo del conocimiento y el triunfo de la subjetividad, se refugian en la modelización del mismo como pantomima de cientificidad. Es decir, hacer ciencia social hoy es protegerse epistemológicamente, demorar la entrada al saber ontológico o posponerla indefinidamente para quedarse instalado en esta meta-actividad autocomplaciente que se dice crítica. No falta quien eche en falta este abandono del diálogo con la filosofía, como es el caso de Philippe Corcuff:

> Los efectos negativos de la profesionalización sociológica (y de allí en más, las reticencias en cuanto al diálogo con la filosofía), cierta retirada respecto de los debates de la polis y una relación exclusivamente técnica con esos debates, al igual que la embestida del léxico utilitarista, tienden a volver exiguas las posibilidades de despliegue de la imaginación sociológica.[6]

Ante esta huida hacia sí mismo y hacia mi comunidad epistémica en busca de seguridad, convendría recordar lo que ha dicho Michel Foucault en ***Las palabras y las cosas***: las racionalidades no son muchas, pues constituyen horizontes epocales. Lo mismo sucede con las ideologías: no se venden en baratillo o cada quien es dueño de la suya.[7]

[6] Corcuff, Philippe, *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, p. 141.

[7] En *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 1996), Michel Foucault explica lo que son las *estructuras epistémicas*: núcleos ortodoxos de determinaciones que le imponen su peculiaridad al modo de pensar, a la forma como se concibe el conocimiento. En cada época, el saber es concebido de manera específica. Así, durante el siglo xvi, la generación de conocimiento radicaba en las semejanzas entre las cosas; el saber era una especie de iluminación (*divinatio*). En cambio, en la época clásica, las identidades y las diferencias están en el fondo de lo que es considerado saber. Ahora —en el siglo XX— se entiende como orden exhaustivo (*taxinomia universalis*). Para Roland Barthes (*Mitologías*, México: Siglo XXI, 1999) y Jean Baudrillard (*El sistema de los objetos*, México: Siglo XXI, 1969), estas estructuras epistémicas también son *determinaciones ideológicas*, que se adquieren de manera no consciente. Véase Fernando Martínez Ramírez, "Tiempo, espacio y narración. Prolegómenos para una hermenéutica ontológica (Historiografía *versus* Filosofía)", *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II, 2016, UAM-A, pp. 143-171.

La realidad, por tanto, no es algo en sí mismo sino construido por la observación, un ***para-sí***. No existe, ni siquiera para la ciencia, un observar libre de presupuestos. Inclusive las comunidades epistémicas condicionan la mirada, le imponen a la verdad un ***estilo de pensamiento***, que la vuelve operativa al interior de esa comunidad, pero fuera de ella no importa que exista siquiera.[8] Hay que recordar, sin embargo, que esta duda ya había sido planteada de manera radical por el escepticismo antiguo y por el idealismo subjetivo de George Berkeley: la existencia es un predicado y el mundo no es una entidad trascendental más allá de la conciencia, y si lo fuera, no habría testigos salvo Dios, pero Dios no existe. A esta duda escéptica se le llama hoy —acostumbrados como estamos a las maromas— ***giro subjetivo*** y, en el mejor de los casos, representa una indagatoria de carácter metodológico, que es capaz de convertir la reflexión epistemológica en un instrumento con apoyaturas teóricas, en una caja de herramientas, y no se queda girando sobre sí misma.

No olvidemos que en mayor o menor medida las ciencias sociales, en tanto actividades humanas, no dejan de ser prácticas socialmente útiles, con un determinado valor ***pregnante***. Forman parte, por ejemplo, de los procesos educativos —además, modelan políticamente— en los distintos niveles formativos. Construyen una idea del mundo y de la sociedad, están institucionalizadas, integradas al universo simbólico que es la cultura. ¿Cómo puede una reflexión epistemológica determinar o modificar este ***uso***? ¿Ejerce este saber teórico —y en el mejor de los casos, metacognitivo— alguna influencia efectiva sobre el quehacer del científico social o es sólo conocimiento inútil, circular y auto-complaciente, sin aplicación práctica posible?

Considero que esta reflexión teorética es necesaria en dos ámbitos: el pedagógico y el metodológico. Es fundamental que el estudiante aprenda, pero también que conozca por qué y cómo aprende. En el lenguaje psico-pedagógico se dice que tiene que ***saber, saber-hacer y saber-ser***. Se le llama ***conocimiento significativo***. El problema es que, con frecuencia, estas reflexiones propedéuticas retardan la entrada en materia o se quedan metafísicamente fascinadas en la teoría. Al respecto, tengamos presente lo que advierte Ludwik Fleck: "La introducción en un campo de conocimiento es más un adoctrinamiento que un estímulo del pensamiento crítico-científico. El tiempo de aprendizaje —en la ciencia como en la industria, el arte o la religión— se caracteriza por una

[8] *Vid*. Schäfer, Lothar y Thomas Schenelle, "Introducción", en Ludwik Fleck, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Madrid: Alianza Universidad, 1986.

[9] *Ibid*., p. 31.

«sugestión de ideas puramente autoritaria». «Toda introducción didáctica es, por tanto, un conducir-dentro, una suave coerción».”[9] Un acto de autoridad mediante el cual soy aceptado en una comunidad de saber. Bien llevada, esta meta-cognición posibilita el pensamiento crítico, le permite al alumno asumir su lugar social de enunciación, la historicidad o relatividad de las representaciones científicas. En tanto sujeto epistémico, se sabe rodeado de historia, participante de una cultura y de una ideología.

Además de esta utilidad práctica y pedagógica, también tiene consecuencias metodológicas, pues en las ciencias sociales las teorías buscan convertirse en dispositivos de trabajo o cajas de herramientas. Los ensayos en este sentido han resultado alentadores. Tenemos el caso de las narrativas etnográficas a las que se refiere Carlos Reynoso en la presentación del libro ***El surgimiento de la antropología posmoderna***.[10] En estos experimentos hermenéutico-narrativos, el etnógrafo pone en jaque su actividad científica positivista apostando por ejercicios heteroglósicos, polifónicos o bajtinianamente dialógicos, que dieron como resultado otro tipo de narraciones. Fue como llevar la literatura a la etnología para que, a partir de la desfamiliarización metodológica, se alcanzaran saberes no previstos y reveladores. El aprendizaje significativo va de la mano de esta reflexión epistemológica preliminar y permite que el científico social sea más crítico de su labor: saber, saber-hacer y saber-ser. Aunque esto, desde luego, no libera de dudar siempre de si nuestra actividad es realmente científica o una coartada institucional para ser reconocido por una comunidad de iniciados y ser felices con nuestras largas barbas.

Existe, pues, una historicidad del pensamiento social. Cuando reflexionamos sobre ello, acometemos una analítica de segundo grado o meta-científica, meta-cognitiva. La operación fundante del pensamiento científico-social, lo que parece más relevante, ya no son los hechos sino la manera como los construimos en tanto objetos de conocimiento. Nuestra condición originariamente existencial u óntica con respecto al saber se ha convertido en una a la que podríamos llamar ***epistémica***. Pero, ¿es posible volver a una búsqueda ontológica fundamental y hablar de ella como algo real? ¿Es posible convertir este giro subjetivo en un estado del espíritu para practicar una ***hermenéutica ontológica***, y recuperar, desde la ciencia practicada y sus sospechas epistemológicas, alguna especie de revelación de sí o ***anagnórisis***, recuperar la pregunta por ***el sentido***? ¿No habla esta reflexión de segundo grado, más que de un problema epistemológico,

[10] Reynoso, Carlos (compilador), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1992.

de nuestras ansiedades metafísicas? ¿Estamos haciendo ***ciencia*** social o sólo escenificamos nuestra propensión dramática? Quizás lo único que deseamos es seguir hablando de nosotros mismos —con vanidades epistémicas— y de los héroes que buscamos ser, colocarnos en el centro de la aventura bajo la parodia de la cientificidad. Con estas dudas, la investigación tal vez deba girar, o acometer de manera paralela, una búsqueda hermenéutico-ontológica: lo que deseamos comprender es el-qué-somos. Podríamos llamarle ***giro ontológico***, para hacer notar que estamos en nuestro tiempo, pero lo que en realidad proponemos es un ***revire metafísico***.

El saber busca lo universal

En lógica y teoría del conocimiento se suele distinguir entre ***esencia y accidentes*** de las substancias. Esencia es aquello que hace que una cosa sea lo que es. Accidente es aquello que tiene la cosa y que, si no lo tuviera, no dejaría de ser lo que es. Discriminar entre ésta y aquéllos es una operación de la inteligencia (operación gnoseológica), que busca siempre lo permanente en medio del cambio. A partir de esta operación se generan las ideas o conceptos, los cuales son distintos de la percepción sensible, además de que poseen distintos grados de abstracción: según se alejen más de la imagen sensible, se vuelven más ***noemáticos***, esto es, ideas que abarcan a otras ideas, conceptos que engloban a otros conceptos, pero que carecen de existencia independiente del sujeto cognoscente. Por ejemplo, entre los conceptos “Sócrates”, “hombre” y “animal”, es más abstracto el último y más concreto el primero. Tenemos la posibilidad de entablar una relación perceptual-sensible con Sócrates, pero no con “animal” o con “humano”… De esto se sigue que todo concepto es una abstracción: sintetiza la esencia y excluye los accidentes. Un hombre no es hombre porque sea mexicano o negro, sino porque es racional, etc. Con esto queremos decir que el conocimiento “seguro” busca siempre lo permanente, la esencia, lo universal, las leyes o semejanzas que rigen o relacionan a los fenómenos… Al respecto de la abstracción, dice Gaston Bachelard que es “el derrotero normal y fecundo del espíritu científico. […] Cuando se trata de experiencias guiadas o construidas por la razón, el orden es una verdad y el desorden un error. El orden abstracto es pues un ***orden probado***…”[11]

[11] Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico*”, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, p. 8.

[12] Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon)*, introd., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 1988, 2 vols.

En los ***Tópicos***,[12] Aristóteles establece que la dialéctica es un método de razonamiento que parte, no de cosas verdaderas y primordiales, sino de cosas ***plausibles***. Verdadero y primordial es aquello que tiene credibilidad no por otras cosas, sino por sí mismo, como es el caso de los primeros principios;[13] en cambio, plausible es lo que parece bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios —a todos o a los más conocidos y reputados— (***Tópicos***, 100a30-100b24).[14] Al respecto, tenemos que hacer dos consideraciones: la primera, que existe un conocimiento a partir de lo plausible y, la segunda, que la filosofía basa una parte de su saber en lo que la mayoría tiene por "bueno" y que es mayoría no suele poner en duda tan fácilmente, al menos no bajo ciertas circunstancias históricas o cierto horizonte de conocimiento.[15]

Para el estagirita, los predicables o categoremas son modos de predicación lógica-plausible, esto es, tienen en la creencia —hoy se le llama sentido— común su principal apoyo. Los cuatro categoremas son: generalizar, especificar, diferenciar y predicar los accidentes. En cada uno de ellos se tiene siempre presente lo que es universal en las cosas (la esencia). Lo universal es un atributo ***a posteriori***, verificable (histórico, contextual, decimos hoy). Los predicables son modos de predicación que consideran, que tienen presente en su decir —aunque no lo expliciten—, la esencia de las cosas, y la esencia es lo común, esto es, lo que permanece en medio del cambio.[16] (***Tópicos***, 101b15-33) En otras palabras, existe en el ser humano una disposición para lo universal, que tiene que ver con una apelación a la esencia —***quididad*** o ***quidditas***— de cada cosa y de las especies. Por medio de una ***intuición inductiva*** se capta lo universal

[13] Principios de: identidad, tercero excluido y no contradicción.

[14] Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon), op. cit.*

[15] Hoy, por ejemplo, el lenguaje médico-psicológico del déficit ha creado toda una industria de la salud mental que es sostenida por profesionales que, con sus términos técnicos, condicionan la percepción social de lo sano y de lo enfermo. Cualquier actividad, al ser realizada con gusto e intensidad, se presta a ser considerada enfermedad. Las narrativas de la enfermedad forman parte de una microfísica del poder, donde los individuos, el *self*, la identidad, el Yo, están condicionados por su pertenencia social. Así, las comunidades epistémicas se convierten en comunidades de saber y de poder que condicionan la mirada y, con frecuencia, determinan los conceptos de lo bueno y de lo malo. Sin embargo, si nos detenemos a reflexionar, muchas veces resultan posturas ideológicas con apariencia epistémica, esto es, científica, formas de normalización social que lucran con el escándalo, con la disidencia, con lo diferente y lo estigmatizan, lo convierten en enfermedad (social o psicológica). *Vid*. Gergen, Keneth J., *Construccionismo social*. *Aportes para el debate y la práctica*, compilación y traducción de Ángela María Estrada Mesa y Silvia Diazgranados Ferráns, Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Psicología, CESO, Ediciones Uniandes, 2007. Para el concepto de "comunidades epistémicas", Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1984.

[16] Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon), op. cit*.

o permanente que hay en los entes o situaciones, pero tal proceso no es una inferencia que vaya de lo particular a lo general, sino una comprobación de que lo universal mora —ocultándose— en lo particular. Ahora bien, lo universal se deja decir de muchas maneras, aunque la esencia sólo sea una, compleja. La esencia no se dice en abstracto, esto es, al margen de las cosas —***in absentia***— sino en relación con algo, y este algo son las cualidades fenoménicas de las substancias, sus modos de existir, sus accidentes.[17] Por ejemplo, cuando afirmamos que un hombre es taciturno, señalamos categóricamente "una cualidad" y también afirmamos, de modo implícito, que es pensante, y pensante es ya esencial al ser del hombre, no así su taciturnidad. De este modo hemos dicho la esencia de la cosa a partir de una de las maneras en que se deja decir, o sea, de un accidente, sin necesidad de dar una definición de hombre. ***Los accidentes constituyen la riqueza de la esencia; en ellos, aquélla de desborda***. A través de lo contingente-accidental se muestra y se oculta lo necesario-permanente. Esto significa que la esencia debe abrirse a partir de lo accidental, es decir, lo plausible abre un saber acerca del mundo y nos permite penetrar en lo esencial de distintas maneras. Partir de lo accidental (categorías) para llegar lo esencial (categoremas) es un proceso de abstracción que tiene como consecuencia los conceptos, las teorías. Las categorías (tiempo, lugar, cualidad, hábito, relación, etc.) no tienen una existencia en sí mismas, son modos de pensamiento, pero su estatuto ontológico es primario porque abarcan, todas juntas, la realidad fenoménica en su totalidad; son el preámbulo de toda ***episteme***, de toda ordenación lógica[18] —***ergo***, deliberada— de la realidad, entendida como el conjunto de todas las cosas. Partimos de los accidental y encontramos lo esencial. Este proceso, cuando se refiere a lo plausible, se denomina ***intuición inductiva***.

Confirmamos, así, que a toda comprensión —epistémica o de sentido común, lógica o mítica— subyace la búsqueda de lo universal, aunque lo universal no esté dicho de modo explícito, lo cual no quiere decir que no busque su propia existencia terminológica. ***Tal es la vocación ontológica por lo genérico o universal o nuestro estigma gnoseológico***: conocer es nombrar, abrir la esencia a partir de sus accidentes.

La semejanza de las cosas se determina sólo a partir de lo universal que mora en ellas. La esencia es lo universal, que nos asalta por medio de sus

[17] Que Aristóteles llama predicamentos o categorías y que da en una lista de diez: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción y pasión. Cfr. *Categorías*, 1b25-2a4. Una categoría *acusa* un modo real de existir de las cosas. Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon), op. cit.*

[18] Recordemos que Foucault le llamó *taxinomia universalis*.

accidentes lógicos. Generalizamos cuando relacionamos la esencia, el ***qué es***, de dos o más cosas para des-cubrir su semejanza. Cuando a esta primera operación le sumamos las diferencias, entonces especificamos. Siempre es preciso mirar partiendo de las cosas primordiales, esto es, de los géneros y las diferencias, para luego regresar al individuo.[19] (***Tópicos***, 109b16)

Definamos, pues: ***Género*** es la reunión lógica de lo semejante. Y aquí "lógico" no es un atributo con carga axiológica, sino ***una*** forma de comprensión que tiene, no obstante, como defecto el de responder siempre a un horizonte de comprensión que, en cada momento, es completo, auto-legitimado y ciego: no podemos ver más allá de lo que podemos ver. Hay, por tanto, una ***vocación ontológica por lo genérico***; pero también ***hay un mundo*** que pide ser conocido por el ente gnoseológico único y preeminente, el ser humano, y conocer este mundo es, entre otras cosas, generalizar acerca de él, esto es, reunir lo semejante y situar a las cosas "en ***su*** lugar", "donde les corresponde", ordenar, clasificar (***taxinomia universalis***). Todo concepto es clasificatorio, representa un orden, una comprensión.[20] La arbitrariedad de una generalización no está en la operación lógica misma, sino en los criterios para determinar lo semejante, criterios que tienen una enorme subordinación histórica, una enorme dependencia con un horizonte de comprensión válido, pero falible, por la dosis de ceguera que conlleva todo horizonte, por el más allá que ignorará siempre. En medio de esta actividad cognoscitiva —epistémica y simbólica— se perfila nuestra vocación ontológica por lo permanente, por lo universal.

¿Qué quiere decir esto? Que el conocimiento en general, y el científico en particular, es un saber acerca de lo universal, de lo permanente, de las leyes que gobiernan el cosmos —diría un filósofo presocrático—, o las que gobiernan la vida social. Pero también, digamos, un alquimista, un poeta, un físico moderno, un antropólogo, un psicoanalista, un psicólogo social buscan, a partir de lo plausible, verdades que quieren ser universales, o generales.

[19] Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon), op cit.*

[20] Consigno aquí lo que dice Gaston Bachelard acerca de la generalización y de la clasificación: "Nada ha retrasado más el progreso científico que la falsa doctrina de lo *general* que ha reinado desde Aristóteles a Bacon inclusive, y que aún permanece para tantos espíritus, como una doctrina fundamental del saber." "…el pensamiento precientífico que estima que clasificar los fenómenos, ya es conocerlos." Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico*", Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, pp. 66 y 84. Sin embargo, el mismo Bachelard recomienda extraer lo más pronto posible lo abstracto de lo concreto (p. 47). Para nosotros, generalizar es un proceso de abstracción y constituye ya una forma de conocimiento, a veces científico, otras veces simbólico.

La búsqueda de lo permanente, al ser una huella ontológica fundamental, se traduce, según el orden de nuestros apremios, en pensamiento simbólico (*mythos*) o en pensamiento lógico-científico-racionalista (*logos*). *Mythos* y *logos* representan, así, los dos horizontes de universalización del saber, órdenes que con el surgimiento de las ciencias humanas (o como prefiera llamárseles), se mezclan de manera solapada e inconmensurable en busca de sentidos compartidos, más allá de la magia, la religión, las ideologías o las ciencias fácticas. En las ciencias humanas se busca lo universal-plausible para afirmarlo como lo universal permanente…

Esta búsqueda de lo universal ha existido siempre a través del *mythos*, pero con el surgimiento del *logos* —la explicación filosofante con los presocráticos—, se consumó el perfil metafísico del saber. A partir de esta oposición, se distingue entre un saber bien fundamentado (***episteme***) y un saber de opinión o de sentido común (***doxa***). Platón, por ejemplo, elaboró su alegoría de la caverna para distinguir entre la sabiduría última y universal (***noesis***) y el engaño del mundo sensible (***eikasia***). No obstante, la búsqueda de lo universal, de lo permanente no es privativa del conocimiento científico o filosófico. De manera muy reciente, en el psicoanálisis, en la antropología y en los estudios literarios, se ha revalorado la relevancia epistemológica del *mythos*, al que desde ahora se debe ver no como un simple relato dramático o fantasioso, sino como una representación simbólica de un modo de conciencia, de una cosmovisión. El *mythos* es expresión de un universal plausible, verificable, que posee o ha poseído una enorme ***pregnancia***, es decir, ha ejercido, a través de sus formas simbólicas —como diría Ernest Cassirer[21]—, autoridad moral y ética sobre sociedades que crean estas formas y por tanto sobre individuos concretos, históricos. El *mythos* determina el derrotero de nuestras vidas, de las emociones, de las esperanzas…[22] Con esto queremos decir que la búsqueda de lo universal no sólo se da en el pensamiento científico, también el pensamiento simbólico expresa esta apetencia o vocación ontológica. Todo símbolo es un universal-plausible, expresión de algo permanente que habla de la que queremos o decimos ser. Estos símbolos universales han sido hallados y nombrados en el ámbito de las ciencias humanas, también han sido buscados o sugeridos en los estudios literarios. Allá se les llama infraestructura antropológica, más allá

[21] Cassirer, Ernest, *La filosofía de las formas simbólicas*, tomo II, "El pensamiento mítico", México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

[22] En Sociología y Psicología Social, Émile Durkheim y Serge Moscovici han llamado al recipiente simbólico que aquí llamamos *mythos*, "representaciones sociales". Véase Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires: Schapire, 1996; 1996, y Moscovici, Serge, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires: Huemul, 1979.

logoi spermatikoi o ideas elementales, también arquetipos o transconsciente mítico… Son infraestructurales en términos antropológicos.

Horizontes gnoseológicos

Existen, por tanto, dos *horizontes gnose*ológicos o *modelos metafísicos* del mundo: *mythos* y *logos*.[23] Ambos buscan lo universal, aunque en el primero impera la intuición inductiva, esto es, un conocimiento acerca de lo plausible, conocimiento que llega a convertirse en sabiduría epocal en torno a la condición humana, porque suele guiar la vida cotidiana, provee de sentido y da profundidad a nuestro paso por el mundo, aunque también suele ser imperioso y tiránico (ideológico); en el segundo operan las abstracciones, la búsqueda de leyes y quiere, ya no el sentido, sino certezas, si bien suele dejarnos impávidos y sin respuestas últimas. Las ciencias sociales —al tratar sobre la conducta, las acciones, la cultura, las sociedades humanas— operan bajo la lógica de los universales simbólicos, y cuando logran dar una explicación que trasciende el sentido común o se afianzan en él, alcanzan su verdadero poder heurístico. Tal es el caso, por ejemplo, de categorías como *conciencia colectiva* (Émile Durkheim), *imaginario colectivo* (Edgar Morín), *representaciones sociales* (Serge Moscovici), *imaginario social* (Cornelius Castoriadis) o *memoria colectiva* (Maurice Halbwachs).

[23] "Algunos autores han propuesto que un número reducido de paradigmas —en el sentido antes descrito de familias de teorías con ontologías y principios metodológicos básicos comunes— tendrán un peso específico en el desarrollo de la ciencia. Este análisis se inspira en la propuesta de Pepper sobre la existencia de seis clases de «hipótesis del mundo»: animismo, misticismo, formalismo, mecanicismo, contextualismo y organicismo […]". Lo que aquí llamo *modelos metafísicos* tiene presente la noción de "hipótesis del mundo" de Stephen C. Pepper. Sin embargo, con esta categoría no me refiero específicamente al desarrollo de la ciencia occidental sino a las formas del conocimiento, a nuestros dos horizontes gnoseológicos. Es decir, existen formas de conocimiento que no circulan por los cauces que impone la ciencia: las tradiciones orales, la sabiduría de los pueblos, son formas de saber que también representan guías para estar, ser y apropiarse del mundo, guías que incluso son anteriores al surgimiento de la filosofía y de las ciencias modernas. Véanse Miguel Clemente, "La preocupación de la psicología social por la metodología: justificación de un manual", en Miguel Clemente Días (coordinador), 1992, pp. 24-54; y Pedro Donaire, "La metáfora en la Filosofía, de Stephen Pepper", 2017. También Boaventura de Sousa, Santos, *Una epistemología del sur*, México: Siglo XXI-CLACSO, 2009, y "Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana", *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, año 16, núm. 54 (julio-septiembre), 2011, pp. 17-39.

En toda esta reflexión hay un presupuesto meta-teórico: existen los universales en el pensamiento simbólico. Ejemplos de éstos son categorías como *arquetipo* (C. G. Jung), *infraestructura antropológica* (G. Durand), *transconsciente mítico* (M. Eliade). Las abstracciones metafísicas o formas poéticas de orden simbólico que parafrasean estos universales dentro de la literatura serían: *dramaticidad* ("la vida es un buen drama"), heroicidad ("todos somos héroes o heroínas") y *narratividad* ("todos somos sujetos de ficción"). Tres categorías que están presentes en la vida cotidiana y que explican nuestra relación más o menos problemática, más o menos feliz, con el mundo, con el sistema de la eticidad, donde están la moral, la religión, las instituciones y todo aquello que posee una significación y pregnancia cultural, y que tiene que ver con nuestra visión del mundo. Mirar desde la literatura y desde estos conceptos es hacer antropología filosófica, encontrar el sentido *poiético* —inclusive terapéutico— a las teorizaciones literarias. Se trata de mirar críticamente desde estas categorías o hipótesis todo aquello que nos condiciona e imposibilita que tengamos una buena vida (*eudaimonía*), que leamos e interpretemos de manera reflexiva nuestras sumisiones. Al leer y teorizar, tratamos de explicar y curar el deseo, la voluntad y el sentido en relación con nuestros condicionamientos culturales —representaciones o imaginarios sociales— apelando a estos universales que vuelven relativo y necesario todo *pathos*, toda emoción, por paradójico que parezca.

La realidad llega a ser aquello que encontramos. Existe una determinación histórica de la verdad, lo cual no la hace menos verdadera, sino diferente, condicionada, aunque en cada momento vaya acompañada de su propia certeza autolegitimante y ciega. La verdad, para serlo, precisa de esa certeza que se da en medio de un horizonte de comprensión. La verdad, para serlo, debe ir acompañada de un *sentimiento* de realidad, debe persuadir para alcanzar un poder heurístico que sólo la razón convencida concede, es decir, la realidad comienza con la alianza entre *ethos* y *episteme* o entre *ethos* y *mythos*; no es un referente o un punto de partida o de llegada, sino un constructo, una fuerza y, como tal, debe resultar verosímil, plausible, apremiante. Es en esta plausibilidad donde se asienta toda verdad; por eso es relativa, pero pregnante; por eso convence, pero no aprisiona, con excepción, desde luego, del pensamiento dogmático. No hay verdad sin persuasión. No hay ética sin verdad.

Esto que planteo es apenas un atisbo, tal vez remiso, de una discusión añeja, que Platón despliega en su teoría de las ideas, Aristóteles con sus causas finales, los estoicos y sus *logoi spermatikoi*; y más recientemente, Jung con sus arquetipos, Mircea Eliade y el transconsciente mítico, o con las llamadas de actitudes metafísicas de Joseph Campbell, o las estructuras antropológicas, de

Gilbert Durand; todos como facsímiles de una discusión sobre si existen o no los universales cuando se habla de la condición humana, o más aún, la *naturaleza* humana, noción ésta a la que se han opuesto filósofos como Marx, Nietzsche o Sartre, así como las escuelas conductistas y deterministas de la psicología. Por lo pronto, nuestra posición epistemológica es que no hay conocimiento si no es de lo universal. Pero lo universal para las ciencias sociales y en los estudios literarios pasa siempre por el *mythos*, atravesado, desde luego, por la pujanza del *logos*.

Fuentes

Aristóteles, ***Tratados de lógica (Organon)***, introd., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 1988, 2 vols.

Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

Barthes, Roland, ***Mitologías***, México: Siglo XXI, 1999.

Baudrillard, Jean, ***El sistema de los objetos***, México: Siglo XXI, 1969.

Boaventura de Sousa, Santos, "Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana", ***Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social***, año 16, núm. 54 (julio-septiembre), 2011, pp. 17-39.

_____, Santos, ***Una epistemología del sur***, México: Siglo XXI-CLACSO, 2009.

Cassirer, Ernest, ***La filosofía de las formas simbólicas***, tomo II, "El pensamiento mítico", México, FCE, 2017.

Clemente Días, Miguel, "La preocupación de la psicología social por la metodología: justificación de un manual", en Miguel Clemente Días (coordinador), ***Psicología Social. Métodos y técnicas de investigación***, Madrid: Eudema, 1992, pp. 24-54.

Corcuff, Philippe, ***Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates***, 1980-2010, Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

Donaire, P., "La metáfora en la Filosofía, de Stephen Pepper", 2017. Disponible en ‹http://cartadenaturaleza1.blogspot.com/2017/01/la-metafora-en-la-filosofia-de-stephen.html›.

Durkheim, Émile, ***Las formas elementales de la vida religiosa***, Buenos Aires: Schapire, 1996.

Foucault, Michel, ***Las palabras y las cosas***, México: Siglo XXI, 1996.

Gadamer, Hans-Georg., "II. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica", en ***Verdad y método***, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

Gergen, Keneth J., ***Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica***, compilación y traducción de Ángela María Estrada Mesa y Silvia Diazgranados Ferráns, Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Psicología, CESO, Ediciones Uniandes, 2007.

Maero, Fabián, "El contextualismo: una introducción y traducción", Revista ***Horacio***, volumen 3, Buenos Aires: Grupo ACT, 2022.

Martínez Ramírez, Fernando, "Tiempo, espacio y narración. Prolegómenos para una hermenéutica ontológica (Historiografía ***versus*** Filosofía)", ***Tema y Variaciones de Literatura***, núm. 47, segundo semestre, UAM-Azcapotzalco, 2016, pp. 143-171.

Mendiola, Alfonso, "Inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?, ***Historia y Grafía*** 24, año 12, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

Moscovici, Serge, ***El psicoanálisis, su imagen y su público***, Buenos Aires: Huemul, 1979.

Pardo, Rubén H., "El desafío de las ciencias sociales: desde el naturalismo a la hermenéutica", en Héctor A. Palma y Rubén H. Pardo (coordinadores), ***Epistemología de las ciencias sociales: perspectivas y problemas de las representaciones científicas de lo social***, Buenos Aires: Biblos, 2012.

Pizarro, Narciso, ***Tratado de metodología de las Ciencias Sociales***, Madrid: Siglo XXI, 1998.

Reynoso, Carlos (compilador), ***El surgimiento de la antropología posmoderna***, Barcelona: Gedisa, 1992.

Schäfer, Lothar y Thomas Schenelle, "Introducción", en Ludwik Fleck, ***La génesis y el desarrollo de un hecho científico***, Madrid: Alianza Universidad, 1986.

Villoro, Luis, ***Creer, saber, conocer***, México: Siglo XXI, 1984.

Este ensayo forma parte de una reflexión más amplia: Fernando Martínez Ramírez, ***Narratividad, dramaticidad, heroicidad. Enfoque socio-construccionista y simbólico en la enseñanza de la lecto-escritura***, tesis de Doctorado en Psicología Social, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2025.