

MUTATION AND CONCEPT IN ERNST CASSIRER. TWO VALIDATION WAYS OF THE SINGULAR

GUSTAVO ESPARZA

ORCID.ORG/0000-0002-9470-6519

UNIVERSIDAD PANAMERICANA, AGUASCALIENTES

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

gaesparza@up.edu.mx

Abstract: *This paper analyzes the relation between the singular and the universal in mythical thinking. The initial problem holds that, conventionally, due to its fantastic expressions, mythical thought is non-objective knowledge of the world; however, I will argue the opposite. Based on Cassirer's Philosophie der symbolischen Formen, I will present two results: firstly, an evaluation of how myth relates singular events with universal concepts, which allows the reassessment of myth as a valid epistemological form. Secondly, the main epistemological resource of myth is the idea of mutation, unlike science, which uses concepts to relate the singular with the universal.*

KEYWORDS: MYTH; KNOWLEDGE; SCIENCE; FUNCTION; GENESIS

RECEPTION: 29/10/2018

ACCEPTANCE: 19/03/2019

MUTACIÓN Y CONCEPTO EN ERNST CASSIRER. DOS FORMAS DE VALIDACIÓN DEL SINGULAR

GUSTAVO ESPARZA

ORCID.ORG/0000-0002-9470-6519

UNIVERSIDAD PANAMERICANA, AGUASCALIENTES

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

gaesparza@up.edu.mx

Resumen: El presente artículo analiza la relación entre el singular y el universal en el pensamiento mítico. El problema de partida sostiene que, convencionalmente, el pensamiento mítico, debido a sus expresiones fantásticas, es un conocimiento no-objetivo del mundo; sin embargo, argumentaré lo contrario. Apoyándome de la *Philosophie der symbolischen Formen* de Cassirer presentaré dos resultados: primero, una evaluación de cómo el mito relaciona los eventos singulares con los universales, lo que permite visitar al mito como una forma epistemológica válida. Segundo, el principal recurso epistemológico del mito es la idea de *mutación*, a diferencia de la ciencia, la cual utiliza el *concepto* para relacionar lo singular y lo universal.

PALABRAS CLAVE: MITO; CONOCIMIENTO; CIENCIA; FUNCIÓN; GÉNESIS

RECIBIDO: 29/10/2018

ACEPTADO: 19/03/2019

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo indago cómo es posible el conocimiento del singular en el pensamiento mítico. El problema parte de que toda expresión mítica opera con afirmaciones universales atribuidas a los protagonistas (individuos) de la narración, aduciéndose como criterios estipulados por el propio pensamiento mítico. De lo anterior se desarrolla la siguiente tensión: si toda mitología refiere a normativas aplicadas al conjunto de casos específicos que satisfacen los criterios establecidos por el propio mito, entonces parece que este pensamiento opera como entidad de conocimiento y, al mismo tiempo, autovalida sus criterios para designar que un contenido es *conocimiento viable*. Por razones como la anterior se ha postulado que: (a) el mito no es susceptible de una evaluación por parte de una forma distinta a sí mismo; (b) que ofrece contenidos objetivos en tanto el receptor acepte como válidos los contenidos narrados. Por ello, las comunidades científicas, políticas y culturales, por lo regular, evitan el conocimiento mítico por carecer de fundamentos *válidos*.¹

- 1 Se advierte que este término, a la luz de las investigaciones actuales, parece ser, en primera instancia, vago. La literatura crítica, que analiza la validación científica (o la validez de la ciencia), sigue ofreciendo resultados para determinar si es posible un marco universal a través del cual valorar un conocimiento como racional u objetivo. El consenso alcanzado establece que la *validación* constituye una práctica socio-cultural donde distintas comunidades de científicos *validan*, para ciertos fines, algún conocimiento como factible para la resolución de ciertos problemas. Sin embargo, una característica de este tema es que la objetividad del conocimiento debe sujetarse a revisiones constantes con el fin de alcanzar nuevos estándares de evaluación. Como ejemplo podemos citar los siguientes puntos de vista: “Una comunidad científica es la que tiene cierta exigencia de racionalidad. Tal exigencia se traduce en aquella formulación de reglas metodológicas y deontológicas (éticas) que pueden evolucionar y, así mismo, ser transgredidas” (Fagot-Largeault, 2011: 150). Por su parte, Alberto Pardo plantea: “Conviene entender la validez de una investigación, fundamentalmente, en relación con su cientificidad; si el trabajo no es explícitamente argumentado desde la racionalidad en que pretende —implícita o explícitamente— estar inscrito; si no es de dominio público, y no es examinado también pública y argumentadamente, entonces carece de credibilidad” (2011: 58). Especialmente ilustrativo es el trabajo de Luis Ortiz (2017) quien plantea que se ha confundido la construcción del conocer con sus usos derivados.

Para avanzar en la solución de esta tensión me interesa responder la siguiente cuestión: ¿Cómo es posible la relación universal y singular (U/S) en el mito? Mi intención es ofrecer un marco interpretativo con el cual reconsiderar el problema de la validez de esta forma de conocimiento elucidando la posible forma lógica entre lo particular y lo general. Mostraré que el principal desencanto —la principal oposición para reconocer la validez en esta forma cultural— se debe a una comparación dispar entre los recursos epistemológicos con los que se evalúan estos postulados, en particular entre el mito y la ciencia; argumentaré que en el primer caso la vinculación U/S se desarrolla a través de *mutaciones*, mientras en el segundo se logra mediante *conceptos*. En lo que resta del artículo argumentaré tres ideas: (i) no existe arbitrariedad en las proposiciones míticas; (ii) las atribuciones particulares de los textos míticos responden a designios generales de acción y, por tanto, las acciones individuales responden a una lógica universal, lo que permite una revaloración de las acciones; (iii) es necesario reconsiderar ciertas afirmaciones, las cuales sostienen que la forma del mito, *per se*, carece de veracidad.

Para la demostración de estas tesis me apoyo en la *Philosophie der symbolischen Formen* de Ernst Cassirer.² Como contenido material, considero el relato de la creación del ser humano expuesto en el *Génesis* y contraste con las reflexiones que al respecto ofrecen Karol Wojtyła (1996) y Erich Fromm (1999). A partir de ellos concluiré que la diferencia de resultados alcanzados en un mismo texto se debe a los recursos empleados por parte de ambos autores; en tanto uno acepta la legalidad mítica del relato, el otro sostendrá la necesidad de interpretarlo

A pesar de reconocer que el término es confuso, se mantiene con el fin de establecer que, frente a todo conocimiento científico y sus mecanismos de evaluación y legitimación, se ofrece como referencia y paradigma para determinar qué es conocimiento.

- 2 Para las obras de Cassirer, se citará de acuerdo con el siguiente criterio: *SuF* (Cassirer, 1910/1953. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*), *PSF*, I (Cassirer, 1923/1998. *Die Sprache*, vol. I); *PSF*, II (Cassirer, 1924/1998. *Das mythische Denken*, vol. II); *PSF*, III (Cassirer, 1929/1998. *Phänomenologie der Erkenntnis*); *SuM* (Cassirer, 1925/1946. *Sprache und Mythos*); *PSF*, IV (Cassirer, 1995/1996. *Metaphysische der symbolischen Formen*); *ZLK* (Cassirer, 1942/2005. *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*); *AEM* (Cassirer, 1945. *An Essay on Man*) y *MoS* (1945. *The Myth of the State*).

a partir de concepciones científicas, procurando contextualizar las expresiones fantásticas dentro de un marco histórico-científico con el fin de desentrañar proposiciones *válidas*.

EL MITO COMO FORMA DE CONOCIMIENTO

La obra central de Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, fue publicada entre 1923 y 1929. En español se conoce como *Filosofía de las formas simbólicas*, sin embargo, el título no refleja con nitidez la intención metodológica del título original; ya que el interés del autor no está en la reflexión crítica de las formas simbólicas individuales, sino en los procesos formales de simbolización. El objetivo general del trabajo es reconocer el proceso hermenéutico fenomenológico a través del cual el ser humano adquiere y conforma su conciencia del mundo cultural (Luft, 2004).

Tradicionalmente se asume que el proyecto general evalúa distintos símbolos (*PSF*, I: Lenguaje; *PSF*, II: Mito; *PSF*, III: Ciencia) en lugar de un análisis detallado de un progreso fenomenológico que era necesario profundizar en cada una de sus fases (*PSF*, I: expresiva; *PSF*, II: representativa; *PSF*, III: significativa). La finalidad de los estudios no es evaluar los símbolos en particular, sino la coordinación funcional (en el sentido matemático) que debe cumplirse para alcanzar cualquiera de sus simbolizaciones, tales como el lenguaje, el mito, la ciencia, o cualquier otra nueva.³

3 Aquí se puede tomar en cuenta la breve anotación que hace Charles Hendel a la traducción inglesa de *PSF*, III: “The translator, Ralph Manheim, has finished his difficult and challenging task of rendering this masterwork of Ernst Cassirer into another language and in such a well chosen ‘symbolic form’ that it reveals and faithfully interprets the original to the English reader” (1965: vii). Aunque el autor no profundiza más en este comentario, sí refiere a una serie de textos previos en los cuales hace notar que *La fenomenología del conocimiento* no puede ser considerado un texto que estudie el problema de la ciencia, sino la constitución formal del conocimiento (científico).

Conviene tener en cuenta la aclaración que el propio neokantiano elabora en el “Prefacio” de *La fenomenología del conocimiento*, donde anota:

El tercer volumen de la Filosofía de las simbolizaciones formales se remonta a las investigaciones con las que hace dos decenios empecé mi labor filosófica sistemática. El punto central de la consideración es nuevamente el problema del *conocimiento*. (*PSF*, III: 7)

Inmediatamente después de ello refiere a su primer gran trabajo sistemático: *Concepto sustantivo y concepto funcional*, publicado originalmente en 1910. En este texto, el neokantiano inicia su estudio con la siguiente consideración:

The investigations contained in this volume were first prompted by studies in the philosophy of mathematics. In the course of an attempt to comprehend the fundamental conceptions of mathematics from the point of view of logic, it became necessary to analyse more closely the function of the concept (*Begriffsfunktion*) itself and to trace it back to its presuppositions. (*SuF*, iii: v)

Al sostener la importancia de elaborar una investigación acerca de los procesos históricos, donde se había legitimado la *función conceptual* (*Begriffsfunktion*) como método de investigación en las ciencias físico-matemáticas, el interés de esta obra era argumentar que en las investigaciones sobre la función de la ciencia podía reconocerse la forma del conocimiento. Por ello, una vez alcanzado el objetivo de delimitar la función conceptual como recurso válido para la investigación de los fenómenos del mundo, el autor recupera y aplica los principios logrados a nuevas formas (concepciones funcionales) de constitución del mundo.

Desde este punto de vista, el objetivo primario de la *PSF* no es el estudio del lenguaje, el mito o la ciencia, como símbolos independientes que mantienen cierta unidad espiritual dentro del entorno cultural, sino comprender el proceso relacional por el cual cada una de ellas integra su forma interna, constituyendo el mundo de la cultura. Por ello, en su conjunto, cada uno de los volúmenes cumple al menos dos tareas generales: (a) el estudio de las funciones que se cumplen por parte de cada una de las expresiones estudiadas; (b) las posibles relaciones formales que el conocimiento simbólico desempeña en cada una de sus

etapas. Para Cassirer, el proceso primario del conocimiento no se desarrolla en el marco de una captación emotiva del mundo, sino a una coordinación funcional (*Zuordnung*) de los sucesos singulares en torno a una forma o legalidad de sentido general. De este modo, una filosofía de las *simbolizaciones* formales quiere hacer manifiesto un proceso funcional en la construcción de los símbolos culturales.

Lo anterior se advierte cuando en la *Fenomenología del conocimiento* el autor dice:

[...] no sólo son auténticos factores y motivos formales [de conocimiento] los que imperan en la configuración de la imagen científica del mundo, sino también los que ya existen en la configuración de la ‘imagen natural del mundo’, la imagen de la percepción y la intuición. (*PSF*, III: 7)

Con esto se destaca la necesidad de estudiar los medios de legitimación del conocimiento fuera del ámbito de la *imagen científica del mundo*; en específico, los modos a través de los cuales la capacidad perceptiva e intuitiva del agente aprehendía los fenómenos (objetos) del mundo de forma válida.

El autor reconoce que la identidad entre el sujeto y el objeto, aun dentro de las formas arcaicas del conocer, se mantiene como la meta del proceso epistemológico y sólo el conocimiento del *Ser* vale como meta auténtica de la filosofía (Cassirer, 1979). Por ello, el planteamiento del problema sitúa las complejidades de la percepción como un recurso de acceso válido a los objetos y su constitución (*PSF*, III: 76-114). El neokantiano acepta que dicha tensión no podrá resolverse si comienza por aducirse una división entre dos esferas que, ontológicamente, pertenecen a un mismo territorio; la pretendida separación entre la subjetividad del cognoscente y la objetividad de lo conocido, aunque se sostiene de una larga tradición histórica, no puede aceptarse como un punto de partida aceptable: el conocimiento del mundo implica la conciliación simbólica entre el sujeto y el objeto. Esto lo aclara enfáticamente el neokantiano:

La identidad de ‘sujeto’ y ‘objeto’, la disolución del uno en el otro, sigue valiendo como la auténtica meta del conocimiento aun cuando varíe completamente en la concepción que se tenga del medio necesario para alcanzar esta meta. (*PSF*, III: 13)

Aunque el desarrollo en *PSF*, III dialoga inicialmente en el terreno de la psicogenética y la teoría de la percepción para encontrar una solución general, es claro que el problema remite de manera directa a los dilemas propios del mundo del mito. La pregunta general que propone Cassirer establece lo siguiente: “¿el mundo del mito constituye un *factum* semejante comparable de algún modo al mundo del conocimiento teórico, al mundo del arte o de la conciencia moral?” (*PSF*, III: 9).

De este modo, la cuestión central plantea valorar las posibilidades a través de las cuales se sustentan las explicaciones míticas como aseveraciones válidas para la comprensión de los fenómenos del mundo. La labor de este símbolo se encuentra en la interrelación de expresiones emotivas de sentido en torno a una unidad coherente que sintetice las explicaciones fantásticas de una concepción general:

Ciertamente la mitología no posee ninguna realidad fuera de la conciencia; pero aunque lo mitológico sólo transcurre a través de determinaciones de la conciencia, esto es a través de representaciones, este curso, esta sucesión de representaciones no puede tener lugar como una sucesión meramente *representada* sino debe ocurrir *realmente*, debe haber acaecido realmente en la conciencia. De ese modo la mitología no es una mera sucesión de representaciones mitológicas, sino que el politeísmo sucesivo en que consiste sólo puede explicarse si se acepta que la conciencia de la humanidad verdaderamente se detenía sucesivamente en cada momento del mismo. (*PSF*, II: 23)

A partir de esto se advierte que la legalidad de esta forma no está colocada en el poder creador de la fantasía, sino en la ductilidad de esta facultad para concatenar eventos entre sí. El esfuerzo del politeísmo y sus estratificaciones cosmológicas procura la ordenación de los fenómenos naturales en torno a una lógica de cohesión a través de la cual fuese posible conjuntar eventos tan dispares entre sí (sequía/inundación; hielo/fuego; día/noche). Al plantear que el mundo se construye por un ritmo y procedimientos ordenables no se otorga a los dioses un poder irreal, se les asigna un índice coherente acerca de las manifestaciones naturales con las que se les vincula.

Por ello, la coordinación funcional entre los eventos naturales y su explicación mitológica, si bien se permea de una fantasía extendida, hay que comprenderla en

relación con un devenir referido a un orden natural que otorga recursos culturales para incidir en el mundo natural. Entonces, para el neokantiano “sólo obtenemos unidad en los fenómenos; [en la medida que es] unidad de la forma lógica, no la extraemos de los fenómenos particulares sino, por el contrario, la establecemos y la creamos en ellos” (*PSF*, II: 29).

Ahora bien, ¿cómo se concatena la fantasía del sujeto y la materialidad de la cosa imaginada? Nuevamente se debe insistir en que esta unidad de los sucesos se desarrolla en virtud de una facultad del sujeto, la cual responde a una intensidad emotiva promovida y causada por la experimentación de los objetos. La apariencia de las cosas —la percepción del mundo, aunque opera como campo independiente del agente— establece una relación con éste por medio de una aprehensión sensible. Así, la fantasía mítica y las señales naturales se cohesionan como unidad simbólica en tanto se comprenden como orden natural cosmológico.

Este planteamiento ha sido expuesto de un modo distinto por Erich Fromm (1999). El autor resalta que el conjunto de expresiones con las cuales el sujeto se refiere a la realidad se desarrolla en el marco de una vinculación entre la expresión lingüística empleada para referirse a una situación vital específica, la intensidad emotiva de esa relación, el periodo temporal y el contexto espacial donde se emplea la expresión. De la interrelación de estos aspectos aparece lo que el autor llama *experiencias psíquicas*:

En cualquier ser viviente hay simultáneamente permanencia y cambio; de aquí que haya permanencia y cambio en cualquier concepto que refleja la experiencia de un hombre viviente. Sin embargo, que los conceptos tengan vida propia y que crezca, es algo que puede comprenderse solamente si los conceptos no están separados de la experiencia a la que dan expresión. (Fromm, 1999: 22-23)⁴

- 4 El pasaje continúa del siguiente modo: “Si el concepto resulta alienado —es decir, separado de la experiencia a la que se refiere— pierde su realidad, y se transforma en un artefacto de la mente del hombre. De este modo se crea la ficción de que cualquiera que emplee el *concepto* se está refiriendo al sustrato de *experiencia* subyacente a él. Una vez que esto ocurre [...] la idea que expresaba una experiencia se ha transformado en una ideología, que usurpa el lugar de la realidad subyacente que está en el interior del ser humano viviente. La historia se convierte

En este pasaje se subraya la necesidad de interrelacionar a un ser vivo con un conjunto de recursos expresivos que al entretenerse fundamentan la comprensión de un fenómeno singular. Esta interrelación descrita constituye el análisis a través del cual la individualidad se advierte; el ser humano no sólo está dotado de fuerza psíquica singular para mirar los sucesos particulares de su entorno, sino que también nutre y fortalece esta capacidad de experimentar los datos a los que atiende.

Estos fenómenos, al presentarse desde una perspectiva mítica, se tornan objetos de conocimiento en sentido estricto. Ya no existen como sucesos espontáneos o eventos anímicos de interés, sino que cobran estabilidad intelectual que los dota de un “poder mágico” (*SuM*).⁵ Estos contenidos cobran peculiaridad

entonces en una historia de las ideologías, en lugar de ser la historia de los hombres concretos, reales, que son los productores de sus ideas” (Fromm, 1999: 23). He continuado a pie de página el texto porque concuerdo con su proceso de construcción conceptual, pero difiero con lo que ocurre cuando estos conceptos comienzan a vincularse entre sí. Que éstos tomen distancia de la realidad es una necesidad estructural, porque deben ser universales en lugar de *concretos* como el autor propone. El principal problema del autor es que confunde *conceptos* (universales) con *ideologías* (alienantes); entiendo que un concepto pueda volverse alienante y con ello una ideología, como Cassirer expone en *MoS*, pero no se puede, por ello, afirmar que todo concepto que favorezca el conocimiento de lo singular sea propiamente dicho un instrumento de alienación porque prescinde de la materia física en la que se fundamentó. Para un estudio detallado de este tópico, véase *PSF*, III: 331-383.

- 5 El neokantiano explica que toda *expresión* mítica se interrelaciona de modo primario con el lenguaje. Debido a esto, las expresiones lingüísticas pasan de ser meras expresiones sónicas a formulaciones mágicas. La palabra, en este sentido, no opera como mimesis del objeto, sino como el objeto mismo, de tal forma que nombrarlo constituye un señalamiento y su apropiación esencial. Al formular “esto es...” se genera un vínculo identitario entre el agente y el objeto, entre la cosa y su mentor, ello permite, tanto la identificación de la cosa, como la constitución del objeto por medio de su nombre. Cassirer escribe: “The original bond between the linguistic and the mythico-religious consciousness is primarily expressed in the fact that all verbal structures appear as also mythical entities, endowed with certain mythical powers, that the Word, in fact, becomes a sort of primary force, in which all being and doing originate. In

singular gracias a las posibilidades vinculantes o *mágicas* que habilitan al sujeto para estabilizar una concepción peculiar del mundo; a través de la apertura de lo posible se unifica la realidad multiforme en torno a un centro mágico común.

Aunque el poder de la palabra mítica está cargado de un sentido mágico, no se desarrolla como operación espontánea del espíritu humano, sino que la *magia* opera como el resultado de un marco normativo de invocación que, por un lado, organiza y delinea el sistema legal para el desarrollo de la acción, además de especificar el proceso causal a través del cual se alcanzan aquellos efectos.⁶

all mythical cosmogonies, as far back as they can be traced, this supreme position of the Word is found” (*SuM*: 44-45).

- 6 Para una alternativa de este proceso de construcción de los conceptos *mágicos*, su interrelación con el lenguaje y la construcción de un bagaje cultural, conviene consultar el trabajo sobre la función de la metáfora en Píndaro de Boris Maslov. La reflexión central de este autor es la siguiente: “I suggest that, before the emergence of properly analytic categories within the philosophical discourse, genealogical metaphor served as the most important means of concept formation available to Ancient Greeks. In particular, Pindar’s use of genealogical metaphors points to a productive encounter between image and concept” (2012: 49). Para Maslov, en la antigua Grecia, el uso de la metáfora operaba como un recurso intelectual que permitía la interrelación de distintas intuiciones cognitivas, lo cual favorecía una comprensión del fenómeno como un evento particular complejo. El autor analiza, a través de distintas obras del pensador griego, el uso de este recurso lingüístico como operación expresiva que evolucionó literaria y filosóficamente, para instalarse como referente de la unidad de lo múltiple; a través de la interrelación polisémica que sintetiza la metáfora, Píndaro ofrece una concepción plural de los fenómenos singulares referidos en sus obras. A resultados similares llega Ethel Junco, quien reconoce en el mito una “matriz de pensamiento” (2016: 21), ya que permitió la evaluación de distintos fenómenos sociales y tradiciones culturales en el mundo griego. La autora desarrolla su reflexión en el marco de la tensión entre la *moira* y *hypermóron*, los cuales constituyen la interrelación donde los distintos personajes de Eurípides operan para encontrar una autoafirmación en la elección de su destino. Ambos textos permiten sostener que el uso del lenguaje, en su fase antigua, *representa* por medio de metáforas o contextos polisémicos amplios, donde

Esto se aprecia en el *Génesis* (2: 18-20), cuando Adán cumple con la tarea de nombrar a todos los animales y cuyo resultado es una experiencia de *soledad*. El análisis propuesto por Wojtyła (1996) plantea que, con la designación de todos los nombres de los animales, el protagonista desemboca en una crisis intelectual. Esto ocurre porque la autoconciencia se desarrolla en el marco de una comparación reflexiva entre el cuerpo humano y el resto de seres vivos. La advertencia de que es diferente patenta una singularidad del *cuerpo* animal y el *cuerpo* humano. El poder mágico de la palabra, en este relato,

[...] tiene un significado negativo [...] en cuanto expresa lo que él «no-es». No obstante, la constatación de no poderse identificar esencialmente con el mundo visible de los otros seres vivientes (animalia) tiene, al mismo tiempo, un aspecto positivo [...] [en este relato se expresa], a través de una primera autodefinición, el propio autoconocimiento, como manifestación primitiva y fundamental de humanidad. El autoconocimiento va a la par del conocimiento del mundo, de todas las criaturas visibles, de todos los seres vivientes, a los que el hombre ha dado nombre para afirmar, frente a ellos, la propia diversidad. (Wojtyła, 1996: 50-51)

El texto presenta la autoadvertencia del ser propio y la posibilidad para diferenciar lo propio de lo ajeno, el yo de lo no-yo. De la dialéctica entre el sí personal y la otredad. El círculo mágico de actuación se convierte en un contexto de sentido donde el ser humano reconoce la realidad del mundo partiendo de la propia constitución corporal como marco referencial. De esta manera, la universalidad de la creación se contrasta con la singularidad del propio cuerpo. En este relato se advierten dos medios de conocimiento: los referentes a recursos que facultan la percepción del personaje (Adán/Eva) y aquellos que se ofrecen para el receptor del mito; en el segundo caso, el receptor encuentra una forma de relación y de especificación de ese acto de percepción.

el significado se construye a través de una dialéctica progresiva que incluye las interrelaciones del individuo con su contexto cultural.

Recapitulando: el mito es una forma de conocimiento que permite un *re-*conocimiento del sujeto, lo cual implica una diferenciación del objeto, pero esta distancia no es oposición irreconciliable, sino identificación vinculante a través de un proceso perceptivo que se sustenta en el *signo* como instrumento fundamental de operación; de este modo, el sujeto se reconoce como un *yo* singular relacionado con *otro* (tú o ello). Es importante remarcar que la función cognoscitiva del mito no opera como un recurso creador y enajenante de la realidad, sino que advierte por medio de la percepción de expresiones (tú) o cosas (ello).

Ahora bien, el mito no aparece como resultado inmediato de una percepción expresiva del mundo ni siquiera de una advertencia originaria, donde el propio cuerpo es cualitativamente distinto al de otros seres vivos del mundo. El mito surge como el resultado iterativo de las percepciones humanas y, sobre todo, sociales.

Esta aclaración tiene sentido si se considera que parte de la literatura crítica ha confundido la función expresiva con el mito como forma simbólica. Por ejemplo, Gabriel Motzkin (2008: 75) sostiene que la propuesta filosófica de Cassirer permite una construcción plural e infinita de mundos de significado (funciones), toda vez que la creación de un mundo depende de una forma cultural particular para su constitución (forma simbólica). Este autor explica que el principio de unidad no se desarrolla como el impulso de unificar una variedad de significados culturales en una singularidad, sino en constituir una cohesión que incorpore los sentidos culturales en una misma expresión. Aunque en lo general la interpretación es correcta, en Cassirer lo plural corresponde a las formas simbólicas, no así las funciones cognoscitivas a través de las cuales es posible construir estas formaciones. La triada expresiva, representativa y significativa, refiere a tres momentos progresivos por los cuales el conocimiento avanza y se desarrolla para encumbrarse en el conocimiento simbólico del mundo. Toda forma simbólica progresa dialécticamente a través de estas fases en las cuales la expresión funcional puede constituirse en pensamiento mítico, aunque también en arte o lenguaje arcaico.

El propio Cassirer plantea que esta forma simbólica surge como fase primitiva en la construcción del conocimiento, pero no por ello aparece al lado de cada acto de percepción. Esta forma particular se nutre de un entorno expresivo, cuya etapa inicial, debido a su carácter homogéneo y fugaz, no es capaz de constituir

una coordinación funcional entre los actos de la percepción. El acto de asombro, el sobrecogimiento emotivo, la sensación de la experiencia o cualquier otra manifestación expresiva, son un prelude necesario para el desarrollo del símbolo *mito*.⁷ Por ello, para el neokantiano, si la filosofía quiere

[...] comprender al mito no sólo alegóricamente, como una especie de física primitiva o de historia primitiva, sino “tautegóricamente”, como una configuración de sentido con un significado y carácter propios, entonces tiene que respetar también los derechos de esa forma de vivencia perceptiva en la cual tiene originalmente sus raíces y de la cual se alimenta constantemente. *Sin esa cimentación en un modo originario de percibir*, el mito flotaría en el vacío y, en lugar de una forma de manifestación universal del espíritu, significaría sólo una especie de padecimiento, un fenómeno fortuito y “patológico” a pesar de estar tan difundido. (PSF, III: 80)

En este pasaje, se resalta que una forma simbólica, aunque se nutre de momentos expresivos, no surge individualmente de ellos, sino del conjunto de relaciones coordinadas. Para que una forma simbólica se desarrolle, o para que una *imagen vital* (Read, 1987: 11-41) o una *imagen arcaica* (Zamora, 2007: 215-231) aparezca, debe constituirse una perspectiva intencional que permita la concatenación del conjunto de sucesos a través de los cuales sea posible entretejer una experiencia permanente. Aun cuando aduzca que previo al lenguaje existe la posibilidad de mirar el mundo, sigue siendo necesaria una concepción base (una legalidad general) que oriente el continuo de los estímulos en una dirección precisa, de otro modo no será posible alcanzar una homogeneidad por la cual se aprehenda una forma de universalidad que, aunque se estratifica para diferenciar los estímulos, la coordinación de sensaciones en torno a una forma universal se

7 Estas ideas se han ampliado en otro artículo, donde se detalla el proceso fenomenológico que recorre la captación física de un estímulo hasta la constitución de un símbolo mítico, en Esparza, 2019.

mantiene como condición indispensable para dirigir intencionalmente un cierto mirar el mundo.

El trabajo de Carl Hamburg (1949) profundizó en la idea de que un significado aparece como el correlato de un continuo de datos que, a la luz de un sistema operativo o legalidad, construye una ruta del pensar. Este crítico considera que, en el acto de advertencia, la manifestación del signo aparece bajo una dirección espiritual coordinada por un sistema que le otorga legalidad. El contexto de significación no aparece aislado en el proceso del conocer, sino como un momento constitutivo del mismo, ya que fuera de esta dirección, o sistema de relaciones, el signo opera como manifestación física expresada como señal aislada. Así, el mito opera como sistema de orientación sónico que encamina el conjunto de percepciones en una dirección específica.

Ahora bien, puesto que estas expresiones están cargadas de una espiritualidad mágica, cuya direccionalidad no tiene interés en la indagación de sus condiciones de aparición, sino que las asume como *señal mágica*, se considerarán desde un punto de vista común. Por ello, en esta forma no existe una diferenciación tajante de los eventos, pues en la perspectiva mitológica se sujeta a mutación; la metamorfosis mitológica ofrece una orientación del cambio. Cassirer explica que en el pensamiento mítico “el evento aislado que tenemos frente a nosotros ya no es tal evento aislado: se convierte en portador y expresión de una extensa legalidad universal representada en él” (*PSF*, II: 70). Por ello, para esta forma de pensamiento, no es necesaria la explicación de cómo un suceso-A causa o condiciona la operación de un suceso-B, sino que basta con plantear que tal es el curso de los *hechos mitológicos* (*PSF*, II: 73). En esta forma simbólica, el todo no se descompone en relación con “sus partes, aquí: la parte sigue siendo la misma cosa que el todo”; cada fragmento, evento o hecho singular, es el reflejo de la universalidad, pues “todo lo que padece o hace, lo que activa o pasivamente ocurre en [la parte], es también una pasión o una acción del todo” (*PSF*, II: 77).

Esta relación entre lo singular y lo universal refleja, a través de cada acción, la generalidad de una interrelación expresiva que vincula los cambios percibidos emotivamente. A través de la *metamorfosis*, como instrumento general de pensamiento, las acciones míticas ofrecen una explicación del conjunto de eventos singulares que ocurren y se presentan ante el sujeto. Todo suceso mítico ocurre

como un evento que evoca una relación con algún otro ser que le requiere, se le hace presente o le promueve a una acción específica. La mera posibilidad de experimentar un suceso expresivo establece la idea de un encuentro o un llamado por atender.

Si estas ideas se valoran a la luz del *Génesis* (2: 16-17), específicamente con respecto al mandato: “del árbol del conocimiento del bien y del mal, no comerás”, se alcanza una nueva perspectiva del mito como origen explicativo de algunas tareas a las que hoy en día está llamado el ser humano. Para Fromm, este pasaje constituye el momento crucial de una toma de conciencia de la propia estructura y posición del ser humano en el mundo toda vez que, producto de la “desobediencia humana” (*Génesis*, 3), el varón y la mujer son “expulsados” del paraíso. Una vez fuera “comienza su vida independiente; su primer acto de desobediencia es el comienzo de la historia humana, porque es el comienzo de la libertad humana” (Fromm, 1999: 27). Para este psicoanalista, todo pensar mítico mantiene en germen una realidad básica que debe ser reconsiderada y estudiada desde una visión que permita distinguir los sucesos objetivos de los sucesos alienantes. Por ello, el mandato de no comer del árbol de la ciencia presenta la doble visión de que el ser humano, al desobedecer a Dios, adquiere conciencia de sus límites y posibilidades; rota la vinculación con su creador se vuelve autónomo y dueño de su propio destino.

Por su parte, Wojtyła interpreta que en el texto se intuye la experiencia de la muerte como suceso global. La desobediencia de los primeros seres humanos refleja una conciencia básica de la finalidad de la vida, no como meta, sino como experiencia humana posible. La interpretación es que al desobedecer se refleja el horizonte de la existencia del ser vivo:

El horizonte de la muerte se abre ante el hombre, juntamente con la revelación del significado generador del cuerpo en el acto del recíproco conocimiento de los cónyuges [...] El carácter radical de [la sentencia: eres polvo y al polvo volverás] está confirmado por la evidencia de las experiencias de toda la historia terrena del hombre. El horizonte de la muerte se extiende sobre toda la perspectiva de la vida humana en la tierra, vida que está inserta en ese originario ciclo bíblico del conocimiento-generación. (1996: 154, énfasis en el original)

El sentido de este pasaje refiere a una contraposición entre la presencia de Dios frente al ser humano y cómo son advertidas las consecuencias de su desobediencia. Lo que aquí se narra, aunque no constituye un momento marcadamente epistémico, se coloca de modo intencional dentro de un sistema mítico, ofreciéndose como referente comprensivo para otros eventos. Así, las posibilidades del morir se interpretan en función de este suceso general; el ser humano concibe la *muerte* como la ruptura de una alianza con su creador.

Una narración mitológica no es una explicación fantasiosa de un suceso aislado, sino la expresión funcional entre un suceso singular y su sentido universal. El sentido de la *muerte*, en este pasaje, viene aparejado con el de la *desobediencia* que operan como clave interpretativa para la comprensión de un suceso singular. Toda la filosofía del mito se centra en la investigación de los mecanismos por medio de los cuales se coordina una pluralidad de eventos singulares —caracterizados por ser momentos expresivos— con un conjunto de formaciones generales o leyes universales, lo cual permite la configuración del lugar que ocupa una concepción mítica dentro de un sistema.

Se advierte, por tanto, una diferencia marcada en ambos autores al interpretar el mito. Mientras para Fromm los mitos son mecanismos ideológicos de alienación para desarticular la radical experiencia humana, para el pensador polaco, la narrativa mitológica se propone una proximidad a esa misma experiencia radical humana que parece expresar toda su riqueza en la forma original en la que fue expuesta, por ello no es necesario abandonar su presentación general. Aunque es posible encontrar en el mito un conjunto de mecanismos que permiten la promoción y formación de una vida humana, su función primera es epistémica.

En resumen, hasta aquí se ha logrado especificar al mito como forma de conocimiento y los mecanismos a través de los cuales conoce. Sin embargo, aunque se ha sostenido que vincula expresivamente lo singular con lo universal, aún no se ha explicado cómo es posible esta vinculación y bajo qué criterios se valida esta relación. Mi interés en el siguiente apartado es elaborar una comparativa entre el mito, como forma expresiva, y la ciencia, como forma significativa; esto permitirá establecer un marco de contraste para reflejar con claridad las peculiaridades y tareas de una forma y otra.

MITO Y CIENCIA. DOS MEDIOS PARA INTERPRETAR EL SINGULAR

Sebastian Luft ha caracterizado la filosofía de Cassirer como *hermenéutica fenomenológica* (*hermeneutic phenomenology*). Según este crítico, la *PSF* se propone la descripción e interpretación de los fenómenos, lo cual permite determinar el proceso en el que aparece, cobra sentido y significado la experiencia de un fenómeno. Esto permite evaluar los términos en que estos significados son apropiados y sintetizados por la conciencia como unidad funcional de sentido o forma simbólica:

[The philosophy of Cassirer] is a philosophical project that thematizes how the world comes to be experienced for subjectivity through a plurality of conscious processes that terminate in a plurality of meaningful contexts. (2004: 247)

La tesis central de Luft sostiene que las formas simbólicas cumplen la función general de vincular la experiencia vital particular con una forma (plural) que sintetiza el sentido de la percepción. Este autor enfatiza que, a pesar de la insistencia de acotar el concepto de *fenomenología* al proyecto hegeliano (*PSF*, III: 8), la *PSF* no se reduce a la interpretación dialéctica de los fenómenos. El neokantiano construye sus resultados a través de una síntesis de fenomenología (husserliana) y hermenéutica. El propio Cassirer afirma:

[L]a *Filosofía de las formas simbólicas* no es más que el intento de asignar a cada una de [las formas simbólicas] el índice de refracción determinado que específica y peculiarmente les corresponde. Ella quiere conocer la naturaleza específica de los distintos medios de refracción; quiere comprender cada uno ellos en cuanto a su composición y en cuanto a las leyes de su estructura. (*PSF*, III: 12)

Para el neokantiano, esta asignación logra su cometido en cuanto en el proceso de investigación, en lugar de considerar las fases como momentos contrapuestos, se consideran “tres momentos integrantes de un movimiento continuo unitario [...] si es que no sólo se trata de comprender al conocimiento en su resultado, en su mero producto, sino también en su carácter de puro proceso” (*PSF*, III: 9). Para una correcta asignación del pensamiento no se debe mirar a

cada forma simbólica a través del inmediato presente, sino a partir de su antecedente, presente y consecuente. Toda forma simbólica opera en el marco triádico funcional desde donde se constituye como un auténtico símbolo del proceso cognoscitivo (Esparza, 2017a).

La tesis de Sebastian Luft (2004) es importante, porque si bien el sistema de conocimiento desarrollado por el neokantiano no se reduce a la *descripción* de los sucesos, sino que implica su *interpretación*, entonces una filosofía del mito opera como índice de refracción necesario para la vinculación de las expresiones con formas de representación y significación posteriores. Todo pensar mítico es un proyecto fenomenológico que encuentra en el mito su inicio.⁸

Para Susane Langer (1946), la dialéctica del mito no inicia lógicamente —sin por ello, carecer de ésta—, sino que ofrece una concepción pre-lógica de los sucesos. La autora plantea que el símbolo es una forma consciente de pensar, pero no es autoconsciente de los procesos intelectivos con los cuales conoce el mundo, por ello es comprensible que la mitología progrese hacia formas lógicas sistemáticas de reflexividad (religión, arte, derecho, ciencia). Frente a todo pensar expresivamente mítico, se incorporan principios funcionales que permiten iterar, tanto las propias expresiones emotivas en las cuales se funda el mito, como el conjunto de narraciones (lenguaje) que estabiliza esta peculiar forma de pensar.

De lo expuesto se desprenden las siguientes conjeturas: a) el mito es una forma de conocimiento que preludia a otras formas ideales como la ciencia y b) ofrece representaciones epistémicas válidas de carácter propio. Estos puntos se esclarecerán a través de una comparación con la ciencia, buscando definir por qué, a pesar de ser una forma expresiva y no significativa, mantiene su validez cognitiva.

Para el de Breslavia, mientras que la ciencia pugna por una jerarquía de leyes y de organización de causas, en el mito la jerarquía se refiere a una estructuración de fuerzas naturales y divinidades. El fundamento de la vinculación entre una fuerza y su dios correspondiente está en la intensidad emotiva del instante que

8 El neokantiano enfatiza esta tesis al exponer el mito del progreso desde la advertencia del instante o fase expresiva, hasta una nota mitología o fase representativa, alcanzando una forma religiosa o fase significativa (*PSF*, II: 289-293).

se apodera de la conciencia (*PSF*, II: 59-63). Esta conquista del conocimiento se logra en virtud de una definición estructural de los procesos a través de los cuáles es posible la comprensión del mundo.

El mito —a diferencia de la ciencia que experimenta y estructura metodológicamente la investigación de los fenómenos— se propone la *ritualización* de las acciones. Si el instante es vinculable con una cierta jerarquía de fuerzas y expresiones divinas, se debe a la organización ritual de las acciones. A través de este acto intencional del ser humano primitivo, se estructura y organiza el modo y forma de la presencia del dios. Por medio del rito, el practicante invoca para vincularse con una fuerza superior y universal que favorece la vida armónica dentro de la comunidad. Por ello, el rito “no es alegórico es real. Están entrelazados con la realidad de la acción de tal modo que forman una parte integrante indispensable en ella” (*PSF*, II: 63).

Para el creyente, el rito y su práctica no substituyen al “dios”, sino que lo hacen presente. La práctica de las acciones no se desarrolla como actividad dramática, sino como la expresión del fervor que traduce la realidad; por ello, quien observa la acción ritual contempla el *signo* que hace presente el designio o al dios. El practicante se vincula con el objeto que, a pesar de su singularidad, no remite a la gestualidad de la expresión, sino a su universalidad. La acción ritual no representa lo que está ocurriendo aquí, más bien manifiesta la totalidad que hace posible el suceso singular. De este modo, “el evento aislado que tenemos frente a nosotros, ya no es tal evento aislado: se convierte en portador y expresión de una extensa legalidad y universalidad representada en él” (*PSF*, II: 70).

Así se encuentran las siguientes diferencias: la ciencia se interesa por “establecer una relación unívoca entre determinadas ‘causas’ y determinados ‘efectos’, el pensamiento mitológico puede elegir libremente las ‘causas’” (*PSF*, II: 73). En tanto la actividad científica se propone elaborar un juicio analizando los elementos que constituyen a los fenómenos, el mito entrega una imagen intuitiva del acontecer. Todo el pensar mítico permite el paso del caos al orden por medio de un acto de voluntad; capta expresivamente en términos de *mutación*, ofreciendo una imagen del cambio que, más que explicarse o entenderse, se vuelve presente, acontece. Aquí la totalidad no se descompone en relación con sus partes, sino que cada parte se mantiene como una y la misma cosa, el todo se padece de modo singular.

Si en este punto se reflexiona en el *Génesis* (1: 26-27) cuando se dice que “Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó”, se acentúa a la *mutación* como principio de vinculación entre lo universal y lo particular. Desde el análisis de Fromm, la *imagen* opera como una auténtica identidad entre el creado y creador, por lo que el ser humano es *como* Dios. Las consecuencias, por tanto, implican que a pesar de su expulsión debe mantener la imagen divina que lo caracteriza obligándose a practicar los supuestos derivados de ello: la vivencia de un humanismo libremente radical, donde cada individuo se desarrolle como imagen de un ser que *es* superior. Sin embargo, para el autor, el pasaje es relevante no en un sentido teológico, sino histórico; el mito expresa una base común para los seres humanos de cualquier época: “la idea de la raza humana tiene su primera expresión en la historia de la creación del hombre. Un hombre y una mujer fueron creados para ser los antepasados de toda la raza humana” (Fromm, 1999: 77). En síntesis, el mito de la imagen y la semejanza con Dios es, por tanto, referente de *unidad* para el ser humano.

Si consideramos la interpretación de Wojtyła, advertimos que la imagen con Dios se hace materialmente visible a través del cuerpo de Adán y de Eva (*Génesis*, 2: 21-25). Su íntima unión les permite no sentir vergüenza el uno delante del otro, expresa la *unidad* que habilita que el varón y la mujer se contemplen y se donen sin perder la singularidad característica de uno y otro. El texto resalta que el acto creativo (pasar la-nada-al-ser atribuible a Dios) refleja *donación* de la intimidad; el paso *hacia-el-ser* o la posibilidad de *hacer/crear* es comprensible sólo en tanto existe una donación de lo hecho. Según este autor, el texto expone que los conyugues, en un libre acto creativo, entregan el ser personal (yo) al otro (tú) como único sentido lógico de la existencia en el mundo. La expresión “a imagen de Dios” no refiere a ser *copia* del creador, sino a la capacidad de relacionarse con otro ser; la expresión creación humana se constituye en la orientación hacia otro ser (donar/entregar). A partir de esta reflexión, el vínculo entre lo singular y lo universal se vuelven evidentes:

Al interpretar con este lenguaje el relato de la creación, se puede deducir de él que ella constituye el don fundamental y originario: el hombre aparece en la creación como el que ha recibido en don el mundo, y viceversa, puede decirse también que el mundo ha recibido en don al hombre. (Wojtyła, 1996: 99)

Si las expresiones míticas que refieren a personajes particulares pueden extenderse universalmente es porque todas las cosas que entran en contacto con la *mitología*, “dejan de ser múltiples y heterogéneas para constituirse como unidad substancial esencial” (*PSF*, II: 92). Aquí existe *uniformidad cósmica* en lugar de *unidad de lo diverso* como ocurre en la ciencia, donde todo lo unido se funde de tal forma que la cosa no distingue su atributo y todo cambio constituye una metamorfosis que tiene sentido en tanto se vincula con su origen, con el ser que le ha creado.

Finalmente, el mito también intuye a través del espacio, tiempo y número, como en el caso de la ciencia, pero a diferencia de los modos en que lo hace el pensamiento teórico, aquí se refleja como intuición emotiva del mundo, donde se contiene, en germen, una estructuración espacial, geométrica y numérica. Su peculiaridad, sin embargo, es que se mantienen fundidas en un origen común (*PSF*, II: 105-194; *SuM*: 44-61). Por medio del progresivo avance hacia el desarrollo de formas y estadios posteriores se construye un distanciamiento entre la cosa y el atributo, entre el yo y el mundo como antítesis básicas vinculadas por medio de sus relaciones, tensiones y lazos culturales (*PSF*, I: 159-259; *SuM*: 62-83). En este sentido, por tanto, el mito unificará la diversidad del mundo por medio de una mutación:

En el pensamiento mitológico todo puede *derivarse* de *todo*, porque todo puede estar conectado con todo temporal o espacialmente. Por tanto, cuando el pensamiento empírico-causal habla de ‘cambio’ y trata de comprenderlo a partir de una regla general, más bien se está refiriendo a la simple metamorfosis. Cuando el pensamiento científico se ocupa del hecho del ‘cambio’, su interés no se dirige esencialmente a la transformación de una cosa sensiblemente dada, en otra *cosa*, sino que esta transformación solo le parece ‘posible’ y lícita en la medida en que en ella se expresa una ley universal, en la medida en que se funde en ciertas relaciones y determinaciones funcionales que son consideradas universalmente válidas con independencia del mero aquí y ahora [...] Por el contrario, la metamorfosis ‘mitológica’ versa siempre sobre un acaecer individual, sobre el paso de una forma individual y concreta de existir como cosa a otra forma de lo mismo. (*PSF*, II: 73)

Como se aprecia, las formas de relación entre el mito y la ciencia se diferencian no por los contenidos en los que se interesan, sino por el modo de correlacionarse en una unidad identitaria. El señalamiento de Cassirer, con respecto a la independencia y validez de cada una de las formas, apunta a que mientras en el pensamiento mítico las *unidades* provienen de una unidad universal y común, en la ciencia, la universalidad del concepto permite entender la pluralidad de los objetos del mundo.

Por ello, si las mutaciones se esfuerzan por cohesionar la diversidad en torno a su origen común, en la ciencia, la correlación se preocupará por constituir unidad grupal a través del concepto. El carácter objetivo, que se alcanza mediante la ciencia, se visualiza de modo arcaico en el mito. Una y otra forma, a través de sus recursos peculiares, procuran la objetivación de las experiencias del mundo, reconociendo que sólo la integración de las percepciones particulares podrá constituir conocimiento válido.

Sin embargo, si la disparidad de los medios científicos con respecto a los mitológicos parece desacreditar la legalidad de una forma mítica, es porque la comparativa entre ambos recursos epistemológicos sigue elaborándose a través de una oposición entre formas. Al asumir la supremacía de la ciencia sobre el resto de recursos epistemológicos del mundo, el concepto se ha considerado como criterio de evaluación y como paradigma general para establecer qué es conocimiento del mundo. Para Cassirer, sin embargo, la legalidad de uno y otro símbolos se advierte a través de una valoración análoga de los procesos epistemológicos que ambas cumplen:

Lo que distingue al mito respecto del conocimiento empírico-científico no es la naturaleza [de sus] categorías, sino su modalidad. Los modos de enlace que emplean ambos para dar a la multiplicidad sensible la forma de la unidad, para dar forma a lo caótico, son generalmente análogos y concordantes. Son las mismas 'formas' más universales de la intuición y del pensamiento las que constituyen la unidad de la conciencia en cuanto tal y, por tanto, la misma unidad de la conciencia mítica que la de la conciencia cognoscitiva pura. (*PSF*, II: 89)

Al considerar la disparidad de los resultados alcanzados por Wojtyła y Fromm de la misma narración mítica, se entenderá que la divergencia no se encuentra en la disciplina desde la que parten (filosofía y psicoanálisis), sino en el carácter

otorgado al mito como forma de conocimiento válida; para el pensador polaco, el mito constituye una forma intuitiva de comprensión de los sucesos, mientras que para el alemán, los recursos históricos pueden desentrañar la forma y constitución inherente al discurso narrativo ofrecido. Hay dos modos de estudiar el mito, por un lado, un discurso que acepta que el origen singular del ser humano está en la imagen universal de su creador y, por otro, la reinterpretación de que la ruptura general con todo ser supremo creador traerá una libertad humana y el reconocimiento de nuestra propia individualidad.

Las divergencias, como se aprecia, finalmente recaen en el valor otorgado al papel cognoscitivo que funge la mutación y el concepto como modalidades válidas e independientes.

CONCLUSIONES

En el presente artículo se indagó la naturaleza y estructura de la relación del singular con el universal en el contexto del pensamiento mítico. La tesis principal muestra que en dicha vinculación se sostenía una forma válida para el conocimiento del mundo. A partir de ello, se afirmó que el mito no se reduce ni se agota como narración fantástica, sino que por medio de esta forma peculiar de conocimiento se ofrecen recursos interpretativos de los fenómenos particulares. Toda narración mítica, en última instancia, se presenta como ley general de sentido que interpreta los fenómenos particulares.

Para reflejar el carácter constructivo y fenomenológico del mito, se sostuvo que éste no es un producto de la advertencia espontánea del mundo, sino un producto funcional progresivo que integra, paulatina y relacionalmente, el conjunto de expresiones advertidas por el ser humano. Se hizo notar que la percepción no se refiere a un padecimiento del ser individual, sino a una intuición general de los principios que engloban y explican los distintos fenómenos cotidianos. La importancia de distinguir a la sensación como momento de advertencia y a la percepción como expresión intencional y direccionada, conlleva sostener al mito como un resultado que desecha la *totalidad asombrosa* y coloca, en su lugar, una *totalidad jerarquizada*, estructurada y vinculada con una génesis y mutaciones específicas.

Comparar mito y ciencia resalta que entre ambas formas persiste un proyecto intelectual, pues ambas organizan y estructuran normativas de conocimiento, las

cuales operan lógicamente para conocer el orden y estructura de los fenómenos. También se hizo notar que el pensamiento mítico conoce por medio de expresiones funcionales, mientras el pensamiento científico lo hace a través de significados funcionales.

Al conjunto de estas reflexiones se les acompañó del mito del *Génesis* narrado en el origen del hombre de la tradición hebrea. Siguiendo los estudios de Erich Fromm y Karol Wojtyła, se expusieron tres aspectos: primero, que el análisis del mito ofrece resultados plausibles para el estudio de los fenómenos sociales; segundo, ambos autores coinciden en que el mito es un medio para la síntesis de lo singular y lo universal, del individuo con su comunidad; tercero, la función del mito para cada uno de los autores es opuesta. Para Fromm, esta forma representa autoconocimiento primitivo de las tareas y la naturaleza humana, por lo que debe superarse a través de un estudio histórico científico que permita revelar el verdadero sentido expresado en la fantasía de esta forma. Para Wojtyła, por su parte, esta forma refleja un estado de conciencia fundamental de designios y tareas que deben interpretarse, exponerse y organizarse, no con el fin de diluirlo en favor del sentido, sino para interpretar ciertos sucesos singulares a la luz de claves universales expuestas en la narración. Fromm, entonces, propone interpretar científicamente para superar la narración mítico-fantástica del relato, Wojtyła interpreta para alcanzar el mensaje específico ofrecido de forma peculiar dentro de la narración original.

La diferenciación entre la mutación y el concepto permite aceptar que el mito y la ciencia cumplen funciones distintas, pero igualmente válidas. La interpretación, de un recurso por otro, impide reconocer el largo proceso a través del cual el ser humano alcanzó un estado de autoconciencia favorable en la evolución y progresión de su naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

Biblia (1969), México, San Pablo.

Cassirer, Ernst (2005 [c. 1942]), *Lógica de las ciencias de la cultura. Cinco estudios*, México, Fondo de Cultura Económica.

Cassirer, Ernst (1998), *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. IV, México, Fondo de Cultura Económica.

- Cassirer, Ernst (1998 [c. 1923]), *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 1: *El lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, Ernst (1998 [c. 1924]), *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 2: *El pensamiento mítico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, Ernst (1998 [c. 1929]), *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 3: *Fenomenología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, Ernst (1996 [c. 1995]), *The Philosophy of Symbolic Forms. The Metaphysics of Symbolic Forms*, New Haven, Yale University Press.
- Cassirer, Ernst (1979), *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer (1935-1945)*, New Haven/Londres, Yale University Press.
- Cassirer, Ernst (1953 [c. 1910]), *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*, Nueva York, Dover Publications.
- Cassirer, Ernst (1946 [c. 1925]), *Language and Myth*, Nueva York, Dover Publications.
- Cassirer, Ernst (1945), *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press.
- Cassirer, Ernst (1945), *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Culture*, Nueva York, Doubleday Anchor.
- Coskun, Daniel (2007), "The politics of myth. Ernst Cassirer's pathology of the totalitarian state", *Perspectives on Political Science*, vol. 36, núm. 3, pp. 153-167.
- Esparza, Gustavo (2019), "Forma y legalidad del conocimiento mítico en Ernst Cassirer", en Claudio Calabrese, Gustavo Esparza y Ethel Junco (coords.), *Mito, conocimiento y acción. Continuidad y cambio en los procesos culturales*, Nueva York, Peter Lang, pp. 41-73.
- Esparza, Gustavo (2017a), "Ernst Cassirer: una fenomenología del autoconocimiento en el marco de la tensión vivencial y espiritual", *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 36, núm. 1, pp. 149-169.
- Esparza, Gustavo (2017b), *La construcción simbólica de sí mismo*, Madrid, Editorial Académica Española.
- Fagot-Largeault, Anne (2011), "La construcción intersubjetiva de la objetividad científica", en Daniel Andler, Anne Fagot-Largeault y Bertrand Saint-Sernin, *Filosofía de las ciencias*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 88-150.
- Fromm, Erich (1999), *Y sereis como dioses*, México, Paidós.
- Hamburg, Carl (1949), "Cassirer's conception of philosophy", en Paul Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, vol. vi, Evanston, The Library of Living Philosophers, pp. 73-119.

- Hendel, Charles (1965), "Introductory note", en Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 3: *The Phenomenology of Knowledge*, New Haven/Londres, Yale Universtiy Press, pp. vii-xii.
- Ikonen, Sirkku (2011), "Cassirer's critique of culture. Between the Scylla of Lebensphilosophie and the Charybdis of the Vienna Circle", *Synthese*, vol. 179, pp. 187-202.
- Junco, Ethel (2016), *Eurípides y la belleza del bien*, Zacatecas, Universidad Panamericana/Texere.
- Langer, Susan (1946), "Translator's preface", en Ernst Cassirer, *Language and Myth*, Nueva York, Dover Publications, pp. vii-x.
- Luft, Sebastian (2004), "A hermeneutic phenomenology of subjective and objective spirit: Husserl, Natorp and Cassirer", en Burt Hopkins y Steven Crowell (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 4, Nueva York, Routledge, pp. 209-248.
- Maslov, Boris (2012), "From (theogonic) mythos to (poetic) logos: Reading Pindar's genealogical metaphors after Freidenberg", *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 12, pp. 49-77.
- Motzkin, Gabriel (2008), "Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms*: A foundational reading", en Jeffrey Barash (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 73-90.

- Ortiz, Luis (2017), “La verdad es poder’. Algunas confusiones epistemológicas en torno a la relación entre ciencia y sociedad”, *Signos Filosóficos*, vol. 19, núm. 37, pp. 120-145.
- Pardo, Alberto (2011), “Validación y legitimación de la investigación en educación y pedagogía”, *Praxis & Saber. Revista de Investigación y Pedagogía*, vol. 2, núm. 4, pp. 45-59.
- Read, Herbert (1987), *Imagen e idea*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Wojtyła, Karol (1996), *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Madrid, Palabra.
- Zamora, Fernando (2007), *Filosofía de la imagen. Lenguaje, imagen y representación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

GUSTAVO ESPARZA: Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Actualmente es profesor investigador del Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana, Aguascalientes. Es miembro activo de la línea Mito, conocimiento y acción. Su libro más reciente es *Mito, conocimiento y acción. Continuidad y cambio en los procesos culturales*.

D. R. © Gustavo Esparza, Ciudad de México, julio-diciembre, 2019.