

DEL AUTOR DE *12 REGLAS PARA VIVIR*

JORDAN B.
PETERSON



MAPAS DE
SENTIDOS

LA ARQUITECTURA DE LA CREENCIA

Ariel

Jordan B. Peterson

Mapas de sentidos

La arquitectura de la creencia

Traducción de Juanjo Estrella

Ariel

Título original:
Maps of Meaning: *The Architecture of Belief*

Primera edición: febrero de 2020

© 1999, Routledge
© 2019, Juan José Estrella González, por la traducción

La traducción del inglés está autorizada por Routledge,
miembro de Taylor & Francis Group, LLC.
La presente edición está publicada con el acuerdo de International Editor's Co.

Derechos exclusivos de edición en español:
© Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
www.ariel.es

ISBN: 978-84-344-3168-3
Depósito legal: B. 1.200-2020

Impreso en España

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado
como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación
a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio,
sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos,
sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados
puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual
(Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos)
si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conflicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

ÍNDICE

<i>Prefacio: Descensus ad inferos</i>	11
1. Mapas de experiencia: Objeto y sentido	29
2. Mapas de sentido: Tres niveles de análisis	57
Vida normal y revolucionaria: Dos historias prosaicas . . .	59
Función neuropsicológica: La naturaleza de la mente . . .	77
Representación mitológica: Los elementos constitutivos de la experiencia	170
3. Aprendizaje y enculturación: La adopción de un mapa com- partido	355
4. La aparición de la anomalía: Desafío al mapa compartido . .	383
Introducción: La estructura paradigmática de lo conocido.	385
Formas concretas de anomalía: Lo raro, el desconocido, la idea extraña y el héroe revolucionario	402
La aparición de la autorreferencia y la contaminación per- manente de la anomalía con la muerte	462
5. Los hermanos hostiles: Arquetipos de respuesta a lo desco- nocido	499
Introducción: El héroe y el adversario	500
El adversario: Aparición, desarrollo y representación	506
Adaptación heroica: Reconstrucción voluntaria del mapa de significado	593
El procedimiento alquímico y la piedra filosofal	640
Conclusión: La divinidad del interés	711
Introducción	712
La divinidad del interés	726

<i>Notas</i>	747
<i>Bibliografía</i>	789
<i>Fuentes de los textos citados</i>	809
<i>Lista de figuras</i>	811
<i>Créditos de las figuras</i>	815
<i>Índice temático</i>	817

Mapas de experiencia

Objeto y sentido

El mundo puede entenderse de manera válida como un foro para la acción o como un lugar de cosas.

La primera manera de interpretación, más primordial y menos claramente comprendida, halla su expresión en las artes o las humanidades, en el ritual, el teatro, la literatura y la mitología. El mundo como foro para la acción es un lugar de valor, un lugar en el que todas las cosas tienen sentido. Este sentido, que se conforma como consecuencia de la interacción social, es implicación para la acción o (a un nivel superior de análisis), implicación para la configuración del esquema interpretativo que produce o guía la acción.

La segunda manera de interpretación (la del mundo como lugar de cosas) halla su expresión formal en los métodos y teorías de la ciencia. La ciencia permite una determinación cada vez más precisa de las propiedades validables y consensuadas de las cosas, y una utilización eficiente de cosas determinadas con precisión como instrumentos (una vez que se determina qué dirección ha de tomar dicho uso, a través de la aplicación de unos procesos narrativos más fundamentales).

Ninguna imagen completa del mundo puede generarse sin el uso de ambos modos de interpretación. El hecho de que por lo general un modo se enfrente al otro significa solo que la naturaleza de sus dominios respectivos no está lo suficientemente delimitada. Los defensores de una visión del mundo mitológica tienden a ver las afirmaciones de sus credos como algo indistinguible del «hecho» empírico, a pesar de que dichas afirmaciones se formularan por lo general mucho antes de que surgiera la idea de realidad objetiva. Aquellos que, en cambio, aceptan la perspectiva científica (los que asumen que esta es, o podría llegar a ser, completa) olvidan que un abismo infranqueable divide actualmente lo que es de lo que debería ser.

Debemos conocer cuatro cosas:
lo que hay,
qué hacer con lo que hay,
que existe una diferencia entre saber *lo que hay* y
[*saber qué hacer sobre lo que hay*
y cuál es esa diferencia.

Explorar algo, «descubrir qué es», significa sobre todo descubrir su significación para la obtención de un resultado motriz dentro de un contexto social particular, y solo de manera más particular determinar su precisa naturaleza sensible objetiva o material. Eso es conocimiento en su sentido más básico, y con frecuencia constituye un conocimiento suficiente.

Imaginemos que una niña muy pequeña, que da sus primeros pasos en sus primeras investigaciones tentativas, llega hasta una encimera y toca una escultura de cristal frágil y cara. Observa su color, ve su brillo, nota que es suave al tacto, y fría, y pesada. De pronto su madre interfiere, le agarra la mano y le dice que *no vuelva a tocar ese objeto nunca más*. La niña acaba de aprender una serie de cosas específicamente importantes sobre la escultura: ha identificado sus propiedades sensoriales, sin duda. Pero lo más importante es que ha determinado que, abordada de la manera errónea, la escultura es peligrosa (al menos en presencia de la madre); ha descubierto también que la escultura se ve como algo más valioso, en su configuración presente, inalterada, que la tendencia exploratoria, como mínimo (una vez más) por parte de la madre. La niña pequeña ha encontrado simultáneamente un objeto, desde la perspectiva empírica, y *su estatus determinado socioculturalmente*. El objeto empírico puede entenderse como esas propiedades sensoriales «intrínsecas» al objeto. El *estatus del objeto*, en cambio, consiste en su significado, consiste en lo que implica para el comportamiento. Todo lo que encuentra la niña tiene esa naturaleza dual, experimentado por ella como parte de una totalidad unificada. Todo *es* algo, y *significa* algo, y la distinción entre esencia y significación no está necesariamente trazada.

La significación de algo (especificada en la realidad como una consecuencia de una actividad exploratoria llevada a cabo

en sus inmediaciones) tiende «de manera natural» a asimilarse al objeto mismo. Después de todo, el objeto es la causa próxima o el estímulo que «da origen» a la acción llevada a cabo en su presencia. Para la gente que opera de manera natural, como la niña, lo que algo significa es más o menos una parte inextricable de la cosa, parte de su magia. La magia se debe, claro está, a la aprehensión de la significación específica cultural e intrapsíquica de la cosa, y no a sus cualidades sensoriales objetivamente determinables. Todo el mundo entiende al niño que dice, por ejemplo: «He visto a un hombre temible»; la descripción del niño es inmediata y concreta, aunque le haya atribuido al objeto de la percepción una calidad que de hecho depende del contexto y sea subjetiva. En el fondo, resulta difícil darse cuenta de la naturaleza subjetiva del miedo, y no sentir la amenaza como parte del mundo «real».

La atribución automática de significado a las cosas (o la incapacidad para distinguir las inicialmente) es una característica de lo narrativo, del mito, no del pensamiento científico. La narración capta de manera precisa la naturaleza de la experiencia bruta. Las cosas *son* temibles, la gente *es* irritante, los acontecimientos *son* prometedores, la comida *es* satisfactoria... al menos en términos de la experiencia básica. La mente moderna, que se ve a sí misma como una mente que ha trascendido el dominio de lo mágico, es aun así infinitamente capaz de tener reacciones «irracionales» (léase «motivadas»). Caemos bajo el hechizo de la experiencia cada vez que atribuimos nuestra frustración, agresividad, devoción o lujuria a la persona o situación que existe como «causa» próxima de dicha agitación. Todavía no somos «objetivos», ni siquiera en nuestros momentos de mayor claridad mental (¡gracias a Dios!). Nos metemos al momento en una película o una novela y suspendemos voluntariamente la incredulidad. Nos impresionamos o nos aterrorizamos a pesar de nosotros mismos, en presencia de una figura cultural lo suficientemente poderosa (un ídolo intelectual, una superestrella deportiva, un actor de cine, un líder político, el papa, una belleza célebre, incluso un superior en el trabajo), es decir, en presencia de cualquiera que encarne suficientemente los valores e ideales a menudo implícitos que nos protegen del

desorden y nos convencen. Como individuos medievales, ni siquiera necesitamos que la persona genere afecto. Con el icono basta. Pagamos grandes sumas de dinero por prendas de ropa y objetos personales llevados o creados por los famosos e infames de nuestro tiempo.¹

De hecho, a la mente «natural», preexperimental o mítica le preocupa *principalmente* el significado (que es en esencia implicación para la acción), y no la naturaleza «objetiva». El objeto formal, tal como está conceptualizado por la consciencia moderna de orientación científica, podría aparecer para aquellos que aún estuvieran poseídos por la imaginación mítica (si es que pudieran verlo en absoluto) como un caparazón irrelevante, como lo que quedaría después de que se lo hubiera despojado de todo lo que es intrínsecamente intrigante. Para el preexperimentalista, la cosa es, sobre todo, la significación de sus propiedades sensoriales tal como son experimentadas en la experiencia subjetiva; en el afecto o en la emoción. Y, en verdad (en la vida real) saber lo que algo *es* sigue significando conocer dos cosas sobre ese algo: su *relevancia motivacional* y la naturaleza específica de sus cualidades sensoriales. Las dos formas de saber no son idénticas; es más, la experiencia y el registro de aquella preceden necesariamente al desarrollo de esta. Algo debe suscitar un impacto emocional antes de que atraiga la suficiente atención como para ser explorado y cartografiado de acuerdo con sus propiedades sensoriales. Esas propiedades sensoriales (de importancia fundamental para el experimentalista o empirista) son significativas solo en la medida en que sirven como resortes para determinar una relevancia afectiva específica o significación conductual. Debemos saber lo que las cosas son no para saber lo que son sino para *hacer un seguimiento de lo que significan*: para entender lo que significan para nuestro comportamiento.

Han hecho falta años de disciplina firme y entrenamiento intelectual, religioso, protocientífico y científico, para producir una mente capaz de concentrarse en fenómenos que todavía no son o ya no son intrínsecamente atractivos de una manera inmediata, para producir una mente que entiende lo *real* como algo separable de lo *relevante*. De manera alternativa,

podría sugerirse que no todo el mito ha desaparecido de la ciencia, dedicada como está al progreso humano, y que es ese importante recordatorio lo que permite al científico mantener un entusiasmo inagotable mientras estudia sin descansos sus moscas de la fruta.

¿Cómo pensaba exactamente la gente no hace tanto tiempo, antes de ser experimentalista? ¿Qué eran las cosas antes de que fueran cosas objetivas? Estas son preguntas muy difíciles. Las «cosas» que existían antes del desarrollo de la ciencia experimental no parecen válidas ni como cosas *ni* como el significado de las cosas para la mente moderna. La cuestión de la naturaleza de la sustancia del *sol* (por tomar un solo ejemplo) ocupó durante muchos siglos las mentes de quienes practicaban la «ciencia» preexperimental de la alquimia. Nosotros ni siquiera daríamos por sentado que el sol posee una sustancia uniforme que le es única, y sin duda objetaríamos sobre las propiedades atribuidas a ese elemento hipotético por el alquimista medieval, en caso de admitir su existencia. Carl Jung, que pasó gran parte del final de su vida estudiando los patrones de pensamiento medieval, caracterizaba así el sol:

El sol significa en la alquimia en primer lugar el oro, con el que tiene en común su signo. Pero así como el oro «filosófico» no es el oro «vulgar», el sol tampoco es el oro metálico ni el cuerpo celeste. Unas veces se llama sol a una sustancia activa escondida en el oro, extraída de allí como *tintura rubea* (tinte rojo). Otras veces es el sol como cuerpo celeste, que posee una radiación luminosa que actúa de forma mágica y transformadora. El Sol, como oro y como cuerpo celeste contiene entonces un *sulphur* activo de color rojo caliente y seco. A causa de este *sulphur* rojo, el sol alquímico es rojo, como el correspondiente oro. Como todo alquimista sabía, el oro debe su rojez a la de Cu (cobre), es decir, Cypris (Venus [la chipriota]), que en la alquimia griega representaba la sustancia de transformación. La rojez, lo caliente y lo seco son las propiedades clásicas del Tifón egipcio, que en cuanto principio malo guarda estrecha relación, igual que el sulphur alquímico, con el Diablo. Y del mismo modo que Tifón tiene su reino en el mar prohibido, también el sol posee, en cuanto *sol centralis*, tiene su «mar» y su «agua cruda perceptible», y como *sol coelestis*, también su «mar» y su «agua sutil imperceptible». Esa agua de mar se extrae del sol y la luna [...].

Ya se ha dicho que la sustancia solar activa es favorable. Como «bálsamo», se destila a partir del Sol y engendra los limones, las naranjas, el vino y, en el reino mineral, el oro.²

Esa descripción nos resulta apenas comprensible, contaminada como está por asociaciones imaginativas y mitológicas propias de la mente medieval. Pero es precisamente esa contaminación fantástica la que hace que esa descripción alquímica resulte digna de examinarse: no desde la perspectiva de la historia de la ciencia, que se ocupa del examen de ideas objetivas caducas, sino desde la perspectiva de la psicología, centrada en la interpretación de marcos subjetivos de referencia.

«En él —en el mar de los hindúes—, están las figuras (*figurae*) del cielo y de la tierra, del verano, del otoño, del invierno y de la primavera, la masculinidad y la feminidad. Si llamas a esto espiritual (*spirituale*), lo que haces es verosímil. Si corporal, dices la verdad; si celeste, no mientes; si lo llamas tierra, has informado correctamente.»³ El alquimista no podía separar sus ideas subjetivas sobre la naturaleza de las cosas (esto es, sus *hipótesis*) de las cosas mismas. Sus hipótesis, a su vez (productos de su imaginación), derivaban de los presupuestos «explicativos» no cuestionados y no reconocidos que conformaban su cultura. El hombre medieval vivía, por ejemplo, en un universo que era moral (en el que todo, incluso los minerales y los metales perseguían sobre todo la perfección moral).⁴ Las cosas, para la mente alquimista, venían por tanto caracterizadas en gran parte por su naturaleza *moral*: por su impacto en lo que podríamos describir como afecto, emoción o motivación; venían caracterizadas por tanto por su *relevancia* o *valor* (que es impacto en el afecto). La descripción de dicha relevancia adoptaba forma narrativa, forma mítica (como en el ejemplo tomado de Jung en que al aspecto sulfúrico de la sustancia del sol se le atribuyen características negativas, demoníacas). Fue una gran proeza de la ciencia despojar el *afecto* de la *percepción*, por así decirlo, y permitir una descripción de las experiencias puramente en términos de sus rasgos aprehensibles consensuados. Con todo, ocurre que los afectos generados por las experiencias también son *reales*. Los alquimistas, cuya conceptualización combinaba

afecto con sentidos, abordaba el afecto con total naturalidad (aunque no lo sabían, al menos no de manera explícita). Nosotros hemos eliminado el afecto de la cosa, y por tanto podemos manipular la cosa con gran brillantez. Sin embargo, seguimos siendo víctimas de las emociones que no entendemos generadas por la cosa (nosotros diríamos «en presencia de» la cosa). Hemos perdido el universo mítico de la mente preexperimental, o al menos hemos dejado de propiciar su desarrollo. Esa pérdida ha dejado nuestro creciente poder tecnológico más peligrosamente a merced de nuestros sistemas de valoración, que todavía son inconscientes.

Antes de la época de Descartes, Bacon y Newton, el hombre vivía en un mundo animado y espiritual, saturado de significado, imbuido de propósito moral. La naturaleza de ese propósito se revelaba en las historias que la gente se contaba, historias sobre la estructura del cosmos y el lugar del hombre. Pero ahora pensamos empíricamente (al menos creemos que pensamos empíricamente), y los espíritus que en otro tiempo habitaban el universo se han esfumado. Las fuerzas liberadas por el advenimiento del experimentalismo han traído la destrucción al mundo mítico. Jung afirma:

¡Qué distinto le parecía el mundo al hombre medieval! Para él la tierra estaba eternamente fija e inmóvil en el centro del universo, circundada por la trayectoria de un sol que con gran solicitud le aportaba su calor. Los hombres eran todos hijos de Dios y estaban bajo el cuidado del Altísimo, que los preparaba para la bendición eterna; y todos sabían exactamente lo que debían hacer y cómo debían conducirse a fin de elevarse sobre el mundo corruptible y alcanzar una existencia incorruptible y dichosa. A nosotros esa vida ya no nos parece real, ni en nuestros sueños. Hace mucho que la ciencia natural ha rasgado ese velo encantador.⁵

Aunque el individuo medieval no estuviera en todos los casos arrobado y completamente entregado a sus creencias religiosas (creía mucho en el infierno, por ejemplo), sin duda no se veía acosado por la retahíla de dudas racionales e incertidumbres morales que asaltan a su equivalente moderno. Para la mente preexperimental, la religión no era tanto una cuestión

de fe como un hecho, lo que significa que el punto de vista religioso preeminente no era solo una teoría atractiva entre muchas otras.

Sin embargo, la capacidad para sostener una creencia explícita en el «hecho» religioso se ha visto severamente erosionada en los últimos siglos: primero en Occidente y posteriormente en el resto del mundo. Sucesivos grandes científicos e iconoclastas han demostrado que el universo no gira alrededor del hombre, que nuestra idea de que nuestro estatus es distinto al de los animales, y superior a este, no tiene base empírica, y que no hay Dios en el cielo (ni siquiera hay cielo, al menos que el ojo vea). En consecuencia, ya no nos creemos nuestras propias historias, y ya no nos creemos siquiera que esas historias nos hubieran servido en el pasado. Los objetos de los descubrimientos científicos revolucionarios —las montañas del orbe lunar de Galileo; las órbitas planetarias elípticas de Kepler— se manifestaban como violaciones aparentes del orden mítico, que se basaba en la presunción de una perfección celestial. Los nuevos fenómenos producidos por los procedimientos de los experimentalistas no podían *ser*, no podían existir, desde la perspectiva definida por la tradición. Y no solo eso: más importante aún era que las nuevas teorías que surgían para dar sentido a la realidad empírica planteaban una seria amenaza para la integridad de los modelos tradicionales de la realidad, que habían proporcionado al mundo un sentido determinado. El cosmos mitológico tenía al hombre en su centro; el universo objetivo era heliocéntrico al principio, no tanto luego. El hombre ya no ocupa el escenario central. El mundo es, en consecuencia, un lugar completamente diferente.

La perspectiva mitológica ha sido derrocada por la empírica. O eso parece. Ello debería significar que la moral que se basa en ese mito debería haber desaparecido, además, a medida que la creencia en una ilusión cómoda se desvanecía. Friedrich Nietzsche lo dejó claro hace más de cien años:

Si abandonamos la fe cristiana, perdemos el derecho a basarnos en la moral cristiana. Esta no es en absoluto evidente por sí misma; hay que estar constantemente destacando esta cuestión. El cristianismo

es un sistema, una visión de las cosas coherente y total. Si se le quita una idea tan importante como es la fe en Dios, todo el conjunto queda desbaratado; ya no tenemos en las manos nada necesario. El cristianismo parte del supuesto de que el ser humano ni sabe ni puede saber lo que es bueno y lo que es malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandamiento; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a criticar; su verdad depende de que Dios sea verdad, depende plenamente de la fe en Dios. Si [los occidentales modernos] creen saber «intuitivamente» lo que es bueno y lo que es malo, si, en consecuencia, piensan que no necesitan el cristianismo para fundar la moral, ello se debe sencillamente a la poderosa influencia del juicio de valor cristiano y es la manifestación de la fuerza y de la profundidad de dicha influencia. Esta llega hasta el punto de que se haya conseguido olvidar el origen de la moral [moderna] y de que no se perciba ya el carácter tan condicionado de su derecho a existir.⁶

Nietzsche argumenta que si los presupuestos de una teoría han quedado invalidados, entonces la teoría queda invalidada. Pero en este caso la «teoría» sobrevive. Los preceptos fundamentales de la tradición moral judeocristiana siguen gobernando todos los aspectos del comportamiento individual real y los valores básicos del occidental típico, aunque sea ateo y tenga una buena formación, por más que sus ideas abstractas y lo que dice parezcan iconoclastas. Ni mata ni roba (y si lo hace, esconde sus acciones incluso ante su propia conciencia), y tiende, en teoría, a tratar a su prójimo como a sí mismo. Los principios que gobiernan su sociedad (y, cada vez más, todas las demás)⁷ siguen basándose en nociones míticas de valor individual (valor intrínseco y responsabilidad) a pesar de las pruebas científicas de causalidad y determinismo en la motivación humana. Por último, en su mente (incluso cuando es esporádicamente criminal) la víctima de un crimen todavía clama al cielo pidiendo «justicia», y el que quebranta la ley conscientemente sigue *mereciendo* castigo por sus actos.

Nuestros sistemas de pensamiento postexperimental y nuestros sistemas de motivación y acción, por tanto, coexisten en una unión paradójica. Uno es «actual»; el otro, arcaico. Uno es científico; el otro, tradicional, incluso supersticioso. Nos he-

mos vuelto ateos en nuestra descripción, pero seguimos siendo evidentemente religiosos (es decir, morales) en nuestra disposición. Lo que aceptamos como verdad y nuestra forma de actuar ya no son proporcionales. Seguimos como si nuestra experiencia tuviera sentido, como si nuestras actividades tuvieran valor trascendente, pero somos incapaces de justificar esa creencia intelectualmente. Nos hemos visto atrapados por nuestra propia capacidad para la abstracción; esta nos proporciona una información descriptiva precisa, pero también socava nuestra creencia en la utilidad y el sentido de la existencia. Este problema se ha considerado a menudo como algo trágico (a mí me parece como mínimo ridículo), y ha sido explorado exhaustivamente en la filosofía existencial y la literatura. Nietzsche describía esa enfermedad moderna como la consecuencia (inevitable y necesaria) de la «muerte de Dios»:

¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!». Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas.

¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? —así gritaban y reían alborozadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada—. «¿Qué a dónde se ha ido Dios? —exclamó—. Os lo voy a decir. *Lo hemos matado*: ¡vosotros y yo! Todos somos su asesino. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se pudren!

¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso

que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ella?⁸

Nos encontramos en una situación absurda y desgraciada cuando nuestros pensamientos se vuelven involuntariamente a considerar nuestra situación. Parece imposible creer que la vida sea intrínsecamente, religiosamente, significativa. Seguimos actuando y pensando «como si», como si nada fundamental hubiera cambiado en realidad. Ello no modifica el hecho de que nuestra integridad se haya esfumado.

Las grandes fuerzas del empirismo y la racionalidad y la gran técnica del experimento han matado el mito, y este ya no puede resucitarse, o eso parece. Pero nosotros seguimos *representando* los preceptos de nuestros ancestros, a pesar de que ya no podemos justificar nuestras acciones. Nuestro comportamiento está modelado (al menos en el ideal) por las mismas reglas míticas —no matarás, no codiciarás— que guiaron a nuestros antepasados durante los miles de años que vivieron sin el beneficio del pensamiento empírico formal. Ello implica que esas reglas son tan poderosas —tan necesarias, al menos— que mantienen su existencia (y amplían su dominio) incluso en presencia de unas teorías explícitas que socavan su validez. Eso es un misterio. Y aquí va otro:

¿Cómo es que complejas y admirables civilizaciones antiguas pudieron desarrollarse y florecer inicialmente si se basaban en un absurdo? (Si una cultura sobrevive, y crece, ¿acaso no indica eso de un modo profundo que las ideas en las que se basa son válidas? Si los mitos son meras prototeorías supersticiosas, ¿por qué funcionaban? ¿Por qué fueron recordados? Después de todo, nuestras grandes teorías racionalistas —fascistas, pongamos por caso, o comunistas— han demostrado su inutilidad esencial en el espacio de unas pocas generaciones, a pesar de su naturaleza intelectualmente atractiva. Las sociedades tradicionales, basadas en ideas religiosas, han sobrevivido, en esencia inalteradas, en algunos casos durante decenas

de miles de años. ¿Cómo puede entenderse esa longevidad?)
¿Es de hecho sensato argumentar que las tradiciones que han persistido en su éxito se basan en ideas que simplemente son erróneas, independientemente de su utilidad?

¿Acaso no es más probable que nosotros, sencillamente, no sepamos cómo puede ser que las ideas tradicionales sean *correctas*, dada su *aparición* de extrema irracionalidad?

¿No es probable que ello indique una ignorancia filosófica moderna más que un error filosófico ancestral?

Hemos cometido el gran error de dar por sentado que el «mundo del espíritu» descrito por aquellos que nos han precedido era el «mundo de la materia» moderno, conceptualizado de manera primitiva. Eso no es cierto. Al menos no de la manera simple que solemos creer. El cosmos descrito por la mitología *no* era el mismo lugar conocido por los practicantes de la ciencia moderna, pero ello no significa que no fuera *real*. Nosotros todavía no hemos encontrado a Dios en las alturas, ni al demonio en las profundidades, porque no entendemos dónde podrían encontrarse esas alturas y esas profundidades.

No sabemos de qué hablaban nuestros antepasados. No es de extrañar, teniendo en cuenta que ellos tampoco lo «sabían» (y a ellos en realidad no les importaba no saberlo). Tomemos de Sumeria —el «lugar de nacimiento de la historia»— este mito arcaico⁹ sobre la creación:

Hasta ahora no se ha descubierto ningún texto propiamente cosmogónico, pero algunas alusiones nos permiten reconstruir momentos decisivos de la creación tal como la concebían los sumerios. La diosa Nammu (cuyo nombre se escribe con un pictograma que representa el mar primordial) se presenta como «la madre que dio a luz al Cielo y a la Tierra» y como «la antecesora que creó a todos los dioses». El tema de las aguas primordiales, imaginadas como una totalidad a la vez cósmica y divina, es bastante frecuente en las cosmogonías arcaicas. También en este caso, la masa acuática se identifica con la Madre original que, por partenogénesis, dio a luz a la primera pareja, el Cielo (An) y la Tierra (Ki), que encarnan los principios masculino y femenino. La primera pareja estaba unida, hasta el punto de la fusión, en el *hieros gamos* [matrimonio místico]. De su unión nació En-lil, el dios de la atmósfera. Otro fragmento nos informa de que

este separó a sus padres. [...] El tema cosmogónico de la separación del cielo y la tierra también está ampliamente diseminado.¹⁰

Este mito es típico de las descripciones arcaicas de la realidad. ¿Qué significa decir que los sumerios creían que el mundo emergía de un «mar primordial» que era la madre de todo, y que el cielo y la tierra se separaron mediante el acto de una deidad? No lo sabemos. Sin embargo, nuestra ignorancia abismal a este respecto no viene acompañada de la cautela correspondiente. Al parecer hemos dado por sentado que ese tipo de historias (los mitos) eran equivalentes en su función y sus intenciones (aunque inferiores metodológicamente) a la descripción empírica o postexperimental. Es esa insistencia fundamentalmente absurda la que, sobre todo, ha desestabilizado el efecto de la tradición religiosa sobre la organización del razonamiento y la conducta morales modernos de los seres humanos. El «mundo» de los sumerios no era realidad objetiva tal como la interpretamos nosotros actualmente. Era simultáneamente más y menos: más en el sentido de que ese mundo «primitivo» contenía fenómenos que nosotros no consideramos parte de la «realidad», como el afecto y el significado; menos, en el sentido de que los sumerios no podían describir (ni concebir) muchas de las cosas que los procedimientos de la ciencia nos han revelado a nosotros.

El mito *no* es protociencia primitiva. Es un fenómeno cualitativamente diferente. La ciencia podría considerarse «descripción del mundo con respecto a aquellos aspectos que son consensuadamente aprehensibles», o «especificación del modo más eficaz de alcanzar un fin (dado un fin definido)». El mito puede verse, más acertadamente, como «descripción del mundo puesto que *indica* (para la *acción*)». El universo mítico es un *lugar para actuar*, no un *lugar para percibir*. El mito describe las cosas en términos de su valencia afectiva única o compartida, de su valor, de su significación motivacional. Así pues, el Cielo (An) y la Tierra (Ki) de los sumerios no son como el cielo y la tierra del hombre moderno; son el Gran Padre y la Gran Madre de todas las cosas (incluida la cosa —En-lil, que en realidad es un proceso— que en cierto sentido les dio origen).

Nosotros no entendemos el pensamiento preexperimental, así que intentamos explicarlo en unos términos que sí entendamos, lo que implica que lo expliquemos desechándolo, definiéndolo como sinsentido. Después de todo, nosotros pensamos científicamente (o eso creemos), y creemos que sabemos lo que eso significa (dado que el pensamiento científico puede, en principio, ser definido). Estamos familiarizados con el pensamiento científico y lo valoramos grandemente, así que tendemos a presumir que, en cuanto a pensamiento, este es todo lo que hay (a presumir que todas las otras «formas de pensamiento» son, en el mejor de los casos, aproximaciones al ideal del pensamiento científico). Pero eso no es exacto. Pensar es también, y de manera más fundamental, *especificación de valor*, especificación de implicación para el comportamiento. Ello implica que la categorización, con respecto al valor —determinación (o incluso percepción) de lo que constituye una sola cosa, o clase de cosas— es el acto de *agrupar según la implicación para el comportamiento*.

La categoría sumeria de Cielo (An), por ejemplo, es un dominio de fenómenos con implicaciones similares para un resultado conductual, o para el afecto; lo mismo puede decirse de la categoría de Tierra (Ki) y *todas las demás categorías míticas*. El hecho de que el «dominio del Cielo» tenga implicaciones para la acción —tenga significación motivacional— lo convierte en una deidad (que es algo que controla el comportamiento, o al menos algo a lo que hay que servir). La comprensión del hecho de que tal sistema de clasificación tiene en realidad un significado precisa de un aprendizaje para pensar distinto (precisa, asimismo, de un aprendizaje sobre ese pensar distinto).

A los sumerios les preocupaba, sobre todo, cómo actuar (les preocupaba el valor de las cosas). Sus descripciones de la realidad (a las que atribuimos las cualidades de la protociencia) comprendían de hecho su compendio del mundo en cuanto *fenómeno, en cuanto lugar en el que actuar*. Eso ellos no lo sabían —no de manera explícita— más de lo que lo sabemos nosotros. Pero aun así era cierto.

El empeño empírico se dedica a la descripción objetiva de *lo que es*, a determinar lo que hace que un fenómeno dado pue-

da ser validado y descrito de manera consensuada. Los objetos de ese proceso pueden pertenecer al pasado, al presente o al futuro, y pueden ser de naturaleza estática o dinámica: una buena teoría científica permite predecir y controlar lo que va a ser (la «transformación») además de lo que es. Sin embargo, desde esa perspectiva, el «afecto» que genera un encuentro con un «objeto» no es parte de lo que ese objeto es y por tanto debe eliminarse de ulteriores consideraciones (junto con cualquier otra cosa que sea subjetiva), debe como mínimo eliminarse de la definición en cuanto *aspecto real del objeto*.

El minucioso proceso empírico de identificación, comunicación y comparación ha demostrado ser un medio asombrosamente eficaz para especificar la naturaleza de los rasgos relativamente invariables del mundo colectivamente aprehensible. Por desgracia, esa metodología tan útil no puede aplicarse a la determinación del *valor*—a la consideración de *lo que debería ser*, a la especificación de la dirección que las cosas *deberían tomar* (es decir, a la descripción del futuro que deberíamos construir como consecuencia de nuestras acciones)—. Esos actos de valoración constituyen necesariamente decisiones morales. Podemos usar la información generada como consecuencia de la aplicación de la ciencia para que guíe esas decisiones, pero no para que nos diga si son correctas. En el ámbito de lo moral no contamos con un proceso de verificación que sea tan poderoso ni tan universalmente aceptable como lo es el método experimental (empírico) en el ámbito de la descripción. Esa ausencia no nos permite sortear el problema. Ninguna sociedad ni individuo que funcione puede evitar emitir juicios morales, independientemente de lo que se diga o imagine sobre la necesidad de tales juicios. La acción *presupone* una valoración, o su equivalente implícito o «inconsciente». Actuar es, literalmente, manifestar preferencia sobre un conjunto de posibilidades en oposición con un conjunto infinito de alternativas. Si deseamos vivir, debemos actuar. Al actuar, valoramos. Como carecemos de omnisciencia, dolorosamente, debemos tomar decisiones en ausencia de información suficiente. Tradicionalmente hablando, es nuestro conocimiento del bien y el mal, nuestro sentido moral, lo que nos otorga esa capacidad. Son nuestras convenciones mitológicas, que operan

implícita o explícitamente, las que guían nuestras elecciones. Pero ¿qué son esas convenciones? ¿Cómo vamos nosotros a entender *el hecho de su existencia*? ¿Cómo vamos a entenderlas?

Fue Nietzsche, una vez más, el que puso el dedo en la llaga del problema moderno, fundamental para las cuestiones de la valencia o el significado: no, como antes, «cómo actuar dentro de los límites de una cultura concreta», sino «si creer que la pregunta de cómo actuar puede siquiera formularse de manera razonable, y mucho menos responderse»:

Precisamente porque los moralistas filósofos juzgaban someramente hechos morales, según una selección arbitraria o un hecho fortuito, por ejemplo según la moral de su medio ambiente, de su clima o de su zona, de su clase social, de su religión, de su época; porque estaban mal informados, e incluso eran poco curiosos de lo que concernía a otras naciones, a otros tiempos, a épocas pasadas, no discernían ni siquiera los verdaderos problemas de la moral, que consisten siempre en establecer una comparación entre las diversas morales. Por extraño que parezca, lo que más ha faltado a todas las «ciencias morales» es el problema mismo de la moral: ni siquiera ha habido la sospecha de que pudiera existir ahí un problema.¹¹

Este «problema de la moralidad» —¿existe algo moral, en cualquier sentido general realista, y si lo hay, como puede ser comprendido?— es una cuestión que en la actualidad ha alcanzado una importancia capital. Tenemos la capacidad tecnológica para hacer cualquier cosa que queramos (indudablemente, cualquier cosa destructiva; potencialmente, cualquier cosa creativa); sin embargo, inextricablemente unida a esa capacidad se da una incertidumbre existencial, una superficialidad y una confusión igualmente profundas. Nuestros constantes intercambios interculturales y nuestra capacidad para el razonamiento crítico han erosionado nuestra fe en las tradiciones de nuestros antepasados, tal vez con motivo. Sin embargo, el individuo no puede vivir sin creencia —sin actos ni valoraciones—, y la ciencia no puede proporcionar esa creencia. De todos modos, nosotros debemos depositar nuestra fe en algo. ¿Son los mitos a los que hemos recurrido desde el surgimiento de la ciencia más sofisticados, menos peligrosos y más comple-

tos que los que hemos rechazado? Las estructuras ideológicas que dominaban las relaciones sociales en el siglo xx no parecen menos absurdas, aparentemente, que los viejos sistemas de creencia a los que sustituyeron; y además les faltaba todo el misterio incomprensible que sigue formando parte, necesariamente, de la producción genuinamente artística y creativa. Los presupuestos fundamentales del fascismo y el comunismo eran racionales, lógicos, estables, comprensibles... y tremendamente erróneos. Ninguna gran lucha ideológica actualmente escarba en el alma del mundo, pero cuesta creer que hayamos superado nuestra candidez. El surgimiento del movimiento de la Nueva Era en Occidente, por ejemplo —como compensación por el declive de la espiritualidad tradicional—, proporciona suficientes pruebas de nuestra capacidad continuada de tragar el camello a pesar de colar el mosquito.

¿Podríamos hacerlo mejor? ¿Es posible entender qué podría creerse razonablemente, incluso admirablemente, una vez que se ha entendido que nosotros debemos creer? Nuestro inmenso poder hace que el autocontrol, y tal vez la autocomprensión, sea una necesidad, así que al menos en principio ya contamos con una motivación. Es más, los tiempos son propicios. Amanece el tercer milenio cristiano, el final de una era en la que hemos demostrado, para aparente satisfacción de todo el mundo, que ciertas formas de regulación social, simplemente, no funcionan (ni siquiera si se juzgan según sus propios criterios de éxito). Después de todo, vivimos el «después» de los mayores experimentos estatistas del siglo xx, llevados a cabo tal como Nietzsche profetizó:

En la doctrina del socialismo se oculta apenas «una voluntad de negación de la vida»: tienen que ser hombres o razas fracasados los que elaboren una doctrina tal. De hecho, me gustaría que algunos grandes ensayos llegaran a demostrar que, en una sociedad socialista, la vida se niega a sí misma, se corta las raíces a sí misma. La tierra es bastante grande y los hombres todavía lo bastante fecundos para que a mí no me parezca deseable una tal enseñanza práctica y *demostratio ad absurdum*, incluso cuando diese resultado se pagaría con una cantidad monstruosa de vidas humanas.¹²

Parecen existir unas limitaciones «naturales» o incluso —¿es osado decirlo?— «absolutas» respecto a la manera en que los seres humanos pueden actuar en cuanto individuos y en la sociedad. Algunas presuposiciones y teorías morales son erróneas; la naturaleza humana no es infinitamente maleable.

Por ejemplo, se ha hecho bastante evidente que la racionalidad pura, abstracta, no fundamentada en la tradición —la racionalidad que definió el comunismo de estilo soviético desde su concepción hasta su disolución— parece absolutamente incapaz de determinar y hacer explícito qué es lo que debería guiar el comportamiento individual y social. Algunos sistemas no funcionan, a pesar de que en abstracto tengan sentido (incluso más sentido que otros sistemas que actualmente están en funcionamiento y que son incomprensibles y que han evolucionado de manera azarosa). Ciertos patrones de interacción personal —que constituyen el Estado, si es que existe como modelo de comportamiento social— no producen los fines que se supone que han de producir, no pueden sostenerse a sí mismos a lo largo del tiempo y es posible incluso que produzcan los fines contrarios, devorando a aquellos que defienden sus valores y actúan de acuerdo a ellos. Tal vez sea porque los sistemas planificados, lógicos e inteligibles no dejan sitio al aspecto irracional, trascendente, incomprensible y a menudo ridículo del carácter humano tal como lo describe Dostoyevski:

Siendo así, díganme ustedes qué se puede esperar del hombre, de ese ser dotado de cualidades tan extrañas. Prueben a volcar sobre él todos los bienes de la Tierra; sumérjanlo en la felicidad tan profundamente que solo se perciban en la superficie algunas burbujas; satisfagan sus necesidades económicas hasta el punto de que sus únicas ocupaciones sean dormir, comer pan de especias y pensar en el modo de prolongar la historia universal...; hagan todo esto, y verán como el hombre, por pura ingratitud, por necesidad de envilecerse, les corresponde cometiendo alguna villanía. Incluso correrá el riesgo de perder sus panes de especias y volverá a caer en las necedades más peligrosas, en los absurdos menos ventajosos, solo por mezclar a esa sensatez positiva un elemento fantástico, pernicioso. Precisamente sus sueños más fantásticos y sus más vulgares tonterías es lo que pretenderá conservar, solo para demostrarse a sí mismo (como si esto fuera necesario) que

los hombres son hombres y no teclas de piano, aunque en verdad lo son para las leyes de la naturaleza, que las tocan, y con tal brío, que pronto no será posible desear nada sin antes consultar el calendario. Además, incluso si se comprobara que el hombre no es más que una tecla de piano y se le demostrase matemáticamente, el hombre no sentaría la cabeza: seguiría haciendo disparates, solamente para evidenciar su ingratitud y su conducta caprichosa. Y si los demás medios le fallan, se sumergirá en la destrucción, en el caos. Será capaz de provocar cualquier desastre únicamente para hacer lo que se le antoje. Lanzará maldiciones contra el mundo, y como solo el hombre puede maldecir (este es el privilegio que más claramente lo distingue de los demás animales), conseguirá sus fines, que son convencerse de que es un hombre y no una tuerca. Si me dicen ustedes que el caos, las tinieblas y las maldiciones pueden estar también calculados de antemano y tan exactamente que este cálculo paralizará el impulso del hombre, y, por lo tanto, la razón triunfará una vez más; si me dicen esto, les contestaré que el hombre no tendrá ya más que un medio para hacer su voluntad: volverse loco. Estoy seguro de esto, pues no cabe duda de que la mayor preocupación del hombre ha sido siempre demostrarse a sí mismo que es un hombre y no un engranaje. Arriesgaba en ello su existencia, pero se lo demostraba; vivía como un troglodita, pero se lo demostraba. Y, después de todo esto, ¿cómo no pecar, cómo no felicitarse de que no hayamos llegado todavía al papel de tuerca y de que nuestra voluntad dependa aún de no sabemos qué?¹³

Actualmente, también poseemos, de forma accesible y completa, la sabiduría tradicional de una gran parte de la especie humana: poseemos descripciones fidedignas de los mitos y los rituales que contienen y condicionan los valores explícitos e implícitos de casi todas las personas que han vivido. Esos mitos tienen que ver sobre todo, y propiamente, con la naturaleza de una existencia humana exitosa. El análisis comparativo, cuidadoso, de ese gran cuerpo de filosofía religiosa podría permitirnos determinar de manera provisional la naturaleza de la motivación y la moralidad humana esenciales —si estuviéramos dispuestos a admitir nuestra ignorancia y a asumir el riesgo—. Una especificación precisa de los denominadores comunes mitológicos podría abarcar el primer estadio de desarrollo de la evolución consciente de un sistema verdaderamente universal de moralidad. El establecimiento de un sistema tal, aceptable tanto para

mentales empíricas como religiosas, podría ser de ayuda incalculable en la reducción de conflictos intrapsíquicos, interindividuales e intergrupales. La aplicación de ese análisis comparativo a una psicología (o incluso a una neuropsicología) conformada por una investigación estrictamente empírica podría ofrecernos la posibilidad de una forma de validación convergente, y ayudarnos a vencer el viejo problema de derivar el *debe ser* del *es*; y ayudarnos a ver de qué modo *lo que debemos hacer* podría estar inextricablemente asociado a *lo que es que nosotros somos*.

El análisis adecuado de la mitología, del tipo que se propone aquí, no es una mera discusión de acontecimientos «históricos» representados en el escenario del mundo (como podrían plantear los tradicionalmente religiosos), y no es una mera investigación de la creencia primitiva (como los tradicionalmente científicos podrían presumir). Sí es, en cambio, el examen, el análisis y la incorporación subsiguiente de un edificio de sentido que contenga en su interior la organización jerárquica de la valencia experimental. La imaginación mítica se ocupa del mundo a la manera del fenomenólogo, que busca descubrir la naturaleza de la realidad subjetiva en lugar de tratar de describir el mundo objetivo. El mito, y el drama que forma parte del mito, proporcionan respuestas en imagen a la siguiente pregunta: «¿Cómo puede el estado actual de la experiencia conceptualizarse en abstracción con respecto a su *significado*?» [es decir, a su relevancia emocional o su importancia motivacional (subjetiva, basada en la biología, construida socialmente)]. El significado significa implicación en el resultado conductual: así pues, lógicamente, el mito presenta una información relevante para el más fundamental de los problemas morales: «¿Qué debería ser? (¿Qué debería hacerse?)». El futuro deseable (el objeto del *qué debería ser*) puede conceptualizarse solo en relación con el presente, que sirve al menos como punto de contraste y comparación necesario. Llegar a algún lugar en el futuro presupone estar en algún lugar en el presente; es más, la deseabilidad del *lugar al que se viaja* depende de la valencia del lugar dejado. La pregunta del ¿qué debería ser? (¿qué camino hay que transitar?) contiene en su interior, por tanto, por así decirlo, tres subpreguntas que podrían formularse como sigue:

- 1) ¿*Qué es?* ¿Cuál es la naturaleza (es decir, la *significación*) del estado actual de la experiencia?
- 2) ¿*Qué debería ser?* ¿A qué fin (deseable, valioso) debería tender ese estado?
- 3) ¿*Cómo debemos actuar nosotros en consecuencia?* ¿Cuál es la naturaleza de los procesos específicos por los que el estado presente podría transformarse en lo que se desea?

La aprehensión activa de la meta del comportamiento, conceptualizada en relación con el presente interpretado, sirve para delimitar o proporcionar un determinado marco a la evaluación de eventos presentes, que emergen como consecuencia de comportamientos presentes. La meta es un estado imaginario que consiste en «un lugar» de motivación deseable o afecto; un estado que solo existe en la fantasía, como algo (potencialmente) preferible al presente. (La construcción de la meta, por tanto, significa el establecimiento de una teoría sobre el estatus relativo ideal de los estados motivacionales, sobre el *bien*.) Este futuro imaginado constituye, por así decirlo, una visión de perfección generada a la luz de todo el conocimiento presente (al menos en condiciones óptimas), con el que se comparan continuamente aspectos específicos y generales de la experiencia actual. Esta visión de perfección es la tierra prometida, mitológicamente hablando, conceptualizada como un dominio espiritual (un estado psicológico), una utopía política (literalmente, un estado), o ambas cosas a la vez.

Respondemos a la pregunta «¿Qué debería ser?» formulando una imagen del futuro deseado.

No podemos concebir ese futuro salvo en relación con el presente (interpretado), y es nuestra interpretación de la aceptabilidad emocional del presente la que incorpora nuestra respuesta a la pregunta «¿Qué es?» [¿cuál es la naturaleza (es decir, la *significación*) del estado actual de la experiencia?].

Respondemos a la pregunta «¿Cómo debemos actuar nosotros en consecuencia?» determinando la estrategia más eficaz y coherente consigo misma, teniéndolo todo en cuenta, para conseguir que llegue a darse el futuro preferido.

Nuestras respuestas a esas tres preguntas fundamentales —modificadas y construidas en el curso de nuestras interacciones sociales— constituyen nuestro conocimiento en lo que este tiene de relevancia conductual; constituyen nuestro conocimiento desde una perspectiva mitológica. La estructura de lo mítico *conocido* —qué es, qué debería ser y cómo ir del uno al otro— se muestra en la *Figura 1: El dominio y los elementos constitutivos de lo conocido*.

Lo conocido es territorio explorado, un lugar de estabilidad y familiaridad; es la «ciudad de Dios» realizada profanamente. Encuentra encarnación metafórica en mitos y narraciones que describen la comunidad, el reino o el Estado. Esos mitos y narraciones guían nuestra capacidad de entender el significado particular, limitado, motivacional del presente, experimentado en relación con algún futuro deseado identificado, y nos permiten interpretar patrones apropiados de acción desde dentro de ese esquema. Todos producimos modelos determinados de lo que es, y de lo que debería ser, y de cómo transformar lo uno en lo otro. Producimos esos modelos equilibrando nuestros deseos, en tanto que encuentran expresión en la fantasía y la acción, con los de las demás personas —individuos, familias y comunidades— con las que nos encontramos habitualmente. «Cómo actuar» constituye el aspecto social más esencial del contrato social; por tanto, el dominio de lo *conocido* es el «territorio» que habitamos con todos los que comparten nuestras tradiciones y creencias implícitas y explícitas. Los mitos describen la existencia de ese «territorio compartido y determinado» en cuanto aspecto fijado de la existencia —que es, pues el hecho de la cultura es un aspecto invariable del entorno humano.

«Las narraciones de lo conocido» —rituales patrióticos, historias de héroes ancestrales, mitos y símbolos de identidad cultural o racial— describen un territorio establecido, y tejen para nosotros una red de significado que, compartido con otros, elimina la necesidad de disputa sobre el significado. Todos los que conocen las reglas y las aceptan pueden jugar al juego —sin pelearse por las reglas del juego; ello propicia la paz, la estabilidad y una prosperidad potencial—, un buen juego. Sin embargo, lo

bueno es enemigo de lo mejor; un juego más atractivo siempre podría existir. El mito presenta lo que es conocido, y representa una función que, si se limitara a eso, ya podría verse como de gran importancia. Pero el mito también presenta una información que es mucho más profunda, casi impronunciadamente más profunda una vez que se entiende adecuadamente (sostendría yo). Todos nosotros producimos modelos de lo que es y lo que debería ser y de cómo transformar lo uno en lo otro. Modificamos nuestro comportamiento cuando las consecuencias de ese comportamiento no son las que a nosotros nos gustaría que fueran. Pero a veces la mera alteración del comportamiento no basta. Debemos cambiar no solo lo que hacemos sino lo que creemos que es importante. Ello implica reconsiderar la naturaleza de la significación motivacional del presente, y reconsiderar la naturaleza ideal del futuro. Se trata de una transformación radical, incluso revolucionaria, y es un proceso muy complejo en su realización, pero el pensamiento mítico ha representado la naturaleza de ese cambio con gran y notable detalle.

La estructura gramatical básica de la mitología transformativa, por así decirlo, parece revelada con mayor claridad en

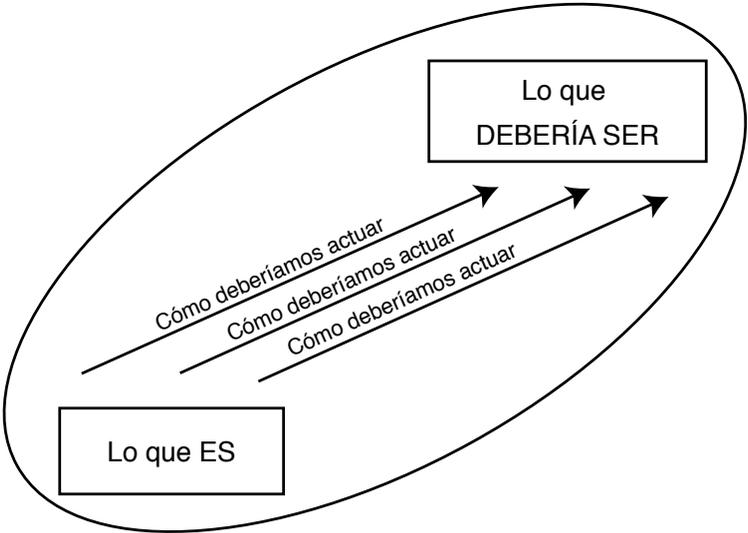


Figura 1: El dominio y los elementos constitutivos de lo conocido.

forma de «camino» o «vía». El gran crítico literario Northrop Frye comenta esa idea de camino tal como se manifiesta en la literatura y la escritura religiosa.

Seguir un relato es algo estrechamente conectado con la metáfora literaria básica del viaje, en la que tenemos a una persona que emprende un viaje y la carretera, la senda o la dirección tomadas, siendo la palabra más sencilla para ello *camino*. Una de las palabras para referirse a «viaje» es *jornada*, y los viajes metafóricos, que derivan en su mayoría de métodos de transporte más lentos, suelen tener en su núcleo la concepción del viaje de un día, la cantidad de espacio que podemos recorrer en el ciclo del sol. Mediante una extensión muy fácil de la metáfora obtenemos el ciclo de un día como símbolo de la totalidad de la vida. Así, en el poema «Toque de diana», de A. E. Housman («levántate, muchacho: cuando acabe el viaje / ya habrá tiempo de dormir»), el despertar matutino es una metáfora de la continuación del viaje de la vida, un viaje que concluye con la muerte. El prototipo de la imagen es el Libro del Eclesiastés, que nos insta a trabajar mientras sea de día, antes de que la noche llegue y nadie pueda trabajar. [...]

La palabra *camino* es un buen ejemplo de hasta qué punto el lenguaje está construido sobre una serie de analogías metafóricas. El significado más común de la palabra inglesa *way* [camino] es «método» o «manera de proceder», pero un método, o una manera, implican cierta repetición secuencial, y la repetición nos lleva al núcleo metafórico del camino o el sendero. En la Biblia, «camino» suele ser la traducción del término hebreo *derek*, y del griego *hodos*, y a lo largo de la Biblia se hace mucho hincapié en el contraste entre un camino recto que nos lleva a nuestro destino y un camino divergente que nos pierde o nos confunde. Ese contraste metafórico persigue a toda la literatura cristiana: empezamos a leer la *Divina Comedia* de Dante y en el tercer verso ya se nos habla de un camino perdido o borrado: «*Che la diritta via era smarita*». Otras religiones usan también la misma metáfora. El budismo se refiere a algo que suele traducirse como «camino óctuple». En el taoísmo chino, el Tao suelen traducirlo como «camino» Arthur Waley y otros, aunque yo entiendo que el carácter que representa la palabra está formado por radicales que significan algo así como «ir de cabeza». El libro sagrado del taoísmo, el *Tao te Ching*, empieza diciendo que el Tao del que puede hablarse no es el verdadero Tao: dicho de otro modo, se nos advierte que nos cuidemos de las trampas del lenguaje metafórico o, según una frase oriental común, de confundir la luna con el dedo que la señala.