

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
Segunda impresión: julio de 2022

© 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: 978-84-344-3567-4
Depósito legal: B. 10.571-2022

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).

Dirijase 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.conlicencia.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 distinguirlas 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).