DEL AUTOR DE *12 REGLAS PARA VIVIR*

JORDAN B. PETERSON



MAPAS DE SENTIDOS

LA ARQUITECTURA DE LA CREENCIA

Ariel

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Cita
Prefacio: Descensus ad inferos
1. Mapas de experiencia: Objeto y sentido
2. Mapas de sentido: Tres niveles de análisis
3. Aprendizaje y enculturación: La adopción de un mapa compartido
4. La aparición de la anomalía: Desafío al mapa compartido
5. Los hermanos hostiles: Arquetipos de respuesta a lo desconocido
Conclusión: La divinidad del interés
Bibliografía
Fuentes de los textos citados
Lista de figuras
Créditos de las figuras
Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita **Planetadelibros.com** y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

---

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora **Descubre** **Comparte**

SINOPSIS

Fruto de muchos años de reflexión y trabajo, Jordan B. Peterson sentó las bases teóricas de sus ideas en estos Mapas. Un ensayo ambicioso, arriesgado y muy personal que, a la usanza de los pensadores clásicos, aborda con una originalidad sin prejuicios cuestiones básicas de la experiencia humana.

¿Por qué personas de diferentes culturas y épocas han formulado mitos e historias con estructuras similares? ¿Qué nos dice esta similitud acerca de la mente, la moral y la configuración del mundo? En este libro memorable, el autor responde a la acuciante pregunta de por qué somos capaces del mal (incluso en sus versiones sociales más atroces como Auschwitz y el Gulag), pero, a diferencia de la mayoría de psicólogos y filósofos, lo hace poniéndose más en el lugar del potencial verdugo que en el de la víctima. Una idea turbadora y vertiginosa. Eso le lleva a la ciclópea tarea de describir «la arquitectura de la creencia», la creación de sentidos, partiendo de un uso renovado del lenguaje y los conceptos clásicos —caos, orden, miedo, héroe, logos...—, y apoyándose en una amplia nómina de pensadores y obras que han reflexionado sobre la función de la mitología y el sentido de la moral, sobre todo Carl G. Jung, pero también Nietzsche, Wittgenstein o la Biblia.

Jordan B. Peterson

Mapas de sentidos

La arquitectura de la creencia

Traducción de Juanjo Estrella

Ariel

Declararé cosas ocultas desde la fundación del mundo.

(Mateo 13:35)

Prefacio

Descensus ad inferos

Algo que no vemos nos protege de algo que no entendemos. Lo que no vemos es la cultura, en su manifestación intrapsíquica o interna. Lo que no entendemos es el caos que dio origen a la cultura. Si la estructura de la cultura se altera inadvertidamente, el caos regresa. Y hacemos cualquier cosa, lo que sea, para defendernos de ese regreso.

> El hecho mismo de que un problema general haya atrapado y asimilado a una persona en su totalidad es garantía de que el hablante lo ha experimentado realmente, y de que tal vez haya obtenido algo a partir de su sufrimiento. En ese caso nos reflejará el problema en su vida personal y, por tanto, nos mostrará una verdad.[1]

A mí me educaron, por así decirlo, bajo los auspicios protectores de la Iglesia cristiana. No es que mi familia fuera explícitamente religiosa. Asistía a servicios protestantes conservadores durante mi infancia con mi madre, pero ella no era una creyente dogmática ni autoritaria, y en casa nunca se hablaba de temas religiosos. Mi padre se mostraba esencialmente agnóstico, al menos en el sentido tradicional de la palabra. Se negaba incluso a poner un pie en la iglesia, salvo en las bodas y los funerales. A pesar de ello, los remanentes históricos de la moral cristiana impregnaban nuestro hogar, condicionaban nuestras expectativas y nuestras reacciones interpersonales de la manera más íntima. De hecho, durante mi infancia, la mayoría de la gente todavía iba a la iglesia; es más, todas las reglas y las expectativas que componían la sociedad de clase media eran de naturaleza judeocristiana. Incluso el número cada vez mayor de personas que no toleraban los rituales y las creencias formales, aceptaba implícitamente (cumplía con) las reglas que conformaban el juego cristiano.

Cuando tenía unos doce años, mi madre me apuntó a la catequesis de confirmación, que servía como introducción a la pertenencia adulta a la Iglesia. A mí no me gustaba asistir a aquellas clases. No me gustaba la actitud exageradamente religiosa de mis compañeros (que eran pocos), y no quería para mí su falta de prestigio social. No me gustaba el ambiente escolar de aquel curso de confirmación. Pero sobre todo no soportaba lo que se enseñaba allí. En un

momento determinado le pregunté al pastor cómo conciliaba la historia del Génesis con las teorías de la creación de la ciencia moderna. Él no había llevado a cabo aquella conciliación: es más, en el fondo parecía más convencido de la perspectiva evolutiva. Yo, de todos modos, ya buscaba una excusa para dejarlo, y aquella fue la gota que colmó el vaso. La religión era para los ignorantes, los débiles, los supersticiosos. Dejé de ir a la iglesia y me sumé al mundo moderno.

Aunque me había criado en un entorno cristiano (y tuve una infancia feliz y bien llevada como consecuencia de este, al menos en parte), estaba más que dispuesto a dejar de lado la estructura que me había protegido. La verdad es que nadie se opuso a mi empeño rebelde, ni en la iglesia ni en casa, en parte porque aquellos que eran profundamente religiosos (o los que habrían querido serlo), no contaban con contraargumentos intelectualmente aceptables a su disposición. En el fondo, muchos de los dogmas básicos del credo cristiano resultaban incomprensibles, cuando no manifiestamente absurdos. El nacimiento virginal era un imposible, lo mismo que la idea de que alguien pudiera resucitar de entre los muertos.

¿Precipitó mi acto de rebeldía una crisis familiar o social? No. En cierto sentido, mis pasos eran tan predecibles que no disgustaron a nadie, con la única excepción de mi madre (que en todo caso no tardó en resignarse a lo inevitable). Los otros miembros de la iglesia, mi «comunidad», estaban ya tan acostumbrados a unas deserciones cada vez más frecuentes que ni se dieron cuenta.

¿Y ese acto de rebelión me disgustó a mí, a un nivel personal? Solo de un modo que no fui capaz de percibir hasta transcurridos muchos años. Desarrollé una preocupación prematura por cuestiones políticas y sociales a gran escala más o menos en la misma época en que dejé de frecuentar la iglesia. ¿Por qué había países, personas, que eran ricos, felices y exitosos mientras que otros estaban condenados a la desgracia? ¿Por qué las fuerzas de la OTAN y la Unión Soviética estaban siempre a la greña? ¿Cómo era posible que la gente actuara como lo habían hecho los nazis durante la Segunda Guerra Mundial? Por debajo de aquellas consideraciones genéricas subyacía una pregunta más amplia pero aún mal conceptualizada: ¿cómo había llegado el mal (sobre todo el mal alentado socialmente) a desempeñar su papel en el mundo?

Abandoné las tradiciones que me habían sostenido más o menos por la misma época en que dejaba atrás la infancia. Ello implicaba que dejaba de tener a mano una «filosofía» socialmente construida que me ayudara en mi

comprensión mientras yo adquiría consciencia de los problemas existenciales que acompañan a la madurez. Las consecuencias últimas de esa carencia tardaron años en manifestarse plenamente. Entretanto, sin embargo, mi preocupación naciente por cuestiones de justicia moral encontró una salida inmediata: empecé a trabajar como voluntario para un partido político ligeramente socialista, y adopté la línea del partido.

A mi modo de ver, la injusticia económica estaba en la raíz de todo mal. Y dicha injusticia podía rectificarse como consecuencia de la reorganización de las organizaciones sociales. Yo podía participar de aquella admirable revolución desarrollando mis creencias ideológicas. Las dudas se despejaron: mi papel estaba claro. Al volver la vista atrás me asombra lo estereotipadas que eran realmente mis acciones —mis reacciones—. No podía aceptar las premisas de la religión tal como las entendía. Como consecuencia de ello, recurría a sueños de utopía política y poder personal. Esa misma trampa ideológica ha atrapado a millones de personas en siglos recientes; las ha atrapado y las ha matado.

Cuando tenía diecisiete años me fui de la ciudad en la que me había criado y me trasladé a una universidad pequeña que ofrecía los dos primeros años del grado. Allí me impliqué en la política universitaria (que por aquella época era más o menos de izquierdas) y fui elegido miembro del consejo de gobierno. Aquel órgano estaba compuesto por personas política e ideológicamente conservadoras: abogados, médicos, empresarios. Eran todos personas con una buena educación (al menos de tipo práctico), eran pragmáticas, directas, seguras de sí mismas; todas habían conseguido cosas difíciles que valían la pena. Yo no podía sino sentir admiración por ellas, por más que no compartiera sus planteamientos políticos. Aquella admiración mía me perturbaba.

Había asistido a varios congresos de partidos de izquierdas como alumno político y activista de partido. Esperaba emular a los líderes socialistas. La izquierda tenía una historia larga y honorable en Canadá, y atraía a personas verdaderamente competentes que se preocupaban por los demás. Con todo, no conseguía sentir demasiado respeto por los numerosos activistas de base con los que coincidía en aquellos encuentros. Parecían vivir para quejarse. Con frecuencia carecían de profesión, de familia, no habían completado su educación... no tenían nada más que ideología. Eran quejicas, irritables y pequeños, en todos los sentidos de la palabra. Así pues, allí me enfrentaba a la

imagen opuesta que me encontraba en el consejo de gobierno de la universidad: *no* admiraba a muchos de los individuos que creían las mismas cosas que yo. Aquella complicación adicional ahondaba mi confusión existencial.

Mi compañero de habitación de la facultad, que era un cínico muy agudo, expresaba su escepticismo en relación con mis creencias ideológicas. Me decía que el mundo no podía encerrarse del todo dentro de los límites de la filosofía socialista. Yo había llegado por mí mismo a una conclusión similar, pero no lo había admitido verbalizándolo así. Sin embargo, poco después leí *El camino a Wigan Pier*, de George Orwell. Ese libro terminó de erosionarme, no solo en mi ideología política, sino en mi fe en los planteamientos ideológicos en sí mismos. En el conocido ensayo con el que concluye la obra (escrito para el British Left Book Club, el club de lectura de izquierdas británico, en gran medida para consternación de este), Orwell describía el gran defecto del socialismo y el motivo por el que fracasaba con tanta frecuencia a la hora de atraer y mantener el poder democrático (al menos en Gran Bretaña). Orwell afirmaba, básicamente, que en realidad a los socialistas no les gustaban los pobres. Simplemente, odiaban a los ricos.[2] Aquella idea daba en el clavo, y me llegó al instante. La ideología socialista servía para enmascarar el resentimiento y el odio, alimentados por el fracaso. Muchos de los activistas de partido con los que me había encontrado usaban los ideales de justicia social para racionalizar su búsqueda de venganza personal.

¿De quién era la culpa de que yo fuera pobre, inculto, de que no fuera admirado? Evidentemente era culpa de los ricos, de los que estaban bien educados y eran respetados. ¡Qué conveniente era, pues, que las exigencias de venganza y la justicia abstracta coincidieran del todo! Solo era justo obtener recompensa de aquellos más afortunados que yo.

Mis colegas socialistas y yo, claro está, no íbamos a hacerle daño a nadie. Todo lo contrario. Estábamos ahí para mejorar las cosas, pero íbamos a empezar por los demás. Yo empezaba a ver la tentación de ese tipo de lógica, su defecto evidente, el peligro, pero también veía que aquello era algo que no caracterizaba exclusivamente el socialismo. Cualquiera que se dispusiera a cambiar el mundo cambiando a los demás debía ser visto con desconfianza. La tentación de aquella postura era demasiado grande para resistirse a ella.

Así pues, el problema no era la ideología socialista, sino la ideología en sí. La ideología dividía el mundo de manera simplista entre quienes pensaban y actuaban bien y quienes no lo hacían. La ideología permitía a quien creía en ella

ocultarse de sus propias fantasías y deseos desagradables e inadmisibles. Darme cuenta de aquellas cosas alteraba mis creencias (e incluso mi fe en las creencias), y los planes que había formulado como consecuencia de aquellas creencias. Por así decirlo, ya no sabía quiénes eran buenos y quiénes malos, de modo que ya no sabía a quién apoyar ni contra quién luchar. Ese estado de cosas se reveló muy problemático, tanto pragmática como filosóficamente. Yo quería ser abogado especializado en derecho de sociedades, había aprobado el examen de ingreso a la Facultad de Derecho y había cursado dos años de asignaturas comunes convalidables. Quería aprender los recursos de mis enemigos y emprender una carrera política. Ese plan se desintegró. Era evidente que al mundo no le hacía falta ningún otro abogado, y yo ya no creía que supiera lo suficiente como para hacerme pasar por líder.

Llegué a desencantarme simultáneamente con el estudio de la ciencia política, que hasta entonces era mi materia troncal. Había optado por ella para aprender más sobre la estructura de las creencias humanas (y por las razones prácticas, de orientación profesional, expuestas anteriormente). Me había resultado muy interesante en los primeros años de universidad porque tuve un primer contacto con la historia de la filosofía política. Pero cuando me trasladé a la Universidad de Alberta, mi interés desapareció. Me enseñaban que la motivación de la gente tenía que ver con fuerzas racionales; que las creencias y las acciones humanas venían determinadas por presiones económicas. Aquella explicación no me parecía suficiente. Yo no podía creer (y sigo sin creerlo) que las materias primas —los «recursos naturales», por ejemplo— tuvieran un valor intrínseco y evidente por sí mismo. En ausencia de dicho valor, el valor de las cosas debía determinarse social o culturalmente (o incluso individualmente). A mí me parecía que ese acto de determinación era «moral», me parecía que era consecuencia de la filosofía moral adoptada por la sociedad, la cultura o la persona en cuestión. Lo que la gente valoraba económicamente era un mero reflejo de lo que creía importante. Ello implicaba que la verdadera motivación debía radicar en el dominio del valor, de la moral. Los estudiosos de la ciencia política con los que yo estudiaba no lo veían, o no creían que fuera algo relevante.

Mis convicciones religiosas, que para empezar eran defectuosas, desaparecieron cuando era muy joven. Mi confianza en el socialismo (es decir, en la utopía política) desapareció cuando me di cuenta de que el mundo no era meramente un lugar de economía. Mi fe en la ideología me abandonó cuando

empecé a ver que la identificación ideológica en sí misma planteaba un problema profundo y misterioso. No podía aceptar las explicaciones teóricas que me ofrecía mi campo de estudio, y ya no disponía de razones prácticas para seguir avanzando en la dirección que me había propuesto originalmente. Obtuve mi título de grado tras tres años y dejé la universidad. Todas mis creencias (que habían puesto orden al caos de mi existencia, al menos temporalmente) se habían revelado ilusorias; ya no les veía sentido a las cosas. Quedaba a la deriva; no sabía qué hacer ni qué pensar.

Pero ¿y los demás? ¿Existían evidencias en alguna parte de que los problemas a los que yo me enfrentaba hubieran sido resueltos por alguien de manera aceptable? El comportamiento y las actitudes habituales de mis amigos y familiares no me ofrecían ninguna solución. La gente a la que conocía bien no estaba más satisfecha que yo, ni se dirigía hacia ninguna meta de manera más resuelta. Sus creencias y modelos de ser parecían simplemente camuflar dudas frecuentes y un desasosiego profundo. Y en un plano más general había algo más perturbador, y era que se estaba produciendo algo verdaderamente demente. Las grandes sociedades del mundo estaban construyendo con ahínco una máquina nuclear de capacidades destructivas inimaginables. Alguien o algo estaba urdiendo unos planes espantosos. ¿Por qué? Personas teóricamente normales y bien adaptadas se ocupaban de sus asuntos de manera prosaica, como si nada ocurriera. ¿Por qué no estaban alterados? ¿Acaso no prestaban atención? ¿No la prestaba yo?

Mi preocupación por la locura social y política general y por el mal del mundo, sublimada por una fascinación temporal por el socialismo utópico y la maquinación política, regresó con más fuerza. El hecho misterioso de la Guerra Fría ocupaba cada vez más el espacio central de mi conciencia. ¿Cómo podían las cosas haber llegado a ese punto?

> *La Historia es solo un manicomio*
> *Ha volteado todas las piedras*
> *Y su lectura cuidadosa*
> *Te deja con poco por conocer*.

Yo no entendía la carrera nuclear: ¿qué había en el mundo que mereciera el riesgo de la aniquilación, no solo del presente, sino también del pasado y del futuro? *¿Qué podía justificar la amenaza de una destrucción total?*

Desprovisto de soluciones, al menos se me había regalado un problema.

Regresé a la universidad y empecé a estudiar psicología. Visité una cárcel de máxima seguridad a las afueras de Edmonton bajo la supervisión de un excéntrico profesor adjunto de la Universidad de Alberta. Su misión básica consistía en el cuidado psicológico de los presos. Aquel centro penitenciario estaba lleno de asesinos, violadores y atracadores a mano armada. Acabé en el gimnasio, cerca de la sala de pesas, durante mi primera visita de reconocimiento. Llevaba una capa de lana larga, que era aproximadamente de 1890 y que me había comprado en Portugal, y unas botas de cuero. El psicólogo que me acompañaba desapareció inesperadamente y me dejó solo. Al poco tiempo estaba rodeado de hombres desconocidos, algunos de ellos muy corpulentos y de aspecto duro. A uno de ellos lo recuerdo especialmente. Era muy musculoso y llevaba tatuado el pecho desnudo. Tenía una cicatriz siniestra que le iba desde la clavícula hasta la mitad del torso. Tal vez hubiera sobrevivido a una operación a corazón abierto. O tal vez fuera una herida de hacha. En cualquier caso, aquel percance habría acabado con la vida de alguien no tan fuerte, de alguien como yo.

Algunos de los presos, que no iban especialmente bien vestidos, me propusieron darme su ropa a cambio de la mía. A mí aquella oferta no me parecía ninguna ganga, pero no sabía bien cómo rechazarla. El destino vino a mi rescate, materializado en forma de hombre bajo y flaco y con barba. Me dijo que lo enviaba el psicólogo y me pidió que lo acompañara. Él era solo uno, y en ese momento a mí y a mi capa nos rodeaban muchos más, y más corpulentos. Así que le tomé la palabra. Él me condujo hasta el exterior del gimnasio y me llevó hasta el patio de la cárcel mientras en todo momento me hablaba en voz baja, pero razonablemente, sobre algo intrascendente (que no recuerdo). Yo, de vez en cuando, miraba hacia atrás, a las puertas abiertas, a medida que nos alejábamos. Al final apareció mi supervisor y me hizo un gesto para que me acercara. Dejamos al hombre de la barba y entramos en un despacho privado. El psicólogo me contó que aquel hombre menudo y de aspecto inofensivo que me había escoltado al salir del gimnasio había asesinado a dos policías después de obligarlos a cavar sus propias tumbas. Uno de los agentes tenía hijos pequeños y le había suplicado que no lo matara en nombre de sus pequeños mientras cavaba, al menos según el testimonio del propio asesino.

Aquello me impactó mucho.

Yo ya había leído sobre ese tipo de hechos, por supuesto, nunca los había conocido en *realidad*. Ni siquiera tangencialmente había conocido a nadie

afectado por nada parecido, y mucho menos me había cruzado con alguien que hubiera hecho nada tan espantoso. ¿Cómo podía el hombre con el que acababa de hablar, ese hombre aparentemente tan normal (y al parecer tan irrelevante) haber hecho una cosa tan horrible?

Algunas de las asignaturas que cursaba por aquella época se impartían en grandes aulas con forma de salas de teatro en las que los alumnos nos sentábamos en filas descendentes. En una de aquellas asignaturas, Introducción a la Psicología Clínica, yo experimentaba (precisamente allí) una compulsión recurrente: me sentaba detrás de algún individuo ajeno a mí y oía hablar al profesor. En un momento dado, sentía sin excepción el impulso de clavar la punta de mi pluma en la nuca de la persona que tenía delante. No se trataba de un impulso abrumador, por suerte, pero sí lo bastante fuerte como para perturbarme. ¿Qué clase de persona horrible tendría un impulso de ese tipo? Yo no. Nunca había sido agresivo. Durante casi toda mi vida había sido más pequeño y más joven que mis compañeros de clase.

Un mes después de mi primera visita, más o menos, regresé a la cárcel. Durante mi ausencia, dos presos habían atacado a un tercero, del que se sospechaba que era un chivato. Lo sujetaron o lo ataron y le destrozaron una pierna con una tubería de plomo. A mí, una vez más, aquello me impresionó, pero en esa ocasión probé algo distinto: intenté imaginarme, *imaginarme de verdad*, cómo tendría que ser yo para hacer algo así. Me concentré en aquella tarea días y días, y experimenté una revelación temible. El aspecto verdaderamente espantoso de aquella atrocidad no radicaba en su imposibilidad ni en que fuera algo remoto, tal como yo había dado por sentado, sino precisamente en su *facilidad*. Yo no era muy diferente de los presos violentos, no era *cualitativamente* diferente. Yo podía hacer lo mismo que ellos podían hacer (aunque no lo había hecho).

Ese descubrimiento me disgustó mucho. Yo no era quien creía que era. Sin embargo, sorprendentemente, el deseo de apuñalar a alguien con mi pluma desapareció. Visto en perspectiva, diría que el impulso conductual se había manifestado en conocimiento explícito (de emoción e imagen se había traducido a conciencia concreta), y ya no tenía «razón» ulterior para existir. El «impulso» solo se había dado a causa de la pregunta que yo estaba intentando responder: «¿Cómo pueden los hombres hacerse cosas espantosas los unos a los otros?».

Me refería a *otros* hombres, por supuesto, a *hombres malos*, pero aun así me había formulado la pregunta. No tenía ningún motivo para dar por sentado que recibiría una respuesta predecible o desprovista de un sentido personal.

Simultáneamente, algo raro le estaba ocurriendo a mi capacidad para conversar. A mí siempre me había gustado enzarzarme en discusiones, independientemente del tema. Para mí eran una especie de juego (se trata de algo que no es para nada único). Pero de pronto no podía hablar o, para ser más exacto, no soportaba escucharme a mí mismo hablando. Empecé a oír una voz en mi cabeza que comentaba mis opiniones. Cada vez que decía algo, la voz decía algo, algo crítico. Y recurría a frases hechas que me dedicaba en un tono algo aburrido, concluyente:

> Tú eso no te lo crees.
> Eso no es cierto.
> Tú eso no te lo crees.
> Eso no es cierto.

La «voz» aplicaba aquellos comentarios a prácticamente cada frase que yo pronunciaba.

Yo no sabía bien qué interpretar de todo aquello. Sabía que la fuente de aquellos comentarios era una parte de mí mismo, pero ese conocimiento no hacía sino aumentar mi confusión. ¿Qué parte exactamente era yo: la *parte que hablaba* o la *parte que criticaba*? Si yo era la parte que hablaba, entonces, ¿qué era la parte que criticaba? Y si yo era la parte que criticaba, entonces, ¿cómo podía ser que prácticamente todo lo que dijera fuera falso? En mi ignorancia y mi confusión, decidí experimentar. Intentaba decir solo cosas que mi revisor interno aprobara sin desafiarlas. Ello implicaba que debía prestar mucha atención a lo que decía, que hablaba mucho menos a menudo y que con frecuencia me detenía en plena frase, sentía sonrojo y reformulaba mis ideas. No tardé en darme cuenta de que me sentía mucho menos agitado y notaba una mayor confianza en mí mismo cuando solo decía las cosas a las que la «voz» no se oponía. Y aquello suponía para mí un alivio claro. Mi experimento había sido todo un éxito. Yo era la parte que criticaba. A pesar de ello, me llevó mucho tiempo reconciliarme con la idea de que casi todos mis pensamientos no eran reales, no eran ciertos (o al menos no eran míos).

Todas las cosas que «creía» eran cosas que me parecía que sonaban buenas, admirables, respetables, valerosas. Pero no eran mis cosas, las había robado. En su mayoría las había sacado de libros. Después de haberlas «entendido», en abstracto, presumía que tenía derecho a ellas, presumía que podía adoptarlas como si fueran mías, presumía que eran «yo». Mi cabeza estaba llena de las ideas de otros, llena de unos argumentos que yo no podía refutar lógicamente. Por aquel entonces no sabía que un argumento irrefutable no es necesariamente cierto, ni que el derecho a identificarse con ciertas ideas debe ganarse.

En ese periodo leí algo de Carl Jung que me ayudó a entender lo que estaba experimentando. Fue Jung el que formuló el concepto de *persona*: la máscara que «fingía individualidad».[3] Según Jung, adoptar esa máscara nos permitía, a nosotros y a los que estaban a nuestro alrededor, creer que éramos auténticos. Según Jung:

Cuando analizamos a la persona retiramos la máscara y descubrimos que lo que parecía individual es, en el fondo, colectivo; en otras palabras, que la persona era solo una máscara de la psique colectiva. Fundamentalmente, la persona no es nada real: es un convenio entre el individuo y la sociedad sobre aquello que el hombre debe parecer ser. Adopta un nombre, obtiene un título, ejerce una función, es esto o aquello. En cierto sentido todo ello es real, y sin embargo, en relación con la individualidad esencial de la persona en cuestión se trata solamente de una realidad secundaria, de un convenio en donde los demás tienen generalmente más influencia. La persona es una semblanza, una realidad bidimensional, por otorgarle un apodo.[4]

A pesar de mi facilidad de palabra, yo no era real. Admitirlo me resultaba doloroso.

Empecé a tener unos sueños absolutamente insoportables. Mi vida onírica, hasta ese momento, había sido relativamente anodina hasta donde yo recordaba. Es más, nunca he tenido una imaginación visual particularmente buena. A pesar de ello, mis sueños se volvieron tan espantosos y emocionalmente tan intensos que con frecuencia me daba miedo irme a dormir. No podía escapar de ellos ni ignorarlos. En general trataban sobre un solo tema: el de la guerra nuclear y la devastación total, es decir, sobre uno de los peores males que yo, o algo en mí, era capaz de imaginar.

Mis padres vivían en una casa convencional tipo rancho, en un vecindario de clase media, en una ciudad pequeña del norte de Alberta. Yo estaba sentado en el sótano oscuro de esa casa, en un salón, viendo la tele con mi prima Diane, que en realidad (en la vida de vigilia) era la mujer más guapa que había visto en mi vida. De pronto un presentador de noticias interrumpía el programa. La imagen y el sonido del televisor se distorsionaban y la pantalla se llenaba de esa nieve estática. Mi prima se levantaba y se ponía por detrás del aparato para comprobar el cable. Lo tocaba y empezaba a convulsionarse, y le salía espuma por la boca y se quedaba congelada, traspasada por una intensa corriente.

Un destello de luz radiante que provenía de una ventana pequeña inundaba la habitación. Yo subía corriendo la escalera. De la planta baja de la casa no quedaba nada, todo había quedado absolutamente arrasado y había desaparecido limpiamente, quedando solamente el suelo, que ahora hacía las veces de techo del sótano. El cielo, de punta a punta del horizonte, estaba poblado por llamaradas rojas y naranjas. Por lo que yo podía ver, no quedaba nada salvo los esqueletos negros de unas ruinas que sobresalían aquí y allá: no había casas, ni árboles, ni señales de vida humana o de otro tipo. Toda la ciudad y lo que la rodeaba, en aquella pradera llana, había sido borrado del mapa.

Empezaba a llover barro con gran intensidad. El barro lo cubría todo y dejaba la tierra marrón, mojada, plana y apagada, y el cielo plomizo, gris. Algunas personas alteradas y en estado de shock *empezaban a agruparse. Llevaban unas latas de comida abolladas, sin etiquetar, que solo contenían una especie de papilla de verduras. Estaban ahí de pie, sobre el barro, exhaustas y desaliñadas. Aparecían unos perros en las escaleras del sótano donde, de manera inexplicable, se habían instalado. Estaban erguidos sobre las patas traseras. Estaban muy flacos, como galgos, y tenían las narices muy puntiagudas. Parecían criaturas rituales, como los Anubis de las tumbas egipcias. Llevaban delante unos platos que contenían pedazos de carne manchada. Querían cambiar aquella carne por las latas. Yo cogía un plato. En el centro había un pedazo circular de carne de unos 10 centímetros de diámetro y de menos de dos centímetros de grosor, muy mal cocinada, aceitosa, que en su centro tenía un hueso con tuétano. ¿De dónde había salido?*

Una idea espantosa cruzaba mi mente. Bajaba corriendo al sótano para ver a mi prima. Los perros la habían sacrificado y ofrecían su carne a los supervivientes del desastre.

Durante un año o algo más tuve sueños apocalípticos tan intensos como ese dos o tres veces por semana, mientras asistía a las clases de la universidad y trabajaba, como si nada fuera de lo común estuviera ocurriendo en mi mente. Pero sí estaba sucediendo algo con lo que yo no estaba familiarizado. Me estaba viendo afectado simultáneamente por unos acontecimientos en dos «planos». En el primer plano estaban los sucesos normales, predecibles, cotidianos que compartía con todos los demás. Pero en el segundo plano (únicamente para mí, o eso creía yo) existían unas imágenes temibles y unos estados emocionales de intensidad insoportable. A mí, en aquella época, me parecía que ese mundo particular, subjetivo (que todo el mundo trataba normalmente como ilusorio) se encontraba por *detrás* del mundo que todo el mundo conocía y veía como real. Pero ¿qué quería decir *real*? Cuanto más las observaba, menos comprensibles se me hacían las cosas. ¿Dónde estaba lo real? ¿Qué había en el fondo de todo? Me parecía que no podía vivir sin saberlo.

Mi interés por la Guerra Fría se transformó en verdadera obsesión. Pensaba en aquellos preparativos suicidas y asesinos de la guerra a cada momento del día, todos los días, desde que despertaba hasta el instante mismo en que me dormía. ¿Cómo podía haber llegado a darse ese estado de cosas? ¿Quién era el responsable?

Soñaba que corría por el estacionamiento de un centro comercial intentando escapar de algo. Corría a través de los coches aparcados, abriendo una puerta, gateando sobre los asientos, abriendo otra puerta, pasando al siguiente coche. Las puertas de uno de ellos se cerraban de golpe. Yo estaba en el asiento del copiloto. El coche empezaba a moverse solo. Una voz áspera decía: «De aquí no se sale». Iba de viaje, a un lugar al que no quería ir. Y yo no era el conductor.

Llegué a sentirme muy deprimido y ansioso. Tenía ideas vagamente suicidas, pero lo que más quería era que todo aquello se me pasara. Quería echarme en mi sofá y hundirme en él literalmente, hasta que solo me quedara fuera la nariz, como un buceador con un tubo sobre la superficie del agua. Mi conciencia de las cosas me resultaba insoportable.

Una noche llegué tarde a casa de una fiesta de la universidad en la que se había bebido. Me sentía asqueado conmigo mismo, y enfadado. Cogí un lienzo y unas pinturas. Esbocé la imagen tosca de un Cristo crucificado de ojos iracundos, demoníaco, con una cobra que le rodeaba la cintura desnuda como si de un cinturón se tratara. Aquella imagen me perturbó: a pesar de mi agnosticismo, me resultaba sorprendentemente sacrílega. Sin embargo, no sabía qué significaba, ni por qué la había pintado. ¿De dónde había salido?[5] Yo llevaba años sin prestar atención a ninguna idea religiosa. Oculté la pintura bajo unas prendas de ropa viejas del armario y me senté en el suelo con las piernas cruzadas. Bajé la cabeza. En ese momento se me hizo evidente que no había adquirido una comprensión real de mí mismo ni de los demás. Todo lo que en otro tiempo creía sobre la naturaleza de la sociedad y de mí mismo se había revelado falso, el mundo, al parecer, se había vuelto loco, y algo raro y temible ocurría en mi cabeza. James Joyce dijo: «La historia es una pesadilla de la que intento despertar».[6] Para mí, la historia era literalmente una pesadilla. En aquel momento, más que cualquier otra cosa, lo que quería era despertar y hacer que mis espantosos sueños desaparecieran.

Desde entonces, siempre he intentado entender la capacidad humana, mi propia capacidad, para el mal, sobre todo para esos males asociados con la creencia. Empecé intentando entender mis sueños. Después de todo, no podía

ignorarlos. ¿Tal vez intentaban decirme algo? No tenía nada que perder admitiendo esa posibilidad. Leí *La interpretación de los sueños* de Freud y lo encontré útil. Al menos Freud se tomaba en serio el tema, pero yo no podía considerar que mis pesadillas fueran cumplimientos de mis deseos. En realidad, parecían ser de naturaleza más religiosa que sexual. Yo sabía, vagamente, que Jung había desarrollado un conocimiento especializado sobre el mito y la religión, así que empecé a leerlo. A su pensamiento le concedían poco mérito los académicos que yo conocía, pero ellos no se preocupaban demasiado por los sueños. Yo no podía evitar prestar atención a los míos. Eran tan intensos que temía que pudieran trastornarme. (¿Cuál era la alternativa? ¿Creer que los terrores y dolores que me causaban no eran reales?)

En su mayor parte, no entendía de qué trataba Jung. Pretendía demostrar algo que yo no alcanzaba a captar, en un lenguaje que no entendía. Sin embargo, de vez en cuando, sus afirmaciones daban en el clavo. Ofrecía, por ejemplo, esta observación:

> Hay que admitir que el contenido arquetípico de inconsciente colectivo puede asumir con frecuencia formas grotescas y espantosas en sueños y fantasías, así que ni siquiera el racionalista más recalcitrante es inmune a pesadillas perturbadoras y miedos inquietantes.[7]

La segunda parte de aquella afirmación parecía claramente aplicable a mi caso, aunque la primera («el contenido arquetípico de lo inconsciente colectivo») seguía pareciéndome misteriosa y oscura. Con todo, aquello era prometedor. Jung, al menos, reconocía que las cosas que me estaban ocurriendo a mí *podían ocurrir*. Es más, ofrecía alguna pista sobre su causa. Así que seguí leyendo. No tardé en encontrarme con la siguiente hipótesis. Ahí estaba una posible solución a los problemas a los que me enfrentaba, o al menos la descripción del lugar en el que buscar dicha solución:

> El esclarecimiento psicológico de [...] imágenes [de sueño y fantasía], que no pueden pasarse por alto en silencio ni ignorarse ciegamente, lleva por lógica a las profundidades de la fenomenología religiosa. La historia de la religión en su sentido más amplio (que incluye, por tanto, mitología, folclore y psicología primitiva) es un tesoro de formas arquetípicas de las que el doctor puede extraer paralelismos útiles y comparaciones reveladoras con el fin de calmar y clarificar una consciencia desconcertada. Es absolutamente necesario proporcionar a esas imágenes fantásticas, que se alzan de manera tan extraña y amenazadora ante el ojo de la mente, cierto contexto a fin de hacerlas más inteligibles. La experiencia demuestra que la mejor manera de hacerlo es mediante el uso de materiales mitológicos comparativos.[8]

El estudio de esos «materiales mitológicos comparativos», de hecho, hizo que mis espantosos sueños desaparecieran. Pero la cura que me proporcionó este estudio la compré al precio de una transformación completa y a menudo dolorosa: lo que hoy creo sobre el mundo, y mi manera de actuar de manera consecuente con esa creencia, difiere tanto de lo que creía cuando era más joven que de hecho podría ser una persona totalmente distinta.

Descubrí que las creencias conforman el mundo, de una manera muy real: las creencias *son* el mundo en un sentido más que metafísico. Sin embargo, este descubrimiento no me ha convertido en un relativista moral, sino más bien en todo lo contrario. He llegado a convencerme de que el-mundo-que-escreencia es ordenado; que hay absolutos morales universales (aunque estos están estructurados de tal manera que un espectro diverso de opiniones humanas sigue siendo tanto posible como beneficioso). Creo que los individuos y las sociedades que desdeñan esos absolutos (ya sea por ignorancia o por una oposición deliberada) están condenados a la desgracia y, tarde o temprano, a la disolución.

Aprendí que los significados de los sustratos más profundos de los sistemas de creencias pueden hacerse explícitamente comprensibles, incluso para el pensador racional escéptico, y que, una vez expuestos de ese modo, pueden ser experimentados como algo fascinante, profundo y necesario. Aprendí por qué la gente hace la guerra: por qué el deseo de mantener, proteger y expandir el dominio de la creencia motiva incluso los actos más incomprensibles de opresión y crueldad propiciados grupalmente; y qué podría hacerse para mejorar esa tendencia, a pesar de su universalidad. Por último, aprendí que el aspecto terrible de la vida podría ser, de hecho, una condición previa para la existencia de la vida, y que es posible considerar esa condición previa, en consecuencia, como algo comprensible y aceptable. Espero poder llevar a aquellos que lean este libro a las mismas conclusiones, sin exigir algo tan poco razonable como es la «suspensión del juicio crítico», exceptuando la imprescindible para encontrarse con los argumentos que presento y tenerlos en cuenta. Estos pueden resumirse como sigue:

El mundo puede entenderse de manera válida como un foro para la acción, además de como un lugar de las cosas. Describimos el mundo como un lugar de cosas, usando los métodos formales de la ciencia. Sin embargo, las técnicas del relato (el mito, la literatura y el drama) retratan el mundo como un foro para la acción. Las dos formas de representación se han opuesto innecesariamente porque todavía no nos hemos formado una imagen clara de sus dominios

respectivos. El dominio de aquella es el mundo objetivo: lo que es desde la perspectiva de la percepción intersubjetiva. El dominio de esta es el mundo del valor: lo que es y lo que debería ser desde la perspectiva de la emoción y la acción.

El mundo como foro para la acción se compone, en esencia, de tres elementos constitutivos, que tienden a manifestarse en patrones típicos de representación metafórica. El primero es territorio inexplorado: la Gran Madre, la naturaleza, lo creativo y lo destructivo, la fuente y el lugar de descanso final de todas las cosas determinadas. El segundo es territorio explorado: el Gran Padre, la cultura, lo protector y lo tiránico, el saber ancestral acumulativo. El tercero es el proceso que media entre los territorios inexplorado y explorado: el Hijo Divino, el individuo arquetípico, el Mundo creativo exploratorio y el adversario vengador. Nosotros estamos adaptados a este mundo de personajes divinos tanto como al mundo objetivo. El hecho de que se dé esa adaptación implica que el entorno es en «realidad» un foro para la acción así como un lugar para las cosas.

La exposición sin protección al territorio inexplorado produce miedo. El individuo queda protegido de ese miedo como consecuencia de la imitación ritual del Gran Padre (como consecuencia de la adopción de la identidad de grupo, que restringe el sentido de las cosas y confiere predictibilidad en las interacciones sociales). Con todo, cuando la identificación con el grupo se hace absoluta (cuando todo tiene que ser controlado, cuando a lo desconocido ya no se le permite existir), el proceso creativo exploratorio que actualiza el grupo ya no puede manifestarse. Esa restricción de la capacidad adaptativa aumenta de manera drástica la posibilidad de agresión social.

El rechazo a lo desconocido equivale a la «identificación con el diablo», el reverso mitológico y adversario eterno del héroe exploratorio creador del mundo. Ese rechazo y esa identificación es una consecuencia del orgullo luciferino, que declara: «Todo lo que sé es todo lo que hace falta saber». Ese orgullo es una asunción totalitaria de omnisciencia —la adopción del lugar de Dios por parte de la «razón»—, es algo que de manera inevitable genera un estado del ser personal y social indistinguible del infierno. Este infierno se desarrolla porque la exploración creativa —imposible sin un reconocimiento (humilde) de lo desconocido— constituye el proceso que construye y mantiene la estructura adaptativa protectora que da a la vida gran parte de su sentido aceptable.

«La identificación con el demonio» amplifica los peligros inherentes a la identificación grupal, que tiende por sí misma hacia la idiotización patológica. La lealtad hacia el interés personal (sentido subjetivo) puede servir de antídoto contra la imperiosa tentación que plantea constantemente la posibilidad de negar la anomalía. El interés personal (sentido subjetivo) se revela en la intersección de los territorios explorado e inexplorado, y es indicativo de la participación en el proceso que asegura una adaptación continuada saludable, tanto individual como social.

La lealtad al interés personal es equivalente a la identificación con el héroe arquetípico, el «salvador», que sostiene su asociación con el Mundo creativo ante la muerte y a pesar de la presión del grupo para que se amolde. La identificación con el héroe sirve para que disminuya la

insoportable valencia motivacional de lo desconocido: es más, proporciona al individuo una posición que a la vez trasciende y mantiene al grupo.

Resúmenes similares a este preceden cada capítulo (y subcapítulo). Leídos como una unidad, aportan una visión completa pero comprimida del libro. Deben leerse antes, tras la lectura del presente prefacio. De ese modo, la totalidad del argumento que expongo podría presentarse rápidamente y ayudar a la comprensión de las partes.

1

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 aterramos 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 trasformadora. 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 hemos 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 *apariencia* 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 arcaico[9] 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 pueda 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 entender*las*?

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 completos 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 estatalistas 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 mentes 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 impronunciablemente 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 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.

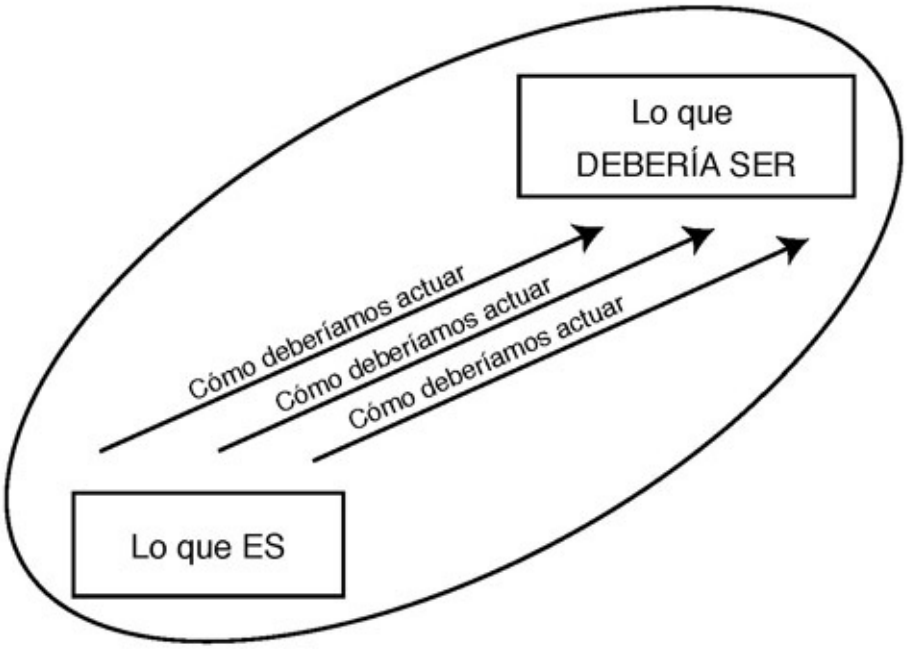

Figura 1: El dominio y los elementos constitutivos de lo conocido.

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. Pero a medida que seguimos leyendo encontramos que es Tao sí puede, después de todo, caracterizarse hasta cierto punto: el camino es, específicamente, «el camino del valle», la dirección tomada por la humildad, la discreción y la clase de relajación o no-acción que hace toda acción eficaz.[14]

El «camino» es el sendero de la vida y su propósito.[15] Más propiamente, el contenido del camino es el sendero específico de la vida. La forma del camino, su aspecto más fundamental, es la posibilidad aparentemente intrínseca o heredable de recibir sugerencia, o de ser guiado por una idea central. Esa forma aparentemente intrínseca halla su expresión en la tendencia de cada individuo, generación tras generación, de preguntarse primero, y de buscar después, una respuesta a la pregunta «¿cuál es el sentido de la vida?».

La idea central de camino subyace en la manifestación de cuatro mitos más específicos, o clases de mitos, y proporciona una respuesta más completa, en forma dramática, a las tres preguntas planteadas previamente [*¿cuál es la naturaleza* (en el sentido de significación) *del ser actual?*, *¿a qué fin* (deseable) *debería tender ese estado*?, y, finalmente, *¿cuáles son los procesos mediante los cuales el estado presente podría transformarse en lo que es deseado?*]. Esas cuatro clases incluyen:

1) mitos que describen un estado estable actual o preexistente (en ocasiones un paraíso, en ocasiones una tiranía);
2) mitos que describen la aparición de algo anómalo, inesperado, amenazador y prometedor en ese estado inicial;

3) mitos que describen la disolución del estado estable preexistente en el caos como consecuencia del acontecimiento anómalo o inesperado;
4) mitos que describen la regeneración de la estabilidad [paraíso recobrado (o tiranía recompuesta)], desde la mezcla caótica de la experiencia previa disuelta con la información anómala.

La metamitología del camino, por así decirlo, describe la manera en que unas ideas específicas (mitos) sobre el presente, el futuro y la manera de transformar una cosa en la otra se construyen inicialmente, y después se reconstruyen en su totalidad cuando se hace necesario.

La idea cristiana tradicional (y no solo cristiana) de que el hombre ha caído desde un «estado de gracia» original hasta su condición actual moralmente degenerada y emocionalmente insoportable —acompañada de un deseo de «retorno al Paraíso»— constituye un solo ejemplo de este «metamito». La moral cristiana puede, por tanto, considerarse razonablemente como el «plan de acción» cuya meta es el restablecimiento, o el establecimiento, o la consecución (a veces en el «más allá») del «reino de Dios», el futuro ideal. La idea de que el hombre necesita redención —y de que el restablecimiento de un Paraíso perdido hace mucho tiempo podría constituir dicha redención— aparecen como temas comunes de la mitología, entre miembros de culturas humanas extraordinariamente diversas y muy separadas.[16] Este denominador común aparece porque el hombre, eternamente autoconsciente, sufre eternamente por su existencia y constantemente anhela un respiro.

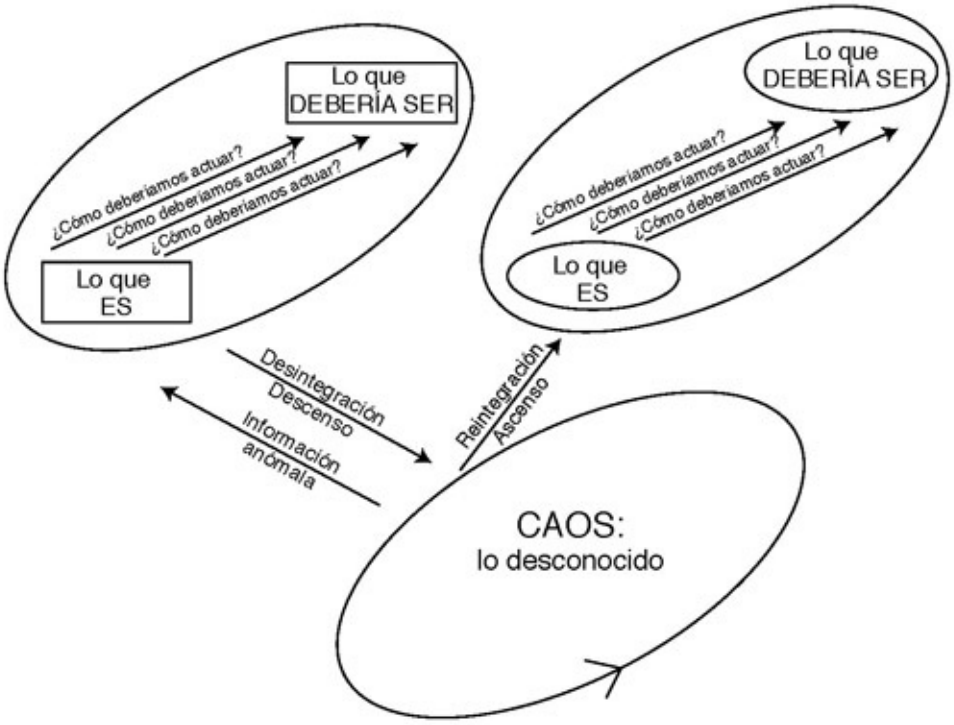

Figura 2: El ciclo metamitológico del camino.

La *Figura 2: El ciclo metamitológico del camino* presenta de manera esquemática el «círculo» del camino, que «empieza» y «acaba» en el mismo punto: con el establecimiento de un conocimiento moral (creencia) condicional pero determinado. La creencia es «perturbable» porque es finita, es decir, que el misterio infinito que rodea la comprensión humana puede descomponerse en nuestros modelos provisionales sobre cómo actuar en todo momento y punto, y perturbar su estructura. La manera en que actuamos de niños, por ejemplo, puede ser perfectamente adecuada para las condiciones de la infancia; los procesos de maduración pueden cambiar las condiciones de la existencia, introduciendo la anomalía donde en otro tiempo imperaba la certeza, lo que hace necesario no solo un cambio de planes, sino la reconceptualización de hacia dónde podrían conducir esos planes y a qué o a quién hacen referencia en el presente.

Lo conocido, nuestra historia presente, nos protege de lo desconocido, del caos; es decir, que nos proporciona una experiencia con una estructura determinada y predecible. El caos tiene una naturaleza propia. Esa naturaleza se experimenta como *valencia afectiva* en su primera exposición, no como *propiedad objetiva*. Si se da algo desconocido o impredecible mientras estamos llevando a cabo nuestros planes motivados, al principio *nos sorprendemos.* Esa

sorpresa, que es una combinación de aprensión y curiosidad, abarca nuestra *respuesta instintiva emocional a la ocurrencia de algo que no deseábamos*. La aparición de algo inesperado es la prueba de que no sabemos cómo actuar, por definición, dado que la producción de lo que queremos la usamos como demostración de la integridad de nuestro conocimiento. Si estamos en un lugar en el que no sabemos cómo actuar, estamos (probablemente) metidos en un problema: podríamos aprender algo nuevo, pero aun así estamos metidos en un problema. Cuando tenemos un problema, nos asustamos. Cuando estamos en el ámbito de lo conocido, por así decirlo, no hay razón para el miedo. Fuera de ese ámbito, reina el pánico. Es por ello por lo que nos disgusta que se alteren nuestros planes y por lo que nos aferramos a lo que entendemos. Pero esta estrategia conservadora no siempre funciona, porque lo que entendemos sobre el presente no es necesariamente suficiente para tratar con el futuro. Ello implica que debemos ser capaces de modificar lo que entendemos, incluso aunque al hacerlo nos arriesguemos a causarnos nuestra propia perdición. El truco, claro está, pasa por modificar y a la vez mantenerse seguros. No es tan fácil. Un exceso de modificación conduce al caos. Demasiado poca modificación conduce al estancamiento (y después, cuando aparece el futuro para el que no estamos preparados, el caos).

La exposición involuntaria al caos implica un encuentro accidental con las fuerzas que erosionan el mundo conocido. Las consecuencias afectivas de dicho encuentro pueden resultar, literalmente, abrumadoras. Es por ello por lo que los individuos se sienten muy motivados a evitar las manifestaciones súbitas de lo desconocido. Y es por ello por lo que los individuos harán casi cualquier cosa para asegurarse de que sus «historias» culturales protectoras permanezcan intactas.

2

Mapas de sentido
Tres niveles de análisis

Los seres humanos estamos biológicamente preparados para responder a la información anómala (a la novedad). Esa respuesta instintiva incluye redireccionamiento de la atención, generación de emoción (en general, primero miedo, después curiosidad), y compulsión conductual (primero, por lo general, el cese de la actividad que se esté llevando a cabo y después una aproximación y una exploración activas). Ese patrón de respuesta instintiva impulsa el aprendizaje: particularmente, pero no exclusivamente, el aprendizaje de un comportamiento adecuado. Todo ese aprendizaje tiene lugar (o tenía lugar originalmente) como consecuencia del contacto con la novedad o la anomalía.

Lo que es nuevo depende por supuesto de lo que es conocido; se define necesariamente por oposición con lo conocido. Es más, lo que es conocido siempre lo es de manera condicional, puesto que el conocimiento humano es necesariamente limitado. Nuestro conocimiento condicional, en cuanto conocimiento relevante para la regulación de la emoción, consiste en cuatro modelos de la significación emocional del presente, definida en oposición con un estado futuro idealizado, hipotético o fantaseado. Nosotros evaluamos el «presente insoportable» en relación con el «futuro ideal». Actuamos para transformar «donde estamos» en «dónde querríamos estar».

Cuando nuestros intentos de transformar el presente funcionan tal como habíamos planeado, nos mantenemos firmemente posicionados en el ámbito de lo conocido (metafóricamente hablando). Pero cuando nuestros comportamientos producen resultados que no queríamos, es decir, cuando erramos, nos trasladamos al ámbito de lo desconocido, donde rigen unas fuerzas emocionales más primordiales. Los «errores a pequeña escala» nos obligan a reconstruir nuestros planes, pero nos permiten conservar nuestras metas y nuestras conceptualizaciones de las condiciones presentes. En cambio, los errores catastróficos nos obligan no solo a reevaluar nuestros medios sino nuestros puntos de partida y nuestros fines. Esa reevaluación, necesariamente, implica una desregulación emocional extrema.

El «dominio de lo conocido» y el «dominio de lo desconocido» pueden verse razonablemente como elementos constitutivos permanentes de la experiencia humana, y aun del entorno humano. Independientemente de la cultura, el lugar y el tiempo, los individuos humanos están obligados a adaptarse al hecho de la cultura (el dominio de lo conocido, dicho de manera aproximada) y al hecho de su insuficiencia última (pues el dominio de lo desconocido, necesariamente, se mantiene vivo, independientemente del alcance de la «adaptación» previa).

El cerebro humano (y el del animal más evolucionado) parece, por tanto, haberse adaptado a la presencia externa de esos dos «lugares»; el cerebro tiene una manera de operar cuando está en territorio explorado y otro cuando está en territorio inexplorado. En el mundo inexplorado, la cautela —expresada en miedo e inmovilidad conductual— predomina inicialmente, pero puede verse reemplazada por la curiosidad, expresada en la esperanza, el entusiasmo y, sobre todo, un comportamiento exploratorio creativo. La exploración creativa de lo desconocido, y la consiguiente generación de conocimiento, es construcción o actualización de patrones de comportamiento y representación, de manera que lo desconocido se transforma y pasa de ser algo aterrador y fascinante a algo beneficioso (o al menos irrelevante). La presencia de la capacidad para ese tipo de exploración creativa y generación de conocimiento puede verse como el tercer y último elemento constitutivo permanente de la experiencia humana (que se suma al dominio de lo «conocido» y de lo «desconocido»).

Las representaciones mitológicas del mundo —que son representaciones de la realidad en cuanto foro para la acción— representan la interrelación dinámica entre los tres elementos constitutivos de la experiencia humana. Al eterno desconocido —la naturaleza, metafóricamente hablando, creativa y destructiva, fuente y destino de todas las cosas determinantes— suele atribuírsele un carácter afectivamente ambivalente, femenino (como «madre» y eventual «devoradora» de todos y de todo). Al eterno conocido, en cambio —cultura, territorio definido, tiránico y protector, predecible, disciplinado y restrictivo, consecuencia acumulativa del comportamiento heroico o exploratorio— se lo considera típicamente masculino (por contraste con la «madre» naturaleza). Finalmente, el eterno conocedor —el proceso que media entre lo conocido y lo desconocido— es el caballero que mata el dragón del caos, el héroe que reemplaza el desorden y la confusión por claridad y certeza, el dios sol que acaba eternamente con las fuerzas de la oscuridad, y el mundo que engendra la creación cósmica.

VIDA NORMAL Y REVOLUCIONARIA: DOS HISTORIAS PROSAICAS

Nos contamos a nosotros mismos historias sobre quiénes somos, dónde nos gustaría estar y cómo vamos a llegar hasta allí. Esas historias regulan nuestras emociones al determinar la importancia de todas las cosas que nos encontramos y de todos los acontecimientos que experimentamos. Vemos como positivas las cosas que nos llevan a avanzar, y como negativas las que impiden nuestro progreso, mientras que las cosas que no hacen ni lo uno ni lo otro las consideramos irrelevantes. La mayoría de las cosas son irrelevantes, y eso es bueno, pues disponemos de unos recursos para la atención que son limitados.

Existen inconvenientes que interfieren en nuestros planes. Los inconvenientes no nos gustan, y evitamos tratar con ellos. A pesar de ello, estos se dan de manera corriente, tan corriente, de hecho, que pueden ser vistos como característica integral, predecible y constante del entorno humano. Nos hemos adaptado a ese rasgo; contamos con recursos intrínsecos para enfrentarnos a los inconvenientes. Y al hacerlo nos beneficiamos, nos volvemos más fuertes.

Los inconvenientes que ignoramos, más que desaparecer, se acumulan. Cuando se han acumulado en una cantidad suficiente, generan una catástrofe, una catástrofe autoinducida, sin duda, pero que puede resultar indistinguible de un «acto de Dios». Los inconvenientes interfieren en la integridad de nuestros planes, así que tendemos a fingir que no están ahí. En cambio, las catástrofes interfieren en la integridad de la totalidad de nuestras historias, y alteran masivamente nuestras emociones. Por su naturaleza, cuestan más de ignorar, aunque ello no impide que nosotros intentemos ignorarlas.

Los inconvenientes son frecuentes; por desgracia, las catástrofes también lo son, tanto las autoinducidas como las otras. Estamos adaptados a las catástrofes, como inconvenientes, en cuanto características ambientales constantes. Podemos resolver la catástrofe, igual que podemos soportar el inconveniente, aunque con un coste más elevado. Como consecuencia de esa adaptación, de esa capacidad para la resolución, la catástrofe puede servir para rejuvenecer. También para destruir.

Cuanto más se ignoren los inconvenientes en una catástrofe dada, más probable será que cause destrucción.

En el último medio siglo de investigación sobre la función intelectual y emocional se ha aprendido bastante, lo que ha permitido desarrollar una teoría general provisional sobre regulación emocional. La descripción del papel que esa reacción a la novedad o la anomalía desempeña en el procesado de la información por parte de los seres humanos es un aspecto central de esa teoría. Un convincente conjunto de pruebas sugiere que nuestras respuestas afectivas, cognitivas y conductuales a lo desconocido o lo impredecible están «fijadas», «vienen de serie»; sugieren que esas respuestas constituyen unos elementos estructurales innatos de los procesos de la propia consciencia. Prestamos atención sin quererlo a las cosas que ocurren contrariamente a nuestras predicciones, que ocurren a pesar de nuestros deseos, tal como estos se expresan en expectativa. Esa atención involuntaria abarca una gran parte de aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de «consciencia». Nuestra atención inicial constituye el primer paso en el proceso mediante el cual llegamos a adaptar nuestro comportamiento y nuestros esquemas interpretativos al mundo de la experiencia (asumiendo que lo hagamos); constituye asimismo el primer paso que damos cuando modificamos el mundo para convertirlo en lo que deseamos que sea en lugar de lo que es en ese momento.

La investigación moderna sobre el papel de la novedad en la emoción y el pensamiento la iniciaron los rusos —E. N. Sokolov, O. Vinogradova, A. R. Luria (y, más recientemente, E. Goldberg)—, que adoptaron un planteamiento

respecto de la función humana que, en muchos aspectos, es único. Su tradición, aparentemente, deriva de Pavlov, que veía el arco reflejo como un fenómeno de importancia capital, y del legado intelectual marxista, que consideraba el trabajo (la acción creativa) como el rasgo definitorio del ser humano. Sean cuales sean los antecedentes históricos, no hay duda de que fueron los rusos los que vieron el resultado motor y sus equivalentes abstractos como el aspecto más relevante de la existencia humana. Ese planteamiento intelectual los distinguió históricamente de sus equivalentes occidentales, que tienden (tendían) a considerar el cerebro como una máquina de información-procesado, similar a un ordenador. Los psicólogos occidentales han concentrado sus energías en averiguar cómo determina el cerebro lo que hay fuera, por así decirlo, desde el punto de vista objetivo. Los rusos, en cambio, se han entregado al papel del cerebro en cuanto gobernador del comportamiento y en cuanto generador de los afectos y emociones asociados con ese comportamiento. Los experimentalistas animales modernos, entre los que destaca Jeffrey Gray,[1] han adoptado la línea rusa, con un éxito asombroso. Ahora sabemos, al menos de manera esquemática, cómo respondemos ante esas cosas (enojosas, molestas, temibles, prometedoras) que no esperamos.

El pionero psicofisiólogo ruso E. N. Sokolov inició sus trabajos sobre la «base del reflejo» de la atención en la década de 1950. A principios de la década siguiente, esos trabajos habían avanzado hasta tal punto que pudo formular las siguientes proposiciones clave. Primero:

> Un posible enfoque para analizar el proceso de reflejo es considerar el sistema nervioso como un mecanismo que modela el mundo exterior mediante cambios específicos que tienen lugar en su estructura interna. En ese sentido, un grupo de cambios específico en el sistema nervioso es isomórfico respecto al agente externo al que refleja y al que se parece. En cuanto modelo interno que se desarrolla en el sistema nervioso como respuesta al efecto de agentes en el entorno, la imagen lleva a cabo la función vital de modificar la naturaleza del comportamiento, permitiendo al organismo predecir acontecimientos y adaptarse activamente a su entorno.[2]

Y segundo:

> Mi primer encuentro con fenómenos que indicaban que las más altas divisiones del sistema nervioso central forman modelos de agentes externos tenía que ver con el estudio de reacciones a *reflejos de orientación* «novedosos» [rasgos de estímulos]. El rasgo concreto del reflejo de orientación es que después de varias aplicaciones del mismo estímulo (por lo general, entre cinco y quince) la respuesta desaparece (o, como suele decirse, «se extingue»). Sin embargo, el menor cambio posible en el estímulo basta para despertar la respuesta. [...] La investigación sobre el reflejo de orientación indica que no ocurre como resultado directo

de una estimulación actual, sino que más bien se produce por señales de discrepancia que se desarrollan cuando señales aferentes (es decir, entrantes) se comparan con el rastro formado en el sistema nervioso por una señal anterior.[3]

A Sokolov le interesaba sobre todo la recreación de acontecimientos en el mundo externo objetivo, dando por sentado, básicamente, que cuando recreamos, recreamos *hechos.* La mayor parte de los estudiosos que han seguido esa vía han adoptado esa presuposición básica, como mínimo de manera implícita. Esa postura requiere cierta modificación. Nosotros recreamos hechos, pero nos preocupa la valencia, o el valor. Así pues, es el caso que nuestros mapas del mundo contienen lo que podría considerarse como dos tipos diferenciados de información: sensorial y afectiva. No basta con saber que algo *es*. Resulta igualmente necesario saber qué significa. Podría incluso argumentarse que a los animales (y a los seres humanos) les preocupa sobre todo el significado afectivo o emocional del entorno.

Lo mismo que nuestros primos animales, nos entregamos a lo fundamental: ¿esa cosa (nueva) va a comerme? ¿Puedo comérmela yo? ¿Me perseguirá? ¿Debería perseguirla yo? ¿Puedo aparearme con ella? *Podemos* construir modelos de «realidad objetiva», y sin duda resulta útil hacerlo. Pero *debemos* modelar significados a fin de sobrevivir. Nuestros mapas de sentido más fundamentales (mapas que tienen una estructura narrativa) representan *el valor motivacional de nuestro estado actual*, concebido *en contraste con un ideal hipotético*, acompañado por *planes de acción*, que son nuestras ideas pragmáticas sobre cómo obtener lo que queremos.

La descripción de esos tres elementos —estado actual, estado futuro ideal y medios de mediación activa— constituyen las precondiciones necesarias y suficientes para tejer el relato más simple, que es un medio para describir la valencia de un entorno dado, en referencia a un conjunto de patrones de acción temporal y espacialmente limitados. Llegar al punto B presupone que uno está en el punto A; no se puede planear un movimiento en ausencia de una posición inicial. El hecho de que el punto B constituya la meta final significa que se valora más altamente que el punto A, que es un lugar más deseable cuando se considera en oposición al contraste necesario de la posición actual. Es esa mejora percibida del punto B la que da significación a todo el mapa, es decir, la que lo carga de afecto; es esa capacidad de construir puntos finales hipotéticos o

abstractos, como el punto B —y de ponerlos en contraste con «el presente»— lo que hace que los seres humanos sean capaces de usar sus sistemas cognitivos para modular sus reacciones afectivas.[4]

El dominio cartografiado por una narración funcional (una narración que, cuando se representa, produce el resultado deseado) podría verse razonablemente como «territorio explorado», dado que los acontecimientos que tienen lugar «allí» son predecibles. En cambio, cualquier lugar en el que unos planes representados produzcan consecuencias inesperadas, amenazadoras o de castigo, puede ser considerado «territorio inexplorado». Lo que ocurre «allí» no se ajusta a nuestros deseos. Ello implica que un lugar familiar en el que empiezan a ocurrir cosas impredecibles deja de ser familiar (aunque pueda tratarse del mismo lugar en relación estrictamente con su posición espacial, desde una perspectiva «objetiva»). Sabemos cómo actuar en algunos lugares y no en otros. Los planes que llevamos a cabo a veces funcionan y a veces no. Los dominios experienciales en los que habitamos —nuestros «entornos», por así decirlo— están, por tanto, permanentemente caracterizados por el hecho de lo predecible y lo controlable, en yuxtaposición a lo impredecible y lo incontrolable. El universo se compone de «orden» y de «caos», al menos desde una perspectiva metafórica. Sin embargo, y por extraño que parezca, es a ese universo «metafórico» al que nuestro sistema nervioso parece haberse adaptado.[5]

Lo que Sokolov descubrió, por decirlo de manera simple, es que los seres humanos (y otros animales que ocupan puestos muy inferiores en la cadena filogenética) se caracterizan por una respuesta innata a lo que no pueden predecir, lo que no quieren y lo que no entienden. Sokolov identificó las características centrales de esa respuesta nuestra a lo desconocido, es decir, a esa extraña categoría que es la de «todos los acontecimientos que todavía no se han categorizado». La idea de que nosotros respondemos con unos «patrones instintivos» ante la aparición de lo desconocido tiene implicaciones profundas. Y como mejor se encuentran estas por primera vez es en forma narrativa.

Vida normal

> Si los problemas se aceptan, y se abordan antes de que surjan, podrían incluso ser prevenidos antes de que se inicie la confusión. Así es como se mantiene la paz.[6]

Trabajas en una oficina; asciendes en el escalafón empresarial. Tu actividad diaria refleja esa meta general. Estás constantemente implicado en esta o aquella actividad pensada para producir un ascenso en tu estatus desde la perspectiva de la jerarquía empresarial. Hoy debes asistir a una reunión que podría resultar de vital importancia para tu futuro. Por así decirlo, tienes una idea en tu mente sobre la naturaleza de la reunión y las interacciones que van a caracterizarla. Imaginas lo que te gustaría alcanzar. Tu imagen de ese futuro potencial es una *fantasía*, pero se basa, en la medida en que seas sincero, en toda la información relevante derivada de tu experiencia pasada que tienes a tu disposición. Has asistido a muchas reuniones. Sabes lo que es probable que ocurra durante cualquier reunión dada, dentro de unos límites razonables; sabes cómo te comportarás y qué efecto tendrá tu comportamiento en los demás. Tu modelo del futuro deseado está basado claramente en lo que sabes actualmente.

También cuentas con un modelo del presente que está constantemente operativo. Entiendes tu *posición* (algo subordinada) en la empresa, que es tu importancia relativa en relación con otros que están por encima y por debajo de ti en la jerarquía. Entiendes la importancia de esas experiencias que se dan regularmente mientras estás desempeñando tu trabajo: sabes a quién puedes dar órdenes, a quién debes hacer caso, quién está haciendo un buen trabajo, a quién no importa que ignores, etcétera. Siempre estás comparando esta condición presente (insatisfactoria) con la de tu ideal, en la que tú eres cada vez más respetado, poderoso, rico y feliz, libre de ansiedad y de sufrimiento, escalando hasta el éxito final. Cada vez te implicas más en unos intentos de transformar el presente, tal como lo entiendes en la actualidad, en el futuro tal como esperas que sea. Tus acciones están pensadas para producir tu ideal —pensadas para transformar el presente en algo que cada vez se parezca más a lo que quieres. Confías en tu modelo de realidad, en tu historia; cuando lo llevas a la práctica, obtienes *resultados*.

Te preparas mentalmente para la reunión. Te visualizas jugando un papel central e importante, determinando absolutamente el rumbo que va a tomar la reunión, causando un poderoso impacto en tus colegas. Estás en tu despacho, preparándote para salir. La reunión tiene lugar en otro edificio, a varias calles de distancia. Formulas planes provisionales de comportamiento pensados para llegar allí a tiempo. Calculas que el tiempo de desplazamiento será de quince minutos.

Sales de tu despacho, situado en la planta 27, y esperas el ascensor. Pasan

los segundos, cada vez más tiempo, y el ascensor no aparece. No te habías planteado esa posibilidad. Cuanto más esperas, más nervioso te pones. Se te acelera el ritmo cardíaco y te preparas para la acción (una acción aún no especificada). Te sudan las palmas de las manos. Te ruborizas. Te insultas por no haber tenido en cuenta el impacto potencial de ese retraso. Tal vez no seas tan listo como crees. Empiezas a revisar tu modelo de ti mismo. Pero ahora no hay tiempo para eso. Te quitas esas ideas de la cabeza y te concentras en la tarea a la que te enfrentas.

Lo inesperado acaba de manifestarse... en forma de ascensor que no aparece. Habías planeado tomarlo para llegar adonde ibas. No ha aparecido. Tu plan original de acción no está produciendo los efectos deseados. *Según tu propia definición*, ha sido un mal plan. Necesitas otro, y deprisa. Por suerte tienes una estrategia alternativa a tu disposición. ¡La escalera! Sales a toda prisa hacia la parte trasera del edificio. Intentas abrir la puerta. Está cerrada con llave. Maldices al personal de mantenimiento. Te sientes frustrado y ansioso. Lo desconocido ha vuelto a aparecer. Lo intentas por otra salida. ¡Éxito! La puerta se abre. La esperanza te inunda el pecho. Todavía podrías llegar a tiempo. Bajas corriendo las escaleras —de las veintisiete plantas— y sales a la calle.

Ya es muy tarde. Mientras te apresuras, estudias el entorno: ¿se mantiene el avance hacia tu meta? Cualquiera que se interponga en tu camino te incomoda (mujeres mayores, niños juguetones y felices, parejas que han salido a pasear). En condiciones normales, eres una buena persona, al menos según tu propia estimación. ¿Por qué entonces esas personas inocentes te molestan tanto? Te acercas a un cruce muy concurrido. El semáforo está rojo. Te indignas y murmuras cosas absurdas en la acera. Te sube la tensión. Finalmente se pone verde. Sonríes y caminas a toda prisa. Al llegar a una pendiente suave, echas a correr. No estás en muy buena forma física. ¿De dónde has sacado tanta energía? Te estás acercando al edificio. Te fijas en la hora. Te quedan cinco minutos: no hay problema. Te invade una sensación de alivio y satisfacción. Estás *allí*; en consecuencia, no eres ningún idiota. Si creyeras en Dios, le darías las gracias.

De haber llegado temprano —si lo hubieras planificado adecuadamente—, los otros peatones y obstáculos varios no te habrían afectado en absoluto. Tal vez incluso hubieras sabido apreciarlos —al menos los agradables a la vista—, o al menos no los habrías clasificado como obstáculos. Es posible (aunque poco probable) que hubieras dedicado algo de tiempo a disfrutar del entorno, o a pensar sobre otros asuntos realmente importantes, como la reunión de mañana.

Sigues tu camino. De pronto, oyes una serie de ruidos fuertes a tu espalda, unos ruidos que parecen los de un gran vehículo a motor que pasa sobre una pequeña barrera de cemento (algo parecido a un bordillo). Tú estás a salvo en la acera, o eso suponías hace un momento. Tus fantasías sobre la reunión se esfuman. El hecho de que puedas llegar tarde ya no parece relevante. Dejas de apresurarte al instante, detienes tu camino ante la emergencia de este nuevo fenómeno. Tu sistema auditivo localiza los sonidos en tres dimensiones. Involuntariamente orientas el tronco, el cuello, la cabeza y los ojos hacia el lugar del espacio del que parecen provenir esos sonidos.[7] Se te dilatan las pupilas y abres mucho los ojos.[8] Se te acelera el ritmo cardíaco y tu cuerpo se prepara para emprender una acción adaptativa... una vez que el camino adecuado para dicha acción se haya especificado.[9]

Exploras activamente el acontecimiento inesperado, una vez que te has orientado hacia él, con todos los recursos sensoriales y cognitivos de que puedes hacer acopio. Generas hipótesis sobre la causa potencial del ruido incluso antes de volverte. ¿Se ha subido una furgoneta al bordillo? La imagen te pasa fugazmente por la mente. ¿Algo pesado se ha caído desde algún edificio? ¿El viento ha volcado algún cartel publicitario? Los ojos recorren activamente la zona relevante. Ves un camión cargado con componentes de un puente que acaba de pasar sobre un bache del camino. Misterio resuelto. Has determinado la significación motivacional específica de lo que hace escasos segundos era lo peligroso y amenazador desconocido, y es cero. Un camión cargado ha pasado por un bache. ¡No era para tanto! El ritmo del corazón se apacigua. Los pensamientos sobre la reunión inminente regresan a tu mente. Tu viaje original retorna como si nada hubiera ocurrido.

¿Qué está ocurriendo? ¿Por qué estás asustado y frustrado por la ausencia del ascensor que esperabas, por la presencia de la anciana del bastón, de los amantes despreocupados, la maquinaria estridente? ¿Por qué estás tan variable emocional y conductualmente?

La descripción detallada de los procesos que gobiernan esos acontecimientos afectivos comunes proporciona la base para una comprensión detallada de la motivación humana. Lo que Sokolov y sus colaboradores descubrieron, básicamente, era que lo desconocido, en relación con tu modelo actualmente existente de presente y futuro, tiene una significación motivacional *a priori* o, por decirlo de otro modo, que lo desconocido podría servir *como un estímulo no condicionado*.

¿Qué es la significación motivacional *a priori* de lo desconocido? ¿Puede siquiera formularse una pregunta semejante? Después de todo, lo desconocido, por definición, todavía no ha sido explorado. Según los dictados de la lógica estándar, nada puede decirse sobre algo que todavía no ha sido encontrado. Sin embargo, a nosotros no nos ocupa la información sensorial, ni unos atributos materiales particulares, sino la valencia. La valencia, en y por sí misma, podría ser de la manera más simple considerada como bipolar: negativa o positiva (o, por supuesto, como ninguna de las dos cosas). Estamos lo suficientemente familiarizados con el rango potencial último de la valencia, negativa o positiva, como para establecer límites provisionales alrededor de la posibilidad. Lo peor que lo desconocido podría ser, en general, es la muerte (o tal vez un sufrimiento prolongado seguido de la muerte); el hecho de nuestra mortalidad vulnerable proporciona el límite. Lo mejor que lo desconocido podría ser es más difícil de especificar, pero algunas generalizaciones podrían revelarse aceptables. Nos gustaría ser ricos (o al menos no tener necesidades), poseer una buena salud, ser sabios y queridos. Así pues, el mayor bien que lo desconocido podría aportar podría ser visto como aquello que nos permitiría trascender nuestras limitaciones innatas (la pobreza, la ignorancia, la vulnerabilidad) en lugar de seguir estando tristemente sujetos a ellas. La «zona» emocional cubierta por lo desconocido es, por tanto, muy amplia, y va desde aquello que más tememos a aquello que deseamos con mayor intensidad.

Por supuesto, lo desconocido se define por oposición a lo conocido. Todo lo que no es entendido o no está explorado es desconocido. La relación entre los a menudo (injustamente) separados dominios de la «cognición» y la «emoción» puede comprenderse más claramente a la luz de este hecho bastante obvio. Es la ausencia de una satisfacción *esperada*, por ejemplo, lo que resulta castigador, doloroso:[10] la emoción se genera como una respuesta por defecto a una repentina e impredecible alteración en la estructura teóricamente comprendida del mundo. Es el hombre que espera un aumento de sueldo a causa de su trabajo extraordinario —el hombre que configura un futuro deseado sobre la base de su comprensión del presente— el que se siente dolido cuando alguien «que lo merece menos» es ascendido antes que él (después de todo, «a uno se lo castiga mejor por sus virtudes»).[11] Es probable que el hombre cuyas expectativas han sido destruidas —el que ha sido amenazado y herido— trabaje menos en el futuro, con más resentimiento e ira. En cambio, la niña que no ha terminado los

deberes siente una gran emoción cuando suena el timbre que señala el final de la clase y a ella no se los han pedido. El timbre marca *la ausencia de un castigo esperado*, y por tanto induce a afecto positivo, alivio y felicidad.[12]

Así pues, parece que la imagen de una meta (una fantasía sobre la naturaleza del futuro deseado, concebido en relación con un modelo de la significación del presente), proporciona gran parte del marco que determina la significación motivacional de los acontecimientos que están ocurriendo. El individuo usa su conocimiento para construir un estado hipotético de las cosas donde el equilibrio motivacional de los acontecimientos presentes se optimiza: donde existe suficiente satisfacción, mínimo castigo, amenaza tolerable y abundante esperanza, todo equilibrado adecuadamente a corto y a largo plazo. Este estado óptimo de las cosas podría conceptualizarse como un patrón de progreso profesional, con un estado a largo plazo en mente, que apunta hacia una perfección como la que podría conseguirse secularmente (el traficante de drogas más rico, la señora felizmente casada, el ejecutivo de una gran empresa, el profesor titular de Harvard). Alternativamente, la perfección podría considerarse como ausencia de todas las cosas innecesarias y los placeres de una vida ascética. La cuestión es que cierto estado de cosas futuro y deseable se conceptualiza en la fantasía y se usa como objetivo para operar en el presente. Esas operaciones pueden concebirse como eslabones de una cadena (con el final de esa cadena fijado al estado futuro deseable).

Una reunión (como la referida previamente) podría verse por parte de quienes participan en ella como un eslabón en la cadena que hipotéticamente conduce al estado paradisíaco de director ejecutivo de la empresa (o a algo menos deseable pero aun así bueno). La reunión (bien llevada), en cuanto *submeta*, tendría por tanto la misma significación motivacional que la meta, aunque de menor intensidad (dado que es solamente una pequeña parte de un todo mayor y más importante). La reunión *ejemplar* será conceptualizada en el ideal —al igual que todos los estados-objetivo— como una situación dinámica en la que, teniéndolo todo en cuenta, el estado motivacional es optimizado. La reunión se imagina, se formula una representación del resultado deseado y un plan de comportamiento diseñado para llevar a cabo el resultado se elabora y se ejecuta. La «reunión imaginada» es fantasía, pero una fantasía basada en un conocimiento pasado (dando por sentado que ese conocimiento haya sido, en efecto, generado y que el planificador sea capaz y esté dispuesto a usarlo).

Todos los sistemas afectivos que gobiernan la respuesta al castigo, la

satisfacción, la amenaza y la promesa tienen algo que ver a la hora de alcanzar el resultado ideal. Todo lo que entorpezca ese logro (viejecitas con bastón) será experimentado como algo amenazador y/o penalizador. Todo lo que signifique que aumente la probabilidad de éxito (zonas despejadas en la acera) se experimentará como prometedor[13] o satisfactorio. Es por ello por lo que los budistas creen que todo es *maya*, o ilusión:[14] *la significación motivacional de los acontecimientos presentes viene claramente determinada por la naturaleza de la meta hacia la que se dedica el comportamiento.* Esa meta se conceptualiza en una imaginería episódica: en fantasía. Estamos constantemente comparando el mundo en el presente con el mundo idealizado en la fantasía, emitiendo juicios afectivos y actuando en consecuencia. Las promesas y las satisfacciones triviales indican que lo estamos haciendo bien, que avanzamos hacia nuestras metas. Una apertura inesperada en la masa de peatones aparece ante nosotros cuando vamos con prisa; nosotros nos apresuramos a adelantar por ella, complacidos por el hecho. Llegamos a un lugar un poco más deprisa de lo que esperábamos y nos sentimos satisfechos con lo inteligente de nuestra planificación. En cambio, las promesas o satisfacciones profundas validan nuestras conceptualizaciones globales: indican que es probable que nuestras emociones se mantengan reguladas en el camino que hemos escogido. Las amenazas o los castigos triviales indican fallos en nuestro medio para alcanzar los fines deseados. Modificamos nuestro comportamiento convenientemente y eliminamos la amenaza. Cuando el ascensor no aparece en el momento adecuado, bajamos por las escaleras. Cuando un semáforo nos retrasa, avanzamos un poco más deprisa de lo que habríamos hecho si hubiera estado en verde. Las amenazas o castigos profundos (léase traumas) son de una naturaleza cualitativamente distinta. Las amenazas y los castigos profundos socavan nuestra capacidad de creer *que nuestras conceptualizaciones del presente son válidas y que nuestras metas son adecuadas*. Esos acontecimientos alteran nuestra creencia en nuestros fines (y, con no poca frecuencia, en nuestros puntos de partida).

Construimos nuestro mundo idealizado, en la fantasía, según toda la información de que disponemos. Usamos lo que sabemos para construir una imagen de lo que podríamos tener y, por tanto, de lo que deberíamos hacer. Pero comparamos nuestra interpretación del mundo a medida que se desarrolla en el presente *con el mundo deseado, en la imaginación,* no con la mera expectativa. Comparamos lo que tenemos (en interpretación) con lo que *queremos,* no tanto con lo que meramente pensamos que *será*. Nuestro establecimiento de un

objetivo, y el consiguiente empeño, está motivado: perseguimos lo que *deseamos*, en nuestros constantes intentos por optimizar nuestros estados afectivos. (Por supuesto que usamos nuestro comportamiento para asegurar que nuestros sueños se hagan realidad, eso es «adaptación» sana. Pero aun así comparamos lo que está ocurriendo con lo que queremos —con lo que deseamos que sea— y no meramente con lo que fríamente esperamos.)

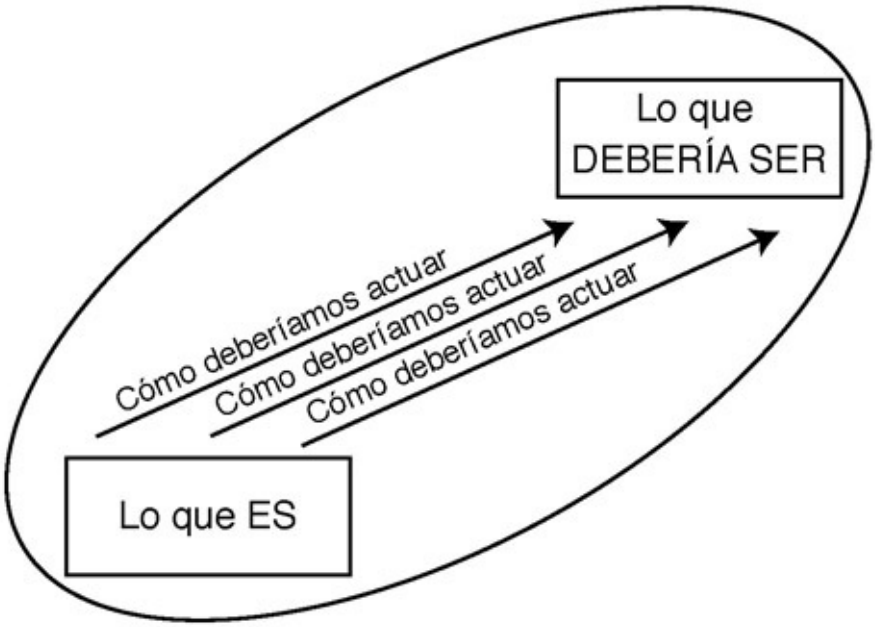

Figura 3: Vida normal.

Los mapas que configuran nuestro comportamiento motivado poseen cierta estructura inteligible. Contienen dos polos fundamentales e interdependientes, uno *presente* y el otro *futuro*. El presente es experiencia sensorial tal como se nos manifiesta actualmente, tal como nosotros la entendemos actualmente: significación motivacional dada según nuestro conocimiento y nuestros deseos actuales. El futuro es una imagen o una imagen parcial de perfección con la que comparamos el presente si es que comprendemos su importancia. *Siempre que existe una discrepancia entre los dos, se da lo inesperado o lo novedoso* (por definición), llama nuestra atención y activa los sistemas intrapsíquicos que gobiernan el miedo y la esperanza.[15] Nos esforzamos por llevar los acontecimientos nuevos de vuelta al reino de lo predecible o explotar un potencial previamente no considerado alterando nuestro comportamiento o nuestros patrones de representación. Concebimos un camino que conecta el

presente con el futuro. Ese camino se «compone» de los comportamientos requeridos para producir las transformaciones que deseamos: requeridos para convertir el presente (eternamente) insuficiente en un futuro paradisíaco (que siempre se aleja). Ese camino se concibe *normalmente* como lineal, por así decirlo, como algo análogo a la idea de *ciencia normal* de Thomas Kuhn, por la que unos patrones conocidos de comportamiento que operan sobre un presente entendido producirán un futuro cuya deseabilidad es algo dado que no se cuestiona.[16]

Todo lo que interfiera en nuestros medios potenciales para conseguir un fin especificado es penalizador o amenazador, en el sentido bastante trivial antes descrito. Un encuentro con penalizaciones o amenazas de esa categoría nos obliga simplemente a escoger un medio alternativo de entre el número que por lo general tenemos disponible. Una situación similar se da para las promesas y las satisfacciones. Cuando un medio produce el fin deseado (o propicia el avance por ese camino) experimentamos satisfacción (y esperanza, puesto que un fin intermedio alcanzado también implica que aumenta la probabilidad de éxito en un futuro más lejano). Esa satisfacción lleva nuestros comportamientos determinados hacia un fin; cambiamos de meta y seguimos avanzando hacia el futuro. La modificación de nuestros medios como consecuencia de la significación motivacional de los resultados de esos medios podría considerarse una adaptación *normal*. La estructura de la adaptación normal se representa de manera esquemática en la *Figura 3: Vida normal*. Planteamos una meta, en imagen y palabra, y comparamos las condiciones presentes con esa meta. Evaluamos la significación de los acontecimientos actuales a la luz de la relación percibida de estos con esa meta. Modificamos nuestros resultados conductuales —nuestros medios— cuando lo consideramos necesario para hacer que sea cada vez más probable que alcancemos nuestra meta. Modificamos nuestras acciones en el seno del juego, pero aceptamos las reglas sin cuestionarlas. Nos movemos en una dirección lineal desde el presente hasta el futuro.

Vida revolucionaria

El modelo *revolucionario* de adaptación —aquí también considerado similar a la ciencia revolucionaria de Kuhn—[17] es más complejo. Supongamos que regresas de tu reunión. Has llegado a tiempo y, hasta donde tú sabes, todo se ha

producido de acuerdo al plan. Te has fijado en que tus colegas parecían algo irritados y confusos con tu comportamiento cuando has intentado hacerte con el control de la situación, pero lo atribuyes a la envidia por su parte, a su incapacidad para comprender lo majestuoso de tus conceptualizaciones. En consecuencia, estás satisfecho —satisfecho temporalmente—, por lo que empiezas a pensar en mañana a medida que regresas al trabajo a pie. Vuelves a tu despacho. Hay un mensaje en el contestador. La jefa quiere verte. Eso no lo esperabas. Se te acelera un poco el ritmo cardíaco: tanto si es bueno como malo, esa noticia exige *preparación para la acción*.[18] ¿Qué quiere? Surgen fantasías de futuro potencial. Tal vez haya oído sobre tu comportamiento en la reunión y quiere felicitarte por tu excelente trabajo. Te acercas a su despacho, temeroso pero esperanzado.

Llamas a la puerta y entras con energía. La jefa te mira y aparta la mirada, poco alegre. Tu sensación de temor aumenta. Ella te hace un gesto para que tomes asiento, y lo haces. ¿Qué está pasando? Ella dice: «Tengo malas noticias para ti». Esto no está nada bien. Esto no es lo que tú querías. El ritmo cardíaco se te acelera desagradablemente. Concentras toda tu atención en tu jefa. «Mira —te dice—; he recibido varios informes muy desfavorables sobre tu comportamiento en las reuniones. Todos tus colegas parecen considerarte una persona rígida y un negociador autoritario. Es más, cada vez se hace más evidente que eres incapaz de reaccionar positivamente cuando se te exponen tus carencias. Por último, no pareces entender adecuadamente la finalidad de tu trabajo ni la función de esta empresa.»

Estás en *shock* y no te lo crees, paralizado, inmóvil. Tu visión de futuro con esa empresa se esfuma y se ve sustituido por los temores del desempleo, el ostracismo social y el fracaso. Te cuesta respirar. Te ruborizas y transpiras abundantemente. Tu cara es una máscara de espanto apenas reprimido. No puedes creer que tu jefa sea tan mala. «Llevas cinco años con nosotros —prosigue ella— y evidentemente es poco probable que tu rendimiento mejore. Definitivamente, no estás preparado para este tipo de proyecto profesional y estás interfiriendo en el avance de muchas otras personas competentes que te rodean. En consecuencia, hemos decidido poner fin al contrato que te une a nosotros con efectos inmediatos. En tu caso, yo me echaría un buen vistazo a mí mismo.»

Acabas de recibir una información inesperada, pero de un orden de magnitud distinto al de las pequeñas anomalías, irritaciones, amenazas y

frustraciones que han alterado tu equilibrio esa misma mañana. Acaban de presentarte unas pruebas incontrovertibles de que tus caracterizaciones del presente y del futuro ideal tienen unos defectos graves, tal vez irreparables. Tus presuposiciones sobre la naturaleza del mundo son erróneas. El mundo que conoces acaba de desmoronarse. Nada es lo que parecía; todo es inesperado y nuevo una vez más. Sales del despacho en estado de *shock*. En el vestíbulo, otros empleados apartan la mirada al verte, avergonzados. ¿Por qué no lo has visto venir? ¿Cómo puedes haber estado tan equivocado en tu juicio?

Tal vez todos están de acuerdo para ir a por ti.

Mejor no pensarlo.

Regresas a casa tambaleante, como en una nube, y te desplomas en el sofá. No puedes moverte. Estás dolido y aterrado. Te parece que podrías volverte loco. ¿Y ahora qué? ¿Cómo te enfrentarás a la gente? El presente cómodo, predecible, se ha esfumado. El futuro se ha abierto ante ti como una zanja, y tú has caído dentro. Durante el mes siguiente, te ves incapaz de actuar. Se te ha apagado el espíritu. Duermes y despiertas a horas raras, tu apetito está alterado. Estás ansioso, desesperado y agresivo a intervalos impredecibles. A la mínima, atacas a tu familia y te torturas a ti mismo. Las ideas de suicidio entran en el escenario de tu imaginación. No sabes qué pensar ni qué hacer: eres la víctima de una guerra interna de emociones.

Tu encuentro con lo terrible desconocido ha agitado los cimientos de tu visión del mundo. Te has visto expuesto, involuntariamente, a lo *inesperado y revolucionario*. El caos ha devorado tu alma. Ello implica que tus metas a largo plazo deben reconstruirse, y debe reevaluarse la significación motivacional de los acontecimientos en tu entorno actual: literalmente, *revalorarse*. Esa capacidad para generar una reevaluación completa, a la luz de nueva información, es incluso más específicamente humana que la capacidad de exploración de lo desconocido y de generación de nueva información que se ha expuesto anteriormente. A veces, en el curso de nuestras acciones, escogemos fenómenos cuya existencia es imposible según nuestros métodos estándares de interpretación (que son básicamente un modo de atribuir significación motivacional a los acontecimientos). La exploración de esos fenómenos nuevos, y la integración de nuestros hallazgos en nuestro conocimiento implica en ocasiones una reconceptualización de ese conocimiento[19] (y la consiguiente reexposición a lo desconocido, que ya no queda inhibido por nuestro modo de clasificación).[20] Ello quiere decir que ese simple movimiento de presente a

futuro se ve ocasionalmente interrumpido por una destrucción completa y una reformulación, una reconstitución de lo que el presente *es* y de lo que el futuro *debería ser*. El ascenso del individuo, por así decirlo, se ve salpicado de periodos de disolución y renacimiento.[21] El modelo más general de adaptación humana —conceptualizado de la manera más simple como *estado estable, ruptura, crisis, enderezamiento*— acaba, por tanto, pareciéndose a la *Figura 4: Adaptación revolucionaria*. Los procesos de la adaptación revolucionaria, actuados y representados, están en la base de diversos fenómenos culturales, que van desde ritos de «iniciación primitiva»[22] hasta las concepciones de sofisticados sistemas religiosos.[23] En efecto, nuestras culturas mismas se erigen sobre los cimientos de una sola gran historia: *paraíso, encuentro con el caos, caída y redención*.

Un mes después de tu despido, en tu mente se abre paso una idea nueva. Aunque nunca te lo habías admitido a ti mismo, en realidad nunca te gustó tu trabajo. Si lo aceptaste fue solamente porque te pareció que era lo que se esperaba de ti. Nunca pusiste todo tu empeño en él porque en realidad querías hacer otra cosa, algo que otras personas creían que era demasiado arriesgado o insensato. Hace mucho tiempo tomaste una decisión equivocada. Tal vez te hacía falta este golpe para regresar a tu camino. Empiezas a imaginar un futuro nuevo, un futuro en el que no estás tan «seguro», tal vez, pero en el que haces lo que en realidad quieres hacer. Vuelves a plantearte la posibilidad de dormir de un tirón, y empiezas a comer bien una vez más. Estás más tranquilo, menos arrogante, aceptas más las cosas, salvo en tus momentos de mayor debilidad. Los demás hacen comentarios, algunos elogiosos, otros envidiosos, sobre el cambio que perciben en ti. Eres un hombre que se está recuperando de una larga enfermedad, un hombre renacido.

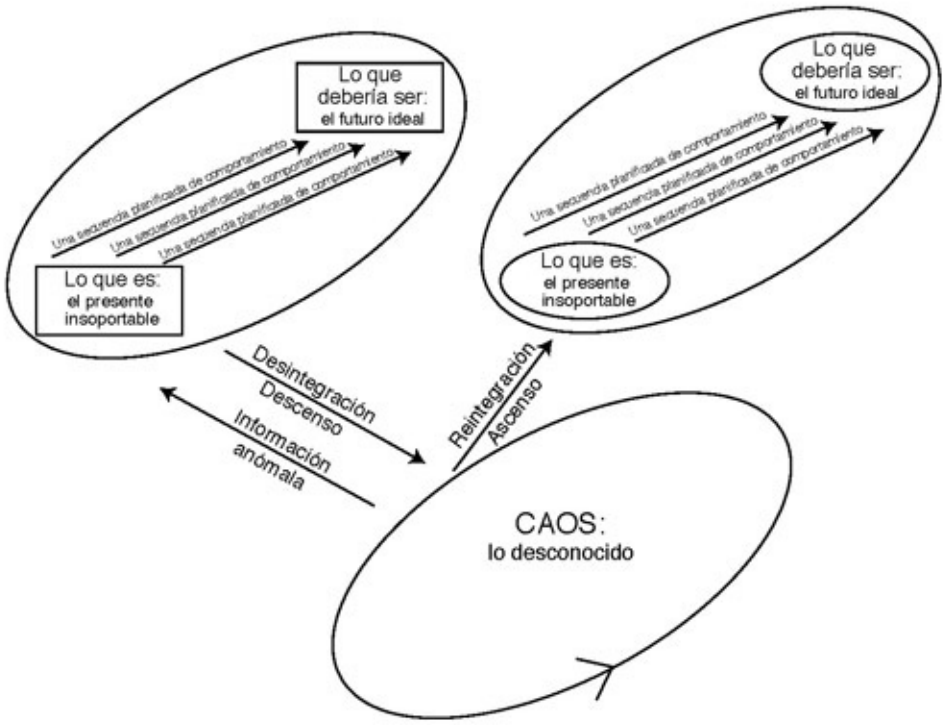

Figura 4: Adaptación revolucionaria.

FUNCIÓN NEUROPSICOLÓGICA: LA NATURALEZA DE LA MENTE

Resulta razonable considerar que el mundo, como foro de acción, es un «lugar»: un lugar compuesto por lo familiar y lo desconocido en eterna yuxtaposición. De hecho, el cerebro está compuesto en gran parte de dos subsistemas, adaptados para la acción en ese lugar. Hablando de manera muy general, el hemisferio derecho responde a la novedad con cautela, y con una formación rápida de hipótesis globales. En cambio, el hemisferio izquierdo tiende a permanecer al mando cuando las cosas —esto es, las cosas explícitamente categorizadas— se desarrollan según un plan. El hemisferio derecho elabora dibujos rápidos, globales, basados en la valencia, metafóricos, de las cosas novedosas; el izquierdo, con su mayor capacidad para el detalle, hace explícitas y verbales esas imágenes. Así, la capacidad exploratoria del cerebro «construye» el mundo de lo familiar (lo conocido) a partir del mundo de lo que no es familiar (lo desconocido).

Cuando el mundo permanece conocido y familiar —es decir, cuando nuestras creencias mantienen su validez—, nuestras emociones se mantienen bajo control. Sin embargo, cuando el mundo se transforma de pronto en algo nuevo, nuestras emociones se alteran en consonancia con la relativa novedad de esa transformación y nos vemos obligados a retirarnos o a explorar una vez más.

La valencia de las cosas

> Pero si examinamos los instintos primordiales del hombre [...] hallaríamos que todos han hecho filosofía un día u otro, y que cada uno desearía representarse como fin último de la existencia, como dueño legítimo de los demás instintos. Porque todo instinto aspira a dominar y. en cuanto tal, aspira a filosofar.[24]
>
> Es cierto que el hombre fue creado para servir a los dioses que, antes que nada, debían ser alimentados y vestidos.[25]

Podemos elaborar listas de bienes y males *generales*, que podrían resultar razonables a otros porque tendemos a emitir juicios de sentido de un modo relativamente estandarizado y predecible. La comida, por tomar un ejemplo simple, es *buena*, asumiendo que esté preparada de manera apetecible, mientras que un golpe en la cabeza es *malo* en proporción directa con su fuerza. La lista de bienes y males generales puede ampliarse con poco esfuerzo. El agua, el cobijo, el calor, el contacto sexual, son buenos; las enfermedades, las sequías, las hambrunas y las luchas son malas. Las similitudes esenciales de nuestros juicios de sentido pueden llevarnos fácilmente a concluir que la bondad y la maldad de las cosas o las situaciones son algo más o menos fijado. Sin embargo, el hecho de la interpretación subjetiva —y sus efectos en la evaluación y el comportamiento— complican ese cuadro tan simple. Estamos dispuestos a trabajar, gastar energía y vencer obstáculos para obtener un bien (o para evitar algo malo). Pero no estamos dispuestos a trabajar para obtener comida, o al menos no mucho, si ya tenemos suficiente comida; no nos esforzaremos para obtener sexo si estamos satisfechos con nuestros niveles actuales de actividad sexual; y tal vez pasaremos hambre gustosamente si eso significa que nuestro enemigo se morirá de hambre. Nuestras predicciones, expectativas y deseos condicionan nuestras evaluaciones hasta un punto finalmente no especificable. Las cosas no tienen una relevancia fijada de manera absoluta, a pesar de nuestra capacidad para generalizar sobre su valor. Son, por tanto, nuestras preferencias personales las que determinan la importancia del mundo (¡pero esas preferencias tienen limitaciones!).

El sentido que atribuimos a los objetos o a las situaciones no es estable. Lo que es importante para un hombre no es necesariamente importante para otro; del modo similar, las necesidades y deseos del niño difieren de los del adulto. El sentido de las cosas depende de un grado profundo y en último término

indeterminable sobre la relación de esas cosas con el fin que actualmente tenemos en mente. El sentido cambia cuando cambian las metas. Ese cambio transforma necesariamente las expectativas y los deseos contingentes que acompañan a esas metas. Experimentamos las «cosas» de manera personal e idiosincrática, a pesar de un amplio acuerdo interpersonal sobre el valor de las cosas. Las metas que perseguimos individualmente —los resultados que esperamos y deseamos como individuos— determinan el significado de nuestra experiencia. El psicoterapeuta existencial Viktor Frankl refiere una historia de sus experiencias como prisionero en un campo de la muerte nazi que avala este punto de manera asombrosa:

> Tomemos como ejemplo algo que ocurrió en nuestro desplazamiento entre Auschwitz y el campo adscrito a Dachau. Nos íbamos sintiendo cada vez más tensos a medida que nos aproximábamos a cierto puente sobre el Danubio que el tren debería cruzar para llegar a Mauthausen, según la afirmación de compañeros de viaje experimentados. Los que no han visto nada parecido no pueden ni imaginar los bailes de alegría ejecutados en el vagón por los prisioneros cuando vieron que nuestro convoy no cruzaba el puente y, en cambio, se dirigía «solo» a Dachau.
>
> Y, una vez más, ¿qué ocurrió a nuestra llegada al campo, después de un viaje que había durado dos días y tres noches? En los vagones no había sitio para que todo el mundo se acurrucara en el suelo a la vez. La mayoría de nosotros tuvo que permanecer de pie todo el camino, mientras algunos se turnaban para acuclillarse sobre la escasa paja que estaba empapada de orina humana. Cuando llegamos, la primera noticia importante que oímos de presos que llevaban más tiempo fue que aquel campo, comparativamente pequeño (su población era de 2.500 personas) no tenía «horno». ¡No había crematorio ni cámara de gas! Aquello significaba que una persona que se hubiera convertido en «musulmana» [ya no apta para trabajar] no podía ser llevada directamente a la cámara de gas sino que debía esperar hasta que el llamado «convoy de los enfermos» organizara el regreso a Auschwitz. Aquella alegre sorpresa nos puso a todos de buen humor. El deseo del jefe de los guardias de nuestro barracón en Auschwitz se había hecho realidad: habíamos llegado, lo antes posible, a un campo que no tenía «chimenea», a diferencia de Auschwitz. Nos reímos e intercambiamos chistes a pesar de todo por lo que tuvimos que pasar durante las horas siguientes. Cuando nos contaron a nosotros, los recién llegados, faltaba uno. Así que tuvimos que salir fuera, bajo la lluvia, hasta que encontraron al hombre desaparecido. Al final lo encontraron en un barracón, donde se había quedado dormido víctima del agotamiento. Entonces, lo que era pasar lista se convirtió en un desfile de castigo. Aquella noche y hasta la mañana siguiente tuvimos que permanecer en el exterior, helados y calados hasta los huesos, después de todo el cansancio del viaje. ¡Y aun así estábamos todos muy contentos! Allí no había chimenea y Auschwitz quedaba muy lejos.[26]

Nada produce tanto terror y miedo como un campo de concentración, a menos que el campo con el que uno se encuentra sea mejor que el campo que esperaba. Nuestras esperanzas y deseos —que siempre son condicionales— definen el contexto en el que las cosas y las situaciones con las que nos encontramos adoptan una significación determinada; definen incluso el contexto en el que entendemos «cosa» y «situación». Presuponemos que las cosas tienen

un significado más o menos «fijado», porque compartimos una «condición» más o menos fijada con otros, al menos con aquellos otros que tienen cierta familiaridad con nosotros, que comparten nuestras presuposiciones y visiones del mundo. Esas cosas (culturalmente determinadas) que damos por sentadas —y que por tanto son invisibles— determinan nuestras respuestas afectivas a los «estímulos ambientales». Presuponemos que esas cosas son atributos permanentes del mundo. Pero no lo son. Nuestras situaciones —y, por tanto, nuestros «contextos de interpretación»— pueden cambiar de manera drástica en cualquier momento. Somos, ciertamente, afortunados (y por lo general no tenemos en cuenta esa fortuna) cuando no cambian.

No es posible determinar de manera definitiva si algo tiene sentido, ni de qué manera lo tiene, mediante la observación de los *rasgos objetivos* de la cosa en cuestión. El valor no es invariable, a diferencia de la realidad objetiva; es más, no es posible derivar un *debe ser* de un *es* (esa es la «falacia naturalista» de David Hume). Sin embargo, sí es posible determinar el *sentido condicional* de algo mediante la observación de cómo el comportamiento (el comportamiento propio o el de otro) se da en presencia de esa cosa (o en su ausencia). Las «cosas» (los objetos, los procesos) emergen —al menos en la experiencia subjetiva— como consecuencia de comportamientos. Digamos, solo para poder poner un ejemplo, que el comportamiento A produce el fenómeno B (teniendo siempre en cuenta que estamos hablando de comportamiento en un contexto particular). El comportamiento A, entonces, aumenta su frecuencia. En ese caso puede deducirse que ese fenómeno B es visto como algo positivo por el agente que se encuentra bajo observación, en el «contexto particular» que constituye la situación observada. Si el comportamiento A disminuye de frecuencia, es razonable llegar a la conclusión contraria. El agente observado contempla B como algo negativo. El psicólogo de la conducta B. F. Skinner definió originalmente un refuerzo como un estímulo que producía un cambio en la frecuencia de una conducta dada.[27] Se resistió a ocuparse de los porqués y los paraqués internos o intrapsíquicos del refuerzo, y en cambio prefería trabajar por definición. Si un estímulo hacía aumentar la frecuencia con la que se manifestaba una conducta dada, era positivo. Si llevaba a una disminución de esa conducta, era negativo. Skinner, cómo no, reconocía que la valencia de un estímulo dado dependía del contexto. Un animal tenía que estar «privado de alimento» (dicho lisa y llanamente: tener hambre) antes de que la comida

pudiera servir de refuerzo positivo. Y, a medida que el animal alimentado pasaba a estar menos privado de comida, la valencia y la potencia de la comida-refuerzo disminuía.

Skinner creía que los debates sobre el estado interno de un animal (o un ser humano) eran innecesarios. Si se conocía el historial de refuerzos de un animal, se podía determinar qué «estímulos» era más probable que tuvieran una valencia positiva o negativa. El problema fundamental de ese argumento tiene que ver con la economía: resulta imposible conocer el «historial de refuerzos» de un animal, sobre todo si ese animal es tan complejo y ha vivido tanto como un ser humano. Ello equivale a decir que «debe conocerse todo lo que le ha ocurrido a ese animal». Es algo análogo a la antigua pretensión determinista de que «si conociéramos la posición presente y el impulso de todas y cada una de las partículas del universo, podríamos determinar todas y cada una de las posiciones futuras y los impulsos». Es imposible conocer todas las posiciones presentes y los impulsos: los problemas de medición son irresolubles, y además el principio de incertidumbre lo hace imposible en cualquier caso. Algo similar ocurre con el «historial de refuerzos»: no se puede tener acceso a él, y aunque se pudiera, al medirlo se alteraría. (No estoy defendiendo la «incertidumbre» en psicología; simplemente, expongo lo que espero que sea una analogía útil.)

Skinner abordó ese problema limitando su preocupación a las situaciones experimentales tan simples que solo un historial de refuerzo inmediato jugaba un papel en la determinación del contexto. Ese límite «implícito» le permitió esquivar la cuestión fundamental y proponer generalizaciones inadecuadas. No importaba cómo una rata se relacionara con su madre seis meses antes si lo podías «privar de alimentos» durante el tiempo suficiente. El hecho (de corto plazo) de la privación de alimentos, por ejemplo, pasaba por encima de las diferencias individuales entre ratas —al menos en la condición experimental que se cuestionaba— y, por tanto, estas podían ignorarse. De manera análoga, si uno hace pasar hambre a unos seres humanos, uno puede estar razonablemente seguro de que estos se preocuparán por la comida. Sin embargo, incluso en ese caso extremo no es posible predecir cómo se manifestará esa preocupación, ni qué consideraciones (éticas) podrían ejercer un papel intermediario o incluso determinante. Aleksandr Solzhenitsyn examinó precisamente ese problema durante el tiempo que pasó en el «archipiélago gulag» soviético (el sistema de campos de prisioneros de la Unión Soviética):

En el campo de Samarka en 1946, un grupo de intelectuales estaba al borde de la muerte: estaban consumidos por el hambre, el frío y el trabajo, habían agotado sus fuerzas. Y se los privaba de sueño. No tenían dónde tenderse. Todavía no se habían construido barracones excavados. ¿Y acaso salían a robar? ¿Confesaban? ¿Se lamentaban por sus vidas arruinadas? ¡No! Presintiendo que la muerte les llegaría en cuestión de días más que de semanas, así es como pasaron sus últimos momentos de ocio insomne, sentados y apoyados contra una pared: Timofeyev-Ressovsky los reunió en un «seminario», y todos se mostraban impacientes por compartir con los demás lo que ellos sabían y los demás no; pronunciaron conferencias para los demás. El padre Savely habló de una «muerte digna»; un sacerdote académico, sobre patrística; uno de los padres uniatas, de algo relacionado con la dogmática y los escritos canónicos; un ingeniero eléctrico, sobre los principios de la ciencia energética del futuro; y un economista de Leningrado, sobre el fracaso del intento de crear principios para la economía soviética por la falta de ideas nuevas. Una sesión era menos concurrida que la anterior: algunos de los asistentes ya estaban en el depósito de cadáveres.

Esa es la clase de persona que puede interesarse por todo eso mientras ya siente el entumecimiento de la muerte que se acerca... ¡Eso es un intelectual![28]

No es que la experiencia pasada —el aprendizaje—, meramente *condicione*; más bien, esa experiencia determina la naturaleza precisa del marco de referencia o el contexto que habrá que llevar a efecto en el análisis de una situación dada. Ese marco cognitivo de referencia actúa como el intermediario entre el aprendizaje pasado, la experiencia presente y el deseo futuro. Ese intermediario es un objeto válido de exploración científica —un fenómeno tan real como cualquier cosa abstracta—, y resulta mucho más limitado y accesible, en cuanto fenómeno de esa naturaleza, que la simple suma total no interpretada (y no mensurable, en todo caso) del historial de refuerzos. Los marcos de referencia, influenciados por el aprendizaje en su estructura, especifican la valencia de la experiencia actual, determinan lo que podría ser visto, en un momento y un lugar dados, como bueno, malo o indiferente. Es más, las inferencias sobre la naturaleza del marco de referencia que gobierna el comportamiento de los demás (es decir, mirar el mundo con los ojos de otro) podría producir resultados más útiles, más ampliamente generalizables (como «vistazos» a la personalidad del otro) y menos costosos en cuanto a recursos cognitivos que los intentos por entender los detalles de una historia de refuerzos dada.

La valencia puede ser positiva o negativa, como ya destacaron los primeros conductistas. Pero lo positivo y lo negativo no son extremos opuestos de un continuo, al menos no de manera directa.[29] Los dos «estados» parecen ortogonales, aunque (tal vez) mutuamente inhibidores. Es más, lo positivo y lo negativo no son simples: cada uno de ellos puede subdividirse, de manera más o menos satisfactoria, al menos una vez. Las cosas valoradas positivamente, por

ejemplo, pueden ser satisfactorias o prometedoras (pueden servir como recompensas de consumación o de incentivo, respectivamente).[30] Muchas cosas satisfactorias son consumibles, en sentido literal, tal como se ha expuesto anteriormente. La comida, por ejemplo, es una recompensa de consumación para el hambriento, lo que significa que, bajo esas circunstancias, se valora como una satisfacción. De modo similar, el agua satisface al individuo privado de líquido. El contacto sexual es una recompensa para el lujurioso, y el calor es deseable para aquellos que carecen de cobijo. A veces, estímulos más complejos también resultan satisfactorios o recompensan. Todo depende de lo que se desea en el presente, y de cómo ese deseo se cumple. Una ligera reprimenda verbal bien puede suscitar sentimientos de alivio en el individuo que espera un severo castigo corporal, lo que equivale a decir, técnicamente, que *la ausencia de un castigo esperado* puede servir de manera bastante eficaz como recompensa (es, de hecho, la forma de recompensa que prefiere el tirano). Independientemente de su forma, las satisfacciones alcanzadas sacian, calman y producen un placer soñoliento y el cese (temporal) de los comportamientos encaminados a ese fin determinado, aunque las conductas que culminan en una conclusión satisfactoria presentan una mayor probabilidad de manifestarse, en el futuro, cuando el deseo «instintivo» o «voluntario» vuelve a emerger.

Las promesas, que también son positivas, podrían verse como más *abstractamente* significativas que las satisfacciones, pues indican potencial más que actualidad. Las promesas —señales de recompensas de consumación o satisfacciones— indican la consecución inminente de algo deseado o potencialmente deseable. Sin embargo, su cualidad más abstracta no las convierte en secundarias o en aprendidas necesariamente, como se creía en otro tiempo; nuestra respuesta a la satisfacción potencial es a menudo tan básica o primaria como nuestra respuesta a la satisfacción misma. Las promesas (señales de satisfacción) han sido vistas, técnicamente, como recompensas incentivas porque inducen a una locomoción de avance, que no es más que movimiento hacia el lugar en que la señal indica que tendrá lugar la satisfacción.[31] La curiosidad[32], la esperanza[33] y el placer excitado tienden a acompañar la exposición a las señales de recompensa (y están asociados a una locomoción de avance subsiguiente).[34] Las conductas que producen promesas —igual que las que desembocan en satisfacciones— también aumentan en frecuencia con el tiempo.[35]

Las cosas valoradas negativamente —que tienen una estructura que refleja

la de sus equivalentes positivas— pueden resultar o bien *punitivas* o bien *amenazadoras*.[36] Los castigos —un grupo diverso de estímulos o contextos, según se define a continuación— parecen compartir todos un mismo rasgo (al menos desde la perspectiva de la teoría expuesta en el presente libro): indican la imposibilidad temporal o definitiva de implementar uno o más medios o de alcanzar uno o más fines. Algunos estímulos se experimentan casi universalmente como punitivos, porque su apariencia indica una probabilidad reducida de llevar a cabo prácticamente cualquier plan imaginable —de obtener casi cualquier satisfacción o futuro potencial deseable—. La mayoría de cosas o situaciones que producen lesiones físicas entran en esta categoría. Más en general, los castigos podrían concebirse como estados involuntarios de privación (de alimento, de agua, de una temperatura óptima[37] o contacto social);[38] como decepciones[39] o frustraciones[40] (que son las *ausencias de las recompensas esperadas*),[41] y como estímulos lo suficientemente intensos como para producir daños en los sistemas que se encuentran con ellos. Los castigos detienen la acción, o inducen a una retirada o un escape (locomoción de retroceso),[42] y engendran el estado emocional comúnmente conocido como *dolor* o *daño*. Las conductas que culminan en castigo y dolor subsiguiente tienden a extinguirse, a disminuir en frecuencia con el tiempo.[43]

Las amenazas, que también son negativas, indican potencial, como las promesas, pero potencial para el castigo, para el dolor, para el daño. Las amenazas —señales de castigo— son estímulos que indican una probabilidad aumentada de castigo y dolor.[44] Las amenazas son abstractas, como las promesas; sin embargo, como las promesas, no son necesariamente secundarias ni aprendidas.[45] Los fenómenos inesperados, por ejemplo, que constituyen amenazas innatamente reconocibles, nos detienen en seco y nos hacen sentir ansiedad.[46] Así, según se dice, actúan ciertos estímulos innatos de miedo, como las serpientes.[47] Las conductas que culminan en la producción de señales de castigo —que crean situaciones caracterizadas por la ansiedad— tienden a disminuir en frecuencia con el tiempo (de manera muy parecida a las que producen un castigo inmediato).[48]

Las satisfacciones y sus resortes son *buenas*, por simplificar; los castigos y las amenazas son *malos*. Tendemos a movernos hacia adelante[49] (a sentir esperanza, curiosidad, alegría) y después a consumir (a hacer el amor, a comer, a beber) en presencia de cosas buenas; y a detenernos (y a sentir ansiedad), y después a retirarnos, a movernos hacia atrás (y a sentir dolor, decepción,

frustración, soledad) cuando nos enfrenamos a cosas que no nos gustan. En las situaciones más básicas —cuando sabemos qué estamos haciendo, cuando estamos implicados con lo que nos es familiar—, esas tendencias fundamentales bastan. Sin embargo, nuestras situaciones reales son casi siempre más complejas. Si las cosas o las situaciones fueran abiertamente, simplemente positivas o negativas, buenas o malas, no nos haría falta emitir juicios respecto a ellas, no tendríamos por qué pensar sobre nuestro comportamiento, sobre de qué manera y cuándo habría que modificarlo: en efecto, no tendríamos que *pensar* en absoluto. Sin embargo, nos enfrentamos al problema constante de la ambivalencia de significado, es decir, que una cosa o situación podría ser mala y buena simultáneamente (o buena de dos maneras conflictivas entre sí; o mala de dos maneras conflictivas entre sí).[50] Una tarta de queso, por ejemplo, es buena cuando se considera desde la perspectiva de la privación de alimentos o el hambre, pero mala cuando se considera lo deseable socialmente, y la figura esbelta que exige eso que es socialmente deseable. El niño pequeño que ha aprendido hace muy poco a hacer sus necesidades en el baño y que acaba de orinarse en la cama podría, simultáneamente, sentir satisfacción ante la consecución de una meta biológicamente vital y temor por las probables consecuencias interpersonales socialmente construidas de esa satisfacción. Nada se obtiene sin coste alguno, y hay que tener en cuenta ese coste cuando se evalúa el significado de algo. El significado depende del contexto. Los contextos —en una palabra, las historias— constituyen metas, deseos. Desde la perspectiva de una adaptación libre de conflictos, es desafortunado que tengamos muchas metas —muchas historias, muchas visiones del futuro ideal—, y que la búsqueda de una interfiera a menudo en nuestras ocasiones (o las de otra persona) de obtener otra.

Resolvemos el problema de los significados contradictorios interpretando el valor de las cosas desde dentro de los límites de nuestras historias —que son mapas ajustables de experiencia y potencial cuyo contenido específico se ve influido por las exigencias de nuestro ser físico—. Nuestros sistemas nerviosos centrales están compuestos de muchos subsistemas «fijados» o automatizados, responsables de la regulación biológica —de mantener la homeostasis de la temperatura, de asegurar una ingesta de calorías adecuada, de monitorizar los niveles de plasma y dióxido de carbono (por ejemplo)—. Cada uno de esos subsistemas cumple una misión. Si esa misión no se lleva a cabo dentro de un margen de tiempo determinado, todo el juego se detiene, tal vez de manera

permanente. En ese caso no se consigue nada. Así pues, debemos ejecutar ciertas acciones si hemos de sobrevivir. Con todo, ello no implica que nuestros comportamientos estén *determinados*, al menos no de una manera simplista. Los subsistemas que componen nuestra estructura compartida —responsables, cuando están operativos, de nuestros instintos (hambre, sed, alegría, deseo sexual, ira, etcétera)— no parecen hacerse con el control directo de nuestro comportamiento, no nos transforman en autómatas dirigidos. Más bien parecen influenciar nuestras fantasías, nuestros planes y alterar y modificar el contenido y la importancia comparativa de nuestras metas, nuestros futuros ideales (concebidos en comparación con nuestros presentes «insoportables» tal como están construidos actualmente).

Cada subsistema básico cuenta con su propia imagen particular de lo que constituye el ideal, la meta más válida en cualquier momento dado. Si alguien no ha comido en varios días, su visión del futuro (inmediatamente) deseable incluirá probablemente la imagen de comer. De modo similar, si alguien se ha visto privado de agua, probablemente hará de beber su meta. Compartimos una estructura biológica fundamental en cuanto seres humanos, por lo que tendemos a coincidir en general sobre lo que debe considerarse valioso (al menos en un contexto especificado). Ello significa esencialmente que podemos concretar estimaciones *probabilísticas* sobre esas cosas que un individuo dado (y una cultura dada) puede considerar deseables en cualquier momento. Es más, podemos incrementar la precisión de nuestras estimaciones mediante una privación programada (porque esa privación especifica un contexto interpretativo). Aun así, nunca podemos estar seguros, en el complejo curso normal de los acontecimientos, de qué es lo que ese alguien va a querer.

Los juicios que tienen que ver con la significación de las cosas o las situaciones se complican mucho más cuando la satisfacción de una meta de base biológica interfiere en la búsqueda o la satisfacción de otra.[51] ¿A qué fin debemos dedicar nuestras acciones, por ejemplo, cuando sentimos simultáneamente deseo sexual y culpabilidad, o cuando tenemos frío, sed y estamos asustados? ¿Y si la única manera de obtener comida es robándosela, pongamos por caso, a alguien que tiene tanta hambre como nosotros, que está tan débil y depende de ella tanto como nosotros? ¿Cómo se orienta nuestro comportamiento cuando nuestros deseos compiten, es decir, cuando querer una cosa hace que aumente la probabilidad de que perdamos otra u otras? Después de todo, no hay razón para presuponer que cada uno de nuestros subsistemas

particularmente especializados coincidirán, al mismo tiempo, sobre lo que constituye el «bien» deseable más inmediato. Esa falta de acuerdo fácil nos hace *intrínsecamente proclives al conflicto intrapsíquico* y a una alteración afectiva (emocional) asociada. Manipulamos nuestros entornos y nuestras creencias para abordar este conflicto (cambiamos nosotros, o las cosas que nos rodean, para que aumenten nuestra esperanza y nuestra satisfacción, y para que disminuyan nuestro miedo y nuestro dolor).

Depende de los sistemas corticales «más elevados» —las porciones del cerebro filogenéticamente más nuevas, más «avanzadas», ejecutivas—[52] emitir juicios sobre el valor relativo de estados deseados (y, de manera similar, determinar el orden adecuado de la manifestación de medios).[53] Esos sistemas avanzados deben tener en cuenta todos los estados de deseo, óptimamente, y determinar el camino adecuado para la expresión de ese deseo. Tomamos *decisiones* sobre lo que ha de verse como valioso, en cualquier momento dado, pero los subsistemas neurológicos que nos mantienen con vida, y que son específicamente responsables de nuestro mantenimiento en distintos aspectos tienen, cada uno de ellos, una voz propia en esas decisiones; un voto. Cada parte de nosotros depende del funcionamiento saludable de la otra parte. Así pues, ignorar un bien es arriesgarlo todo. Ignorar las demandas de un sistema necesario es simplemente asegurar que después hablará con la voz de los injustamente oprimidos; es asegurar que se apoderará de nuestra fantasía inesperadamente y hará del futuro algo impredecible. Por tanto, nuestros «caminos óptimos» deben ser adecuadamente *inclusivos*, desde la perspectiva de nuestra comunidad interna, de nuestra fisiología básica. Además, las evaluaciones y acciones de otros influyen en nuestros estados personales de emoción y motivación en nuestra búsqueda de metas individuales que de manera inevitable se dan en un contexto social. Por tanto, se hace evidente que la meta hacia la que nuestros sistemas elevados trabajan ha de ser la construcción de un estado en el que todas nuestras necesidades y las necesidades de los demás se encuentran simultáneamente. Esa meta superior, a la que en teoría todos aspiramos, es una fantasía compleja (y a menudo implícita) —una visión o mapa de la tierra prometida—. Ese mapa, esa historia —ese *marco de referencia* o *contexto de interpretación*— es el futuro (ideal) en contraste necesario con el presente (insoportable), e incluye planes concretos, diseñados para que este se

convierta en aquel. Los significados mutables que componen nuestras vidas dependen por su naturaleza de la estructura explícita de este contexto interpretativo.

Seleccionamos lo que *deberíamos* valorar entre aquellas cosas que *debemos* valorar. Nuestras selecciones son, por tanto, predecibles, en un sentido amplio. Ello es así porque debemos llevar a cabo ciertas acciones para poder vivir. Pero esa predictibilidad es limitada. El mundo es lo bastante complejo, no solo en el sentido de que un problema dado puede tener numerosas soluciones válidas, sino en el de que incluso la definición de «solución» puede variar. Las elecciones particulares más adecuadas o probables de la gente, incluidos nosotros mismos, no pueden (al menos en circunstancias normales) ser determinadas acertadamente con antelación. Aun así, a pesar de nuestra ignorancia final imposible de erradicar, actuamos —juzgando de un momento a otro lo que ha de estimarse digno de ser perseguido— determinando lo que puede ignorarse, al menos temporalmente, durante esa búsqueda. Somos capaces de actuar y de producir los resultados que deseamos porque emitimos un juicio de valor usando todas las informaciones a nuestra disposición. Determinamos que vale la pena tener algo, en un momento y un lugar dados, y convertimos en nuestra meta la posesión de ese algo. Y tan pronto como algo se ha convertido en nuestra meta —independientemente de lo que sea ese algo—, parece adoptar la significación de satisfacción (de recompensa de consumación). Parece suficiente que algo se vea realmente como valioso para que adopte el aspecto emocional del valor. Es así como nuestros sistemas de orden superior-verbales-cognitivos sirven para regular nuestras emociones. Y es por ello que podemos actuar o trabajar hacia fines «meramente simbólicos», y es por ello que el teatro y la literatura[54] (e incluso los encuentros deportivos) pueden tener unos efectos de sustitución tan profundos en nosotros. Sin embargo, el mero hecho de que algo sea deseado no quiere decir necesariamente que su consecución vaya a servir para el mantenimiento de la vida (como una satisfacción «verdadera» sí podría), o que fijarse en algo vaya a convertirlo en lo que no es. Así pues, es necesario (es decir, si uno quiere existir) construir metas —modelos del futuro deseado— que sean razonables desde la perspectiva de la experiencia previa, basadas en la necesidad biológica. Esas metas tienen en cuenta la necesidad de asumir nuestras limitaciones intrínsecas; de satisfacer nuestros subsistemas biológicos heredados; de apaciguar esos «dioses» transpersonales que eternamente exigen que los vistan y los alimenten.

El hecho de que las metas *deberían* ser razonables no implica que tengan que serlo o que vayan a serlo (al menos a corto plazo), o que lo que constituye «razonable» pueda ser fácil o definitivamente determinado. El alimento de una persona es el veneno de otra; el contenido del futuro ideal (y del presente interpretado) puede variar drásticamente entre individuos, y de hecho varía. Una anoréxica, por ejemplo, convierte en su meta una demacración de la figura que muy bien puede resultar incompatible con la vida. En consecuencia, ve la comida como algo a evitar, como algo punitivo o amenazador. Esa creencia no la protegerá del hambre, aunque afectará poderosamente su determinación a corto plazo de la valencia del chocolate. El hombre obsesionado con el poder puede sacrificarlo todo, incluida su familia, para la consecución de su ambición. La consideración empática de los demás, que consume mucho tiempo, impide, simplemente, su progreso con respecto a las cosas que él considera de máximo valor. Su fe en el valor de su progreso, por tanto, convierte en amenaza y frustración incluso el amor. Dicho de otro modo, nuestras creencias pueden modificar nuestras reacciones a todo, incluso a aquellas cosas tan primarias y fundamentales como son la comida y la familia. Con todo, seguimos constreñidos indeterminadamente por el hecho de nuestros límites biológicos.

Resulta particularmente difícil especificar el valor de algo que ocurre cuando ello tiene un significado desde un marco de referencia (con respecto a una meta determinada) y otro significado distinto o incluso opuesto desde otro marco tanto o más importante y relevante. Los estímulos que se dan de ese modo constituyen *problemas no resueltos de adaptación*. Nos plantean un misterio, que es qué hacer en su presencia (detenernos, consumir, parar, retroceder, avanzar, en su nivel más básico; sentirnos ansiosos, satisfechos, dolidos o esperanzados). Algunas cosas o situaciones pueden resultar evidentemente satisfactorias o punibles, al menos desde el «marco de referencia» actualmente existente, y pueden por tanto verse (valorarse, aspirar a ellas) de una manera nada complicada. Sin embargo, otras cosas y situaciones siguen estando llenas de significados contradictorios o indeterminados. (Por ejemplo, muchas cosas resultan satisfactorias o prometedoras a corto plazo pero son punitivas a medio y largo plazo.) Esas circunstancias proporcionan pruebas de que nuestros sistemas de valoración no son todavía tan sofisticados como para propiciar una adaptación completa; nos demuestran de manera incontrovertible que nuestros procesos de evaluación siguen siendo incompletos:

Un cerebro montado en una cuba va al volante de un tranvía fuera de control y se acerca a una bifurcación de las vías. El cerebro está conectado al tranvía de tal manera que es capaz de determinar qué camino tomará el vehículo. Hay solamente dos opciones: el camino de la derecha y el camino de la izquierda. No hay manera de detener o hacer descarrilar el tranvía, y el cerebro lo sabe. En las vías de la derecha hay un solo trabajador, Jones, que sin ninguna duda morirá si el cerebro conduce el tranvía hacia la derecha. Si Jones salva la vida, acabará matando a cinco hombres por el bien de treinta huérfanos (uno de los cinco hombres a los que planea matar está pensando en destruir un puente que el autobús de los huérfanos va a cruzar esa misma noche, más tarde). Uno de los huérfanos que morirá, de seguir viviendo, se habría convertido en un tirano que habría obligado a unos hombres buenos, útiles, a hacer cosas malas, otro se habría convertido en John Sununu, y un tercero habría inventado la lata con abrefácil.

Si el cerebro de la cuba escoge el lado izquierdo de la vía, el tranvía atropellará y matará sin duda a otro trabajador del ferrocarril llamado Izquierdo, e impactará y destruirá a diez corazones palpitantes que habrían sido trasplantados a diez pacientes en el hospital que morirán por carecer de los órganos de donantes. Esos son los únicos corazones disponibles y el cerebro es consciente de ello. Si el trabajador del lado izquierdo de las vías sobrevive, él también matará a cinco hombres (de hecho, los mismos cinco que el hombre del lado derecho mataría). Sin embargo, Izquierdo matará a los cinco hombres como consecuencia no pretendida de salvar a diez hombres: sin darse cuenta matará a los cinco hombres en su carrera para llevar cuanto antes los diez corazones hasta el hospital de trasplantes. Un resultado más de la acción de Izquierdo es que el autobús que transporta a los huérfanos se salvará. Entre los cinco hombres que matará Izquierdo está el hombre responsable de colocar en la cuba el cerebro que controla el tranvía. Si los diez corazones e Izquierdo son atropellados por el tranvía y mueren, los diez pacientes potenciales receptores de trasplante morirán y sus riñones serán usados para salvar las vidas de veinte pacientes que aguardan un trasplante de riñón, uno de los cuales, al llegar a adulto descubrirá una cura para el cáncer, y otro de los cuales se convertirá en Hitler. Hay otros riñones y máquinas de diálisis disponibles, pero eso el cerebro no lo sabe.

Asumamos que la decisión del cerebro, sea cual sea, servirá como ejemplo para otros cerebros en cubas y, así, los efectos de sus decisiones se verán amplificados. Asumamos también que si el cerebro opta por el lado derecho de las vías se producirá una guerra injusta libre de crímenes de guerra, mientras que, si el cerebro opta por el desvío a la izquierda, estallará una guerra justa con crímenes de guerra. Es más, existe un demonio cartesiano que actúa intermitentemente y que engaña al cerebro de tal manera que este nunca está seguro de si es engañado.

Pregunta: Desde el punto de vista ético, ¿qué debería hacer el cerebro?

No podemos actuar de dos maneras a la vez —no podemos movernos hacia delante y hacia atrás, no podemos detenernos y seguir simultáneamente—. Cuando nos enfrentamos a estímulos cuyo significado es indeterminado, nos situamos ante un conflicto. Ese conflicto debe resolverse antes de que la acción adaptativa tenga lugar. En realidad, solo podemos hacer una cosa a la vez, aunque nos veamos motivados por circunstancias confusas, amenazadoras, peligrosas o impredecibles que nos lleven a intentar muchas cosas desproporcionadas simultáneamente.

Territorio inexplorado: Fenomenología y neuropsicología

El dilema de los significados simultáneos contradictorios puede resolverse solo de dos maneras relacionadas (aunque puede evitarse de muchas otras). Podemos *alterar nuestros comportamientos* en la situación difícil de manera que esos comportamientos dejen de producir consecuencias que no deseamos o no sabemos interpretar. O bien podemos *volver a encuadrar nuestros contextos de evaluación* (nuestras metas y nuestras interpretaciones del presente) de manera que estos dejen de producir implicaciones paradójicas con respecto a la significación de una situación dada. Esos procesos de modificación conductual y de reencuadramiento constituyen *actos de esforzada reevaluación*, que conllevan una reconsideración exhaustiva y exploratoria de lo que antes se juzgaba adecuado o importante.

Por tanto, las cosas y situaciones con significados indeterminados desafían nuestra competencia adaptativa; nos obligan a reevaluar nuestras circunstancias presentes y alteran nuestros comportamientos actuales. Esas circunstancias surgen cuando algo que tenemos bajo control, desde una perspectiva, es problemático o está fuera de control desde otra. Fuera de control significa, básicamente, impredecible: algo está fuera de nuestro control cuando nuestras interacciones con ello producen unos fenómenos cuyas propiedades no pueden ser determinadas de antemano. Así pues, los hechos inesperados o novedosos que surgen cuando nuestros planes no salen como esperamos constituyen un subgrupo importante (tal vez el más importante) de la clase más amplia de estímulos de significado indeterminado. Algo inesperado, o novedoso, necesariamente se da en relación con lo que es conocido; siempre se identifica y se evalúa con respecto a nuestro plan operativo actual [lo que equivale a afirmar que algo familiar en un lugar inesperado (o en un momento inesperado) es, de hecho, algo que deja de ser familiar]. Por ejemplo, la esposa de un marido adúltero es bien conocida para él, tal vez, cuando ella está en casa. El hecho de ella, y de su comportamiento, constituye *territorio explorado*. Pero ella es un tipo enteramente distinto de fenómeno desde la perspectiva del afecto (y la implicación en el resultado conductual) si hace una aparición inesperada en el motel favorito de él en pleno encuentro amoroso. ¿Qué hará el marido, en presencia de su mujer, cuando ella lo sorprenda? En primer lugar, muy probablemente, se quedará atónito, y después se inventará una historia que dé razón de su comportamiento (si es que puede, porque no ha podido prepararla con antelación). Tiene que ocurrírsele algo nuevo, *hacer algo que no ha hecho nunca*. Tiene que tratar con su mujer, a quien él cree que ha engañado —su

mujer, cuya presencia inesperada en el motel es prueba de su infinito misterio residual—. Por definición, nuestros patrones habituales de acción solo bastan para cosas y situaciones de determinada significación: solo sabemos cómo actuar en presencia de lo que nos es familiar. La aparición de lo inesperado nos saca de la complacencia inconsciente, axiomática, y nos obliga (dolorosamente) a pensar.

Las implicaciones de los hechos novedosos o impredecibles son desconocidas por definición. Esta observación lleva en su seno la semilla de una pregunta difícil y útil: ¿cuál es la significación de lo desconocido? Podría parecer lógico presuponer que la respuesta es que ninguna: algo inexplorado no puede significar nada porque todavía no se le ha atribuido nada. Sin embargo, lo cierto es todo lo contrario. Las cosas que no entendemos, aunque no las entendamos, significan. Si no podemos decir qué significa algo porque no sabemos qué es, ¿qué significa entonces? No es que sea nada: de hecho, con frecuencia y de manera predecible nos disgusta lo inesperado. Lo que ocurre más bien es que podría ser cualquier cosa, y ese es precisamente el quid del problema. Las cosas impredecibles no son irrelevantes antes de que se determine su significado específico. Las cosas que todavía no hemos explorado tienen significación antes de que nos adaptemos a ellas, antes de que clasifiquemos su relevancia, antes de que determinemos su implicación en el comportamiento. Las cosas no predichas, no deseadas, que ocurren mientras nosotros llevamos a cabo nuestros planes cuidadosamente diseñados... esas cosas llegan cargadas de significado *a priori*, tanto positivo como negativo. La aparición de cosas o situaciones inesperadas indica, al menos, que nuestros planes contienen errores en alguna etapa de su diseño: de manera trivial si tenemos suerte; de una manera que puede resultar devastadora para nuestras esperanzas y deseos, para nuestro amor propio, si no la tenemos.

Las cosas inesperadas e impredecibles —más exactamente las cosas novedosas (la clase de las cosas novedosas, más específicamente)— tienen un espectro de significación potencialmente infinito, ilimitado. ¿Qué significa algo que podría significar ser cualquier cosa? En los extremos significa: *lo peor que podría ser* (o al menos lo peor que tú eres capaz de imaginar) y, contrariamente, *lo mejor que podría ser* (o al menos lo mejor que eres capaz de concebir). Algo nuevo podría presentar la posibilidad de un sufrimiento insoportable, seguido de una muerte absurda: una amenaza prácticamente ilimitada en significación. Ese dolor nuevo y aparentemente menor pero aun así raro y preocupante que has

sentido esta mañana, por ejemplo, mientras hacías ejercicio, podría significar el principio de un cáncer que lenta y dolorosamente acabe matándote. Por el contrario, algo inesperado podría significar la oportunidad inconcebible de expansión de una competencia general y un bienestar. Tu trabajo de siempre, aburrido pero seguro, desaparece inesperadamente. Un año después, estás haciendo lo que de verdad quieres hacer y tu vida es incomparablemente mejor.

Una cosa o una situación inesperada que aparece en el transcurso de un comportamiento dirigido a una meta constituye un estímulo que es intrínsecamente problemático: los acontecimientos novedosos son, a la vez, señales de castigo (amenazas) y señales de satisfacción (promesas).[55] Ese estatus paradójico *a priori* queda representado esquemáticamente en la *Figura 5: La naturaleza ambivalente de la novedad*. Las cosas impredecibles, que tienen un carácter paradójico, activan consiguientemente dos sistemas emocionales antitéticos, cuyas actividades mutuamente inhibitorias proporcionan la motivación básica para la cognición abstracta, cuya misión cooperativa es fundamental para el establecimiento de la memoria permanente, y cuyos sustratos físicos constituyen elementos universales del sistema nervioso humano. De estos dos sistemas, el que se activa más rápidamente[56] gobierna la inhibición del comportamiento actual, el cese de la actividad actualmente encaminada a una meta;[57] el segundo, igualmente potente pero algo más conservador,[58] está detrás de la exploración, la activación conductual general[59] y la locomoción hacia delante.[60] El funcionamiento de aquél aparece asociado a la ansiedad, al temor y a la aprensión, al afecto negativo —reacciones subjetivas universales a lo amenazador e inesperado—.[61] El funcionamiento del este, en cambio, aparece asociado a la esperanza, a la curiosidad y el interés, al afecto positivo —respuestas subjetivas a lo prometedor e inesperado—.[62] El proceso de exploración de lo desconocido emergente viene, por tanto, guiado por la interacción entre las emociones de curiosidad/esperanza/entusiasmo por una parte, y de ansiedad por la otra —o, por describir esos fenómenos desde otro punto de vista, entre los distintos sistemas motores responsables del acercamiento (locomoción hacia delante) y la inhibición del comportamiento actual.

Lo «desconocido ambivalente» se presenta en dos «formas», por así decirlo (tal como se han mencionado antes). La novedad «normal» emerge en el «territorio» circunscrito a la elección de un punto final o meta concretas (es decir, después de que llegar a un punto B específico se haya considerado la

actividad más importante posible *en este momento y en este lugar*). Algo «normalmente» novedoso constituye un acontecimiento que deja intactos el punto de partida inicial y la meta, pero que indica que el medio para alcanzar esa meta va a tener que modificarse. Digamos, a modo de ejemplo, que estás en tu oficina. Tienes la costumbre de pasar por un pasillo sin obstáculos para llegar hasta el ascensor. Estás tan habituado a llevar a cabo esa actividad que la ejecutas «automáticamente», hasta el punto de que a menudo lees mientras vas caminando. Un día, mientras lees, te tropiezas con una silla que alguien ha dejado en medio del pasillo. Esa es una novedad normal. No tienes por qué modificar tu meta actual, salvo de una manera temporal y trivial: no es probable que te disgustes demasiado por ese obstáculo inesperado. Llegar hasta el ascensor sigue siendo una posibilidad real, incluso en el espacio de tiempo deseado; todo lo que tendrás que hacer será esquivar la silla (o cambiarla de sitio, si te sientes especialmente altruista). La *Figura 6: Emergencia de una novedad normal en el curso de un comportamiento orientado a una meta* proporciona una representación abstracta de ese proceso de adaptación trivial.

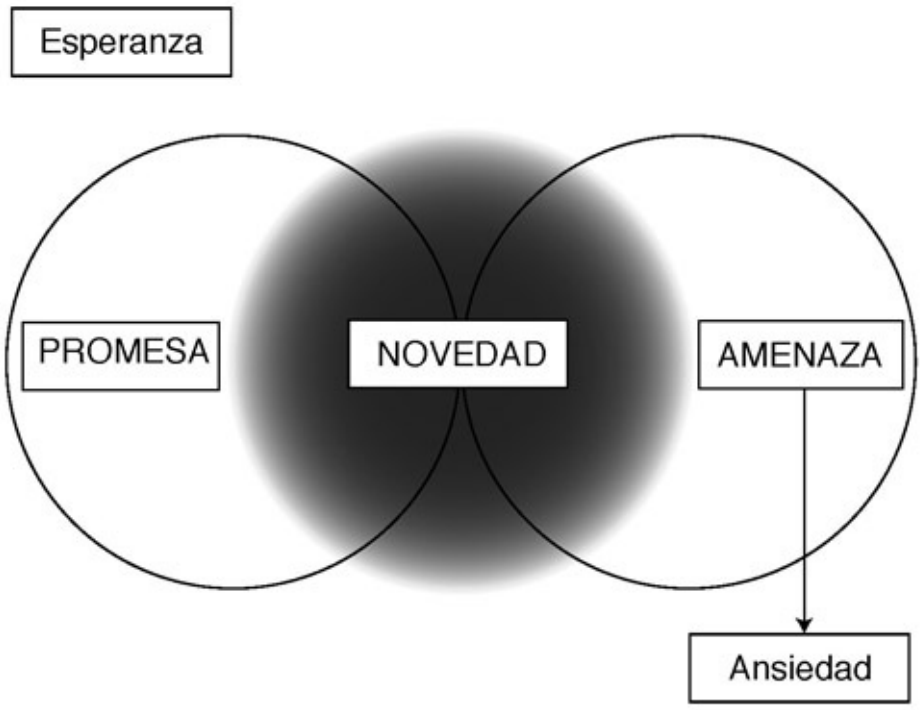

Figura 5: La naturaleza ambivalente de la novedad.

La novedad revolucionaria es algo muy distinto. A veces, la aparición repentina de lo inesperado implica tomar el camino B hasta casa de la abuelita en lugar del camino A. A veces, esa aparición significa una duda emergente sobre la existencia misma de la abuelita (pensemos en el «lobo» de la Caperucita Roja). He aquí un ejemplo: Estoy sentado, solo, en mi despacho, en un rascacielos, de noche. De pronto fantaseo: «Voy a tomar el ascensor y voy a bajar tres plantas para ir a buscar algo de comida» (para ser más preciso: el hambre se apodera de pronto de mi imaginación y la usa para sus fines). Esta fantasía constituye una imagen espacial y temporalmente limitada del futuro ideal —un futuro posible «real» tallado como objeto discriminable (y por tanto usable) a partir del infinito dominio de los futuros posibles potenciales—. Uso esa imagen definida para evaluar los acontecimientos y procesos que constituyen el presente interpretado a medida que este se despliega a mi alrededor, a medida que camino hacia el ascensor (camino de la cantina). *Quiero* hacer que la realidad coincida con la fantasía —dominar mi motivación (para complacer a los dioses, por así decirlo)—. Si ocurre lo inesperado —digamos que el ascensor no funciona—, la discrepancia me paraliza temporalmente. Sustituyo mi plan actual por una estrategia conductual alternativa diseñada para alcanzar el mismo fin. Ello implica que no reconfiguro el mapa temporal y espacialmente limitado que estoy usando para evaluar mis circunstancias —que estoy usando para regular mis emociones—. Lo único que tengo que hacer es cambiar de *estrategia*.



Figura 6: Emergencia de una novedad normal en el curso de un comportamiento orientado a una meta.

Decido ir a la cantina por las escaleras. Si estas están bloqueadas por unas obras, tengo un problema más grave. Mi fantasía original —bajar a la cantina a comer algo— se basaba en una presuposición implícita: puedo llegar abajo. Esa presuposición, de la que ni siquiera era consciente (que podría considerarse *axiomática* a efectos de la presente actuación), ha sido violada. La historia «bajar a comer algo» mantenía su función solo en un entorno caracterizado por unos medios válidos de transporte entre plantas. La existencia de esos medios constituía algo dado: había usado el ascensor o las escaleras tan a menudo que su mera presencia adoptaba el aspecto de una constante comprensiblemente ignorada. Una vez que había dominado el uso de las escaleras o el ascensor —una vez que había aprendido su ubicación, su posición y sus mecanismos—, los podía dar por sentados y presumir su irrelevancia. Los fenómenos predecibles (léase «explorados exhaustivamente y a los que, por tanto, nos hemos adaptado») no atraen la atención: no requieren «conciencia». En su presencia no hay que generar estrategias de conducta ni marcos de referencia.

En cualquier caso, los ascensores están estropeados; las escaleras están bloqueadas. El mapa que estaba usando para evaluar mi entorno ha sido invalidado: mis fines ya no son alcanzables. En consecuencia, necesariamente, los medios hacia esos fines (mis planes para ir a la cafetería) se han vuelto

totalmente irrelevantes. Ya no sé qué hacer. Ello implica, en un sentido nada trivial, que ya no sé dónde estoy. Yo presumía que me encontraba en un lugar que me era familiar —y de hecho muchas cosas familiares (el hecho de la planta, por ejemplo) no han cambiado—. Aun así, algo fundamental se ha visto alterado, y yo no sé hasta qué punto es fundamental. Ahora me encuentro en un lugar del que no puedo salir fácilmente. Me enfrento a varios problemas nuevos, además de al de mi hambre irresuelta... al menos en potencia (¿Llegaré a casa esta noche? ¿Tengo que contactar con alguien para que me «rescate»? ¿Quién *podría* rescatarme? ¿A quién telefoneo para pedir ayuda? ¿Y si hubiera un incendio?). Mi viejo plan, mi vieja «historia» («Voy a bajar a buscar algo de comer») se ha esfumado y yo no sé cómo evaluar mis circunstancias actuales. Mis emociones, antes limitadas por la existencia de un plan temporalmente válido, reemergen en un amasijo confuso. Estoy ansioso («¿Qué voy a hacer?» «¿Y si hubiera un incendio?»), frustrado («Está claro que, en estas condiciones, esta noche no voy a poder trabajar más»), enfadado («¡Quién ha podido ser tan tonto como para bloquear todas las salidas!») e intrigado («¡Pero qué diablos está pasando aquí!»). Algo desconocido ha ocurrido y ha echado por tierra todos mis planes. Metafóricamente hablando, un emisario del caos ha alterado mi estabilidad emocional. La *Figura 7: Emergencia de la novedad revolucionaria en el curso de una conducta orientada a un fin* presenta de manera gráfica este estado de cosas.

Los planes que formulamos son mecanismos diseñados para llevar hasta la existencia el futuro perfecto imaginado. Una vez formulados, los planes rigen nuestro comportamiento... *hasta que cometemos un error*. Un error, que es la aparición de una cosa o una situación no previstos, proporciona pruebas sobre la naturaleza incompleta de nuestros planes, indica que esos planes y las presuposiciones sobre las que se erigen están errados y deben actualizarse (o, Dios no lo quiera, abandonarse). Siempre y cuando todo avance de acuerdo al plan, nos mantenemos en territorio familiar, pero cuando nos equivocamos, *entramos en territorio inexplorado*.

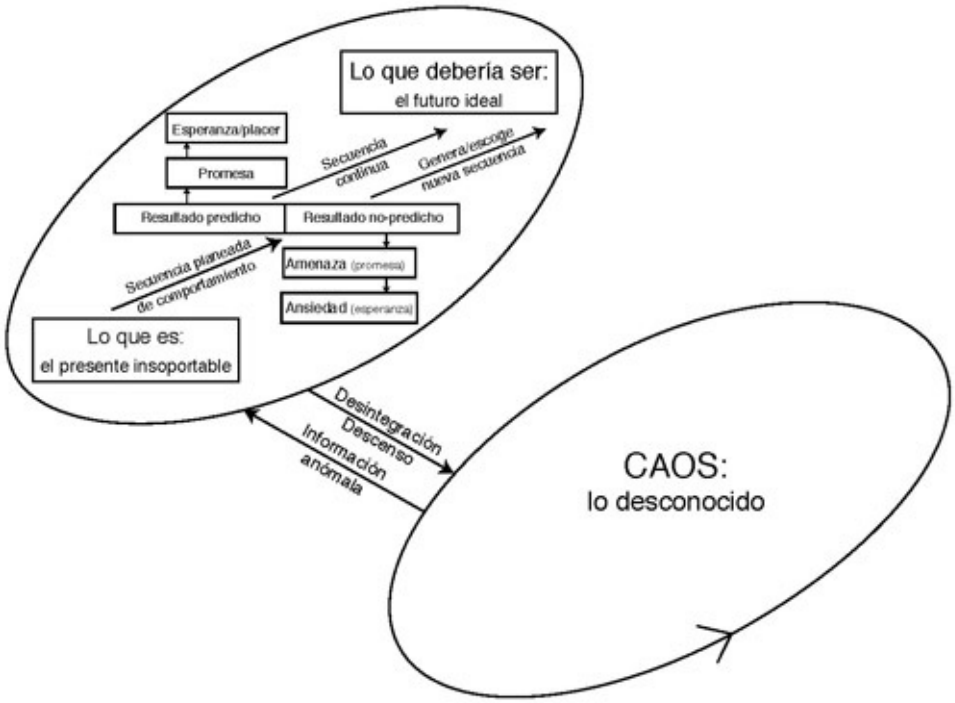

Figura 7: Emergencia de la «novedad revolucionaria» en el curso de una conducta orientada a un fin.

Lo que es conocido y lo que es desconocido siempre es relativo porque lo que es inesperado depende enteramente de lo que esperamos (deseamos) —de lo que previamente habíamos *planeado y presumido*—. Lo inesperado ocurre constantemente porque es imposible, en ausencia de omnisciencia, formular un modelo enteramente preciso de lo que en realidad está pasando o de lo que debería pasar; es imposible determinar qué resultados producirá finalmente un comportamiento actual. Así pues, son inevitables los errores en la representación del presente insoportable y en el futuro ideal, deseado, como lo son los errores en la ejecución y la representación de los medios mediante los cuales aquel puede transformarse en este. La capacidad humana infinita para el error implica que el encuentro con lo desconocido es inevitable en el curso de la experiencia humana; implica que la probabilidad de ese encuentro es tan cierta, independientemente del lugar y el momento de la existencia humana, como la muerte y los impuestos. La existencia (variable) de lo desconocido, por paradójico que parezca, *puede por lo tanto considerarse como una constante ambiental*. Así pues, la adaptación a la «existencia» de ese dominio debe darse en todas las culturas y en todos los periodos históricos independientemente de las particularidades de cualquier circunstancia social o biológica dada.

Las desviaciones del resultado deseado constituyen (relativamente) acontecimientos novedosos, indicadores de errores de presuposición, bien al nivel del análisis del estado actual, bien de los procedimientos o del futuro ideal. Esas discordancias —hechos no predecibles, no redundantes— incorporan constantemente los elementos más intrínsecamente significativos, interesantes del campo experiencial humano. Ese interés y sentido indican la presencia de nueva información y constituyen un estímulo muy poderoso para la acción humana (y animal).[63] Es donde surge lo impredecible donde existe la posibilidad de toda la información nueva y útil. Es durante el proceso de exploración de lo impredecible o lo inesperado cuando se generan todo el conocimiento y el saber, todos los límites de la competencia adaptativa se amplían, todo el territorio ajeno se explora, se cartografía y se domina. El dominio eternamente existente de lo desconocido, por tanto, constituye la matriz a partir de la cual emerge todo el conocimiento condicional. Todo lo que es conocido en el presente por cada uno, todo lo que se hace predecible, fue en un momento anterior desconocido para todos, y tuvo que ser convertido en predecible —beneficioso en el mejor de los casos, irrelevante en el peor— como consecuencia de una adaptación generada por una exploración activa. Esa matriz es de una profundidad indeterminable: a pesar de nuestro gran depósito de cultura, a pesar del saber que nuestros antepasados nos han transmitido, seguimos siendo fundamentalmente ignorantes y lo seguiremos siendo por más que aprendamos. El dominio de lo desconocido nos rodea como un océano rodea a una isla. Podemos aumentar el área de la isla, pero nunca retiraremos mucho mar.

Exploración: Fenomenología y neuropsicología

Lo no-familiar existe como rasgo invariable de la experiencia. Nos mantenemos ignorantes y actuamos mientras estamos rodeados de incertidumbre. Sin embargo, igual de fundamental es que siempre sabemos algo, seamos quienes seamos o vivamos donde vivamos. Tendemos a ver el «entorno» como algo objetivo, pero una de sus características más básicas —la familiaridad o la falta de esta— es algo que casi viene definido por lo subjetivo. Esa subjetividad ambiental no es trivial, además: la simple «interpretación» de un fenómeno puede determinar si prosperamos o enfermamos, si vivimos o morimos. En efecto, pareciera que la categorización o caracterización del entorno como

desconocido/conocido (naturaleza/cultura, extraño/ familiar) podría verse como algo más «fundamental» que cualquier caracterización objetiva... si presuponemos que aquello a lo que nos hemos adaptado es, por definición, la realidad. Pues lo cierto es que el cerebro humano —y el de los animales superiores— se ha especializado para actuar en el «dominio del orden» y el «dominio del caos». Y resulta imposible entender el hecho de esa especialización a menos que esos dominios se entiendan como algo más que una metáfora.

Normalmente usamos nuestras concepciones de los procesos cognitivos para iluminar el funcionamiento del cerebro (usamos nuestros modelos de pensamiento para determinar «cuál ha de ser el caso» fisiológicamente). Sin embargo, la investigación neuropsicológica ha avanzado hasta el punto en el que el proceso inverso suele resultar útil. Lo que se sabe sobre la función cerebral puede iluminar nuestra concepción de la cognición (en efecto, de la «realidad» misma) y puede proporcionar a esos conceptos unas «restricciones objetivas» adecuadas. El pensamiento ilustrado se esforzaba por separar «razón» de «emoción»; las investigaciones empíricas sobre la estructura y la función del cerebro —que recibió un gran impulso inicial por las consecuencias de dicha separación— han demostrado, en cambio, que los dos ámbitos son interdependientes y esencialmente integrales.[64] Vivimos en un universo caracterizado por la interacción constante del yang y el yin, el caos y el orden: la emoción nos proporciona una guía inicial cuando no sabemos qué estamos haciendo, cuando la razón sola no basta.[65]

En cambio, la «cognición» nos permite construir y mantener nuestros entornos ordenados y mantener el caos —y el afecto— a raya.

Puede resultar útil considerar el cerebro como un compuesto de tres unidades primarias —motora, sensorial y afectiva— o constituido por dos hemisferios combinados, el derecho y el izquierdo. Cada una de esas formas de subdivisión conceptual tiene sus ventajas teóricas; es más, no son mutuamente excluyentes. Nosotros vamos a fijarnos primero en la descripción de las unidades tal como se representan esquemáticamente en la *Figura 8: Las unidades motora y sensorial del cerebro*.

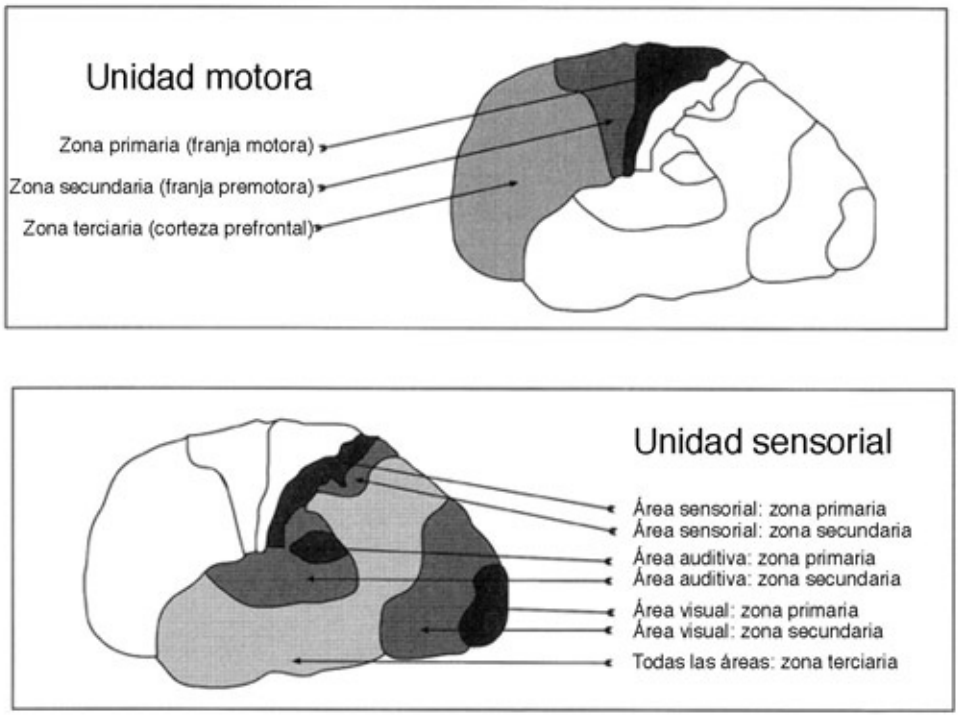

Figura 8: Las unidades motora y sensorial del cerebro.

La mayoría de las estructuras neocorticales (y muchas de las subcorticales) han alcanzado su nivel más amplio y más complejo de desarrollo en el *Homo sapiens*. Ello es particularmente cierto en el caso de la unidad motora,[66] que comprende la mitad anterior o delantera del comparativamente nuevo neocórtex (y que se compone de los lóbulos motor, premotor y prefrontal). Este nivel de desarrollo sofisticado explica en parte la inteligencia humana aumentada, la versatilidad conductual y la amplitud de la experiencia, tanto la real como la potencial, que subyacen en nuestra capacidad de formular planes e intenciones, organizarlos en programas de acción y regular su ejecución.[67]

La unidad sensorial,[68] que comprende la mitad posterior del neocórtex (y que está compuesto de los lóbulos parietal, occipital y temporal), es la responsable de la construcción de los mundos separados de nuestros sistemas sensoriales (principalmente la vista, el oído y el tacto) y de su integración en el campo perceptivo unificado que constituye nuestra experiencia consciente.[69] La unidad sensorial procesa la información generada en el curso de las acciones planeadas por la unidad motora y construye el mundo de lo reconocible y lo familiar a partir de esa información.

Por último, la «unidad límbica» —filogenéticamente antigua, metida bajo los pliegues del neocórtex— compara[70] la naturaleza de las consecuencias conductuales, cuando se dan, con un modelo dinámico, existente en la fantasía, de *lo que se suponía que debía ocurrir, lo que se deseaba que ocurriera*. Es, por tanto, señalar la significación motivacional o la importancia afectiva, la que constituye tal vez la mayor responsabilidad del sistema límbico —esa y otra relacionada de manera integral con ella: la inculcación en la memoria y su renovación (relacionada, sí, de manera integral, pues son los eventos significativos los que transforman el conocimiento, los que se almacenan en la memoria o, por decirlo de manera más precisa, los que *alteran* la memoria)—. Ese proceso de señalamiento implica necesariamente la comparación de un presente indeseable, tal como se entiende en el presente, con el futuro ideal, imaginado en el presente. La capacidad para generar ese contraste parece dependiente de operaciones llevadas a cabo en la porción central, comparativamente antigua, del cerebro, sobre todo en las estructuras fuertemente integradas conocidas como hipocampo[71] y amígdala.[72] Tal vez la naturaleza de ese proceso de comparación se comprenda mejor, en una introducción, mediante la consideración de un fenómeno conocido como *potencial cortical relacionado con evento*.

El cerebro produce constantemente un patrón cambiante de actividad eléctrica en el curso de sus operaciones. El electroencefalograma (EEG) proporciona una imagen aproximada de ese patrón. Al individuo sometido a examen por EEG se le colocan unos electrodos en varios puntos del cuero cabelludo. Esos electrodos permiten que los patrones de actividad eléctrica, generados en el curso de la actividad neurológica, sean detectados, monitorizados y, hasta cierto punto, localizados. (El cerebro produce la suficiente actividad eléctrica como para ser detectada a través del cráneo y el tejido que lo rodea, aunque la interferencia producida por ese tejido circundante dificulta la evaluación mediante el EEG. Las capacidades bastante limitadas de la tecnología del EEG se han visto en gran medida compensadas por las capacidades analíticas de la informática. El *potencial cortical relacionado con evento* es una medida de la actividad cerebral derivada por ordenador de los registros medios de electroencefalogramas en los que se miden los distintos tiempos que transcurren tras una serie de estímulos presentados al sujeto. La naturaleza de esos estímulos puede variar. En el caso más simple, se trata de algo meramente sensorial, como un tono ofrecido repetidamente a través de unos

auriculares estereofónicos. En los casos más complejos, el potencial relacionado con evento se monitoriza tras la presentación de un estímulo con valencia afectiva, es decir, después de algo que debe «discriminarse, reconocerse o evaluarse de algún otro modo».[73] Tal vez la manera más fácil de producir un evento de ese tipo sea insertar de manera aleatoria y poco habitual un tono que difiera en frecuencia de una secuencia repetitiva de otros tonos por lo demás predecibles (aunque el estímulo bien podría ser visual o táctil). Esos eventos raros se caracterizan por una novedad relativa (la novedad siempre es relativa) y evocan un patrón de actividad eléctrica cortical que difiere de la que producen los tonos predecibles. Cualquier evento que tenga implicaciones específicas o conocidas para la alteración del comportamiento actual también producirá un potencial como el de este evento raro.

El potencial cortical medio relacionado con evento producido por eventos infrecuentes o significativos por cualquier otra causa es una onda con un curso temporal y una forma características. Se ha prestado sobre todo atención a los elementos de esa onda que ocurren en el primer medio segundo (500 milisegundos) posterior a la ocurrencia del estímulo. Cuando pasa ese primer medio segundo, la polaridad de la onda cambia. Los picos y los valles se dan en momentos más o menos estandarizados (y en «ubicaciones» básicamente predecibles), y por lo tanto han sido identificados y nombrados. Los potenciales relacionados con eventos (ERP, por sus siglas en inglés) son negativos o positivos dependiendo de la polaridad, y se numeran según su ocurrencia en el tiempo. Los aspectos más precoces del ERP (< 200 milisegundos) varían con el cambio en la calidad puramente sensorial de un evento. En cambio, las ondas llamadas N200 (200 milisegundos negativa) y P300 (300 milisegundos positiva) varían con la significación y la magnitud afectiva del estímulo, e incluso pueden ser suscitadas por la ausencia de un evento esperado que no se ha dado. El psicofisiólogo Eric Halgren afirma:

> Las condiciones cognitivas que suscitan el N2/P3 pueden resumirse como la presentación de estímulos que son novedosos o que son señales de tareas conductuales, y así deben atenderse y procesarse. Esas condiciones evocadoras y esas consecuencias funcionales son idénticas a las que hemos encontrado en el reflejo de orientación.[74]

Halgren considera que el N2/P3 y el reflejo de orientación automático son «distintas partes de un complejo general de reacción del organismo suscitado por estímulos que merecen una evaluación ulterior».[75] Define ese modelo de

respuesta general como *complejo* de orientación. Un conjunto de pruebas sustancial sugiere que los sistemas de la amígdala y el hipocampo están involucrados de manera fundamental en la producción de las ondas N2/P3, aunque otros sistemas cerebrales también participan. (También resulta de gran interés destacar que se produce una onda más, la N4, cuando los sujetos experimentales humanos se ven expuestos a símbolos abstractos de significación integral como son palabras escritas, habladas o de signos, así como rostros, en un contexto significativo.[76] En dicho contexto, el N4 se da después del N2 pero antes del P3, y aumenta en magnitud en función de la dificultad de integrar la palabra en el contexto en que aparece. La amígdala y el hipocampo son también directamente responsables de la producción de esa onda y, por tanto, de una síntesis del contexto, que es un aspecto vital de la derivación del significado, que es significación de comportamiento, dado el deseo de alcanzar una meta determinada.)

Los procesos que se revelan a sí mismos conductualmente en el complejo de orientación y electrofisiológicamente en las ondas N2/N4/P3 parecen jugar un papel básico en los múltiples procesos que experimentamos (y entendemos) como *consciencia*. Otro psicofisiólogo, Arne Ohman,[77] ha defendido que la orientación inicia una secuencia de «procesados controlados» que es difícil, lenta, acompañada de consciencia, secuencial y generativa (y a la que, en su documento, se refiere como *conducta exploratoria*), que contrasta con el «procesado automático», que es habitual, «inconsciente» e inmediato (y que se da en «territorio explorado»). El complejo de orientación se manifiesta, al parecer, solo cuando un sujeto experimental dado se hace consciente de alguna relación entre los datos sensoriales y la acción motora. De modo similar, la onda N2/P3 aparece solo cuando el estímulo experimental utilizado «ha captado la atención del sujeto y ha llegado a su consciencia».[78] La consciencia (fuertemente asociada a la orientación para el propósito del presente argumento) aparece, por tanto, como un fenómeno que tiene mucho que ver con la evaluación de la novedad y que es básico para ella: parece vital para la ubicación de lo impredecible en un contexto definido y determinado como consecuencia de una modificación conductual emprendida en el territorio de lo desconocido. Ello implica que la consciencia juega un papel muy importante en la *generación del mundo predecible y comprendido a partir del dominio de lo inesperado*. Esa respuesta, ubicación y generación aparece siempre ofrecida por las fuerzas

gemelas de la esperanza/curiosidad y la ansiedad, fuerzas producidas (y ello no es casual) por las mismas estructuras que gobiernan la orientación «reflexiva» y el resultado exploratorio motor.

La presencia constante y universal de lo incomprensible en el mundo ha despertado una respuesta adaptativa en nosotros y en todas las otras criaturas con sistemas nerviosos altamente desarrollados. Hemos evolucionado para operar con éxito en un mundo eternamente compuesto por lo predecible en paradójica yuxtaposición con lo impredecible. La combinación de lo que *hemos explorado y lo que todavía debemos evaluar* abarca en realidad nuestro entorno en la medida en que su naturaleza pueda ser ampliamente especificada, y es con ese entorno con el que nuestra estructura fisiológica ha acabado por emparejarse. Un conjunto de los sistemas que comprenden nuestro cerebro y mente gobierna la actividad cuando nos vemos guiados por nuestros planes (cuando estamos en el dominio de lo *conocido*). Otro parece operar cuando nos enfrentamos a algo inesperado, cuando hemos entrado en el reino de lo *desconocido*.[79]

La «unidad límbica» genera el reflejo de orientación, entre otras tareas. Es ese reflejo de orientación, que se manifiesta en emoción, pensamiento y comportamiento, el que se halla en el núcleo de la respuesta fundamental humana a lo novedoso o desconocido. Ese reflejo adopta un curso biológicamente determinado, de naturaleza antigua, tan primordial como el hambre o la sed, tan básico como la sexualidad, que se da de manera similar en el reino animal hasta eslabones muy inferiores de la cadena del ser biológico. El reflejo de orientación es la reacción general instintiva a la categoría de todos los sucesos que todavía no se han categorizado (es respuesta a lo inesperado, novedoso o desconocido *per se*, y no a ningún aspecto diferenciado de la experiencia, a ninguna situación o cosa específicamente definible). El reflejo de orientación está en el núcleo del proceso que genera conocimiento (condicional) de los fenómenos sensoriales y relevancia motivacional o valencia. Ese conocimiento es, fundamentalmente, cómo nos comportamos (y qué esperar en consecuencia) en una situación particular, definida por la circunstancia ambiental externa culturalmente modificada y por un estado motivacional interno igualmente modificado. También es información sobre lo que es, desde una perspectiva objetiva: es el registro de esa experiencia sensorial que se da en el curso de un comportamiento que está en marcha.

El reflejo de orientación sustituye a respuestas particulares adquiridas cuando lo incomprensible, de pronto, hace su aparición. La aparición de lo

impredecible, lo desconocido, la fuente de temor y esperanza, crea un arrebato de comportamiento actual específicamente dirigido a una meta. El surgimiento de lo inesperado constituye la prueba de la naturaleza incompleta de la historia que actualmente guía dicho comportamiento; incorpora pruebas de error al nivel de una descripción operativa del estado actual, representación del estado futuro deseado o concepción de los medios para transformar aquel en este. La aparición de lo desconocido motiva un comportamiento curioso, esperanzado, regulado por el miedo, como medio para actualizar el modelo de realidad basado en la memoria (para actualizar lo *conocido*, por así decirlo, que es territorio definido o familiar). La producción simultánea de dos estados emocionales antitéticos como son la esperanza y el miedo, implica conflicto, y lo inesperado produce un conflicto intrapsíquico como ninguna otra cosa. La magnitud y la intensidad potencial de este conflicto no puede apreciarse en circunstancias normales, porque en circunstancias normales —en territorio definido— las cosas se desarrollan de acuerdo a un plan. Es solo cuando nuestras metas han quedado destruidas cuando se revela la verdadera significación del objeto o la experiencia descontextualizados, y esa revelación se da a conocer en primer lugar en forma de miedo.[80] Nos protege de ese conflicto —de la subyugación al terror instintivo — la recopilación histórica de información adaptativa generada en el curso de una exploración previa guiada por la novedad. Nos protegen de lo impredecible nuestras creencias determinadas culturalmente, las historias que compartimos. Esas historias nos cuentan cómo presuponer y cómo actuar para mantener los valores determinados, compartidos y limitados que componen nuestros mundos conocidos.

El reflejo de orientación —la gravitación involuntaria de la atención alrededor de la novedad— pone los cimientos para la aparición del comportamiento exploratorio (voluntariamente controlado).[81] El comportamiento exploratorio permite la clasificación de lo inesperado general y motivacionalmente significativo (*a priori*) en dominios especificados y determinados de relevancia motivacional. En el caso de algo con significación real (posterior a una investigación), relevancia significa castigo o satisfacción específicos según contexto, o sus equivalentes putativos de «segundo orden»: la amenaza o la promesa (pues algo amenazador implica castigo, así como algo prometedor implica satisfacción). Conviene destacar que eso es categorización, de acuerdo con la implicación para un resultado motor, o comportamiento, más que con respecto a una propiedad sensorial (o formalizada, objetiva).[82] Por lo

general se ha dado por supuesto que la finalidad de la exploración es la producción de una imagen de las cualidades objetivas del territorio explorado. Eso es algo evidentemente cierto, aunque solo en parte. Sin embargo, a las razones por las que producimos esas imágenes (por las que nos vemos motivados a producir esas imágenes) no suele tenérselas suficientemente en cuenta. Cada subterritorio explorable, por así decir, tiene su aspecto sensorial, pero es la relevancia emocional o motivacional del nuevo dominio la que es verdaderamente importante. Solo nos hace falta saber que algo es duro y de un rojo brillante como medio para mantenernos al día del hecho de que está caliente y de que, por lo tanto, es peligroso, que es punitivo si se entra en contacto con ese algo. Nos hace falta conocer el tacto y el aspecto de los objetos para mantenernos al día de lo que podemos comer y de lo que puede comernos a nosotros.

Cuando exploramos un dominio nuevo estamos cartografiando la significación motivacional o afectiva de las cosas o las situaciones que son características de nuestras interacciones dirigidas a un fin dentro de ese dominio, y usamos la información sensorial que nos encontramos para identificar lo que es importante. Es la determinación del significado *específico* o la significación emocional en territorios previamente inexplorados —no la identificación de rasgos objetivos— lo que nos permite inhibir la emergencia del terror y la curiosidad inducidas por la novedad que de otro modo ese territorio suscita automáticamente. Nos sentimos cómodos en un lugar nuevo una vez que hemos descubierto que allí no hay nada que nos amenace o nos lastime (más concretamente, cuando hemos adaptado nuestro comportamiento y nuestros esquemas de representación de modo que nada de lo que existe allí tenga probabilidades o capacidad de amenazarnos o lastimarnos). La consecuencia de la exploración que permite la regulación emocional (que, básicamente, genera seguridad) no es una descripción objetiva, como tal vez defiendan los científicos, sino la categorización de las implicaciones de un hecho inesperado para la especificación de medios y fines. Esa categorización es lo que un objeto «es» desde la perspectiva de un afecto arcaico y una experiencia subjetiva. El reflejo de orientación y el comportamiento exploratorio que sigue a su manifestación también permite la diferenciación de lo desconocido en las categorías familiares de la realidad objetiva. Sin embargo, esa capacidad es un desarrollo tardío que surgió hace apenas cuatrocientos años,[83] y no se la puede considerar básica para el «pensamiento». La especificación de las cualidades sensoriales

colectivamente aprehensibles de algo —consideradas generalmente, en el mundo moderno, como el aspecto esencial de la descripción de la realidad— sirve meramente como ayuda para el proceso más fundamental de *evaluación*, que determina la naturaleza precisa de fenómenos relevantes o potencialmente relevantes.

Cuando las cosas se desarrollan de acuerdo al plan, es decir, cuando nuestras acciones satisfacen nuestros deseos, nos sentimos seguros, incluso contentos. Cuando nada va mal, los sistemas corticales expresamente responsables de la organización y la implementación del comportamiento dirigido a un fin se mantienen firmemente al mando. Pero cuando los planes y las fantasías generados corticalmente se esfuman, ese control desaparece. Los sistemas «límbicos» del hipocampo y la amígdala, comparativamente antiguos, pasan a la acción, modificando el afecto, la interpretación y el comportamiento. El hipocampo parece particularmente especializado en la comparación de la realidad (interpretada) del presente (tal como se manifiesta en la esfera subjetiva) con las fantasías del futuro ideal construidas por los subsistemas de la unidad motora (que a su vez actúan como mediadores de orden superior —como el rey, por así decirlo— de todos los subsistemas especializados que integran los componentes más fundamentales o primarios del cerebro). Esas fantasías movidas por el deseo podrían verse como hipótesis motivadas sobre la probabilidad relativa de eventos producidos en el curso de una actividad presente dirigida hacia un fin. Lo que esperamos que ocurra —realmente, lo que queremos que ocurra, al menos en la mayoría de las situaciones— es un modelo que generamos nosotros, usando lo que ya sabemos en combinación con lo que estamos aprendiendo a medida que actuamos. El comparador del hipocampo[84] comprueba constante e «inconscientemente» lo que está ocurriendo «en realidad» y lo contrasta con lo que se supone que debería ocurrir. Ello implica que el comparador contrasta el «presente insoportable», *en la medida en que es comprendido* (dado que también es un modelo) con el futuro ideal tal como es imaginado; implica que compara el resultado interpretado del comportamiento activo con una imagen de las consecuencias buscadas de ese comportamiento. La experiencia pasada —habilidad y representación del resultado de la habilidad (o memoria, en tanto que se aplica)— gobierna el comportamiento hasta que se comete un error. Cuando ocurre algo que no es intencionado —cuando el resultado real tal como se interpreta, no coincide con el resultado deseado tal como se plantea—, el hipocampo cambia su modalidad de operación y se

prepara para actualizar el almacén de memoria cortical. El control conductual pasa del córtex al sistema límbico, al parecer a la amígdala, que gobierna la asignación provisional de significación afectiva de los acontecimientos impredecibles y tiene una producción muy potente en los centros de control motor.[85] Ese cambio de control permite la activación de estructuras que rigen la orientación, la intensidad potenciada del procesado sensorial y la exploración.

El córtex «superior» controla el cerebro hasta que aparece lo desconocido —hasta que comete un error de juicio, hasta que la memoria ya no sirve—, hasta que la actividad que gobierna produce una disparidad entre lo que se desea y lo que realmente ocurre. Cuando se da esa disparidad, emerge un afecto adecuado (miedo y curiosidad). Pero ¿cómo puede una emoción relevante por situación vincularse con lo que por definición todavía no se ha encontrado? Tradicionalmente, la significación se vincula a cosas o situaciones previamente irrelevantes como consecuencia del aprendizaje, es decir, que las cosas no significan nada hasta que se aprende su significado. Sin embargo, en presencia de lo desconocido no se ha producido ningún aprendizaje, y sin embargo la emoción se revela a sí misma en presencia del error. Así pues, parece que la clase de emoción que suscita lo impredecible no es aprendida, lo que equivale a decir que lo novedoso o inesperado viene con una carga previa de afecto. Las cosas no son irrelevantes de entrada. Se vuelven irrelevantes como consecuencia de un comportamiento exploratorio (exitoso). Sin embargo, cuando uno se encuentra con ellas por primera vez, son significativas. Es la amígala, en el fondo, la que parece responsable de la generación (desinhibida) de ese significado *a priori*, del terror y la curiosidad.[86]

La amígdala parece responder automáticamente a todas las cosas y situaciones, a menos que se le diga que no lo haga. Se le dice que no lo haga (se la inhibe funcionalmente) cuando los comportamientos actuales encaminados a un fin producen los resultados deseados (pretendidos). Sin embargo, cuando se produce un error (que indica que las metas y los planes motivados actuales, guiados por la memoria, son insuficientes), la amígdala se libera de la inhibición y etiqueta los sucesos impredecibles con significado. Cualquier cosa desconocida es peligrosa y prometedora, simultáneamente: suscita ansiedad, curiosidad, entusiasmo y esperanza *automáticamente* y *antes de que se dé lo que normalmente veríamos como exploración o como clasificación (más específica según contexto)*. Las operaciones de la amígdala son responsables de asegurar que lo desconocido se vea con respeto, por defecto. La amígdala dice, en

realidad, «si no sabes qué significa, será mejor que le prestes atención». La atención constituye el estadio inicial del comportamiento exploratorio, motivado por la función de la amígdala —que se compone de la interacción entre la ansiedad (que empuja a la cautela ante una novedad-amenaza) y la esperanza (que empuja a acercarse a la novedad-promesa)—.[87] La aproximación regulada por la cautela permite la actualización de la memoria en forma de habilidad y representación. La memoria actualizada mediante la exploración inhibe la producción de un afecto *a priori*. En terreno conocido —en territorio explorado —, no sentimos miedo (y la curiosidad es comparativamente menor).

El resultado deseado del comportamiento (lo que debería ser) es planteado inicialmente; si la estrategia actual fracasa, se activan los sistemas de aproximación y exploración,[88] aunque siguen bajo el gobierno de la ansiedad. El sistema de aproximación (y su equivalente, en la abstracción) genera: (1) secuencias alternativas de comportamiento, cuya meta es la producción de una solución al dilema actual; (2) conceptualizaciones alternativas a la meta deseada; o (3) reevaluación de la significación motivacional del estado actual. Ello significa (1) que podría inventarse una nueva estrategia para alcanzar la meta deseada o (2) que podría escogerse una meta de sustitución que sirva a la misma función; o (3) que la estrategia conductual podría abandonarse a causa del coste de su ejecución. En este último caso, toda la idea de lo que constituye «realidad», al menos con respecto a la historia o el marco de referencia actualmente en uso, podría tener que ser reconstruida. Este estado de cosas extremadamente problemático se presenta esquemáticamente, en su forma exitosa, en la *Figura 9: La regeneración de la estabilidad a partir del ámbito del caos*.

La actividad exploratoria normalmente culmina en restricción, expansión o transformación del repertorio conductual. En circunstancias especiales, no normales —es decir, cuando se ha cometido un error importante—, dicha actividad culmina en *revolución*, en modificación de la totalidad de la historia que guía la evaluación afectiva y la programación conductual. Esa modificación revolucionaria implica una actualización de la realidad modelada pasada, presente y futura mediante la incorporación de información generada durante la conducta exploratoria. Una exploración exitosa transforma lo desconocido en lo esperado, deseado y predecible; establece medidas conductuales apropiadas (y expectativas de esas medidas) para el siguiente contacto. En cambio, la exploración fallida —evitación o huida— deja el objeto novedoso firmemente

hundido en su categoría inicial, «natural», generadora de ansiedad. Esa observación establece el escenario de una constatación fundamental: los seres humanos no aprendemos a temer nuevos objetos o situaciones, y ni siquiera «aprendemos» en realidad a temer algo que previamente nos parecía seguro cuando manifiesta una propiedad peligrosa. El miedo es la postura *a priori*, la respuesta natural a todo para lo que no se ha designado e incorporado una estructura de adaptación conductual. El temor es la reacción innata a todo lo que no se ha vuelto predecible, como consecuencia de una conducta exitosa, creativa, exploratoria asumida en su presencia, en algún momento del pasado. LeDoux afirma:

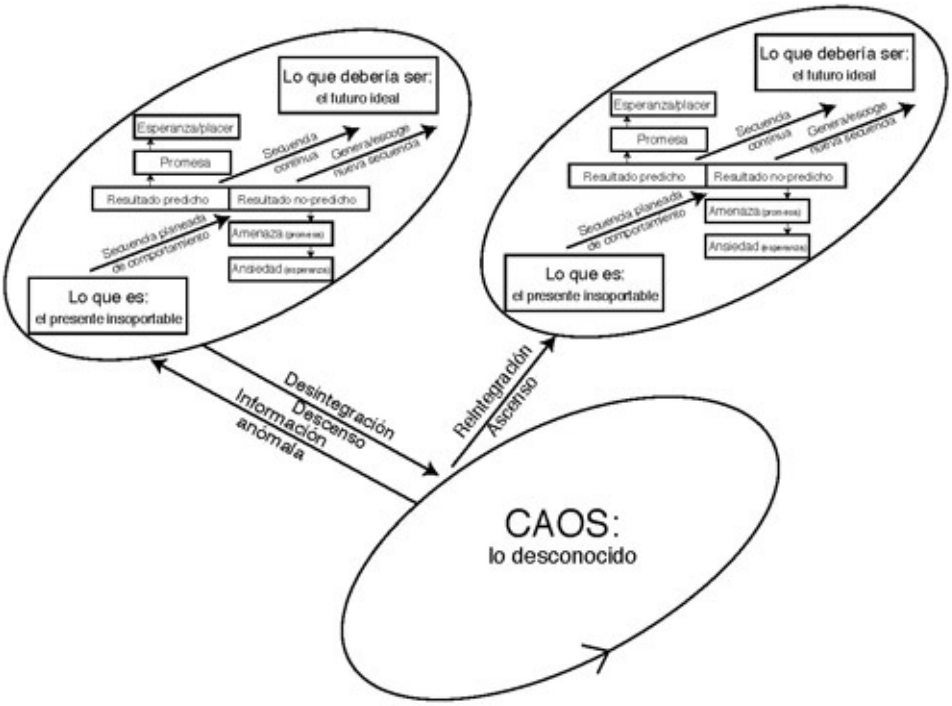

Figura 9: La regeneración de la estabilidad a partir del ámbito del caos.

Está bien establecido que los estímulos emocionalmente neutrales pueden adquirir la capacidad de suscitar una reacción emocional impactante después de una unión temporal con un evento aversivo. El condicionamiento no crea nuevas respuestas emocionales, sino que simplemente permite que nuevos estímulos sirvan como desencadenantes capaces de activar reacciones emocionales ya existentes, a menudo fijadas, específicas de la especie. En la rata, por ejemplo, un simple tono que previamente se ha vinculado a una descarga en el pie evoca una reacción de temor condicionada que consiste en una conducta de paralización seguida de una serie de adaptaciones automáticas, entre ellas un aumento de la presión arterial y del ritmo cardíaco.[89] Se dan respuestas similares cuando las ratas de laboratorio se exponen a un gato por primera vez, pero tras lesiones en la amígdala esas reacciones dejan de presentarse,[90] lo que sugiere que las respuestas están especificadas genéticamente (dado que aparecen cuando la rata ve un gato, un depredador

natural, por primera vez) e implican a la amígdala. El hecho de que la estimulación eléctrica de la amígdala sea capaz de suscitar patrones de respuesta similares[91] avala asimismo la idea de que las respuestas están programadas en el cerebro.[92]

El miedo no es condicionado; la seguridad no se aprende en presencia de cosas o contextos particulares, como consecuencia de la violación de presuposiciones explícitas o implícitas. La psicología conductista clásica se equivoca, igual que se equivocan nuestras presuposiciones populares: el miedo no es algo secundario, no es aprendido; es la seguridad lo que es secundario, aprendido. Todo lo que no es explorado está teñido *a priori* de aprensión. Por tanto, cualquier cosa o situación que erosione los cimientos de lo familiar y lo seguro debe ser temida.[93]

A nosotros nos resulta difícil formular una imagen clara de los efectos subjetivos de los sistemas que dominan nuestra respuesta inicial a lo verdaderamente impredecible porque luchamos con todas nuestras fuerzas para asegurar que todo lo que nos rodea siga siendo normal. Así pues, en condiciones «normales», esos sistemas primordiales nunca funcionan con toda su fuerza. Podría decirse, hasta cierto punto justificadamente, que dedicamos nuestra vida entera a asegurarnos de que nunca vamos a tener que enfrentarnos a nada desconocido en el sentido revolucionario del término, *al menos no accidentalmente*. Nuestro éxito en ese empeño nos engaña sobre la verdadera naturaleza, poder e intensidad de nuestras respuestas emocionales potenciales. En cuanto personas civilizadas, estamos a salvo. Podemos predecir los comportamientos de los demás (es decir, si comparten nuestras historias); más aún: podemos controlar nuestros entornos lo suficientemente bien como para asegurar que nuestra sujeción a la amenaza y el castigo se mantenga a un nivel mínimo. Son las consecuencias acumulativas de nuestra lucha adaptativa —nuestras culturas— las que nos permiten esa predicción y ese control. Sin embargo, la existencia de nuestras culturas nos priva de la visión de la naturaleza de nuestras verdaderas naturalezas (emocionales): como mínimo, del alcance de esa naturaleza y de las consecuencias de su aparición.

Hasta ahora, los exámenes experimentales del reflejo de orientación no han arrojado demasiada luz sobre nuestro verdadero potencial para la respuesta emocional porque generalmente se llevaban a cabo en circunstancias de control excepcionales. A los sujetos evaluados en busca de sus respuestas ante «lo novedoso» suelen presentarles unos estímulos que son novedosos solo de la

manera más «normal». Por ejemplo, un tono que difiere impredeciblemente de otro tono (o que aparece en un momento relativamente impredecible) sigue siendo un tono, algo que se ha experimentado mil veces antes y algo que se experimenta en un laboratorio o universidad, bajo la supervisión de personal de confianza dedicado a minimizar la naturaleza generadora de ansiedad propia del procedimiento experimental. Las circunstancias controladas del experimento (que son, de hecho, las presuposiciones teóricas implícitas y por tanto invisibles del experimento) nos han llevado a minimizar la importancia del reflejo de orientación y a comprender mal la naturaleza de su desaparición.

Orientación significa «atención», no terror, en una situación de laboratorio convencional, y su eliminación gradual a partir de la presentación repetida de estímulos es vista como una «habituación» —como algo aburrido, similar a una aclimatación, una adaptación o una desensibilización automáticas—. Sin embargo, la habituación no es un proceso pasivo, al menos en los niveles corticales superiores de procesado. Solo parece pasiva *cuando se observa en circunstancias relativamente triviales*. En realidad, siempre es la consecuencia de una exploración activa y una modificación subsiguiente del comportamiento, o de un esquema de interpretación. Por ejemplo, el tono de laboratorio (relativamente) nuevo que sirve de objetivo, se investiga por su estructura subyacente por parte de los sistemas corticales implicados en la audición. Esos sistemas analizan activamente los elementos que componen cada sonido.[94] Se lleva al sujeto a «esperar» o a predecir un tipo de sonido y en cambio recibe otro. Ese otro sonido inesperado tiene una significación indeterminada en ese contexto particular y se ve, por tanto, como algo comparativamente significativo: amenazador y prometedor. El tono inesperado se presenta repetidamente. El sujeto exploratorio nota que las repeticiones no significan nada en el contexto que define la situación experimental (nada punible, satisfactorio, amenazador o prometedor), y deja de reaccionar. No es que meramente se haya «habituado» a los estímulos; ha cartografiado su significación dependiente del contexto, que es cero. Este proceso parece trivial *porque la situación experimental lo convierte en eso*. En la vida real es cualquier cosa menos aburrido.

Se han llevado a cabo trabajos clásicos sobre «emoción» y motivación animal bajo circunstancias que recuerdan a las situaciones artificialmente limitadas que definen la mayoría de los estudios sobre orientación humana. A los animales, por lo general ratas, se los adiestra para que tengan miedo —o para que inhiban su conducta— en presencia de un estímulo neutral emparejado

repetidamente a un castigo «incondicionado» [un estímulo cuya valencia motivacional es negativa en la supuesta ausencia de un aprendizaje (o al menos en ausencia de interpretación)]. La rata se sitúa en el medio experimental y se le permite familiarizarse con su entorno. El estímulo neutral puede ser una luz; el estímulo no condicionado, una descarga eléctrica. La luz se enciende. El suelo de la jaula de la rata recibe una breve descarga eléctrica. Esta secuencia se da repetidamente. Pronto la rata se paraliza tan pronto como aparece la luz. Ha desarrollado una «respuesta condicionada» manifestando una inhibición conductual (y, teóricamente, miedo) ante algo que previamente era neutral. En efecto, los procedimientos de este tipo *producen* miedo. Sin embargo, las limitaciones teóricas de contexto o axiomas de esos procedimientos llevan a los investigadores a extraer conclusiones peculiares sobre la naturaleza de la «adquisición» de ese miedo.

En primer lugar, esos experimentos implican que el miedo, en una situación dada, es necesariamente algo aprendido. En segundo lugar, implican que el miedo existe como consecuencia de la exposición al castigo y solo porque se da esa exposición. El problema de esta interpretación es que la rata ha sentido miedo de manera inevitable tan pronto como se la ha colocado en el nuevo entorno experimental, aunque nada terrible le hubiera ocurrido aún. Una vez que ha tenido oportunidad de explorar, se calma. Solo entonces es vista como «normal». Entonces, el experimentador saca a la rata de su normalidad adquirida exponiéndola a algo inesperado y doloroso —el estímulo incondicionado en conjunción con el estímulo neutral—. Entonces la rata «aprende» a tener miedo. En realidad, lo que ha ocurrido es que el hecho inesperado obliga a la rata a volver a alcanzar el estado en el que estaba (o ese mismo estado, de una manera exagerada) cuando entró en la jaula. El hecho de la descarga eléctrica, en conjunción con la luz, le indica a la rata (le recuerda a la rata) que, una vez más, vuelve a encontrarse en territorio inexplorado. Su temor, en un territorio inexplorado, es tan normal como su complacencia en el entorno que ya ha cartografiado y que no le plantea peligros. Nosotros consideramos a la rata calmada como la rata normal porque proyectamos las malas interpretaciones de nuestra propia naturaleza habitual en nuestros animales de experimentación. Eso es lo que sostiene D. O. Hebb:

[La urbanidad que nos caracteriza] [...] la parte civilizada, amigable y admirable de la humanidad, bien educada y que no se encuentra en un estado constante de temor [...] depende tanto de que evitemos con éxito una estimulación perturbadora como de que mantengamos una baja sensibilidad [a estímulos

productores de miedo]. [...] Esa capacidad de colapso emocional [bien] podemos ocultárnosla a nosotros mismos, lo que lleva [a los animales y los seres humanos] a encontrar o a crear un entorno en el que los estímulos a respuestas emocionales excesivas se reduzcan al mínimo. En este sentido, nuestra sociedad es tan eficaz que sus miembros —sobre todo los acomodados y bien educados— pueden tal vez ni siquiera adivinar cuáles son algunas de sus propias potencialidades. Solemos pensar en la educación, en sentido amplio, como productora de adultos con recursos, emocionalmente estables, independientemente del entorno en el que esos rasgos han de aparecer. Eso puede ser cierto hasta determinado punto. Pero también puede considerarse que la educación es el medio para establecer un entorno social protector en el que la estabilidad emocional sea posible. Tal vez fortalece al individuo contra temores e iras irracionales, pero sin duda produce una uniformidad de apariencia y comportamiento que reduce la frecuencia con que los miembros individuales de la sociedad se encuentran con las causas de esas emociones. En ese sentido, la susceptibilidad a la perturbación emocional podría no disminuir. De hecho, podría aumentar. El caparazón protector de la uniformidad en apariencia personal, modales y actividad social en general, hará que las pequeñas desviaciones de la costumbre parezcan cada vez como algo más extraño y, así (si la tesis general es sensata), cada vez más intolerable. Las inevitables pequeñas desviaciones de la costumbre tendrán un peso cada vez mayor, y los miembros de la sociedad, al descubrir que toleran bien las desviaciones triviales, seguirán considerándose socialmente adaptables.[95]

Nuestra regulación emocional depende tanto (o más) de la estabilidad y la predictibilidad del entorno social (del mantenimiento de nuestras culturas) como de los procesos «interiores», tradicionalmente vinculados con la fuerza del ego o la personalidad. El orden social es una precondición necesaria de la estabilidad psicológica; son principalmente nuestros compañeros y sus acciones (o inacciones) los que estabilizan o desestabilizan nuestras emociones.

Una rata (una persona) es una criatura complaciente en un territorio explorado. Sin embargo, cuando se encuentra en territorio inexplorado —una nueva jaula, por ejemplo— primero se quedará paralizada (aunque nunca haya sido castigada en esa nueva situación). Si no le ocurre nada terrible (nada punible, amenazador o por lo demás impredecible) empezará a olisquear, a mirar a su alrededor, a mover la cabeza, a recabar información nueva sobre el lugar intrínsecamente temible en el que ahora habita. Gradualmente empieza a moverse. Explorará la totalidad de la jaula con creciente confianza. Está cartografiando el nuevo entorno en busca de valencia afectiva. Quiere descubrir: ¿hay algo aquí que vaya a matarme? ¿Algo que yo pueda comerme? ¿Alguien más aquí, hostil o amigable? ¿Una pareja potencial? A la rata le interesa determinar si ese lugar nuevo contiene algo de interés determinado para una rata, y explora lo mejor que sabe para poder juzgarlo. No está interesada primariamente en la naturaleza «objetiva» de las nuevas circunstancias; en realidad una rata no puede determinar qué es objetivo y qué es meramente «opinión personal». Ni le importa. Solo quiere saber qué debería hacer.

¿Qué ocurre si un animal se encuentra con algo verdaderamente excepcional, algo que no debería ser, según su actual marco de referencia o sistemas de creencias? La respuesta a esa pregunta arroja bastante luz sobre la naturaleza del reflejo de orientación en su manifestación plena. Los psicólogos experimentales modernos han empezado a examinar la respuesta de los animales a las fuentes naturales del misterio y la amenaza. Permiten que los animales establezcan sus propios entornos, unos entornos realistas, y después los exponen a la clase de circunstancias sorprendentes con las que podrían encontrarse en la vida real. La aparición de un depredador en un espacio previamente seguro (es decir, en un espacio previamente explorado, y cartografiado como útil o como irrelevante) constituye un tipo de sorpresa realista. Blanchard y sus colaboradores describen el comportamiento naturalista de las ratas en esas condiciones:

> Cuando se presenta un gato a un grupo establecido de ratas de laboratorio de ambos sexos que viven en un sistema de madrigueras visibles, las conductas de los sujetos cambian drásticamente, en muchos casos durante veinticuatro horas o más.[96] La conducta inicial, de defensa activa, la huida al sistema de túnel/cámara, se ve seguida por un periodo de inmovilidad durante el cual las ratas emiten unas vocalizaciones ultrasónicas de 22 kHz, que al parecer les sirven como gritos de alarma, con un ritmo elevado.[97] Cuando la parálisis termina, la evitación proxémica del área abierta da paso gradualmente a un patrón de «evaluación de riesgos» del área en la que se han encontrado con el gato. Los sujetos asoman la cabeza por las aberturas de los túneles para escrutar la zona abierta en la que se ha presentado el gato, durante minutos u horas antes de salir y, cuando lo hacen, sus patrones locomotores están caracterizados por [conductas que teóricamente reducen su visibilidad y vulnerabilidad ante depredadores] muy breves «carrerillas» desde y hasta la zona abierta. Esas actividades de evaluación de riesgo parecen implicar una recogida activa de información sobre la posible fuente del peligro,[98] que les proporciona la base para un retorno gradual a conductas no defensivas.[99] La evaluación activa de riesgos no se ve durante la temprana postexposición al gato, cuando la parálisis y la evitación del área abierta son las conductas dominantes, pero alcanza su pico entre siete y diez horas más tarde, y después, gradualmente, declina. Las conductas no defensivas[100] como son comer, beber, así como actividades sexuales y de agresividad, tienden a reducirse en ese mismo periodo.[101]

La aparición inesperada de un depredador donde antes solo existía un territorio definido aterroriza a las ratas, lo bastante como para que pasen largos periodos de tiempo «chillando» persistentemente sobre ello. Una vez ese terror inicial remite —lo que ocurre solo si ninguna otra cosa horrible o punible se produce—, la curiosidad se desinhibe y las ratas regresan a la escena del crimen. El espacio «renovado» por el hecho de la aparición del gato debe transformarse una vez más en territorio explorado *como consecuencia de la modificación activa de la conducta (y el esquema representacional), no por la*

desensibilización pasiva a lo inesperado. Las ratas corren por el territorio «contaminado» por la presencia del gato para averiguar si allí todavía acecha algo peligroso (para las ratas que corren). Si la respuesta es no, entonces el espacio se define una vez más como territorio-hogar (que es ese lugar en el que las conductas corrientes producen fines deseados). Las ratas transforman lo desconocido peligroso en territorio familiar como consecuencia de la exploración voluntaria. En ausencia de dicha exploración, el terror reina descontrolado.

Resulta igual de revelador considerar las respuestas de las ratas a sus iguales, que constituyen «territorio explorado», en contraste con sus actitudes respecto a los «extraños», cuyo comportamiento no es predecible. Las ratas son unos animales muy sociables, perfectamente capaces de vivir con sus compatriotas familiares en paz. En cambio, no les gustan los miembros de otros grupos de iguales: los cazan y los matan. A los intrusos que entran por casualidad o a propósito se los trata de la misma manera. Las ratas se identifican unas a otras por el olor. Si un experimentador aparta a una rata querida de su entorno familiar, la frota bien, le proporciona un nuevo olor y la devuelve junto a sus iguales, las que antes la querían darán enseguida buena cuenta de ella. La «nueva» rata constituye «territorio inexplorado»; su presencia es vista como una amenaza (no sin razón) para todo lo que actualmente es seguro.[102] Los chimpancés, perfectamente capaces de matar a «demonios forasteros» (incluso a aquellos que en otro tiempo les fueron familiares), actúan de manera muy similar.[103]

Territorio explorado: Fenomenología y neuropsicología

Cuando exploramos, transformamos el estatus indeterminado y el significado de la cosa desconocida que estamos explorando en algo determinado: en el peor de los casos, convirtiéndolo en no amenazador, no punible; en el mejor de los casos, manipulándolo y/o categorizándolo para que resulte útil. Los animales ejecutan esa transformación en el transcurso de la acción real, es decir, que construyen sus mundos cambiando de posición y modificando sus acciones en presencia de lo desconocido, y cartografiando las consecuencias de esos cambios en cuanto a su valencia afectiva o motivacional. Cuando un animal se encuentra con una situación inesperada, como es un objeto nuevo colocado en su jaula, al principio

se paraliza y observa el objeto. Si no ocurre nada terrible mientras está inmóvil, se mueve, despacio y a distancia, controlando la cosa en busca de sus reacciones a esas actividades exploratorias cautelosas. Tal vez el animal olisquee esa cosa, o la arañe un poco, intentando determinar para qué podría ser buena (o mala). Cartografía la utilidad y la valencia del objeto, concebido en relación con su actividad actual (y, tal vez de posibles patrones de actividad en el futuro). El animal construye su mundo de significaciones a partir de la información generada en el transcurso de —como consecuencia de— su comportamiento exploratorio en marcha. La aplicación de programas de búsqueda experimentales, obtenidos principalmente del reservorio de conductas aprendidas (imitadas) e instintivas, o manifestadas como prueba y error, implica alteración conductual (exploración, juego) y la transformación posterior de la información sensorial y afectiva. Cuando un animal explora activamente algo nuevo, cambia la cualidad sensorial y la significación motivacional de ese aspecto de su experiencia como consecuencia de su estrategia exploratoria. Ello implica que el animal exhibe una variedad de conductas en una situación misteriosa dada y monitoriza los resultados. Es la interpretación organizada de esos resultados y las conductas que los producen *lo que constituye el mundo* pasado, presente y futuro del animal (en combinación con lo desconocido, por supuesto, que constantemente reemplaza la capacidad de representación).

No resulta excesivo afirmar que el animal obtiene las propiedades del objeto, sensorial y afectivo (o incluso les da existencia), mediante su capacidad para la investigación creativa.[104] Los animales que son relativamente simples —comparados, pongamos por caso, con los primates de orden superior, incluidos los humanos— están limitados en los comportamientos que manifiestan por la estructura de su fisiología. Una rata no puede recoger cosas, por ejemplo, para examinarlas en detalle, y además carece de la capacidad visual para concentrarse intensamente en la clase de características diminutas que nosotros sí percibimos. Los primates no humanos de orden superior, en cambio, tienen una capacidad de agarre más desarrollada, lo que les permite una exploración más detallada y, además, cuentan con una corteza prefrontal relativamente sofisticada. Ello implica que esos primates pueden convocar más rasgos del mundo, directamente, y que son cada vez más capaces de modelar y actuar. La corteza prefrontal es la parte más nueva de la unidad motora, y «creció» a partir de los centros de control motor directo, en el curso de la evolución cortical.[105] Una mayor sofisticación en el desarrollo de los centros prefrontales implica, en parte, una

capacidad mayor para la exploración *abstracta*, lo que supone investigación en ausencia de movimiento real, lo que a su vez supone capacidad de aprender de la observación de otros y a través de la consideración de acciones potenciales antes de que se den en el comportamiento. Ello significa una capacidad creciente de *pensamiento*, considerado como acción y representación abstracta.[106] La acción y el pensamiento producen fenómenos. Los actos y los pensamientos nuevos producen necesariamente fenómenos nuevos. La exploración creativa, tanto concreta como abstracta, está por tanto vinculada en un sentido directo al ser. El aumento de la capacidad para la exploración significa existencia en un mundo cualitativamente distinto, incluso nuevo. Ese argumento en su totalidad implica, claro está, que los animales más complejos y conductualmente flexibles habitan (o, si se quiere, «construyen»)[107] un universo más complejo.

Los seres humanos poseemos un desarrollo cortical —prefrontal y de otros tipos— que es único por su gran masa y, más importante aún, por su estructura. Se han usado varios índices de desarrollo para poner en valor la naturaleza de la relación entre el cerebro y la inteligencia. La mera masa es una medida; el grado de la superficie de las circunvoluciones, otra. Aquella está contaminada por el tamaño del animal. Los animales de mayor tamaño tienden a tener unos cerebros con una masa absoluta mayor. Ello no los hace necesariamente más inteligentes. La masa cerebral corregida en función del tamaño corporal constituye el cociente de encefalización, una medida aproximada común de la inteligencia animal.[108] El grado de superficie de las circunvoluciones es otra medida adicional útil. La materia gris del cerebro, que teóricamente tiene que ver con gran parte del trabajo asociado a la inteligencia, ocupa la superficie del cerebro que ha aumentado espectacularmente en cuanto a su área mediante el plegado. Algunos representantes de la familia de los cetáceos (delfines y ballenas) tienen cocientes de encefalización similares a los de los hombres, y unas superficies cerebrales con más circunvoluciones que los de estos,[109] aunque el grosor del neocórtex de los cetáceos representa aproximadamente la mitad que el de los humanos.[110] La consideración de ese alto nivel de desarrollo nervioso ha llevado a especulaciones sobre el alcance sobrehumano potencial de las capacidades de los cetáceos.[111] Sin embargo, es la estructura y la organización del cerebro, y no simplemente su masa, o ni siquiera la masa relativa o el área de la superficie, lo que de manera más clara define la naturaleza y el alcance de la experiencia y la competencia de una especie. Más concretamente, lo que importa es la encarnación del cerebro. La estructura del cerebro refleja necesariamente una

encarnación, a pesar de la presuposición arcaica de la independencia entre espíritu y materia (o alma y cuerpo, o mente y cuerpo), porque el cuerpo es, en un sentido primario, el entorno al que el cerebro se ha adaptado.

El cuerpo está específicamente representado en el neocórtex. A esta representación suele dársele la forma esquemática del homúnculo u «hombrecillo». El homúnculo fue «descubierto» por Wilder Penfield,[112] que cartografió la superficie de las cortezas de sus pacientes sometidos a cirugía neurológica mediante su estimulación eléctrica, exhaustivamente, punto por punto. Lo hizo para descubrir qué hacían las distintas secciones del cerebro y poder causar el menor daño posible en su intento de tratar quirúrgicamente la epilepsia, el cáncer o bien otras formas de anomalía cerebral. Sondeaba la superficie del cerebro de uno de sus pacientes (despiertos) con un electrodo (es frecuente que los pacientes que se someten a neurocirugía estén despiertos, pues el cerebro no siente dolor) y monitorizaba los resultados, bien directamente, bien preguntando al paciente lo que experimentaba. En ocasiones, esa estimulación producía visiones, unas veces despertaba recuerdos; otras, producía movimientos y sensaciones. De ese modo, Penfield determinó de qué manera estaba cartografiado el cuerpo en el interior del sistema nervioso central —cómo se encarnaba, por así decirlo, en la representación intrapsíquica—. Estableció, por ejemplo, que los homúnculos se presentan en dos formas: motora y sensorial, la primera de ellas asociada a la zona primaria de la unidad motora, la segunda asociada a la zona primaria del área sensorial de la unidad sensorial. La forma motora —que se representa esquemáticamente en la *Figura 10: El homúnculo motor*— es de gran interés para nosotros, porque nuestra exposición se centra en el resultado motor. El homúnculo motor es una «criaturilla» de lo más peculiar. Su cara (sobre todo su rostro y su lengua) y sus manos (sobre todo los pulgares) son grotescamente desproporcionados con respecto al resto de su «cuerpo». Ello es así porque a algunas zonas comparativamente grandes de la corteza motora se les da el control de la cara y las manos, que son capaces de llevar a cabo un gran número de operaciones complejas y sofisticadas. El homúnculo motor es una figura interesante. Podría verse como el cuerpo, en la medida en que el cuerpo tiene algo que ver con el cerebro. Resulta útil considerar la estructura del homúnculo, porque en cierto modo profundo es representativo de nuestra naturaleza esencial por cuanto halla expresión en la emoción y la conducta.

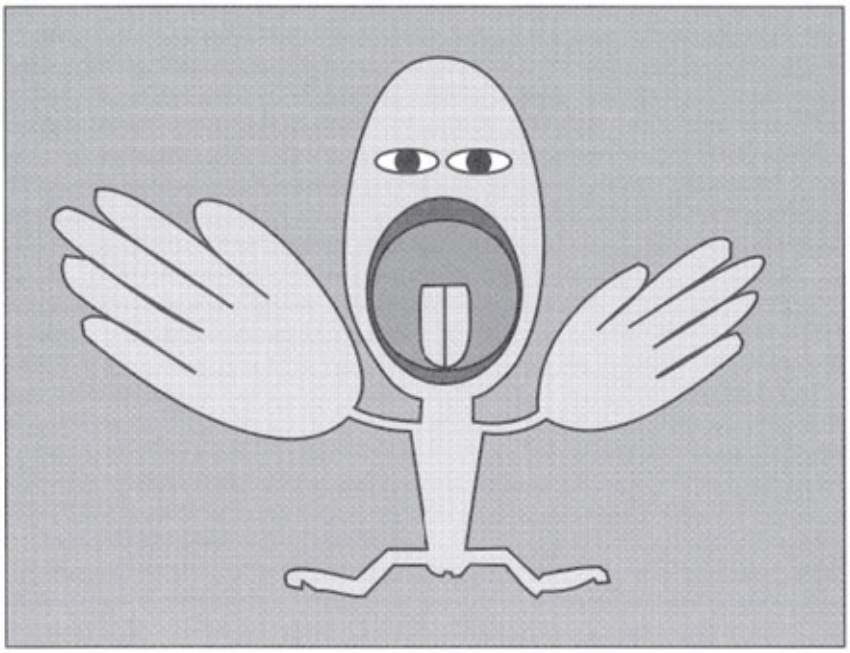

Figura 10: El homúnculo motor.

La característica más destacada del homúnculo motor, por ejemplo —la mano con el pulgar oponible—, es el rasgo definitorio del ser humano. La capacidad para manipular y explorar características de objetos grandes y pequeños —restringida como capacidad general a los primates superiores— crea el escenario para la extracción de un amplio abanico de sus propiedades, para su reutilización como instrumentos (para una transformación más exhaustiva de su potencial infinito en realidad definible). La mano, que se usa adicionalmente para recrear la acción y función de los objetos, también permite, en primer lugar, la imitación (y el señalamiento) y después una representación lingüística plenamente desarrollada.[113] Usada para el lenguaje escrito, la mano también permite la transferencia a larga distancia (espacial y temporal) de su capacidad a otros (y la elaboración y extensión de la exploración durante los procesos de escritura, que es pensamiento en el que media la mano). Incluso el desarrollo del lenguaje hablado, la máxima habilidad analítica motora, podría considerarse razonablemente como una extensión abstracta de la capacidad humana de desmontar las cosas y volverlas a montar de manera original. La interacción entre la mano y el cerebro ha permitido literalmente al individuo modificar la estructura del mundo. Para plantearse la estructura y la función del cerebro hay que tener en cuenta ese hecho primordial. Un delfín o una ballena tienen un cerebro grande y complejo —un sistema nervioso altamente desarrollado—, pero

no pueden dar forma a su mundo. Por así decirlo, están atrapados en su forma acuadinámica de tubo de ensayo, especializados en la vida oceánica. No pueden alterar de manera directa la forma de su entorno material de manera compleja. Por lo tanto, no es probable que su cerebro esté preparado para llevar a cabo ninguna función tradicionalmente «creativa» (en efecto, tal como ya se sospechaba, carecen de las sofisticadas características estructuradoras de los cerebros de los primates).[114]

Pero no es solamente la mano la que marca la diferencia fundamental en el caso de los seres humanos, aunque esta sí constituya el factor único más evidente y tal vez más importante. Lo que caracteriza al individuo humano es más un estilo, o una melodía, de adaptación. Ese estilo es adaptación a la exploración de lo desconocido dentro de un contexto social. Esta adaptación es capacidad para la creación (mediante el habla), elaboración, recuerdo, descripción y posterior comunicación de los nuevos patrones de conducta, y para la representación de las consecuencias (con frecuencia novedosas) de esos patrones. La mano misma se hizo más útil mediante el desarrollo de la posición vertical, que extendió el campo visual y liberó la parte superior del cuerpo de las exigencias de la locomoción. La musculatura fina de la cara, los labios y la lengua —sobrerrepresentada, una vez más, en el homúnculo motor— contribuyó a posibilitar la comunicación sutil. El desarrollo de un lenguaje explícito amplió inmensamente el poder de esa comunicación. Un intercambio de información cada vez más detallado permitió que los recursos de todos se convirtieran en los recursos de cada uno y viceversa. Ese proceso de retroalimentación amplió enormemente el alcance y la utilidad de la mano, proporcionando a cada mano la capacidad, al menos en potencia, de todas las demás manos existentes en el presente o en el pasado. La evolución del campo central restringido del ojo, que ha expandido 10.000 veces las entradas en el área visual central, y adicionalmente está representada entre los hemisferios, en diversos lugares corticales de orden elevado,[115] fue de vital importancia para el desarrollo del lenguaje visual y permitió la observación precisa, lo que facilitó la recopilación de información detallada. La combinación de la mano y el ojo permitió al *Homo sapiens* manipular las cosas de maneras cualitativamente distintas a las de otros animales. El individuo puede descubrir cómo son las cosas en condiciones diversas, tanto si son producidas voluntariamente como si se las encuentra por casualidad (pero aun así las tiene en cuenta): boca abajo, volando por el aire, impactando con otras cosas, rotas en pedazos, calentadas al fuego, etcétera. La

combinación de mano y ojo permitió a los seres humanos experimentar y analizar la naturaleza (emergente) de las cosas. Esa capacidad, ya de por sí revolucionaria, se vio drásticamente ampliada por la aplicación del lenguaje hablado (y escrito), en el que mediaba la mano.

Asimismo, el estilo humano de adaptación va de lo evidentemente físico a lo más sutilmente psicológico. El fenómeno de la consciencia, por ejemplo —tal vez el rasgo definitorio del ser humano—, parece relacionado de cierta manera desconocida con la amplitud de la activación celular en el neocórtex. Los rasgos físicos con grandes áreas de representación cortical están también, por tanto, más exhaustivamente representados en la consciencia (al menos potencialmente). Ello puede hacérsele evidente de manera inmediata a la consciencia subjetiva contrastando simplemente la capacidad de control y monitorización de la mano, por ejemplo, con la extensión mucho menos representada de la espalda. Además, la consciencia, claramente, se amplía o se agudiza en el curso de las actividades pensadas para potenciar o aumentar la competencia adaptativa —en el curso de la exploración creativa—. El procesamiento de información sensorial novedosa o interesante por algún otro motivo, asociada al complejo de orientación, una consciencia aumentada y una mayor concentración activan grandes áreas del neocórtex. De modo similar, se produce un aumento de la movilización cortical durante la fase práctica de la adquisición de habilidades, cuando parece requerirse la consciencia para el desarrollo del control. El área de esa implicación o movilización reduce su tamaño a medida que el movimiento se vuelve habitual e inconsciente, o cuando la información sensorial pierde interés o novedad.[116] Por último, como ya se ha comentado, un placer intrínseco de naturaleza intensa parece acompañar la activación de los sistemas corticales que se ponen en marcha durante la actividad exploratoria psicomotora, llevada a cabo frente a lo desconocido. El funcionamiento de esos sistemas parece posibilitado, en parte, por un neurotransmisor, la dopamina,[117] que tiene que ver con la producción de respuestas subjetivas y conductuales ante indicios de recompensa, en forma de esperanza, curiosidad y aproximación activa.

Los seres humanos disfrutan de la capacidad de investigación, de la clasificación y de la consiguiente comunicación, algo que difiere cualitativamente de cualquier otro animal. La estructura material del *Homo sapiens* es ideal para la exploración, como también lo es para la diseminación posterior de los resultados; espiritualmente (psicológicamente) el ser humano se caracteriza por la capacidad innata de obtener un placer verdadero con esa

actividad. Nuestros atributos físicos (las habilidades de la mano, en combinación con las otras especializaciones fisiológicas del ser humano) definen quiénes somos y nos permiten obtener sin fin nuevas propiedades de unos elementos de la experiencia que previamente eran estables y predecibles. El objeto —cualquier objeto— nos sirve como fuente de posibilidad ilimitada (o, al menos, de posibilidad limitada solo por la capacidad de genio exploratorio exhibida en cualquier momento dado). Los animales simples ejecutan operaciones simples y habitan en un mundo cuyas propiedades están igualmente constreñidas (un mundo en que la mayoría de la información queda «latente»). Los seres humanos pueden manipular —desmontar y volver a montar— con mucha más facilidad que cualquier otra criatura. Es más, nuestra capacidad de comunicación, tanto verbal como no verbal, ha facilitado de manera casi increíble la exploración y, en consecuencia, ha propiciado la diversidad de la adaptación.

El pensamiento puede ser visto en muchos casos como la forma abstracta de la exploración, como la capacidad para investigar sin necesidad de una acción motora directa. El análisis abstracto (verbal y no verbal) de lo inesperado o lo novedoso juega un papel mucho más importante para los humanos que para los animales,[118] un papel que suele primar sobre la acción. Solo cuando esa capacidad falla parcial o completamente en los seres humanos, o cuando desempeña un papel paradójico (amplificando la significación o el peligro potencial de lo desconocido a través de un etiquetado negativo definitivo pero «falso»), la exploración activa (o la evitación activa), con sus limitaciones y peligros, se vuelve necesaria. La sustitución de una acción exploratoria potencialmente peligrosa por un pensamiento cada vez más flexible y abstracto implica la posibilidad de crecimiento del conocimiento sin una exposición directa al peligro, y constituye una de las grandes ventajas del desarrollo de la inteligencia. La inteligencia abstracta, característica del ser humano, se desarrolló en paralelo a la rápida evolución del cerebro. Podemos comunicar los resultados e interpretaciones de nuestras manipulaciones (y la naturaleza de los procedimientos que constituyen dichas manipulaciones) los unos a los otros, a través de inmensas barreras espaciales y temporales. Esta capacidad para la exploración, la elaboración verbal y la comunicación a partir de ella, a su vez, potencia de manera espectacular nuestra capacidad para la exploración (dado que accedemos a todas las estrategias comunicadas y a los esquemas interpretativos acumulados con el tiempo, generados en el curso de la actividad creativa de otros). Dicho de manera más corriente, ello significaría simplemente que hemos

sido capaces de «descubrir» más aspectos del mundo. Sin embargo, a mí me parece más exacto reconocer las limitaciones de esta perspectiva y darse cuenta de que los nuevos procedimientos y modos de interpretación producen, literalmente, nuevos fenómenos. La *palabra* permite un pensamiento diferenciado y potencia de manera espectacular la capacidad de las maniobras exploratorias. El mundo de la experiencia humana se transforma y se renueva constantemente como consecuencia de dicha exploración. De ese modo, el mundo engendra constantemente nueva creación.

La capacidad para crear conductas y categorías de interpretación nuevas en respuesta a la aparición de lo desconocido podría verse como el hito principal de la consciencia humana y, en realidad, del ser humano. Nuestra implicación en ese proceso nos permite, literalmente, tallar el mundo a partir de una masa indiferenciada de «existencia» no observada y no encontrada (una forma de existencia que existe solo hipotéticamente, como una ficción necesaria; una forma sobre la que nada puede ser experimentado, y menos aún afirmado con exactitud). Nosotros tallamos nuestro mundo como consecuencia de nuestras interacciones directas con lo desconocido, sobre todo a través de nuestras manos, que nos permiten manipular las cosas, cambiar sus aspectos sensoriales y, más importante aún, cambiar la importancia que tienen para nosotros, darles un valor nuevo, más deseable. La capacidad de destreza en la manipulación es algo específicamente humano, y nos ha permitido alterar radicalmente la naturaleza de nuestra experiencia. Pero también es específicamente humana nuestra capacidad para la exploración abstracta, que es pensamiento para la acción (y sus consecuencias), en ausencia de acción (y sus consecuencias). La manera en que llevamos a cabo nuestra exploración abstracta parece tan fuertemente vinculada a las estructuras fisiológicas de nuestro cerebro como a nuestra manera de movernos mientras exploramos. En circunstancias novedosas, el resultado de nuestra conducta se da con la mediación de los sistemas que gobiernan el miedo y la inhibición adecuada, la esperanza y la activación adecuada. Lo mismo ocurre cuando pensamos de manera abstracta, incluso cuando pensamos en cómo piensan otros.[119]

La exploración animal es principalmente motora en la naturaleza. Un animal debe moverse alrededor de una cosa o situación que no le resulta familiar para determinar su relevancia afectiva y su naturaleza sensorial. Ese proceso de moverse alrededor de algo aparece experimentalmente como consecuencia de la interacción entre los sistemas de evaluación mutuamente reguladores o

inhibidores cuyas responsabilidades son la identificación del peligro o la amenaza potenciales y de la satisfacción o promesa potenciales. Al parecer, en el caso humano, cada uno de esos sistemas, en el curso del desarrollo normal, llega a dominar uno de nuestros hemisferios corticales gemelos: el *derecho* gobierna la respuesta a la amenaza (y al castigo) mientras que el *izquierdo* controla la respuesta a la promesa y, tal vez (aunque esto está mucho menos claro), a la satisfacción.[120] Ello implica, básicamente, que el hemisferio derecho gobierna nuestras respuestas iniciales a lo desconocido, mientras que el hemisferio izquierdo está mejor dotado para acciones que se llevan a cabo mientras sabemos lo que hacemos. Ello es así solo en parte, pues todo lo que se ha explorado exhaustivamente ha sido convertido, de hecho, en algo o bien prometedor o bien satisfactorio (o al menos irrelevante). Si la amenaza o el castigo siguen acechando en alguna parte —es decir, en alguna parte en la que nosotros debemos estar—, nuestra adaptación conductual es, por definición, insuficiente (y lo inesperado no ha sido derrotado). Hemos sido incapaces de modificar nuestras acciones para que obtengan del entorno —en realidad, de lo «desconocido»— esas consecuencias que deseamos producir.

Richard Davidson y sus colaboradores han investigado la relación entre distintos patrones de actividad eléctrica cortical y estados de ánimo en adultos y niños. Davidson *et al*. han concluido que los hemisferios gemelos del cerebro humano tienen distintas especializaciones para el afecto, al menos por lo que se refiere a las regiones frontales. Las señales de afecto positivo (como una sonrisa sincera en el caso de los recién nacidos) vienen acompañadas de un aumento comparativo de la activación de la corteza frontal izquierda. En cambio, los estados negativos de afecto (como los que se dan en la depresión crónica) vienen acompañados de un aumento de la activación del hemisferio frontal derecho.[121] Existen sustanciales evidencias adicionales que avalan ese planteamiento general. Si nos atenemos a lo fundamental: parece que los hemisferios gemelos del cerebro presentan diferentes especializaciones (1) para operar en territorio inexplorado, donde la naturaleza y la valencia de las cosas sigue siendo indeterminada, y (2) para operar en territorio explorado, donde las cosas han sido convertidas en algo irrelevante o positivo como consecuencia de la exploración previa. Por así decir, nuestros cerebros contienen dos sistemas emocionales. Uno funciona cuando no sabemos qué hacer, e inicia el proceso (exploratorio) que crea el territorio seguro. El otro funciona cuando estamos, de hecho, seguros. El hecho de la presencia de estos dos subsistemas, aunque no su «localización», es

algo que se conoce desde hace bastante tiempo; Maier y Schnierla[122] y Schnierla[123] ya plantearon hace muchos años la hipótesis de que los mecanismos de «retirada» y «aproximación» (característicos de los animales de prácticamente todos los niveles de la escala evolutiva) proporcionaban los cimientos de la motivación como tal. La naturaleza de esos dos sistemas puede comprenderse mejor relacionando estado emocional a actividad motora, como aquí ya hemos hecho.

Cada uno de los hemisferios, el derecho y el izquierdo, parece tener lo que podría describirse como una familia de funciones relacionadas, tal como se refleja en la *Figura 11: Los hemisferios gemelos del cerebro y sus funciones.* El hemisferio derecho, menos fluido en el lenguaje que su gemelo, que suele dominarlo más, parece especializado en la inhibición y la extinción de comportamientos (y, por tanto, en la producción de emociones negativas), en la generación y manipulación de imágenes visuales (y auditivas) complejas, en la coordinación de acciones motoras no sutiles, y en el reconocimiento rápido y global de patrones.[124] El hemisferio derecho parece «activarse» cuando una situación particular está llena de incertidumbre: parece dársele especialmente bien regir el comportamiento cuando todavía no se ha especificado claramente lo que *es* y lo que *hay que hacer*.[125] En consecuencia, podría plantearse que *este hemisferio todavía está bajo control límbico*, puesto que el sistema límbico es responsable de detectar la novedad y de iniciar el comportamiento exploratorio. Este mecanismo arcaico de control dirigiría, pues, los procesos de generación de «hipótesis» a partir de imágenes que constituyen los procesos de exploración abstracta —la fantasía— que usamos para dar forma determinada (y a menudo rara) a lo desconocido.

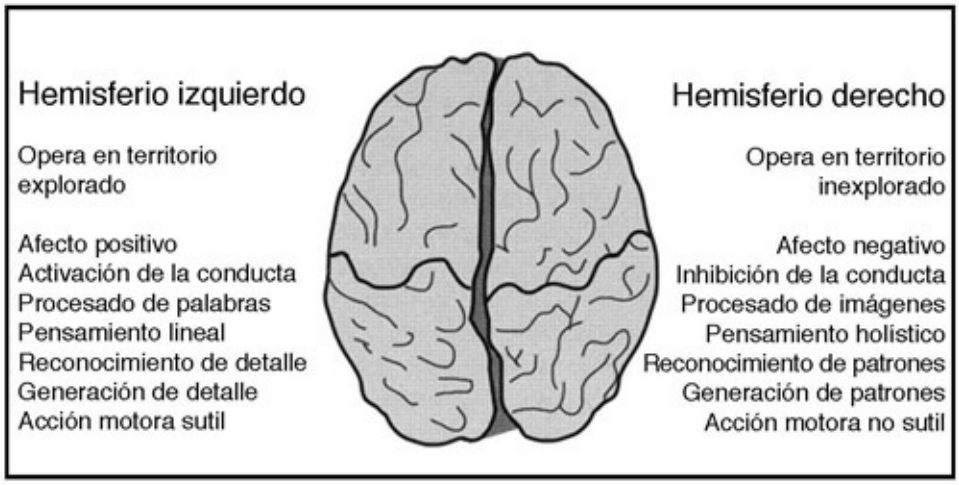

Figura 11: Los hemisferios gemelos del cerebro y sus funciones.

El hemisferio izquierdo, en cambio, parece especialmente bien dotado para el procesado lingüístico y la comunicación, para el pensamiento lineal, detallado, para las habilidades motoras sutiles y para la comprensión del todo en términos de sus elementos constitutivos.[126] El hemisferio izquierdo —sobre todo su (sub)unidad frontal o motora— también gobierna la conducta de aproximación[127] en presencia de pistas de satisfacción, está implicado de manera integral en la producción de afecto positivo, y parece dársele especialmente bien llevar a cabo actividades practicadas, aplicar maneras familiares de aprehensión. El hemisferio izquierdo parece encontrarse en su salsa cuando lo que *es* y lo que *debería hacerse* ya no son preguntas; cuando la tradición gobierna el comportamiento y la naturaleza y el significado de las cosas ha quedado relativamente fijado. La especialización dual del hemisferio izquierdo —por lo que se ha practicado y por lo que es positivo— puede entenderse, en parte, de la siguiente manera: el afecto positivo gobierna en territorio conocido, por definición. Una cosa o situación se ha explorado de manera óptima (y por tanto es mejor conocida) si ha sido transformada, mediante adaptaciones conductuales manifestadas en su presencia, en algo de uso determinado (o satisfacción) o en potencial para tal cosa (en promesa).

El hemisferio derecho, a diferencia del izquierdo, parece haber permanecido en contacto directo con lo *desconocido* y sus terrores (y haberse especializado en los encuentros con él), que son percibidos en el dominio del instinto, la motivación y el afecto mucho antes de que puedan clasificarse y comprenderse intelectualmente. La capacidad del hemisferio derecho para la

inhibición y la extinción de la conducta (para inducir a la cautela durante la exploración, para regir la huida, para producir afecto negativo) asegura que se muestre el respeto debido por lo inexplicable (y por tanto peligroso) cuando hace su aparición. La aptitud del hemisferio derecho de reconocer patrones globales (que aparecen como consecuencia de su estructura neurofisiológica básica)[128] ayuda a asegurar que una noción provisional (una representación fantástica) del evento desconocido (cómo es, cómo se debería actuar en su presencia, a qué otras cosas o situaciones recuerda) podría formularse rápidamente. El hemisferio derecho parece totalmente implicado en las etapas iniciales del análisis de lo inesperado o novedoso —y su hipótesis *a priori* es siempre la siguiente: *este lugar (desconocido), este espacio no familiar, este territorio inexplorado, es* peligroso *y por tanto participa de las propiedades de todos los lugares y territorios conocidos peligrosos, y también de todos los que siguen siendo desconocidos*—. Esta forma de procesado de la información —A es B— es metáfora; la generación de metáforas (clave para la construcción de relatos: sueños, dramas, historias y mitos) bien podría verse como la primera etapa de la construcción de hipótesis. A medida que, como consecuencia de la exploración, se generan conductas de adaptación a situaciones específicas, ese etiquetado provisional o hipótesis (o fantasía) bien podría sufrir modificaciones (asumiendo que no ocurra nada realmente punible o inequívocamente amenazador); esas modificaciones constituyen más —y más detallado— aprendizaje. La ansiedad remite en ausencia de castigo o más amenazas (incluida la novedad); la esperanza ocupa la primera línea afectiva, acompañada del deseo de avanzar y de explorar (bajo la dirección del hemisferio izquierdo).

El hemisferio derecho parece capaz de lidiar con información menos definida. Puede usar formas de cognición que son más difusas, más globales[129] y más amplias para asumir inicialmente lo que todavía no puede ser entendido pero que indudablemente existe. El hemisferio derecho usa su capacidad de generalización masiva y comprensión de imágenes para situar el estímulo novedoso en un contexto inicialmente significativo, que es la manera *a priori* de categorización adecuada. Este contexto se define mediante la significación motivacional de la cosa novedosa, que primero se revela mediante el mero hecho de la novedad (lo que la convierte tanto en amenazadora como en prometedora) y después, en el curso de su exploración detallada. El hemisferio derecho sigue preocupado por la pregunta «¿cómo es esa cosa nueva?» (o lo que es lo mismo: «¿qué debería hacerse en presencia de este suceso inesperado?») y no se

preocupa de «¿qué es esta cosa objetivamente?». «¿Cómo es esta cosa nueva?» significa: «¿Es peligrosa o amenazadora (sobre todo), satisfactoria o prometedora?». La categorización de acuerdo con la valencia implica que la cosa es lo que significa para el comportamiento.

El caos que constituye lo desconocido se vuelve predecible —se convierte en el «mundo»— mediante la generación de conductas adaptativas y modos de representación. Es el proceso de exploración movido por lo novedoso lo que, en el caso del individuo, produce esos comportamientos y estrategias de clasificación. Sin embargo, nosotros no somos solo individuos. Existimos en un entorno social muy complejo, caracterizado por el intercambio constante de información respecto a los medios y los fines de la adaptación «adecuada». La capacidad humana de generar una conducta y una representación autorregulatorias se ha ampliado inmensamente (en algunos aspectos más allá de nuestra propia comprensión) por nuestra capacidad para la comunicación verbal y no verbal. Somos capaces de aprender a través del debate y también leyendo —podemos absorber información directamente de nuestros antepasados difuntos pero alfabetizados—. Pero hay algo más: somos capaces de aprender de todos los que actúan en el curso natural de las cosas o dramáticamente, y sabemos almacenar los comportamientos de individuos con los que entramos en contacto (directamente, copiándonos de ellos; o indirectamente, a través de la intermediación de las formas artísticas de la narrativa y el drama). Es, cómo no, nuestra capacidad para copiar, para imitar, la que subyace en nuestra capacidad de hacer cosas que no «entendemos» necesariamente (es decir, que no sabemos describir explícitamente). Es por ello, en parte, que necesitamos una «psicología».

Los patrones de adaptación de conducta y representación se generan en el transcurso de la exploración activa y del «contacto con lo desconocido». Sin embargo, esos patrones no permanecen necesariamente estables una vez que se han generado. Se modifican y se les da forma, se mejoran y se hacen eficientes como consecuencia de su intercambio comunicativo. El individuo A produce un nuevo comportamiento, B lo modifica, C modifica este, D cambia radicalmente la modificación de C, y así, *ad infinitum*. El mismo proceso se aplica a las representaciones (metáforas, digamos, o conceptos explícitos). Ello implica que nuestros procesos exploratorios de asimilación y acomodación se extienden en

realidad durante vastos periodos de tiempo y espacios. Parte de esa extensión —tal vez la parte más obvia— se da por mediación de la lectura y la escritura. Pero un elemento igualmente complejo y sutil se da por mímesis.

Los patrones de adaptación conductual y los esquemas de clasificación o representación pueden derivarse de la observación de los otros (y también de la observación de uno mismo). Cómo actuamos en presencia de las cosas, en su constante cambio y su contexto social general, es lo que esas cosas significan (o incluso lo que son) antes de que pueda categorizarse de manera más abstracta (u objetiva) lo que esas cosas significan (o lo que son). Así pues, lo que una cosa es podría determinarse (en ausencia de una información más útil) mediante el examen de cómo se desarrolla la acción en su presencia, lo que equivale a decir que si alguien corre alejándose de algo es prudente deducir que ese algo es peligroso (la acción de hecho define esa presuposición). La observación de los patrones de acción seguidos por los miembros de cualquier comunidad social dada, incluidos los del sujeto que observa, permite necesariamente, por tanto, la derivación y clasificación de esquemas de valor provisionales. Si observas a alguien (incluido tú mismo) acercarse a algo, puedes asumir que esa cosa es buena, al menos en cierto contexto determinado, incluso si no sabes nada de ello. Después de todo, saber qué hacer es clasificación antes de que se dé la abstracción: clasificación en términos de relevancia motivacional, en que los aspectos sensoriales de los fenómenos sirven meramente como resortes para el reconocimiento de esa relevancia motivacional.[130]

Sin duda ocurre que muchas de nuestras habilidades y nuestras estrategias automatizadas de clasificación son «opacas» para la consciencia explícita. El hecho de que existan múltiples sistemas de memoria y sus modos cualitativamente distintos de representación —que se describen más adelante— aseguran que así sea. Esa opacidad implica, básicamente, que «entendemos» más de lo que «sabemos»; es por ello por lo que los psicólogos siguen dependiendo de nociones como la del «inconsciente» para proporcionar explicaciones para el comportamiento. Esta inconsciencia —el dios psicoanalítico— es nuestra capacidad para el almacenado implícito de información sobre la naturaleza y la valencia de las cosas. Dicha información se genera en el transcurso de la exploración activa y se modifica, a menudo hasta no resultar reconocible, mediante la comunicación constante, multigeneracional, interpersonal. Vivimos en grupos sociales; la mayoría de nuestras interacciones son de naturaleza social. Nos pasamos la mayor parte del tiempo rodeados de otras personas y, cuando

estamos solos, seguimos deseando entender, predecir y controlar nuestros comportamientos personales. Nuestros mapas de «la parte entendida del mundo» son, por tanto, en gran parte, mapas de patrones de acciones —de comportamientos establecidos como consecuencia de una exploración creativa, y modificados en el curso de interacciones sociales sin fin—. Nos vemos actuar a nosotros mismos; a partir de esa acción, extraemos inferencias sobre la naturaleza del mundo (incluidos *esos actos que forman parte del mundo*).

Sabemos que el hemisferio derecho —al menos su porción frontal— está especializado en la respuesta al castigo y la amenaza. También sabemos que las lesiones del hemisferio derecho merman nuestra capacidad para detectar patrones y para entender el significado de las historias.[131] ¿Es excesivo sugerir que las capacidades emocionales, de imaginación y narrativas del hemisferio derecho juegan un papel clave en las etapas iniciales de transformación de algo novedoso y complejo, como las conductas de los demás (y las nuestras) y la valencia de cosas nuevas, en algo totalmente entendido? Después de todo, cuando nos encontramos con algo nuevo, generamos fantasías (con imágenes, verbales) sobre su naturaleza potencial. Ello implica que intentamos determinar cómo esa cosa inesperada podría vincularse a algo que ya hemos llegado a dominar, o, al menos, a otras cosas que todavía no dominamos. Decir: «este problema no resuelto parece ser como este otro problema que todavía no hemos resuelto» es un paso en el camino hacia la resolución. Decir: «así es como estos fenómenos (todavía básicamente misteriosos) parecen estar relacionados entre sí» es una intuición del tipo que precede al conocimiento detallado; es la capacidad para ver el bosque, aunque todavía sin diferenciar entre tipos de árboles. Antes de poder dominar verdaderamente algo nuevo (es decir, antes de poder limitar con eficacia su significado indeterminado a algo predecible, incluso irrelevante), *imaginamos* qué podría ser. Nuestras representaciones imaginativas constituyen, en realidad, nuestras adaptaciones iniciales. Nuestras fantasías incorporan parte de la estructura que usamos para inhibir nuestras respuestas a la significación *a priori* de lo desconocido (incluso cuando esas fantasías facilitan la generación de información más detallada y concreta). No hay razón para presuponer que hemos sido capaces de comprender de manera explícita esa capacidad, en parte porque en realidad parece servir como *condición previa necesaria o axiomática para comprender explícitamente*.

Las únicas capacidades especializadas del hemisferio derecho parecen permitirle derivar, a partir de observaciones repetidas de conducta, imágenes de

patrones de acción que el hemisferio izquierdo verbal puede organizar, cada vez con más lógica y detalle, para convertirlas en *historias*. Una historia es un mapa de sentido, una «estrategia» de regulación emocional y resultado conductual: una descripción de cómo actuar en una circunstancia para asegurar que la circunstancia retenga su relevancia motivacional positiva (o al menos vea sus cualidades negativas reducidas al máximo). La historia parece generada, en sus etapas iniciales, por la capacidad de generar imágenes y reconocimiento de patrones que es característica del hemisferio derecho, implicado de manera integral en la cognición narrativa[132] y en procesos que contribuyen o son análogos a esa cognición. El hemisferio derecho tiene la capacidad de descodificar aspectos no verbales y melódicos, de empatizar (o de implicarse, de manera más general, en relaciones interpersonales), y la capacidad de comprender la imagen, la metáfora y la analogía.[133] Los sistemas «lingüísticos» del hemisferio izquierdo «terminan» la historia, añadiéndole lógica, orden temporal adecuado, coherencia interna, representación verbal y posibilidad de una rápida comunicación explícita abstracta. De esa manera, nuestro conocimiento explícito del valor se amplía a través del análisis de nuestros propios «sueños». Las interpretaciones que «funcionan», es decir, que mejoran nuestra capacidad de regular nuestras propias emociones (dicho de otro modo, de convertir el mundo en el mundo deseado), se califican como válidas. Es así como verificamos la exactitud de nuestras presuposiciones cada vez más abstractas.

El proceso de exploración creativa —la función del «sapiente», por así decirlo, generador de territorio explorado— tiene como finalidad aparente el aumento de la amplitud del repertorio (habilidad) motor y la alteración del esquema de representación. Cada una de estas dos finalidades parece servida por la construcción de una forma específica de conocimiento y de su posterior almacenamiento en una memoria permanente. La primera de ellas se ha descrito como «saber cómo se hace algo», «conocimiento práctico», «habilidad». La unidad motora, equipada para originar nuevas estrategias de comportamiento cuando las estrategias antiguas fracasan (cuando producen resultados no deseados), produce patrones de acción alternativos, que se aplican experimentalmente, para producir el resultado deseado. La permanente concreción del nuevo comportamiento, que se da si ese comportamiento es exitoso, podría considerarse desarrollo de la nueva *habilidad*. *Saber cómo* se hace algo es tener una habilidad. El segundo tipo de conocimiento, que es

representacional (una *imagen o modelo de algo*, más que la cosa misma), se ha descrito como «saber que»[134] (yo prefiero «saber qué»). La exploración de una circunstancia, evento o cosa nueva produce nuevos aportes sensoriales y afectivos durante una interacción activa o abstracta del sujeto de la exploración y del objeto en cuestión. Ese nuevo aporte sensorial constituye el cimiento para la construcción, elaboración y actualización de un modelo permanente pero modificable, de cuatro dimensiones (espacial y temporal) de representación del campo experiencial, en sus manifestaciones presentes y potencialmente futuras. Yo planteo que este modelo es una historia.

Es el sistema hipocampal —que, como hemos visto, es una parte integral de la regulación de la ansiedad— el que está implicado de manera fundamental en la transferencia de información desde la observación de la actividad actual a la memoria permanente,[135] y el que proporciona la base psicológica (en combinación con las estructuras corticales superiores) para el desarrollo y la elaboración de esta representación memorística. Es el hemisferio derecho, que se activa con lo desconocido y que es capaz de generar patrones rápidamente, el que proporciona las imágenes iniciales —el contenido de la fantasía— para la historia. Es el hemisferio izquierdo el que da estructura y comunicabilidad a esos patrones (como hace, por ejemplo, cuando interpreta una pintura, una novela, un drama o una conversación). El hipocampo capta la discrepancia; ello desinhibe la amígdala (tal vez no directamente). Esa desinhibición «libera» ansiedad y curiosidad, que llevan a la exploración. El hemisferio derecho, en esas condiciones de motivación, deriva patrones adecuados para la encapsulación de lo desconocido que emerge a partir de la información de que dispone. Gran parte de esa información puede extraerse del entorno social, y de las interacciones conductuales y las estrategias de representación —propiedades emergentes de exploración y comunicación— que están «incrustadas» en la estructura social. Mucha de esa «información» es aún implícita, es decir, codificada en un patrón de conducta. Todavía es «saber cómo», antes de ser abstraída y convertida en explícita, en «saber qué». El hemisferio izquierdo se implica cada vez más, a medida que se da esa traducción «que se eleva por los escalafones de la abstracción».

La información del «saber cómo», que también se describe como procedimental, habitual, disposicional o habilitante, y la información del «saber qué», descrita alternativamente como declarativa, episódica, fáctica, autobiográfica o representativa, se diferencian fisiológicamente en sus bases

materiales, y son separables en curso del desarrollo filogenético y ontogenético.[136] El conocimiento procedimental se desarrolla mucho antes que el conocimiento declarativo, en evolución y desarrollo individual, y aparece representado en forma «inconsciente», expresable solo en una representación, en una actuación. En cambio, el conocimiento declarativo —el conocimiento del qué— constituye simultáneamente una imaginación conscientemente accesible y una imaginación episódica comunicable (el mundo en fantasía) y subsume incluso el conocimiento semántico (aportado por el lenguaje), desarrollado más recientemente y cuyo funcionamiento, en gran medida, permite la representación abstracta y la comunicación de los contenidos de la imaginación. Squire y Zola-Morgan[137] han representado la relación entre esas formas de memoria según el esquema de la *Figura 12: La estructura múltiple de la memoria*.[138] La base neuroanatómica del «saber cómo» sigue siendo relativamente poco específica. La generación de la habilidad aparece en parte como el dominio de la unidad cortical pre/motora; el «almacenamiento» parece implicar el cerebelo. En cambio, el «saber qué» parece depender para su existencia de la función intacta de la unidad cortical sensorial en interrelación con el sistema hipocampal.[139] Sin embargo, gran parte de nuestro *saber qué* —de nuestra descripción del mundo— tiene que ver con *saber cómo*, que es conocimiento del comportamiento, sabiduría. Gran parte de nuestro conocimiento descriptivo —conocimiento representativo— es representación de lo que constituye el saber (sin ser ese saber mismo). Hemos obtenido nuestra descripción de la sabiduría mediante la observación de cómo actuamos en nuestras interacciones sociales gobernadas culturalmente, y mediante la representación de esas acciones.

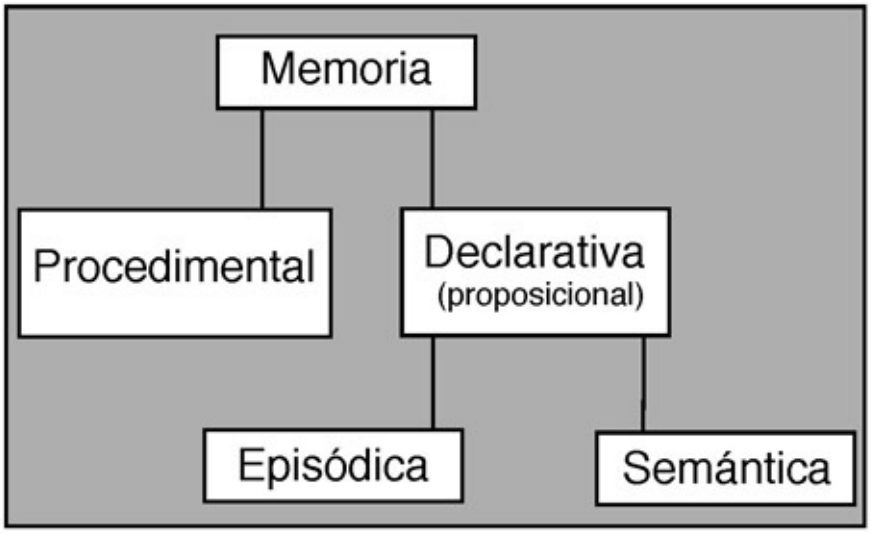

Figura 12: La estructura múltiple de la memoria.

Sabemos *cómo* (lo que significa cómo actuar para transformar el mundo misterioso y siempre amenazador del presente en aquello que deseamos) mucho antes de *saber cómo* sabemos cómo, o por qué sabemos cómo. Ello equivale a decir, por ejemplo, que un niño aprende a actuar adecuadamente (dando por sentado que lo haga) mucho antes de que pueda aportar explicaciones abstractas o descripciones de su comportamiento.[140] Un niño puede ser «bueno» sin ser un filósofo moral. Esta idea tiene resonancias de la del psicólogo Jean Piaget con respecto al desarrollo del niño, en el sentido de que la adaptación a nivel sensomotor se da antes (y constituye el cimiento) que las formas más abstractas de adaptación que caracterizan la vida adulta. Piaget consideraba la representación por imágenes como un intermediario entre la inteligencia sensoriomotriz y la etapa de «operaciones formales» (más elevada y más abstracta); es más, él creía que la imitación —la «representación» del objeto— era un requisito previo necesario para esa representación por imágenes (la representación por imágenes o palabras en vez de por comportamiento). Desde esta perspectiva, el proceso de «juego» aparece como forma más elevada, o más abstracta, de imitación. Piaget presenta dos tesis principales:

La primera es que en el campo del juego y la imitación es posible seguir la transición desde la asimilación sensoriomotriz y la acomodación hasta la asimilación mental y la acomodación que caracteriza el inicio de la representación. [...] [La segunda es que] las varias formas de representación interactúan. Hay

representación cuando un modelo ausente es imitado. Hay representación en el juego simbólico, en la imaginación e incluso en los sueños, los sistemas de conceptos y las relaciones lógicas, tanto en sus formas intuitiva como operativa, implican representación.[141]

Piaget creía que la imitación podía describirse en términos de acomodación: «Si se da la primacía de la acomodación (concordancia de comportamiento) sobre la asimilación (alteración de los esquemas) [...] la actividad tiende a convertirse en imitación».[142] Ello implica que el niño que imita, de hecho, está personificando más información de la que «entiende» (representa). Y prosigue: «La representación [...] puede verse como una especie de imitación interiorizada y, por tanto, como una continuación de la acomodación».[143] [Con respecto al modelo de tres sistemas de memoria (al que Piaget, por supuesto, no está haciendo referencia directamente): «Incluso si hubiera justificación para relacionar las diversas etapas del desarrollo mental con niveles neurológicos bien definidos, sigue siendo cierto que, a pesar de la discontinuidad relativa de las estructuras, existe cierta continuidad funcional, cada estructura se prepara para sus sucesoras al tiempo que utiliza a sus predecesoras».][144]

Lo que puede decirse de los niños parece ser cierto, más o menos, filogenéticamente: nuestras culturas (que nosotros asimilamos de niños a través de procesos de imitación) consisten sobre todo en patrones de actividad llevados a cabo en un contexto social. Así como los padres son a los niños, las culturas son a los adultos: no sabemos cómo se originaron los patrones que representamos (o los conceptos que utilizamos), ni a qué «finalidades» precisas (qué «metas» a largo plazo) sirven actualmente. Esos patrones son, de hecho, «propiedades emergentes» de interacciones sociales a largo plazo. Es más, no podemos describir bien esos patrones de manera abstracta (explícitamente, semánticamente), si bien los replicamos con exactitud (e inconscientemente) en nuestro comportamiento (y podemos representarlos, episódicamente, en nuestras empresas literarias). No sabemos *por qué* hacemos lo que hacemos o, dicho de otro modo, qué es lo que somos (en contra de todas las teorías ideológicas). Nos vemos a nosotros mismos y nos asombramos; nuestro asombro adopta la forma de la historia o, más fundamentalmente, del *mito*. Los mitos que describen el territorio conocido, explorado, constituyen lo que sabemos de nuestro «saber cómo» antes de que podamos afirmar, explícitamente, qué es eso de lo que «sabemos cómo». El mito es, en parte, la imagen de nuestra acción adaptativa tal como la formula la imaginación, antes de su contención explícita en el lenguaje

abstracto; el mito es el intermediario entre la acción y la representación lingüística abstracta de esa acción. El mito es la esencia destilada de las historias que nos contamos a nosotros mismos sobre los patrones de nuestro propio comportamiento tal como se representan en los mundos sociales e impersonales de la experiencia. Aprendemos la historia, *que no entendemos* (es decir, que no sabemos hacer explícita), a través de la observación. Representamos los patrones de acción que nos encontramos en acción *(que es ritual),* imagen y palabra: actuamos, después representamos nuestro comportamiento, cada vez de manera más abstracta, de manera más explícita, «conscientemente».

Las características fundamentales de nuestro comportamiento (socialmente determinado) se convierten así en elementos clave —personajes— de nuestras historias. La generación y el constante pulido de esas historias, contadas y vueltas a contar a lo largo de los siglos, nos permite determinar siempre con mayor claridad en qué consiste el comportamiento adecuado (y el no adecuado), en un entorno que se caracteriza permanentemente por la interacción entre seguridad e impredecibilidad. Somos extremadamente (incontrolablemente) imitadores, abrumadoramente sociales e incansablemente exploratorios. Estas características nos permiten generar y comunicar imágenes representadas y, a la vez, sirven como punto central de investigación sobre esas imágenes. Nuestra capacidad para la acción creativa nos libera, constantemente, de las exigencias siempre cambiantes del «entorno». La capacidad para representar la acción creativa —para replicar la creatividad observada en nuestras propias acciones, y para representar esa creatividad en detalle y esencia— permite que todo el mundo se beneficie de la acción creativa de todos los demás (al menos de todos aquellos con los que es concebible que se dé comunicación). El hecho de nuestra sociabilidad garantiza que nuestras conductas adaptativas se estructuren teniendo en mente la comunidad social, como mínimo a largo plazo, y hace que aumenten las posibilidades de exposición a la inteligencia creativa. Observamos a los demás actuar de un modo que nos parece admirable y replicamos sus acciones. De ese modo, obtenemos las habilidades de otros. Sin embargo, nuestra capacidad de abstracción nos permite llevar nuestra facilidad para la imitación un paso más allá: podemos aprender a imitar no solo los comportamientos precisos que constituyen la adaptación, *sino el proceso mediante el cual esos comportamientos se generaron*. Ello implica que no solo somos capaces de

aprender la habilidad, sino la metahabilidad (podemos aprender a imitar los patrones de comportamiento que generan nuevas habilidades). Es la inclusión de la metahabilidad en una historia lo que engrandece esa historia.

Nuestra proclividad a la imitación, expresada en la conducta, parece encontrar su equivalente más abstracto en la capacidad para admirar, que es un constitutivo permanente, innato o fácilmente adquirido, de nuestro estado intrapsíquico. Esta capacidad para maravillarnos, este deseo de copiar, sirve a menudo para impulsar más aún el desarrollo psicológico y cognitivo. La actitud de veneración que los niños pequeños adoptan con respecto a sus héroes, por ejemplo, constituye la expresión externa de la fuerza que los propulsa hacia la personificación, o la encarnación (o incluso la invención) de unas cualidades heroicas a menudo mal definidas. La capacidad de imitación aflora de manera más abstracta en la tendencia humana a actuar «como si»[145] —a identificarse con otro—, a convertirse en otra persona en la fantasía (lo que significa identificarse ritualmente con la historia de otro o adoptarla inconscientemente). (Es decir, la capacidad para adoptar la meta de otra persona como si fuese la tuya.)[146] La capacidad de actuar «como si» se expresa en admiración (que varía en intensidad y va desde el simple respeto expresado a otra persona competente hasta una veneración abyecta) e, incluso, de manera más abstracta, en posesión ideológica. No hace falta necesariamente apelar a un «instinto» independiente para explicar esa capacidad mimética (aunque bien podría ser que existiera): lo único que puede hacer falta es la capacidad para observar que otra persona ha alcanzado una meta que también es valorada por el observador (la observación proporciona la motivación necesaria), y la habilidad para replicar los procedimientos observados para alcanzar ese mismo logro.

La propensión a la mímesis, expresada en acción imitativa, proporciona una inmensa expansión de la competencia conductual,[147] permite que las capacidades de cada uno se conviertan en las capacidades de todos. Aun así, la facilidad para una imitación precisa sigue teniendo unas limitaciones muy acusadas. Las conductas específicas mantienen su significación adaptativa solo en entornos particulares, restringidos (solo dentro de unos marcos de referencia limitados). Si las contingencias ambientales cambian (por la razón que sea), la utilidad de las estrategias diseñadas para la circunstancia original (y transmitidas a través de la imitación) puede verse drásticamente restringida o incluso revertida. La capacidad de abstracción de la imitación —que es, en las etapas iniciales, capacidad para la representación dramática— sirve para vencer las

restricciones específicas de la imitación exacta mediante la elaboración de la reproducción de acciones determinadas, la extracción de la conducta que ha de ser copiada de su contexto específico, el establecimiento de su representación y generalización declarativas de primer nivel. La *actuación* (la representación) permite la ampliación permanente de la competencia y la confianza a través del «hacer ver», es decir, a través de la acción metafórica y simbólica (que es un uso semántico de representación episódica), y la expansión natural del espectro del comportamiento desde contextos seguros, predecibles, autodefinidos, hacia el mundo desconocido de la experiencia. La actuación (la representación) crea un mundo de fantasía «gobernada por reglas» (en una representación episódica o a través de imágenes) en la que el comportamiento puede ser ensayado y dominado antes de que se exprese en el mundo real, con las consecuencias del mundo real. La actuación es otra forma de comportamiento del «como si» que permite experimentar con la narración de la ficción—descripciones fingidas de estados del mundo presentes y futuros deseados a los que se añaden acciones a fin de que aquellos se conviertan en estos—. Actuar, representar, significa establecer —o transformar ficcionalmente— metas «ficticias». Esas metas ficticias dan valencia a fenómenos que, en otros contextos, seguirían sin tener significado (una valencia que es informativa sin ser «seria»). Actuar, representar, nos permite experimentar con medios y fines por sí mismos, sin vernos sujetos a las consecuencias reales de un comportamiento «real», y de paso beneficiarnos personalmente. Las metas de esa actuación no son reales; sin embargo, las recompensas incentivas que acompañan el movimiento hacia una meta fingida sí son reales (aunque limitadas, como la ansiedad inducida por el juego). La realidad limitada de ese afecto explica, al menos en parte, el interés intrínseco que motiva y acompaña la actuación (o la inmersión en cualquier actividad teatral).

La actuación, la representación, va más allá de la imitación ya que está menos limitada por el contexto; permite la abstracción de principios esenciales a partir de ejemplos de comportamiento específicos (y admirables). La actuación permite el establecimiento inicial de un modelo más general de lo que constituye un comportamiento admisible (o ideal). De modo similar, la elaboración de una representación teatral para convertirla en un drama formal ritualiza la actuación abstrayendo los elementos clave un nivel más, y destila más aún los aspectos vitalmente interesantes del comportamiento, que son representativos, no por casualidad, de ese patrón exploratorio y comunicativo sobre el que se basa toda

adaptación. El ritual teatral representa de manera dramática las consecuencias individuales y sociales de patrones de comportamiento esquematizados, destilados, basados en su expresión sobre distintas presuposiciones de valor y expectativas de resultado. El drama formal reviste de personalidad unas ideas muy potentes, explorando distintos caminos de acción dirigida o motivada, desarrollando el conflicto de manera catártica, ofreciendo modelos rituales de emulación o rechazo. Los personajes dramáticos encarnan la sabiduría conductual de la historia. De una manera análoga, menos abstracta, menos ritualizada, el comportamiento actual de los padres dramatiza una historia mimética acumulativa para los hijos.

La aparición de una narración, que contiene mucha más información de la que aporta de manera explícita, desencarna más el conocimiento existente de manera latente en el patrón de comportamiento. La narración presenta una representación semántica del drama (ofrece representaciones esencialmente abstractas de interacciones sociales y empresas individuales) y permite que patrones de conducta contenidos enteramente en una representación lingüística se encarnen en forma dramática en el escenario privado de una imaginación individual. Gran parte de la información derivada de una historia ya está de hecho contenida, en realidad, en la *memoria episódica*. En cierto sentido, podría decirse que las palabras de la historia actúan meramente como resortes mnemotécnicos para una información que ya se encuentra en el sistema de memoria (del oyente), aunque tal vez no se haya transformado aún en una forma capaz de una comunicación explícita (semántica) o de alterar un procedimiento.[148, 149] Es por ello por lo que Shakespeare podría verse como un precursor de Freud (pensemos en Hamlet): Shakespeare «sabía» lo que Freud «descubrió» posteriormente, pero lo sabía de manera más implícita, más imaginativamente, más procedimentalmente. (Ello no significa que Shakespeare fuera menos brillante, sino simplemente que su nivel de abstracción era diferente.) Después de todo, las ideas vienen de alguna parte; no surgen de manera espontánea del vacío. Toda teoría psicológica compleja tiene un largo periodo de desarrollo histórico (desarrollo que podría no estar vinculado de manera evidente a la aparición final de la teoría).

La interpretación del motivo para las consecuencias dramáticas que se muestra en la narración (por lo general dejada a la imaginación del público) constituye el análisis de la moraleja de la historia. La transmisión de esa moraleja —de esa regla de comportamiento, o representación— es el propósito

de la narración, igual que la fascinación, la captación involuntaria del interés, es su medio (biológicamente predeterminado). Con el desarrollo de la historia, la mera descripción de patrones de conducta/representativos de importancia capital (y, por tanto, atractivos) consigue ser capaz de promover una imitación activa. En ese punto, el sistema semántico, activando imágenes de la memoria episódica, crea el marco para la alteración del procedimiento mismo. Ello implica establecer un «círculo de retroalimentación» por el que la información puede subir y bajar «niveles de consciencia» (con el medio social como intermediario necesario), transformándose y expandiéndose a medida que avanza. El desarrollo de la narración implica abstracción verbal del conocimiento desencarnado en memoria episódica y encarnado en comportamiento. También significa capacidad para diseminar ese conocimiento de manera amplia y rápida a través de la población que se comunica, con un gasto mínimo de tiempo y energía. Por último, implica la preservación intacta de dicho conocimiento, de manera sencilla y precisa, para las generaciones venideras. La descripción narrativa de patrones de comportamiento arquetípicos y esquemas representativos —*el mito*— aparece como una condición previa esencial para la construcción social y la subsiguiente regulación de una presuposición, una acción y un deseo que son complejos, civilizados e individuales.

Solo una vez que la sabiduría conductual (y procedimental) ha llegado a ser «representada» en memoria episódica y mostrada en drama y narración, esta se vuelve accesible a la formulación verbal «consciente» y a la potencial modificación en la abstracción. El conocimiento procedimental no es representacional en su forma básica. La información del «saber cómo», generada en el transcurso de la actividad exploratoria, puede sin embargo ser *transferida* de un individuo a otro en la comunidad social a través de la imitación. Piaget señala, por ejemplo, que los niños primero actúan sobre objetos y determinan las «propiedades» de los objetos de acuerdo con esas acciones, y después, casi inmediatamente, se imitan a sí mismos, convirtiendo sus acciones espontáneas iniciales en algo que ha de representarse y ritualizarse.[150] El mismo proceso se da en la interacción interpersonal, en la que la acción de otra persona se convierte rápidamente en algo que ha de imitarse y ritualizarse (y después abstraerse y codificarse más). Un rito compartido, en que el comportamiento de cada persona se ve modificado por el de la otra, puede por tanto aparecer en ausencia de «consciencia» de la estructura del rito; sin embargo, una vez que se

establece el rito social, su estructura puede describirse y codificarse muy rápidamente (presuponiendo que exista suficiente capacidad cognitiva y nivel de maduración). Ese proceso puede observarse, de hecho, durante la construcción espontánea (y posterior codificación) de los juegos infantiles.[151] Es la organización de esos «juegos» (y de su elaboración a través de la comunicación repetida) lo que constituye la base para la construcción de la cultura misma.

El comportamiento se imita, después se abstrae en forma de juego, se formaliza en drama e historia, cristaliza en mito y se codifica en religión; y solo entonces es criticado en la filosofía y, *post hoc*, se lo apuntala con la razón. Las afirmaciones filosóficas explícitas en relación con las bases del comportamiento ético y su naturaleza, realizadas de una manera verbalmente comprensible, no se establecieron a través de una empresa racional. Que llegaran a enmarcarse como tales es (claramente) un logro secundario, como reconocía Nietzsche:

> Lo que los filósofos llamaban el «fundamento de la moral», y lo que se exigían a sí mismos bajo esta frase, no era bien mirado más que una forma sabia de la creencia ingenua en la moral reinante, un nuevo modo de expresarla.[152]

La filosofía explícita —moral— surge del *mithos* de la cultura, basado en el procedimiento, que va haciéndose progresivamente más abstracto y episódico a través de la acción ritual y la observación de esa acción. El proceso de abstracción creciente ha permitido al «sistema» del «saber qué» generar una representación, en la imaginación, de los «predicados implícitos» del comportamiento gobernados por el «sistema» del «saber cómo». La generación de esa información era necesaria para, simultáneamente, asegurar una predicción precisa del comportamiento de otros (y del propio) y programar un comportamiento social predecible a través del intercambio de información moral (procedimental) abstracta. Nietzsche va más allá y afirma:

> Que los diversos conceptos filosóficos no son algo arbitrario, algo que se desarrolle de por sí, sino que crecen en relación y parentesco mutuos, que, aunque en apariencia se presenten de manera súbita y caprichosa en la historia del pensar, forman parte, sin embargo, de un sistema, como lo forman todos los miembros de la fauna de una parte de la tierra: esto es algo que, en definitiva, se delata en la seguridad con que los filósofos más distintos rellenan una y otra vez cierto esquema básico de filosofías posibles. Sometidos a un hechizo invisible, vuelven a recorrer una vez más la misma órbita: por muy independientes que se sientan los unos de los otros con su voluntad crítica o sistemática, algo existente en ellos los guía, algo los empuja a sucederse en determinado orden, precisamente aquel innato sistematismo y parentesco de los conceptos. El pensar de los filósofos no es, de hecho, tanto un descubrir cuanto un reconocer, un

recordar de nuevo, un volver atrás y un repatriarse a aquella lejana, antiquísima economía global del alma de la cual habían brotado en otro tiempo aquellos conceptos: filosofar es, en este aspecto, una especie de atavismo del más alto rango.[153]

El sistema del «saber qué», declarativo (episódico y semántico) ha desarrollado una descripción de la actividad del «saber cómo», del procedimiento, a través de un largo y complejo proceso de abstracción. La acción y la imitación de la acción son anteriores, desde el punto de vista del desarrollo, a la descripción explícita o al descubrimiento de las reglas que gobiernan la acción. La adaptación a través del juego y del drama son anteriores al desarrollo del pensamiento lingüístico, y proporcionaron los cimientos de los que este surgió. Cada «etapa» de desarrollo —acción, imitación, juego, ritual, drama, narración, mito, religión, filosofía, racionalidad— ofrece una representación cada vez más abstracta, generalizada y detallada del saber conductual incorporado en la etapa anterior y establecido durante esta. La introducción de la representación semántica en el ámbito del ser humano permitió la continuidad y la extensión cada vez más crecientes del proceso cognitivo que se origina en la acción, la imitación, el juego y el drama. El lenguaje convirtió el drama en narración mítica, la narración en religión formal, y la religión en filosofía crítica, proporcionando una expansión exponencial de la capacidad adaptativa. Volvamos a tener en cuenta las palabras de Nietzsche:

Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera.[154]

El sistema procedimental proporciona (¿constituye?) memoria para el comportamiento. Esa memoria incluye la representación imitativa de comportamientos generados espontáneamente en el curso de la acción creativa individual, cuya circunstancia concreta de sus orígenes se ha perdido en la niebla de la historia pero que con el tiempo se ha integrado en un patrón de conducta coherente (integrado en un *personaje* culturalmente determinado). La integración implica un equilibrio activo de exigencias motivacionales basadas en la subjetividad y que compiten entre sí dentro del contexto del entorno social, implica interiorización de la expresión conductual, regulada socialmente, de deseo subjetivo. Esa interiorización constituye la construcción de una jerarquía de valor (dominancia); implica determinación de la corrección contextual

relativa (moral) de patrones de acción imitados o incorporados por otras vías. Esa construcción, inevitablemente, «precede» a la representación episódica o semántica de la base de la construcción, aunque esa representación de segundo orden, una vez establecida, se vuelve capaz (de manera indirecta) de modificar el procedimiento mismo (puesto que lo que es imaginado puede ser, después, representado). Ese es el círculo que alimenta el desarrollo de la propia «consciencia» explícita; se establece el procedimiento, después se representa, posteriormente se altera en la abstracción y entonces se practica; el procedimiento cambia como consecuencia de la modificación que se ha abstraído y practicado; ese cambio, a su vez, produce la alteración de su representación, y así sucesivamente, de individuo a individuo a lo largo de la cadena de las generaciones. Este proceso puede darse «externamente» como consecuencia de la interacción social, o internamente como consecuencia de una actividad exploratoria abstracta por mediación de imágenes (pensamiento). Ese círculo interactivo y su aparente relación con estructuras cognitivas/memorísticas subyacentes se representa de forma esquemática en la *Figura 13: Abstracción del saber y relación de esa abstracción con la memoria*. (Solo se indican algunas de las interacciones entre las «etapas» del conocimiento en aras de la simplicidad esquemática.)

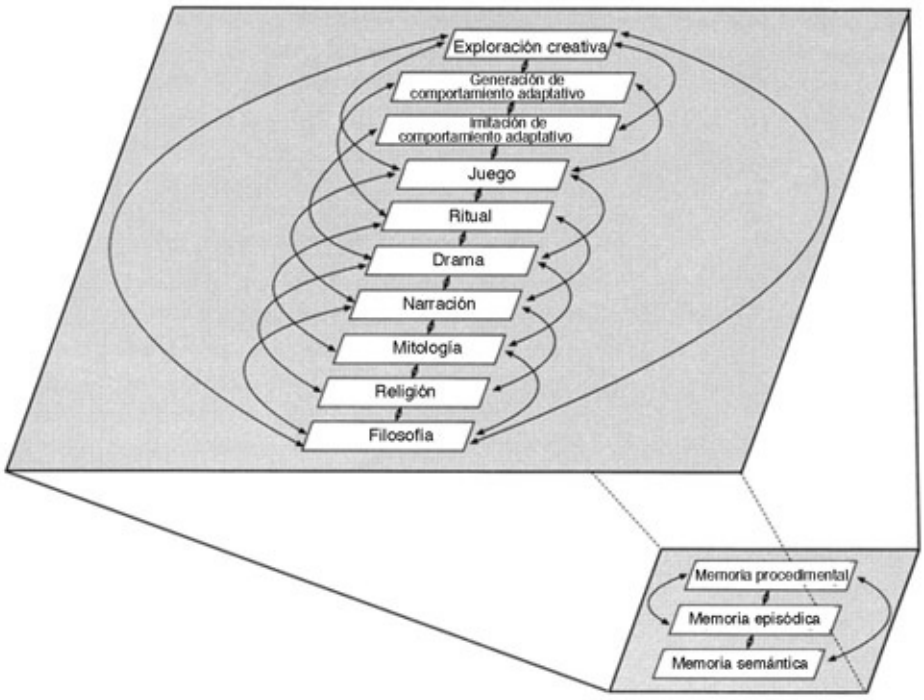

Figura 13: Abstracción del saber y relación de esa abstracción con la memoria

Figura 13. Abstracción del saber y relación de esa abstracción con la memoria.

El conocimiento conductual se genera durante el proceso de exploración creativa. Las consecuencias de dicha exploración —los patrones adaptativos generados— se imitan y se representan de manera más abstracta. El juego permite la generalización del conocimiento imitado y la integración de comportamientos obtenidos de distintas fuentes (una «buena acción» puede entrar en conflicto con otra en una situación dada); así pues, las «buenas acciones» han de medirse en términos de su valor, importancia o *dominancia*, que dependen del contexto. Cada etapa de la abstracción que se da con éxito modifica todas las demás, así como nuestra capacidad para hablar, por ejemplo, ha hecho que se amplíe nuestra capacidad para jugar. A medida que el proceso de abstracción prosigue y la información vital para la supervivencia se representa de manera más sencilla y eficaz, lo que se representa se transforma y pasa de las particularidades de cualquier acción adaptativa dada al patrón más general y más ampliamente adecuado de la adaptación: el de la exploración creativa misma. Es decir: los actos individuales de encuentro voluntario y exitoso con lo desconocido podrían ser ampliamente imitados; podrían suscitar una imitación espontánea. Pero un(os) rasgo(os) más esencial(es) («prototípico(s)»)[155] caracterizan esos actos. Con la creciente abstracción y amplitud de la representación, los rasgos esenciales pasan a dominar sobre los rasgos particulares. Como destaca Eliade,[156] las culturas tradicionales (es decir, sin alfabeto) cuentan con una memoria histórica que puede ser solamente de unas pocas generaciones, esto es, tan larga como el superviviente de más edad. Los hechos que ocurrieron con anterioridad se abrevian en algo similar al «tiempo del sueño» de los aborígenes australianos, un periodo «transhistórico» en el que unos gigantes ancestrales poblaban la tierra y establecieron los patrones de comportamiento que incluyen la manera de ser actual. Esa abreviación, la «mitologización» de la historia, resulta muy útil desde la perspectiva del almacenamiento eficiente. Aprendemos a imitar (y a recordar) no a héroes individuales, a figuras históricas «objetivas» del pasado, sino a aquellos héroes representados: *el patrón de acción que hizo de ellos héroes*. Ese patrón es el acto de encuentro voluntario y exitoso con lo desconocido, la generación del saber a través de la exploración. (Tampoco es que pretenda dar a entender que los sistemas de memoria semánticos o episódicos pueden modificar directamente el procedimiento; es más bien que las operaciones de los sistemas

semántico/episódico alteran el mundo, y las alteraciones del mundo alteran el procedimiento. El efecto del lenguaje y la imagen sobre el comportamiento suele ser secundario —a través del entorno—, pero no por ello es menos profundo.)

El hecho de que muchas historias que vivimos puedan ser codificadas y transmitidas en diferentes niveles de «abstracción», que van desde lo puramente motor o procedimental (transmitido a través de la imitación) hasta lo más puramente semántico (transmitido, digamos, a través del medio de la filosofía moral explícita), hace que la comprensión de su estructura y sus interrelaciones resulte conceptualmente difícil. Esta dificultad se agrava por el hecho de que distintas historias tienen distintas «resoluciones» espaciotemporales, es decir, pueden estar gobernadas en un momento por consideraciones simples a corto plazo y, al momento siguiente, por consideraciones más complejas, de largo alcance. Por ejemplo, una persona casada puede pensar: «El/la amigo/a de mi cónyuge me resulta especialmente atractivo/a y me gustaría hacerle el amor» —evaluación positiva del individuo—, y entonces, de manera inmediata, corregirse: «El/la amigo/a de mi cónyuge coquetea demasiado por su propio bien, y parece una persona conflictiva». Tal vez esos dos puntos de vista sean válidos. No es infrecuente que un mismo «estímulo» posea valencias contradictorias. Si no fuera así, como ya se ha dicho, no haría falta pensar.

Todo fenómeno aprehensible tiene una gran variedad de usos y significaciones potenciales. Por ello puede ocurrirnos a todos que las posibilidades nos ahoguen. Incluso algo tan sencillo como un pedazo de papel no es en absoluto tan sencillo, excepto en la medida en que determinantes de contexto implícitos hacen que lo parezca. Wittgenstein pregunta:

> ¡Señala un trozo de papel! —¡Y ahora señala su forma, ahora su color, ahora su número (eso suena raro)! —Pues bien, ¿cómo lo has hecho? —Dirás, que al señalar has «significado» cada vez algo distinto. Y si pregunto cómo sucede esto, dirás que has concentrado tu atención en el color, forma, etc. Pero ahora pregunto una vez más cómo sucede *eso*.[157]

Un cuchillo de cocina, por ejemplo: ¿es algo para cortar verduras a la hora de cenar? ¿Es algo que dibujar en un bodegón o naturaleza muerta? ¿Un juguete? ¿Un destornillador para arreglar un estante? ¿Un instrumento para asesinar? En los primeros cuatro casos, «posee» una valencia positiva. En el último, es negativo, a menos que uno experimente un arrebato de rabia. ¿Cómo se reduce su multiplicidad esencial funcional y afectiva hasta convertirse en algo singular y, por tanto, útil? No se puede arreglar un estante y preparar la cena a la

vez y en el mismo lugar. Pero es posible que, en algún momento, tengamos que hacer las dos cosas, y ello implica que debemos mantener los usos y valencias múltiples como posibilidades. Ello implica que debemos (1) decidir una vía de acción y eliminar el resto, y sin embargo (2) retener los demás para consideración futura a fin de asegurar que el abanico de acciones posibles sigue siendo tan amplio como sea posible.

¿Cómo puede suavizarse esa competición siempre presente? ¿Cómo puede plantearse ese proceso de suavización con respecto a la complicación añadida de la encarnación y abstracción de las historias, que se da a varios niveles? Hasta ahora hemos tenido en cuenta los «fines» y los «medios» de un marco de referencia dado (una historia) considerándolos fenómenos cualitativamente diferentes, reproduciendo un dilema que impregna la ética como campo de estudio. El fin o meta de una secuencia de comportamiento planificada concreta constituye una imagen del futuro deseado, que sirve de punto de contraste al presente insoportable. El medio por el que ese fin podría alcanzarse comprende los pasos de comportamiento real que podrían darse en busca de ese cambio deseable. Esa parece una perspectiva razonable, en el sentido de que, en cualquier momento dado, los medios y los fines podrían diferenciarse de manera útil. «Adónde vamos» es claramente algo distinto de «cómo vamos a llegar allí». Sin embargo, esa utilidad conceptual solo es provisional, y el hecho de esa distinción «medios/ fin» oscurece, en realidad, descripciones más detalladas y exhaustivas. Los medios y los fines, los planes y las metas, no son cualitativamente diferentes, en ningún sentido definitivo, y pueden transformarse el uno en el otro en cualquier momento. De hecho, esa transformación se da cada vez que surge un problema: siempre que se manifiesta lo desconocido en el transcurso de nuestro comportamiento presente. Así es como cambiamos la resolución espaciotemporal (cambiamos de «escenario» o modificamos nuestros «marcos de referencia») a fin de reevaluar nuestras acciones y reconsiderar lo apropiado de nuestros deseos.

Nuestras historias —nuestros marcos de referencia— parecen tener una estructura subsumida o jerárquica. En cualquier momento dado, nuestra atención ocupa solo un nivel de esa estructura. Esta capacidad para restringir la atención nos proporciona la capacidad de emitir juicios provisionales pero necesarios sobre la valencia y la utilidad de los fenómenos. Sin embargo, también podemos cambiar de nivel de abstracción —*podemos centrar voluntariamente nuestra atención, cuando es necesario, en historias que cartografían zonas mayores o*

menores del espacio-tiempo (perdón por la referencia einsteiniana, pero de hecho en este caso es exacta, pues nuestras historias tienen una duración además de un área)—. «Cuando es necesario» significa *dependiendo del estatus de nuestras operaciones presentes*. Pongamos como ejemplo que estamos en la cocina y queremos leer un libro en nuestro estudio. Una imagen de nosotros leyendo un libro en nuestra butaca favorita ocupa el punto de los «fines» o el «futuro deseado» de nuestra historia operativa actual (en contraste con ese nosotros todavía «iletrado» del momento presente). Esta historia puede tener una duración concebida de, digamos, diez minutos; además, «ocupa» un universo definido por la presencia de media docena de «objetos» relevantes (una lámpara de lectura, una butaca, el suelo por el que hemos de caminar para llegar a la silla, el propio libro, las gafas) y el espacio limitado que ocupan. Llegamos a la silla. El libro está a mano. Alargamos la mano para encender la lámpara y... ¡zas! La bombilla se funde. Lo desconocido —lo inesperado, en este contexto— acaba de manifestarse. Cambiamos de «escenario». Ahora nuestra meta, que todavía está subsumida en la historia «leer un libro» es «arreglar la lámpara». Adaptamos nuestros planes, vamos a buscar una bombilla nueva y la enroscamos en la lámpara. ¡Zas! Vuelve a fundirse. Esta vez olemos a cable quemado. Es preocupante. Ahora el libro queda olvidado, es irrelevante dado el estado actual de las cosas. ¿Hay algo que va mal con la lámpara (y, por tanto, a un nivel ligeramente más general, con todos los planes futuros que dependen de esa lámpara)? Exploramos. La lámpara no huele. ¡Lo que huele es el enchufe de la pared! El recuadro que cubre el enchufe está caliente. ¿Qué significa eso? El nivel de aprensión cambia y aumenta varias veces su nivel de resolución espaciotemporal. Tal vez haya algo estropeado en la propia instalación eléctrica de la casa. Nos olvidamos de la lámpara. La prioridad ha pasado a ser de pronto asegurarnos de que la casa no se nos queme. ¿Cómo tiene lugar ese cambio en la atención?

La *Figura 14: Transformación conceptual de la relación medios/ fines de estática a dinámica* presenta un esquema tripartito diseñado para llevarnos desde el estado en el que conceptualizamos los medios y los fines como distintos hasta el estado en que los vemos como elementos isomórficos a los que se da un estatus distinto solo sobre unas bases provisionales. El subdiagrama 1 es familiar y representa la historia «normal» compuesta de estado presente, estado futuro deseado y tres de los varios medios que podrían usarse a fin de transformar aquel en este. Este subdiagrama se basa en la presuposición de que podrían usarse

muchos medios para llegar del punto A al punto B; sin embargo, en realidad, solo se usará un medio (el «más eficaz» o deseable por algún otro motivo) en cada ocasión concreta. (Solo contamos con un sistema motor de resultados, después de todo y, por tanto, de una «consciencia».) El subdiagrama 2 es una versión transformada del 1, que muestra que los «planes» de 1 pueden conceptualizarse mejor como «historias» en sí mismas y de sí mismas, lo que demuestra que una historia «grande» (una historia que ocupa un gran dominio espaciotemporal) se compone en realidad de historias más «pequeñas» subsumidas en ella. El subdiagrama 2 también se basa en la presuposición de que varias historias pequeñas podrían usarse como medio para un fin mayor. Si tu empresa está fallando, puedes despedir a la mitad de tus empleados, lanzar un producto nuevo o recortar los salarios del equipo de dirección. Cada uno de esos planteamientos, diseñados todos para el mismo fin, son claramente diferentes (y complejos) en su estructura interna. Puedes hacer más de una cosa, pero si dos de esas cosas complejas entran en conflicto entre sí, una de ellas deberá subordinarse a la otra. A los planes (a los fines) se les da importancia comparativa y se organizan en función de esta. Este estado de cosas, en el que la importancia relativa de unos planes (potencialmente contradictorios) ha quedado fijada, se representa en el subdiagrama 3, que sigue siendo nuestra representación de la elección.[158]

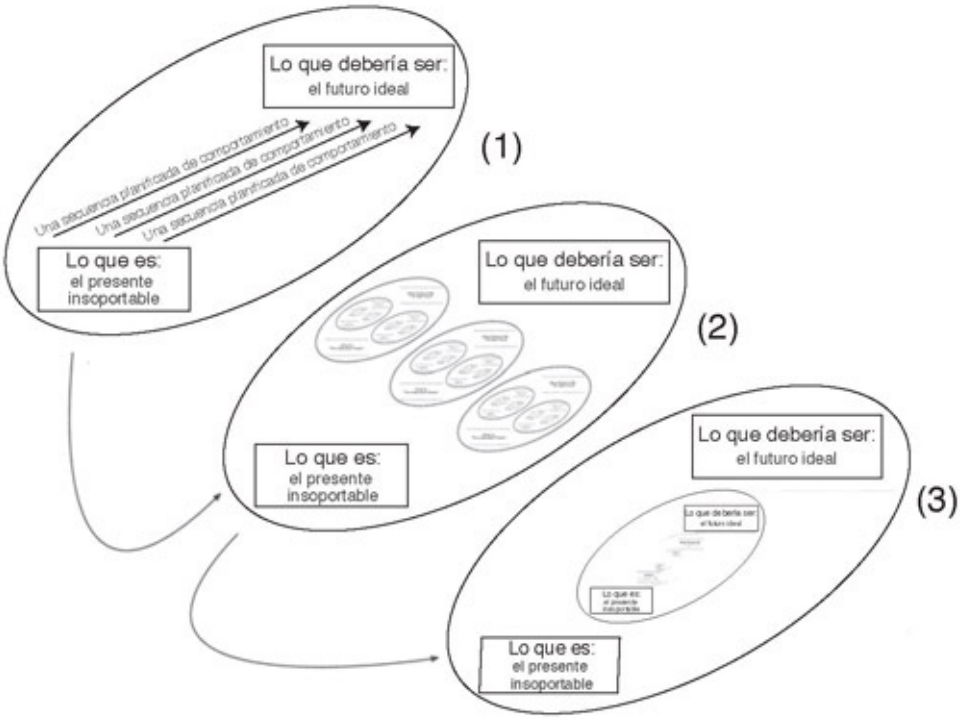

Figura 14: Transformación conceptual de la relación medios/fines de estática a dinámica.

En cualquier lugar y momento dado, solo tenemos en cuenta un número fijado de «variables» como medios y fines. Eso es algo absolutamente necesario, pues la acción exige tanto (o más) exclusión como inclusión.[159] Sin embargo, esas cosas que consideramos «variables relevantes» (y su estatus como relevantes o no relevantes) tienen que ser mutables. Tenemos que decidir, y a la vez retener la capacidad para alterar nuestras decisiones. Nuestro córtex prefrontal —fundamental para la acción orientada a metas—[160] parece permitirnos esa libertad: lo hace «secuenciando temporalmente» eventos y acciones,[161] teniendo en cuenta la «información textual» y usando esa consideración para gobernar la conducta,[162] y cambiando de escenario.[163] Afirmo que esa multiplicidad de operaciones la lleva a cabo considerando una cosa y después otra, como «recompensa de consumación» actualmente operativa —como meta hacia la cual el comportamiento ha de dedicarse—, como «futuro deseado» contra el que el «presente insoportable», en forma de experiencia emergente, ha de compararse y evaluarse. La estructura de la *Figura 14: Transformación conceptual de la relación medios/fines de estática a dinámica*, en su subdiagrama 3, es una estructura multinivel subsumida, compuesta de fines

y planes interdependientes que comprenden la «historia de la vida».» Esta conceptualización ayuda a explicar la idea de un «paso en el camino» (una escalera hacia el cielo, metafóricamente hablando).[164]

Cada paso, cada subhistoria, tiene la misma *estructura* (pero no el mismo *contenido*), como todas esas historias de «arriba» y «abajo». Significa que cabría esperar que todos los elementos de una «buena» historia reflejaran, de una manera profunda, todos los demás elementos; que una historia, como el mundo mismo, podría leerse (y leerse correctamente) como múltiple, y multiplicar los niveles informativos de análisis. Eso da a las buenas historias su cualidad *polisémica*. Es por ello por lo que Frye puede afirmar:

> Una de las experiencias más comunes al leer es la sensación de que se hacen más descubrimientos dentro de la misma estructura de las palabras. La sensación es aproximadamente «tiene que poder sacarse algo más de esto» o podemos decir, de algo que admiramos especialmente, que cada vez que lo leemos le sacamos algo nuevo.[165]

Un fenómeno que constituye una meta a un nivel puede verse como una recompensa incentiva en el siguiente, dado que la consecución de metas subsidiarias es una condición previa para la consecución de metas de niveles superiores (ello implica que las recompensas más consumativas poseerán simultáneamente un aspecto incentivo). Las operaciones cognitivas que dependen de un córtex prefrontal intacto pueden subir y bajar por esos niveles, por así decirlo, fijarse en uno y permitir una determinada acción cuando se considere la más adecuada (convirtiendo a las otras en implícitas en ese lugar y ese momento); reorganizar y reconstituir los niveles y sus respectivos estatus cuando se hace necesario. La *Figura 15: Revolución limitada* arroja luz sobre ese proceso y, a la vez, sobre el enigma de la novedad relativa. ¿Cómo puede algo ser radicalmente nuevo, un poco nuevo, un poco familiar o completamente familiar? La respuesta simple es: en un fenómeno dado (una «cosa» o una «situación»), su utilidad y/o su significado puede transformarse a un nivel de análisis, pero no a otro. Ello implica que la novedad puede ser «limitada»; que algo puede ser nuevo de una manera, pero seguir siendo familiar de otra. Este nivel superior «familiar» proporciona «muros» de seguridad. Esos muros encierran un territorio limitado dentro del cual el cambio necesario puede ocurrir sin miedo a una catástrofe.

He aquí una «historia» ejemplar: «Soy un estudiante universitario. Quiero ser médico. No sé exactamente por qué, pero esa cuestión nunca ha sido relevante (es decir, mi deseo es una presuposición implícita, un axioma de mi comportamiento). En la educación secundaria me ha ido bien. Saco buenas notas en la universidad mientras curso mis asignaturas de preparación para el ingreso. Hago el examen de ingreso a Medicina. Lo suspendo: saco un percentil veinte. De pronto, sin esperarlo, me doy cuenta de que no voy a ser médico. Las paredes se me vienen abajo. Mis emociones, que se mantenían a raya por las valencias determinadas que mi historia presente dio a los fenómenos experienciales, (re)emergen ahora con gran virulencia, en forma caótica. Me siento deprimido y me devora la ansiedad. A medida que voy recuperándome, reevalúo mi vida: soy disciplinado y tengo buenas habilidades académicas, me gusta la universidad; me gusta trabajar con gente. Muchas de las afirmaciones de la historia del médico siguen intactas y no necesitan modificación. ¡Entonces lo que tengo que hacer es subir más en el escalafón!, tal vez por primera vez. ¡Cuando una historia funciona, no la cuestionamos! ¡Si produce el resultado deseado, es correcta! ¿Por qué quería ser médico? Por la seguridad económica. Porque se esperaba de mí (por razones de tradición: mi padre era médico). Por razones de estatus. Porque podía aliviar el sufrimiento de otros y ser una buena persona. Así pues, organizado jerárquicamente [para eso hay que pensar, (o puede decirse incluso que eso es el pensamiento)]: (1) quiero ayudar a la gente; (2) necesito algo de seguridad económica; (3) me gustaría mantenerme en el sector sanitario; (4) tal vez el estatus no es tan importante como creía (y podría por tanto «sacrificarse» para apaciguar a los dioses airados y restaurar el orden en el cosmos). Me convertiré en *técnico en emergencias sanitarias* o tal vez, incluso, en *enfermero*. Así podré seguir siendo «buena persona» aunque no sea médico, y tal vez eso es lo más importante de todo. Reorganización completada. La utilidad de los fenómenos experienciales queda restablecida. La integridad emocional y la estabilidad vuelven a alcanzarse. ¡No he hecho nada apresuradamente!

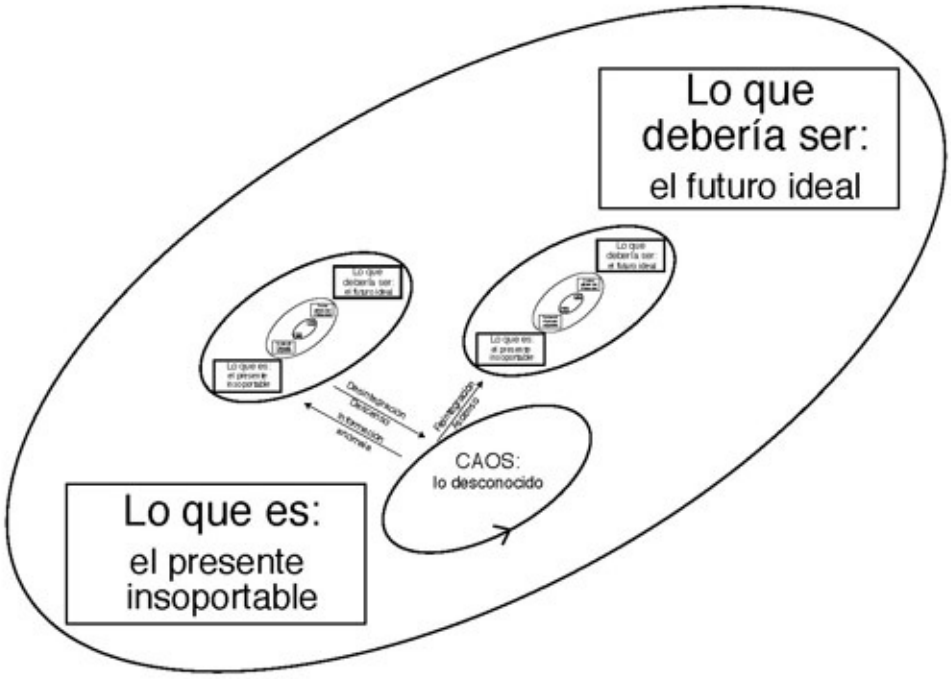

Figura 15: Revolución limitada.

Resulta interesante e instructivo considerar las representaciones orientales de la realidad (es decir, del cosmos) a la luz de esta conceptualización. La realidad está conformada por interpretaciones subsumidas que dan determinada forma a los objetos (como instrumentos) y a la valencia de esos objetos. Sin embargo, cada interpretación está sujeta a transformación en todos los niveles. Esa constante (y necesaria) transformación, junto con el hecho de una estabilidad al menos transitoria (y necesaria), conforma el «mundo». Mircea Eliade describe la versión india de la doctrina del «eterno retorno», la naturaleza eternamente subsumida, cíclica, del universo (concebido como la totalidad de la experiencia y no como «realidad objetiva»):

Un ciclo completo, un *mahayuga*, abarca 12.000 años. Termina con una disolución, una *pralaya*, que se repite más drásticamente (la *mahapralaya*, la Gran Disolución) al final de ciclo milésimo. Pues el esquema paradigmático de «creación-destrucción-creación-etc.» se reproduce *ad infinitum*. Los 12.000 años de un *mahayuga* eran vistos como años divinos, cada uno con una duración de 360 años, lo que da un total de 4.320.000 años por un solo ciclo cósmico. Mil *mahayugas* así concebidos dan como resultado un *kalpa* (forma); 4 *kalpas* conforman una *manvantara* (llamada así porque se supone que la *manvantara* es regida por Manu, el Rey-Ancestro mítico). Una *kalpa* es el equivalente a un día en la vida de Brahma; una segunda *kalpa*, a una noche. Cien de esos «años» de Brahma, en otras palabras, 311.000 millardos de años humanos, constituyen la vida de Brahma. Pero incluso esta duración de la vida del dios no agota el tiempo, pues los dioses no son eternos y las creaciones y destrucciones cósmicas se suceden unas a otras eternamente.[166]

Toda «experiencia de aprendizaje» inspirada por la novedad tiene un elemento revolucionario: lo que ocurre es que esas reconstrucciones que implican historias con «tamaños» muy limitados (es decir, áreas espaciotemporales) liberan solo una cantidad proporcional de emoción. Por tanto, la dicotomía «normal/revolucionario» no es válida: siempre es cuestión de gradación. Los inconvenientes a pequeña escala requieren menos modificaciones de la historia de la vida. En cambio, las catástrofes a gran escala lo erosionan todo. Los «mayores desastres» se dan cuando las grandes historias que representamos se ven amenazadas por la disolución como consecuencia de una transformación radical del «entorno». Esa transformación puede ocurrir en el curso natural de las cosas, cuando se produce un terremoto o cualquier otro «acto de Dios»; puede generarse internamente, como consecuencia de una acción herética; o puede surgir cuando los «demonios forasteros» (emisarios del caos) amenazan nuestros territorios explorados (nuestras historias subsumidas, nuestra estabilidad cultural). En este último caso bien podríamos recurrir a la guerra como alternativa considerada emocionalmente deseable.

Nuestras historias están concatenadas (una cosa lleva a la otra) y organizadas jerárquicamente [perseguir A está subordinado a perseguir B (el amor es más importante que el dinero)]. Dentro de esa jerarquía concatenada, nuestra consciencia (nuestra percepción) parece tener un nivel «natural» de resolución, de categorización. Esa resolución «por defecto», tal como ya se ha expuesto antes, queda reflejada en el hecho del nivel del objeto básico. «Vemos» algunas cosas *naturalmente*, es decir, usando la terminología de Roger Brown, a un nivel que nos proporciona «máxima información con un mínimo esfuerzo cognitivo».[167] Han de jugar un papel algunos elementos de probabilidad y predictibilidad. Después de todo, cada vez resulta más inútil especular sobre áreas espaciotemporales cada vez mayores, pues el número de variables que hay que contemplar aumenta rápidamente, incluso exponencialmente (y, por tanto, la probabilidad de predicciones acertadas disminuye). Tal vez la respuesta sea algo así como «la solución más sencilla que no genere problemas evidentes adicionales es la que gana», que supongo que es una variante de la navaja de Ockham. Así, la maniobra cognitiva/exploratoria más simple que convierta los hechos impredecibles en *condicionalmente* predecibles o familiares tiene más probabilidades de ser adoptada. Ese es un ejemplo más de prueba a través de la utilidad: si una solución «funciona» (sirve para avanzar hacia una meta dada), entonces es «correcta». Tal vez sea el córtex frontal el que determina qué podría

ser el contexto posible más «ahorrador» en el que un hecho novedoso podría ser evaluado. Así que la idea sería que un hecho novedoso causa el inicio de un procedimiento exploratorio, que en parte se dedica a determinar el nivel de análisis más apropiado para llevar a cabo una evaluación. Ello implicaría el cambio de historias. Además, es evidente que un estímulo dado no se evalúa a todos los niveles posibles de análisis simultáneamente. Ello constituiría una carga cognitiva imposible. Parece que el córtex debe fijarse temporalmente en un nivel escogido, y a partir de ahí actuar «como si» fuera el único nivel relevante. Mediante esa maniobra, la valencia de algo puede parecer, de modo similar, fijada. Solo gracias a esa restricción arbitraria de los datos, la comprensión —y la acción— son posibles.

En todo caso, en cuanto organismos biológicos, estamos adaptados para interpretar nuestro entorno como un ámbito con unos límites espaciales y temporales particulares, es decir, como un lugar de cierto tamaño y con una duración fijada. Dentro de ese «entorno» concebido con ese cierto tamaño y duración, ciertos fenómenos «se nos destacan» y «nos gritan que los nombremos».[168] Sin embargo, cada vez que esas «categorías naturales» de interpretación y sus esquemas de acción asociados nos fallan, debemos buscar arriba y abajo en la escala de resolución espaciotemporal. Eso lo hacemos contemplando la escena general cuando debemos, o centrándonos en detalles que tal vez anteriormente se nos habían pasado por alto. Puede considerarse que tanto los detalles como la escena general se diluyen o se alejan, primero en lo inconsciente (donde existen como objetos potenciales de cognición), y después en lo desconocido (donde existen como información latente o como hechos no descubiertos). Así, lo inconsciente podría considerarse como mediador entre lo desconocido, que nos rodea constantemente, y el ámbito que nos resulta tan familiar que su contenido ha llegado a hacerse explícito. Yo sugeriría que este mediador es ese conjunto de procesos metafóricos, basados en imágenes, que dependen de la actividad del hemisferio derecho y la motivación límbica, que nos ayudan a formular inicialmente nuestras historias. La *Figura 16: Historias concatenadas, procesos de generación y sistemas múltiples de memoria* nos ayuda a explicar la idea de ese «inconsciente»: las historias de espectro más amplio, que vienen determinadas por interacciones sociales complejas, son episódicas (a partir de imágenes) o incluso procedimentales (se manifiestan solo en un comportamiento modificado socialmente) por naturaleza. Existe una

ventana muy estrecha de «marcos de referencia» expresables (de historias conscientes). Preguntemos, si no, a un niño pequeño o a un adulto poco sofisticado que describa la «lógica» de sus conductas.

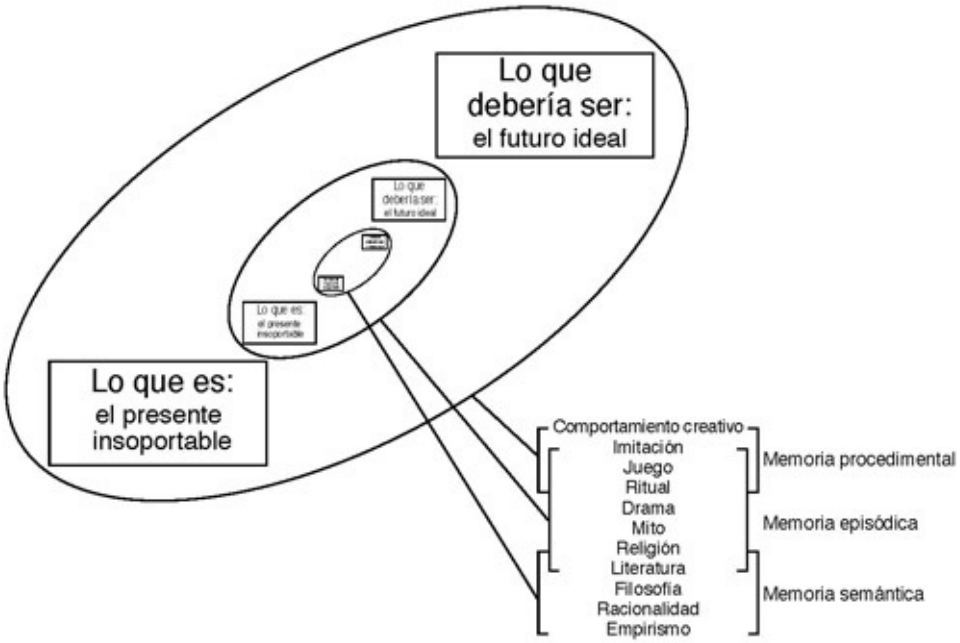

Figura 16: Historias concatenadas, procesos de generación y sistemas múltiples de memoria.

Cada nivel de análisis, es decir, cada sistema de categorización y esquema para la acción definibles (cada historia determinada) se ha construido, de manera interpersonal, en el curso de un comportamiento exploratorio y de una comunicación de las estrategias y los resultados relativos a él. Nuestros niveles naturales de aprehensión, las historias que ocupan nuestra atención de manera más simple o por defecto, son relativamente accesibles a la consciencia y susceptibles de formulación y comunicación verbal/semántica. Las historias de nivel superior, que cubren un espectro de territorio espaciotemporal más amplio, son cada vez más complejas y, por tanto, no pueden formularse de manera simple. Ahí es donde surge el mito para llenar ese vacío.

REPRESENTACIÓN MITOLÓGICA: LOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA EXPERIENCIA

El mito representa el mundo como foro para la acción. El mundo como foro para la acción abarca tres elementos constitutivos que existen eternamente, y un cuarto que los precede. Lo desconocido, el que conoce y lo conocido componen el mundo como lugar del drama; el «caos precosmogónico» que precede a su aparición sirve como fuente última de todas las cosas (incluidos los tres elementos constitutivos de la experiencia).

El caos precosmogónico tiende a adoptar la forma metafórica del uróboros, la serpiente que se come a sí misma, que representa la unión de la materia y el espíritu y la posibilidad de transformación. El uróboros sirve como «fuente primigenia» de los padres mitológicos del mundo (la Gran Madre, la naturaleza, deidad de lo desconocido, creativa y destructiva; el Gran Padre, la cultura, deidad de lo familiar, tiránico y protector), y de su «Hijo Divino» (el Sapiente; la palabra generadora, el proceso de exploración).

El antiguo mito mesopotámico de la creación —el *Enûma Elish*— proporciona un ejemplo concreto de la interacción de estas personalidades. Este mito presenta cuatro personajes principales o conjuntos de personajes: Tiamat, el dragón femenino del caos, diosa primigenia de la creación (el uróboros y la Gran Madre se funden en ese mito, algo que suele ser habitual); Apsu, el esposo y consorte de Tiamat; los dioses mayores, hijos de Tiamat y Apsu; y Marduk, la deidad del sol y héroe mítico. Tiamat simboliza lo gran desconocido, la matriz del mundo; Apsu, lo conocido, el patrón que hace posible la existencia regulada. Los dioses mayores simbolizan los atributos psicológicos comunes de la humanidad (los fragmentos o elementos constitutivos de la consciencia), y suponen una representación más exhaustiva de los elementos constitutivos de lo conocido patriarcal; Marduk, la más grande de las deidades secundarias, representa el proceso que media eternamente entre la matriz y la existencia regulada.

La unión original de Tiamat y Apsu alumbra a los dioses mayores. Esos dioses, imprudentes, matan a Apsu, del que inconscientemente dependen. Tiamat reaparece con ansias de venganza y decide destruir todo lo que ha creado. Sus «hijos» envían a un voluntario tras otro para derrotarla. Todos fracasan. Finalmente, Marduk se ofrece a presentar batalla. Es escogido rey, el mayor de los dioses, el «determinador de destinos», y voluntariamente se enfrenta a Tiamat. La corta en pedazos, y de estos crea el cosmos. El emperador de Mesopotamia, que ritualmente encarna a Marduk, representa la batalla durante la festividad del Año Nuevo, en que se renueva el «viejo mundo».

El *Enûma Elish* expresa en imagen y narración la idea de que la función psicológica que da orden al caos (1) crea el cosmos y (2) debería ocupar una posición preeminente en los ámbitos intrapsíquico y social. A las ideas contenidas en este mito se les da una expresión más elaborada en trabajos egipcios posteriores de especulación metafísica, que abordan de manera más directa la idea de la renovación heroica de la cultura.

Los tres elementos constituyentes de la experiencia y el cuarto que los precede, pueden verse, a un nivel más elevado de resolución, como siete personajes universales (que pueden adoptar cualquiera de las diversas identidades específicas según las culturas). El mito describe las interacciones de esos personajes. El gran dragón del caos (el uróboros, la serpiente que se devora a sí misma) podría conceptualizarse como información pura (latente), antes de ser

descompuesta en el mundo de lo familiar, lo no familiar y el sujeto que experimenta. El uróboros es el «material» del que se compone el conocimiento categórico antes de ser ese conocimiento; es el «elemento» primigenio del mundo, que se descompone en cosmos, en caos circundante y en el proceso exploratorio que separa a ambos.

La Gran Madre bivalente (segundo y tercer personajes) es creación y destrucción simultáneamente: la fuente de todas las cosas nuevas, la portadora benevolente y amante del héroe; las fuerzas destructivas de lo desconocido, la fuente del terror mismo, que conspira constantemente para destruir la vida. El hijo divino bivalente (cuarto y quinto personajes) es el dios sol, el héroe que viaja al inframundo para rescatar a sus antepasados incapacitados, el hijo mesiánico de la madre virgen, el salvador del mundo —y, simultáneamente, su adversario acérrimo, arrogante y engañoso—. El bivalente Gran Padre (sexto y séptimo personajes) es el rey sabio y el tirano, la protección cultural de las fuerzas terribles de la naturaleza, la seguridad para los pobres y la sabiduría para los necios. Sin embargo, simultáneamente, es la fuerza que devora a su propia progenie, que gobierna el reino con mano cruel e injusta y que reprime activamente todo signo de discrepancia o diferencia.

Unas fuerzas terribles y caóticas acechan tras la fachada del mundo normal. Esas fuerzas se mantienen a raya mediante el mantenimiento del orden social. Pero el reino del orden es insuficiente, porque el orden mismo se convierte en algo dominante y mortífero si se le permite una expresión no regulada o permanente. Las acciones del héroe constituyen un antídoto contra las fuerzas mortíferas del caos y contra la tiranía del orden. El héroe crea orden desde el caos, y reconstruye ese orden cuando es necesario. Sus acciones, simultáneamente, aseguran que la novedad siga resultando tolerable y que la seguridad sea flexible.

MEFISTÓFELES: Te alabo ahora, antes de que te separes de mí. Veo que conoces bien al diablo. Toma esta llave.
FAUSTO: ¡Qué pequeñez!
MEFISTÓFELES: ¡Tómala y no la tengas en poco!
FAUSTO: ¡Crece en mi mano, resplandece, destella!
MEFISTÓFELES: ¿Notas ya cuánto posees al tenerla? La llave te ayudará a intuir cuál es el camino adecuado. Síguela en tu descenso, te llevará hasta las Madres.[169]

Introducción

Observadores razonables y bien informados —al menos desde la época de Frazier—[170] han establecido la amplia dispersión en el espacio y el tiempo de las historias cosmogónicas, relatos de heroísmo y engaño, rituales de iniciación y representaciones estandarizadas a partir de imágenes, como la de la virgen y el

niño. Esas historias, cuentos, rituales e imágenes a menudo difieren en los detalles y en la ordenación temporal; sin embargo, en otras ocasiones son simplemente los mismos. Es posible que esa similitud sea la consecuencia de la diseminación a partir de una única fuente hace centenares de siglos. En todo caso, esa hipótesis no explica por qué se recuerdan esas historias una vez que se ha producido la diseminación, y por qué se transmiten de generación en generación con pocas alteraciones estructurales. Es razonable presumir que, con el paso del tiempo, nuestra especie «olvida» la mayoría de las cosas que son inútiles: pero los mitos no los olvidamos. En efecto, gran parte de la actividad ampliamente considerada «cultural» es en realidad el esfuerzo por asegurar que esos mitos sean representados y comunicados constantemente.

Carl Jung intentó dar razón de la aparente universalidad de la interpretación del mundo con su hipótesis del «inconsciente colectivo». Jung creía que los símbolos religiosos o mitológicos brotaban de una fuente universal cuyo punto de origen final era biológico (y hereditario). Ese «inconsciente colectivo» estaba compuesto de «complejos» que él definía como propensiones hereditarias al comportamiento o a la clasificación. La posición junguiana, que casi nunca se entiende debidamente, ha suscitado una cantidad considerable de escarnio. Jung no estaba al corriente de nuestro conocimiento sobre los mecanismos de la herencia (limitación compartida necesariamente por todos los miembros de su generación); la idea de unos «recuerdos colectivos» parece imposible —lamarckista— desde la perspectiva moderna. Pero es que Jung no creía realmente que los propios recuerdos individuales pudieran ser transmitidos, aunque sus escritos, que son muy difíciles, no siempre lo dejan claro. Cuando habla formalmente de lo inconsciente colectivo, hace grandes esfuerzos para destacar que lo que es heredado es la posibilidad de categorización y no el contenido de la memoria misma. A pesar de ello, a menudo escribe como si también ese contenido se heredara.

La irritación general ante la «memoria heredable» de Jung ha impedido a psicólogos y otros darse cuenta del hecho destacable de que los relatos sí parecen seguir un patrón común entre culturas diversas. El hecho de que todas las culturas usen lo que es clara y rápidamente identificable como «narraciones» (o al menos como «ritos», que son de naturaleza claramente dramática) ya señala por sí mismo con gran claridad que existe una estructura y un propósito comunes y subyacentes. Aun así, podría objetarse: cualquier intento de atribuir un patrón comprensible a esas narraciones no puede demostrarse sin una teoría de

interpretación, y esa teoría podría ser simplemente una «inculcación» de patrones donde no los hay. Eso mismo puede aplicarse, claro está (y aplicarse con validez) a la interpretación literaria, al estudio de la historia, al análisis de los sueños y a la antropología. Los fenómenos culturales no pueden entenderse si no es desde una perspectiva cultural. Este problema fundamental (entre otros) dificulta la verificación de las teorías en el «domino del valor».

En todo caso, vivir es necesariamente actuar. La acción presupone creencia e interpretación (implícitas, si no explícitas). La creencia, en el análisis final, tiene que basarse en la fe (dado que los criterios por los que una teoría moral podría evaluarse han de ser, también, escogidos). Sin embargo, no hay razón por la que esa fe no pueda estar bien informada ni evaluarse de forma crítica. Parece razonable presumir que el análisis intercultural de sistemas de creencias, y su comparación con los productos fundamentalmente literarios de las humanidades, puede constituir un medio para obtener dicha información. Ese fue el enfoque de Jung. El «mecanismo causal» que construyó para explicar lo que descubrió —esto es, el «inconsciente colectivo»— parece de un nivel de elaboración insuficiente desde el punto de vista empírico (aunque la idea es mucho más compleja, y mucho menos descartable de lo que en general se admite). Ello no significa que debamos rechazar la metodología de Jung ni ridiculizar sus por otra parte valiosas ideas. Grandes mentes modernas dedicadas a ámbitos más allá de la psicología también han llegado a la conclusión de que las historias tienen estructuras universales.

¿Cómo puede conjugarse el hecho de que existan historias con patrones (historias arquetípicas, si se prefiere) con la aparente imposibilidad de que el contenido de la memoria sea heredado? Para dar con la respuesta podríamos volver nuestra atención al fenómeno del lenguaje y a los procesos de su almacenamiento y transmisión. La capacidad lingüística humana parece tener una base biológica relativamente específica. Otros animales no tienen lenguaje en sus estados naturales, y no puede enseñárseles lenguaje a un nivel mínimamente sofisticado. En cambio, los niños humanos, incluso los que tienen serias discapacidades intelectuales, aprenden el lenguaje fácilmente y lo usan con fluidez, de manera natural y creativa. El uso del lenguaje es una característica intrínseca del *Homo sapiens*, y la propia estructura del lenguaje parece tener un fundamento biológico. A pesar de ello, las lenguas difieren. Un

hablante japonés nativo no puede entender a un hablante francés nativo, aunque a los dos pueda resultarles evidente que el otro usa una lengua. Es posible que los dos fenómenos sean diferentes en un nivel de análisis y similares en otro.

Cabe formularse la siguiente pregunta: ¿A qué banco de datos, por así decir, recurre un niño cuando aprende a hablar (a leer, a escribir)? El niño escucha a los que tiene a su alrededor. A un niño no se le «enseña» explícitamente a hablar, aunque sí tienen lugar ciertas enseñanzas. Su propensión biológica se encuentra con una realidad cultural: la existencia del lenguaje en la cultura. Sus padres le sirven de intermediarios primarios de la cultura: ellos encarnan el lenguaje en su comportamiento y se lo transmiten durante sus actividades diarias. Aun así, de ellos no puede decirse que sean los «creadores» del lenguaje, aunque puedan usarlo de manera idiosincrática, incluso creativamente. Es la capacidad de la actividad lingüística humana —sea la que sea— la que es la «creadora». Las consecuencias acumulativas de esa capacidad, expresadas a lo largo de los siglos, han modificado el comportamiento de todos los individuos que componen una «cultura» lingüística dada. Los individuos identificables sirven de agentes temporales de la memoria encarnada de esa cultura entera, en un lugar y en un tiempo determinados; aun así, la pérdida de un individuo concreto no supone una amenaza para el «conocimiento» de esa cultura. Ello es así porque el lenguaje es «recordado», es decir, encarnado, en el comportamiento de todos los que hablan. Los niños absorben el lenguaje interactuando con adultos, que encarnan el lenguaje. Así, aprenden a hablar y aprenden a saber que tienen un lenguaje, e incluso a observar y estudiar el hecho de que tienen lenguaje.

Lo mismo puede decirse del comportamiento moral y de la creencia que «subyace» a él. Los adultos encarnan el saber de su cultura para sus hijos. Los niños interactúan con los adultos, que les sirven de «emisarios culturales». Evidentemente, un adulto concreto puede ser un mejor o peor representante, igual que un padre o una madre pueden estar más o menos alfabetizados. Sin embargo, un mal ejemplo puede ser tan ejemplar como uno bueno; es más, los niños rara vez se ven limitados en su exposición a un solo «héroe». Si no hay otros adultos alrededor en la realidad, estos se encuentran inevitablemente presentes por representación, en el «entretenimiento»: en el ritual, el drama, la literatura y el mito. Por tanto, puede considerarse que los patrones de comportamiento que conforman nuestras historias están «almacenados» en nuestro comportamiento (social). Ello implica que esos patrones pueden

abstraerse de ese comportamiento en cualquier momento. Desde esta perspectiva, el «inconsciente colectivo» es sabiduría conductual encarnada en su forma más fundamental: es las consecuencias acumulativas transmitidas del hecho de la exploración y de la cultura en acción.

Nuestra capacidad para la abstracción nos permite derivar los elementos constitutivos de la propia adaptación exitosa a partir de la observación de patrones de conducta que se representan en el mundo tal como este existe de hecho. Los patrones de conducta que constituyen la interacción adulta, por ejemplo, son enormemente sofisticados y están condicionados, hasta el último gesto, por siglos de acción cultural. De esos patrones podemos extraer «imágenes»; esas imágenes, tan sofisticadas como las conductas que representan, constituyen los elementos constructivos de nuestras historias y sirven para la comprensión de nosotros mismos. (El adulto admirable, un individuo identificable, mantiene la casa limpia y ordenada, reconcilia a sus hermanos que se pelean y aprende duras lecciones morales cuando ese aprendizaje es necesario. El héroe arquetípico crea el orden a partir del caos, trae la paz al mundo y reestructura la sociedad cuando esta se ha vuelto rígida y anacrónica.) El «inconsciente colectivo» que constituye la base para la mitología religiosa compartida es en realidad el comportamiento, los procedimientos, que han generado, transmitido, imitado y modificado todos los que han vivido, en todas partes. Las imágenes de esos comportamientos y del «lugar» trascendente en el que ocurren (el universo del caos y el orden) constituyen *metáforas*, imágenes simbólicas. Las metáforas median entre nuestro saber procedimental y nuestro conocimiento explícito; constituyen el punto de transición declarativo, en imágenes, entre el acto y la palabra.

Hemos pasado centenares de miles de años observándonos actuar a nosotros mismos y contando historias sobre cómo actuamos. Una buena historia posee una cualidad natural, lo que implica que habla un lenguaje que todos entendemos. Cualquier lenguaje universalmente comprensible debe tener referentes universales, y ello implica que una buena historia debe hablarnos de aquellos aspectos de la experiencia que todos compartimos. Pero ¿qué es lo que todos los seres humanos compartimos, independientemente del lugar y del momento del nacimiento? ¿Resulta razonable plantear que cualquier cosa puede permanecer constante, por ejemplo, a lo largo de los siglos que nos separan de nuestros antepasados de la Edad de Piedra; a lo largo de las barreras ideológicas y religiosas que dividen a los habitantes de nuestras naciones modernas?

Nuestros predecesores distantes vivían mucho más cerca de la naturaleza, y los problemas que los acechaban parecen muy alejados de nuestras luchas diarias actuales. La gran diferencia entre ellos y nosotros parece análoga en distancia, si no exactamente en tipo, a la que se da entre los diversos mundos culturales de hoy, al gran abismo que todavía separa al místico religioso hindú, por ejemplo, del banquero de inversiones de Manhattan. No sorprende que un mundo caracterizado por esas vidas humanas tan distintas esté plagado de constantes conflictos intergrupales, como no sorprende que pudiera parecer que ya hemos superado nuestro saber tradicional. Pero ¿hay presupuestos fundamentales en los que podríamos estar de acuerdo y que podríamos compartir a pesar de nuestras diferencias?

La mayoría de los objetos de la experiencia poseen ciertas propiedades en común, al tiempo que varían los unos con respecto a los otros. Por lo general, tanto las similitudes como las experiencias son significativas. Lo mismo ocurre con los individuos y con las culturas. Sin embargo, parece que somos especialmente conscientes de las diferencias, y no de las similitudes. Incluso grupos de personas que tienen mucho en común, al menos desde la perspectiva de observadores más distantes —me vienen a la mente los católicos y los protestantes irlandeses— parecen lo bastante conscientes de los factores que los hacen únicos en su filiación social. Creo que eso es, en parte, porque no estamos hechos para concentrarnos en lo predecible y familiar. Nuestra atención gravita, de manera natural, hacia aquellos aspectos de nuestro entorno, natural y social que contienen información. Las similitudes entre serbios y croatas quedan mutuamente ocultadas tras un muro de hábito, pero las diferencias destacan profundamente.

Formular la pregunta «¿Qué es lo que podrían *compartir* dos o más seres, cosas o situaciones discriminables?» es, en realidad, preguntar: «¿A qué nivel de análisis podrían dos o más cosas considerarse la misma? ¿Y a qué niveles, distintas?». Son las particularidades de nuestra individualidad —nuestro espacio y nuestro tiempo específicos— las que nos diferencian a unos de otros. Pero lo que nos une es el *hecho* de que existan esas particularidades: el hecho de que todos tengamos un tiempo y un lugar específicos, y las implicaciones de ese hecho para la naturaleza de nuestra existencia. Nuestras vidas están abiertas a la posibilidad, pero se mantienen eternamente limitadas por la enfermedad, la muerte y la subyugación a la estructura social. En cuanto seres sociales, mutables, limitados, todos estamos implicados en una enorme empresa

cooperativa y competitiva. No entendemos las reglas que gobiernan esa empresa en el análisis final; no podemos afirmar de manera explícita *por qué* hacemos lo que hacemos. Nuestras constituciones democráticas, por ejemplo —que contienen los axiomas más fundamentales del «cuerpo legal» que imitamos (que gobierna nuestro comportamiento)— están inextricablemente encajadas en la concepción de *derecho natural* (es decir, en una profesión de fe: «Defendemos que estas verdades son evidentes por sí mismas»). En consecuencia, todos *imitamos una historia que no entendemos*. Esa historia cubre la extensión más amplia posible de tiempo y de espacio (al menos la extensión que nos es relevante), y sigue estando «contenida» implícitamente en nuestro comportamiento (aunque representada, en parte, en imágenes episódicas y en descripción semántica). Esa contención parcialmente implícita constituye nuestra mitología, y nuestro ritual, y proporciona los marcos de referencia «inconscientes» de «nivel superior» dentro de los cuales nuestras historias individuales, condicionales y expresables, mantienen su validez.

Es imposible apreciar adecuadamente la naturaleza de las categorías de la imaginación mitológica sin cierta comprensión del proceso de categorización. El acto de categorizar nos permite tratar el mundo misterioso y complejo que habitamos como si fuera más simple (como si de hecho fuera comprensible). Ese acto de simplificación lo llevamos a cabo tratando los objetos o situaciones que comparten ciertos aspectos de estructura, función o implicación como si fueran idénticos. A la gente se le da muy bien categorizar: tan bien, en realidad, que esa capacidad se da por sentada y parece simple. Pero no lo es tanto. Ni las «reglas» que subyacen a la categorización ni el acto en sí mismo se han revelado fáciles de describir. Roger Brown, el eminente psicolingüista, afirma:

> Hasta aproximadamente 1973, los experimentos psicológicos sobre la formación de categorías concebían las categorías humanas sobre el modelo del «conjunto propio». Los triángulos son un «conjunto propio», lo que significa que los miembros de la clase triángulo son definibles con precisión en términos de una conjunción de atributos que son verdad para todos los miembros del conjunto, y falsos para todos los que no son miembros. Un triángulo es una figura cerrada de tres lados. A partir del hecho de que existe una definición clara, se sigue que la pertenencia al conjunto no es cuestión de gradación: un triángulo no es más esencialmente triángulo que cualquier otro. Un ente, o es triángulo o no lo es.
>
> Visto con distancia, resulta asombroso que la psicología haya sido capaz durante tanto tiempo de pensar en las categorías de la vida real como en «conjuntos propios». Deberíamos habernos preocupado más de la dificultad extrema que tenemos todos a la hora de definir cualquier cosa «natural», y natural, tal como se usa aquí, incluye no solamente a perros y zanahorias sino también a artefactos como sillas, coches

y lápices. Sé que podemos distinguirlos cuando los vemos, pero intentemos enumerar los atributos que son verdad de todos los perros y no de gatos, lobos o hienas, o de todas las zanahorias pero no de rábanos o nabos, o de todas las sillas pero no de mesillas, reclinatorios, bancos o balancines.[171]

En estado natural, por decirlo de algún modo, a los seres humanos no les gusta pensar como lógicos, ni siquiera como empiristas. Hace falta entrenamiento para pensar así. Pero aun en ausencia de ese entrenamiento seguimos pensando, aunque lo hacemos de manera más subjetiva, como seres «poco razonables», idiosincráticos, emocionales que habitan unos cuerpos de un tamaño determinado, con unas propiedades particulares y constreñidas. Nuestras categorías *naturales*, que son las agrupaciones que generamos espontáneamente, no consisten solamente en las propiedades aprehensibles por consenso compartidas por las cosas y situaciones con las que nos encontramos. Las categorías naturales tampoco tienen unos límites estrictos: sus fronteras son difusas, y se solapan. La construcción de conjuntos propios es posible —eso es algo evidente, dado que existen—, y la capacidad de construir y usar esos conjuntos se ha demostrado útil de muy variadas maneras. Aun así, la capacidad que subyace a esa construcción parece relativamente nueva, filogenéticamente hablando, y parece depender al menos en parte de la capacidad para pensar *empíricamente* y para ver las cosas *objetivamente*. En ausencia de dicha capacidad —que requiere un entrenamiento especializado (o, como mínimo, la inmersión en una cultura como la nuestra en que ese tipo de pensamiento se ha convertido en algo común)—, la gente se inclina de manera natural hacia el desarrollo de lo que se ha descrito (recientemente) como el «modelo cognitivo». Los modelos cognitivos se caracterizan por varias propiedades diferenciadas (parafraseando, en parte, a George Lakoff):[172]

1) Están *encarnados* en cuanto a su contenido, lo que significa, fundamentalmente, que pueden usarse sin necesidad de ser definidos; son implícitos en acción, sin ser necesariamente explícitos en descripción. Dos cosas clasificadas dentro del mismo modelo cognitivo son dos cosas que suscitan el mismo comportamiento y, por tanto, pueden verse, al menos desde la perspectiva de la acción, como una misma cosa. Si usamos un modelo cognitivo y alguien nos pide que describamos su contenido («¿Qué hace que un perro sea un *perro*?»), podríamos decir: «No sé decírtelo, pero cuando hay un perro cerca, lo sé». Sabemos, por ejemplo, que un perro es algo cariñoso, algo que se puede acariciar y algo con lo que jugar, aunque

ese conocimiento no constituye todo lo que conforma lo que consideramos un *perro*. La mayor parte de los conceptos que usamos están, de hecho, encarnados al más básico de los niveles: son habituales, procedimentales, motores, conductuales. Podemos usarlos sin pensar. Los que no son así solo pueden aplicarse despacio, con plena atención consciente y con esfuerzo.

2) Se caracterizan por una *categorización de nivel básico* y *una primacía de nivel básico*. Esos términos significan, respectivamente, que los fenómenos aprehensibles de manera más «natural» para la mente humana —perceptibles como un todo, o *gestalt*; nombrables, comunicables, manipulables, memorizables— sirven de material para una categorización inicial, y que estas categorías iniciales proporcionan la base para el desarrollo de conceptos más abstractos (incluso para establecer el punto de comparación necesario para determinar qué consideramos abstracto). «Aprehensibles de manera más natural» significa aprendidos y nombrados primero (por lo general con nombres cortos) y conceptualizados en el nivel de la acción distintiva (relacionados con comportamientos característicos tales como «acariciar» para la categoría de «gato», y «oler» para la categoría de «flor»). Nuestras categorías de nivel básico reflejan nuestra estructura tanto como la estructura del mundo externo: concebimos con más precisión aquellas cosas que se nos presentan de manera más simple. Los niveles «superior» y «inferior» de las categorías que rodean esos fenómenos naturalmente aprehensibles podrían verse, por el contrario, como «logros de la imaginación», por recurrir a la expresión de Roger Brown.[173] Por ejemplo, percibimos al «gato» e *inferimos* la especie que contiene el gato o el subtipo que hace de él un *siamés*. Nuestras categorías de nivel básico suelen ocupar el centro de nuestras jerarquías conceptuales: generalizamos cuando «ascendemos» y nos especializamos cuando «descendemos».
3) Pueden usarse en razonamientos *metonímicos* o de *puntos de referencia*. El razonamiento metonímico es *simbólico*, en sentido psicoanalítico o literario. *Metonímico* significa *intercambiable*, entre otras cosas. El hecho de que los objetos de un modelo cognitivo tengan propiedades metonímicas significa que cualquiera de los objetos puede representar a cualquiera de los demás, o a todos ellos. Esa capacidad tiene sentido, dado que todos los objetos de una categoría dada se consideran como equivalentes en cierto sentido de peso (por lo general, en cuanto a la *implicación para la acción*). La capacidad humana para la metáfora, la apreciación estética y la alusión

parece estar relacionada de manera integral con la capacidad para el razonamiento metonímico y el uso de modelos cognitivos de rica significación.

4) Se caracterizan por un *gradiente de pertenencia y de centralidad*. El gradiente de pertenencia implica grado de pertenencia, es decir, que un avestruz, por ejemplo, es un ave, pero tal vez no tanto como un petirrojo (porque el petirrojo tiene más propiedades que son básicas para la categoría de pájaro). Algo puede ser un ejemplar mejor o peor de su categoría; pero aunque sea peor, aun puede ser adscrito a esa categoría.
5) Contienen fenómenos asociados como consecuencia de un *parecido de familia*, término que, en este contexto, usó primero Ludwig Wittgenstein.[174] Todas las cosas con un parecido de familia comparten similitudes con un objeto potencialmente hipotético. El hermano Smith prototípico, por usar un ejemplo muy conocido,[175] puede tener bigote negro, ojos saltones, coronilla calva, gafas de pasta gruesa, barba oscura, cuello fino, orejas grandes y barbilla poco afilada. Tal vez haya seis hermanos Smith en total, y ninguno de ellos tenga todas las propiedades del hermano Smith prototípico. Morgan Smith tiene la barbilla poco afilada, las orejas grandes, la coronilla calva y el cuello fino, pero no lleva gafas, ni barba ni bigote. Terry, en cambio, sí lleva gafas, barba y bigote, pero no es calvo, tiene las orejas pequeñas y un cuello normal. Nelson tiene entradas pronunciadas, los ojos saltones y barba y bigote oscuros, lo mismo que Lance, Randy y Lyle. Ninguno de los hermanos se parece exactamente a los otros, pero si los viéramos juntos diríamos que «todos esos hombres están emparentados».
6) Dan origen al fenómeno de la *polisemia*, una característica definitoria del mito. Una historia polisémica está escrita y puede leerse de manera válida a muchos niveles. El fenómeno de la polisemia, que se aborda con más detalle más adelante, surge cuando la relación de objetos dentro de un modelo cognitivo concreto es análoga en algún sentido a la relación que se da entre modelos cognitivos. Las grandes obras de la literatura son siempre polisémicas en ese modo: los personajes de la historia se presentan con la misma relación los unos para con los otros como las cosas de mayor significación se presentan las unas en relación con las otras en el mundo más amplio. Por ejemplo, la lucha de Moisés contra el faraón egipcio, por tomar una historia que se abordará más adelante, puede leerse también

como una alegoría de la lucha del oprimido contra el opresor o, incluso de manera más general, como la rebelión del salvador [destructor del mundo (inundación)] contra la sociedad.

Decir que dos cosas separables pertenecen a la misma categoría no es tan fácil. Presumimos, sin pensar, que agrupamos las cosas como consecuencia de algo que tiene que ver con ellas más que como consecuencia de algo que tiene que ver con nosotros. ¿Qué tienen en común todas las sillas, pues? Cualquier silla concreta puede carecer de algunos de los atributos más comunes de una silla, como son las patas, el respaldo o los apoyabrazos. ¿Es el tocón de un árbol una silla? Sí, si podemos sentarnos en él. En realidad, lo que hace que sea una silla no es nada que tenga que ver con un objeto, considerado como cosa independiente; se trata más bien de algo relacionado con su potencial de interacción con nosotros. La categoría «silla» contiene objetos que cumplen con una función que nosotros valoramos. Sobre las sillas podemos sentarnos de manera eficaz... al menos potencialmente. Nuestra acción a la luz del objeto constituye una forma elemental pero fundamental de clasificación (constituye, de hecho, la más fundamental de todas las clasificaciones: la clasificación de la que derivan todas las divisiones abstraídas). La categoría de «todas las cosas que nos hacen querer huir cuando las miramos» podría considerarse, por ejemplo, una forma muy básica de construcción. Estrechamente relacionada con esta categoría, aunque ligeramente por encima en la jerarquía de la abstracción, podría estar la categoría de «todos los objetos que inspiran temor» o «todos los objetos que son peligrosos cuando nos aproximamos a ellos de una manera, pero beneficiosos cuando nos aproximamos a ellos de otra».

Es un esquema de clasificación de este tipo, lleno de sentido pero «irracional», el que Jung describía como «complejo», uno de los elementos constitutivos del «inconsciente colectivo». Un complejo es, en parte, un grupo de fenómenos vinculados a causa de una significación compartida [que es (esencialmente) *implicación para la acción* o *equivalencia emocional*]. Jung creía que muchos complejos tenían una base arquetípica (o universal), arraigada en la biología, y que ese arraigo tenía algo que ver, concretamente, con la memoria. Parece que la verdad es algo más complicada. Clasificamos las cosas según la manera en que aparecen, la manera en que actúan y según su significación para nosotros, que es indicativa de cómo actuar en su presencia; y podemos mezclar cualquiera de esos atributos (o todos ellos) irracionalmente

(pero con sentido) en un solo esquema. Categorizamos cosas diversas de manera similar, aunque pertenezcamos a culturas distintas, porque compartimos aparatos de percepción, impulso motivacional y estado emocional, así como estructura de memoria *y* forma física, que se manifiestan en conducta observable. La imaginación tiene sus categorías naturales, que dependen para su existencia de la interacción entre nuestras mentes encarnadas y el mundo de experiencia compartida; en esas categorías recaen fenómenos concretos de una manera más o menos predecible. Las historias describen las interacciones de los contenidos de las categorías de la imaginación, que adoptan forma encarnada con el aspecto de personajes dramáticos. Los personajes tienen una naturaleza predecible y representan sus relaciones de una manera pautada, eternamente fascinante, una y otra vez, en cualquier lugar del mundo.

Así pues, ahora contamos con la observación de una estructura común y una teoría plausible que dan razón de la presencia de dicha estructura. Tal vez, pues, sería razonable describir la naturaleza de los patrones universales de la narración, al tiempo que se ponen diversas limitaciones adicionales a esa descripción en aras de la cautela (dada la dificultad de verificar las «teorías interpretativas»). En primer lugar hagamos de la descripción algo racionalmente aceptable e internamente coherente: esto es, encontremos una manera de hallar sentido al mito que no entre en conflicto con los dogmas del empirismo y la ciencia experimental, y que pueda aplicarse a historias derivadas de muchos lugares distintos y de muchas épocas distintas. Asimismo, hagamos que la descripción sea simple, pues una buena teoría debe serlo, de manera que recordar el marco de interpretación sea mucho más fácil que recordar las propias historias. Y hagámosla atractiva también desde una perspectiva emocional. Las buenas teorías tienen un componente afectivo, descrito a veces como «belleza». Esa belleza aparece simultáneamente como eficacia —la misma clase de eficacia que caracteriza a una herramienta bien hecha— y como lo que a veces se denomina «ventana de oportunidad». Una buena teoría nos permite usar cosas —cosas que en otro tiempo parecían inútiles— para alcanzar unos fines deseables. En consecuencia, una teoría así transmite una sensación general de emoción y esperanza. Una buena teoría sobre la estructura del mito debería dejarnos ver de qué manera una historia que antes ni siquiera entendíamos puede arrojar una luz nueva y útil sobre el significado de nuestra vida. Por último, acotemos la descripción haciendo que encaje en lo que ya se sabe sobre la manera en que el

cerebro opera realmente (y que ya hemos descrito con anterioridad); asegurémonos de que el mundo del mito interpretado sea el mismo «mundo» que es percibido por la mente.

Operar dentro de ese conjunto de limitaciones permite la generación de las siguientes hipótesis claras: las historias míticas «parcialmente implícitas» o fantasías que guían nuestra adaptación, en general, parecen describir o retratar o encarnar tres elementos constitutivos permanentes de la experiencia humana: lo *desconocido,* o el territorio inexplorado; lo *conocido*, o el territorio explorado; y el proceso —el *conocedor*— que media entre ellos. Estos tres elementos conforman el cosmos —es decir, el mundo de la experiencia— desde la perspectiva narrativa o mitológica.

Independientemente de dónde viva un individuo (y de cuándo viva) se enfrenta al mismo grupo de problemas o, tal vez, a los mismos metaproblemas, dado que los detalles difieren siempre. Es una criatura cultural, y debe aceptar la existencia de esa cultura. Debe dominar el ámbito de lo conocido —el territorio explorado—, que es el conjunto de interpretaciones y esquemas de comportamiento que comparte con sus «compatriotas» de sociedad. Debe entender su papel dentro de esa cultura —un papel definido por la necesidad de conservación, de mantenimiento y de transmisión de la tradición, así como por la capacidad de revolución y actualización radical de esa tradición cuando estas se vuelven necesarias—. También ha de ser capaz de tolerar (e incluso de beneficiarse de) la existencia de lo desconocido trascendental —el territorio inexplorado—, que es el aspecto de la experiencia que no puede abordarse con la mera aplicación de procedimientos memorizados y habituales. Por último, debe adaptarse a la presencia de sí mismo: debe asumir el problema eternamente trágico del *sapiente,* del proceso de exploración, del sujeto limitado, mortal; debe ejercer de mediador eterno entre el «submundo» creativo y destructor de lo desconocido y el reino seguro, opresivo, patriarcal de la cultura humana.

Nosotros no vemos lo *desconocido* porque estamos protegidos de ello por todo lo que es familiar y no nos cuestionamos. Además, estamos habituados a lo que es familiar y conocido —por definición— y por tanto muchas veces somos incapaces de aprehender su estructura (a menudo ni siquiera somos capaces de percibir que está ahí). Por último, nos mantenemos ignorantes *de nuestra propia naturaleza verdadera* a causa de su complejidad intrínseca, y porque actuamos hacia los demás y hacia nosotros mismos de una manera socializada, es decir, de una manera predecible y, por tanto, nos privamos a nosotros mismos de nuestro

propio misterio. Sin embargo, las figuras del mito encarnan el mundo, el «visible» y el «invisible». A través del análisis de esas figuras podemos llegar a ver qué significa el sentido y cómo se revela a sí mismo en relación con nuestras acciones. Es a través de ese análisis como llegamos a darnos cuenta de la amplitud y la profundidad potenciales de nuestras emociones, y de la naturaleza de nuestro ser verdadero; a entender nuestra capacidad para grandes actos de maldad (y grandes actos de bondad), y nuestras motivaciones para participar en ellos.

Tomemos una vez más este arcaico mito de la creación de los sumerios:

> Hasta el momento, estrictamente, no se ha descubierto ningún texto propiamente cosmogónico, pero algunas alusiones nos permiten reconstruir los momentos decisivos de la creación tal como la concebían los sumerios. La diosa Nammu (cuyo nombre se escribe con el pictograma que representa el mar primordial) se presenta como «la madre que dio a luz al Cielo y la Tierra», y «el ancestro que alumbró a todos los dioses». El tema de las aguas primigenias, imaginadas como una totalidad a la vez cósmica y divina, es bastante frecuente en las cosmogonías antiguas. 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. Esta primera pareja se unió, hasta el punto de la fusión, en el *hieros gamos* (los esponsales míticos). De esa unión nació En-lil, el dios de la atmósfera. Otro fragmento nos informa de que este se separó de sus padres. [...] El tema cosmogónico de la separación del cielo y la tierra también está ampliamente diseminado.[176]

El «cielo» y la «tierra» de los sumerios son categorías de aprehensión características de la cultura sumeria y no deben ser confundidos con el cielo y la tierra del pensamiento empírico moderno. «An» y «Ki» son, en este caso, el Gran Padre y la Gran Madre de todas las cosas (representados dramáticamente), incluso del hijo que les «da a luz» a ellos. Esa narración en cierto modo paradójica es prototípica: las mitologías de creación tienden a manifestarse a sí mismas con ese patrón. En el *Enûma Elish*, por ejemplo (el mito de creación escrito más antiguo con que contamos), el héroe/deidad mesopotámico Marduk se enfrenta al dragón acuático femenino Tiamat (madre de toda las cosas, incluido el propio Marduk), la corta y crea el mundo a partir de sus pedazos.[177] El dios Marduk ejerce explícitamente de *ejemplo* para el emperador de Mesopotamia,[178] cuya misión es asegurar que el cosmos exista y permanezca estable como consecuencia de su conducta «moral» correcta, definida por su imitación de Marduk. En la tradición judeocristiana, es el Logos[179] —la palabra de Dios— el que crea el orden a partir del caos, y es en la imagen del Logos donde el hombre [«Hagamos el hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza» (Génesis 1, 26)] es creado. La idea tiene precedentes adicionales

claros en la cosmología egipcia temprana y tardía (como veremos más adelante). En el Extremo Oriente, de manera parecida, se imagina que el cosmos se compone de la interacción entre el yang y el yin (el caos y el orden),[180] es decir, entre lo desconocido o el territorio inexplorado y lo conocido o el territorio explorado. El Tao, desde la perspectiva oriental, es el patrón de comportamiento que media entre ellos (análogo a En-lil, a Marduk y al Logos) que constantemente genera, destruye y regenera el universo. Para el individuo oriental, la vida en el Tao es el bien supremo, el «camino» y el «sentido», la meta a la que todas las demás metas deben subordinarse.

Nuestras narraciones describen el mundo porque este posee una implicación amplia pero clasificable para el resultado motor —porque *significa*—. Recabamos información sobre la naturaleza del mundo, ya que significa para el comportamiento, mediante la observación de nosotros mismos y de otros que componen nuestros grupos sociales actuando en el mundo. Extraemos conclusiones sobre los significados fundamentales de las cosas observando cómo respondemos a ellas. De esa manera, lo desconocido se hace clasificable porque respondemos a su manifestación predeciblemente. Este provoca nuestras *acciones* y nos «hace» *sentir*. Nos asusta hasta paralizarnos y nos empuja hacia delante simultáneamente; despierta nuestra curiosidad y potencia nuestros sentidos. Nos ofrece nueva información y un mayor bienestar, al precio potencial de nuestra vida. Nosotros observamos nuestras reacciones, que están predeterminadas biológicamente, y extraemos las conclusiones adecuadas. Lo desconocido es intrínsecamente *interesante*, de un modo que plantea un dilema eterno. Promete y amenaza simultáneamente. Aparece como la «fuente» hipotética final de toda la información determinada, y como la unidad última de todas las cosas actualmente susceptibles de ser discriminadas. Rodea a todas las cosas eternamente; engendra todas las cosas y devuelve todas las cosas. Por tanto, puede decirse, paradójicamente, que *sabemos* cosas específicas sobre el dominio de lo desconocido, que entendemos algo sobre ello, podemos actuar hacia ello y representarlo, aunque todavía no haya sido explorado. Esta capacidad paradójica es una capacidad nada trivial. Dado que lo desconocido constituye un componente que no puede erradicarse del «entorno», por así decirlo, tenemos que saber qué es, qué significación tiene. Debemos entender sus implicaciones para el comportamiento y su valencia afectiva.

El territorio *explorado* es algo muy distinto. Ahí resultan útiles las acciones habituales y familiares, y no los comportamientos asustados y exploratorios que

sirven donde no hay certeza de nada. Por norma general, los hábitos y las acciones generales existen porque han tenido éxito, porque su aplicación basta para transformar lo que de otro modo sería territorio inexplorado en un refugio seguro y fructífero. Tal como nos hemos esforzado en demostrar, lo desconocido no pierde su significación *a priori* —promesa y amenaza— a causa del proceso pasivo de «habituación». La adaptación es *activa*. La «habituación», salvo en el más trivial de los sentidos, es la consecuencia de una exploración creativa exitosa, lo que implica generación de patrones de conducta que convierten el significado indeterminado de algo nuevo que sale al encuentro en algo positivo en el mejor de los casos, y neutro en el peor. ¿Es el fuego peligroso o beneficioso? Depende de cómo se aborde; es decir, el fuego tiene el potencial de perjudicar y de beneficiar dependiendo del contexto. Cuál de sus muchos «potenciales» manifiesta el fuego depende de qué estrategia de conducta se adopte en su presencia. El fuego calienta nuestros hogares. De vez en cuando —cuando no somos lo suficientemente cautos— incendia algunos de ellos. Lo que el fuego hace —que es lo mismo que decir lo que el fuego *es*, desde la perspectiva de la significación motivacional— depende de cómo lo tratamos.

Si le hemos perdido el miedo al fuego no es porque nos hayamos habituado a él, sino porque hemos aprendido a controlarlo. Hemos aprendido a especificar y a limitar su valencia afectiva, «intrínsecamente» ambivalente, a través de la modificación de nuestro propio comportamiento en su presencia. El fuego, en la medida en que podemos controlarlo, se ha vuelto predecible, no-amenazador, incluso familiar y reconfortante. Todo lo que podemos controlar —esto es, que podemos doblegar para conseguir nuestros fines— ha sido asimismo convertido en predecible, por definición. El «territorio» del «territorio explorado» viene definido, al menos en general, por la *seguridad*. El territorio seguro es ese lugar en el que sabemos cómo actuar. «Saber cómo actuar» significa estar seguro de que nuestras acciones presentes producirán los resultados deseados en el futuro. La significación afectiva de los fenómenos que comprenden el «territorio explorado» ha sido cartografiada. Este mapa adopta la forma de la historia, del relato, que describe la valencia de los acontecimientos presentes, la forma del futuro deseado y los medios que podrían servir para transformar aquel en este. Cualquier territorio que nuestras historias contribuyan a hacer beneficioso constituye «nuestra casa».

Nuestra casa —el territorio explorado— es ese lugar donde no existen las *cosas* que no nos resultan familiares. Sin embargo, muchas de las cosas con las

que nos encontramos son otras personas. Ello implica que el «territorio explorado» es también ese lugar en el que no nos encontramos con *comportamientos* no familiares. En territorio familiar llevamos a cabo aquellas actividades que son habituales al lado de otras personas que están haciendo lo mismo que nosotros (que persiguen las mismas metas, cuyas emociones pueden ser entendidas, cuyas creencias son las mismas que las nuestras, cuyas acciones son predecibles). Lo que sabemos cómo hacer es, en gran parte, comportamiento conjugado con sociedad: acción individual conjugada con, adaptada a, modificada por, el comportamiento acumulativo de otros que nos rodean. Así pues, necesariamente, «explorado» significa «donde la actividad humana se ha hecho predecible», así como «donde el curso de los eventos "naturales" puede determinarse de manera precisa». En consecuencia, los mapas que convierten en familiar el territorio consisten en gran medida en *representaciones de comportamiento*: el comportamiento personal que nosotros manifestamos, y el comportamiento de otros con el que nos encontramos constantemente y al que hemos adaptado nuestras acciones personales. Así pues, cartografiamos nuestros propios comportamientos y los de los demás porque esos comportamientos constituyen una gran parte del mundo. Sin embargo, no siempre entendemos qué hacemos: no puede decirse que nuestras acciones sean explícitamente comprendidas. Nuestros patrones de conducta son excesivamente complejos, y la psicología es una ciencia joven. El alcance de nuestro saber sobre la conducta excede la amplitud de nuestra interpretación explícita. Actuamos, incluso instruimos, y aun así no entendemos. ¿Cómo podemos hacer lo que no podemos explicar?

Ya hemos visto que somos capaces de representar lo que no entendemos, que engañamos al conocimiento sobre la naturaleza de lo desconocido (sobre el hecho de que es eternamente temible y prometedor) observando cómo nos comportamos en su presencia. Hacemos algo similar con respecto al mundo social y a los comportamientos que lo componen. Observamos cómo actúan otros e imitamos, y aprendemos a actuar en consecuencia. Es más, aprendemos a representar el mundo social —que en gran parte es territorio explorado— observando las acciones que tienen lugar en él, explorando el propio mundo social. Esas representaciones son primero patrones de acciones, después historias —una vez que la naturaleza de los patrones de conducta ha sido identificada y representada de manera declarativa—. Una buena historia retrata un patrón de

conducta con una gran «extensión» de territorio válido. Por tanto, de ahí se sigue que las historias más grandes de todas retratan el patrón de comportamiento con el territorio concebible más amplio.

Nosotros imitamos y cartografiamos comportamientos adaptativos —comportamientos que logran de manera eficaz un fin deseado—, de modo que podemos transformar lo desconocido misterioso en lo deseable y predecible, de manera que los aspectos sociales y no sociales de nuestra experiencia permanezcan bajo nuestro control. Los comportamientos concretos que imitamos y representamos, organizados en una unidad coherente, compartidos con los demás, constituyen nuestras culturas; constituyen la manera en la que aportamos orden a nuestra existencia. Nuestros mapas de comportamiento adaptativo contienen descripciones del mundo en las que se manifiesta ese comportamiento; contiene descripciones de territorio explorado e inexplorado, así como representaciones de los comportamientos mismos. Las historias que la humanidad cuenta sobre el pasado personal e histórico constituyen expresiones del contenido del sistema de memoria declarativa, que es el sistema que sabe qué. Las historias suelen contarse sobre objetos animados, seres motivados, emocionales, y pueden verse como descripciones de comportamiento, incluidos antecedentes, consecuencias y contextos. Las historias contienen representaciones de los resultados del sistema procedimental —que es el sistema que sabe cómo— e inferencias (explícitas e implícitas) sobre la existencia y la naturaleza de factores («presuposiciones» implícitas, no verbales, no declarativas), motivacionales y emocionales, que guían y gobiernan dichos resultados. El sistema del *saber qué*, por tanto, contiene una descripción verbal e imaginativa, compleja y construida sociohistóricamente (pero aun así algo «inconsciente»), de las acciones del sistema del *saber cómo*. Esta descripción adopta una forma narrativa. La capacidad de esa representación surge como consecuencia de un proceso de desarrollo largo y complejo, que se origina en la acción y culmina en la producción de capacidad para la cognición abstracta.

El sistema episódico, que genera representaciones del mundo de la experiencia, contiene un modelo elaborado del mundo fenomenológico, compuesto en gran parte por comportamientos humanos encontrados, generados por los otros y por uno mismo —los fenómenos más complejos y afectivamente relevantes del campo de experiencia humano—. Esta representación adopta una forma imaginativa, dramática, después narrativa, mítica, a medida que el modelo se construye en la fantasía y posteriormente es descrito por el sistema semántico.

La «realidad» narrativa/mítica es el mundo, concebido en la imaginación, que comprende representación mediante imágenes del patrón de comportamiento fundamental para la moral, desarrollada en un entorno permanentemente caracterizado por la interacción de lo conocido y lo desconocido. Esta «realidad» es el mundo como lugar para la acción, y no como «lugar de las cosas objetivas».

> *El mundo entero es un escenario*
> *Y todos los hombres y mujeres meros actores*:
> *Tienen sus entradas y sus salidas*
> *Y un hombre, en su tiempo, representa muchos papeles*.[181]

Antes de la aparición de la metodología empírica, que permitió la separación metodológica de sujeto y objeto en la descripción, el mundo-modelo contenía inferencias abstractas sobre la naturaleza de la existencia derivadas principalmente de observaciones del comportamiento humano. Ello implica, en esencia, que el hombre preexperimental observaba la «moral» en su comportamiento e infería (a través del proceso anteriormente descrito) la existencia de una fuente o lógica para esa moral en la propia estructura del «universo» mismo. Ese «universo», claro está, es el *campo experiencial* —afecto, imaginación y demás— y no el mundo «objetivo» construido por la mente postempírica. Ese «modelo de realidad» precientífico consistía principalmente en una representación narrativa de patrones de comportamiento (y de los contextos que los rodeaban) y se ocupaba sobre todo de la significación motivacional de acontecimientos y procesos. A medida que ese modelo iba haciéndose más abstracto —a medida que el sistema semántico analizaba la información que se presentaba en formato narrativo pero no se entendía—, el ser humano generaba hipótesis imaginativas sobre la naturaleza del comportamiento humano ideal en el entorno arquetípico. Ese entorno arquetípico estaba (está) conformado por tres dominios, que fácilmente se convierten en tres «personajes».

Lo *desconocido* es territorio inexplorado, naturaleza, lo inconsciente, la fuerza dionisíaca, el *id*, la Gran Diosa Madre, la reina, la matriz, la matriarca, el receptáculo, el objeto que ha de fertilizarse, la fuente de todas las cosas, lo extraño, lo inconsciente, lo sensual, lo forastero, el lugar de retorno y reposo, las fauces de la tierra, el vientre de la bestia, el dragón, la madrastra malvada, lo profundo, lo fecundo, lo preñado, el valle, la hendidura, la cueva, el infierno, la

muerte y la tumba, la luna (gobernadora de la noche y de la oscuridad misteriosa), la emoción incontrolable, la materia y la tierra.[182] Cualquier historia que aluda a cualquiera de esos fenómenos los implica al momento a todos ellos. La tumba y la cueva, por ejemplo, tienen una connotación con el aspecto destructivo de lo maternal: el dolor, la pena y la pérdida, el agua profunda y los bosques oscuros; la fuente de la arboleda (el agua y el bosque en su aspecto alternativo), en cambio, trae a la mente santuario, paz, renacimiento y reposición.

El *conocedor* es el explorador creativo, el ego, el yo, el ojo, el falo, el arado, el sujeto, la consciencia, el iluminado o ilustrado, el embustero, el loco, el héroe, el cobarde; el espíritu (como algo opuesto a la materia, como opuesto al dogma); el sol, hijo de lo descocido y lo conocido (hijo de la Gran Madre y el Gran Padre).[183] El personaje central de una historia debe interpretar el papel de héroe o embustero; debe representar el sol (o, alternativamente, el adversario: el poder que se opone eternamente al «dominio» de la luz»).

Lo *conocido* es territorio explorado, cultura, control apolíneo, superego, la consciencia, lo racional, el rey, el patriarca, el anciano sabio y el tirano, el gigante, el ogro, el cíclope, el orden y la autoridad y el peso aplastante de la tradición, el dogma, el cielo oscuro, el hombre de campo, la isla, las alturas, los espíritus ancestrales y la actividad de los muertos.[184] La autoridad y su peligro juegan unos papeles fundamentales en las historias interesantes porque la sociedad humana es jerárquica y porque el mundo social organizado es omnipresente. La autoridad y el poder se manifiestan, de manera implícita o explícita, en todas las relaciones humanas; no podemos vivir —no hemos vivido nunca— sin los demás. El hecho de las relaciones de poder y de la autoridad constituye una constante necesaria, un reto, del ámbito humano de la experiencia.

Lo desconocido es yang, frío, oscuro y femenino; lo conocido es yin, cálido, brillante y masculino; el conocedor es el hombre que vive en el Tao, en el filo de la navaja, en el sendero recto y estrecho, en el buen camino, en el sentido, en el reino del cielo, en la cima de la montaña, crucificado en las ramas del árbol del mundo: es el individuo que voluntariamente esculpe el espacio que queda entre la naturaleza y la cultura. La interpretación de las palabras en relación con esos prototipos (desconocido, conocedor y conocido) se complica por el hecho del cambio de significado; la tierra, por ejemplo, es desconocido (femenino) en relación con el cielo, pero conocido (masculino) en relación con el agua; el

dragón es femenino, masculino y sujeto simultáneamente. Esta capacidad que tienen los significados para cambiar no es ilógica, sencillamente no es «adecuada».[185] El significado se transforma eternamente con cambio en el contexto interpretativo: está determinado en parte por el contexto (ese marco de referencia, esa historia). La misma palabra, en dos frases —una irónica, por ejemplo, la otra directa—, puede tener dos significados enteramente distintos, incluso opuestos. De un modo parecido, la frase sacada de contexto de un párrafo puede interpretarse de un modo totalmente ajeno al pretendido por su autor. La admisión de lo adecuado de un significado dependiente del contexto no es ni ilógica ni indicativa de un razonamiento lento, ni primitiva, sino simplemente el reconocimiento de que el contexto determina la significación. Sin embargo, el hecho de la dependencia del contexto dificulta la interpretación de un símbolo dado, sobre todo cuando ha sido apartado de su medio o su entorno culturalmente construido.

Lo desconocido, lo conocido y el conocedor comparten una inmensa bivalencia afectiva: el ámbito de la naturaleza, la Gran Madre, contiene todo lo creativo y lo destructivo, porque la creación y la destrucción están vinculadas de manera integral. Lo viejo debe morir, debe ser destruido, para dar paso a lo nuevo; la fuente misteriosa de todas las cosas (es decir, lo desconocido) también es su destino final. De modo similar, el dominio de la cultura, el Gran Padre, es simultánea e incesantemente tiranía y orden porque la seguridad de la persona y lo adecuado siempre se obtienen sacrificando la libertad absoluta. El sujeto eterno, el hombre, el conocedor, también es contradictorio: el pequeño dios de la tierra es a la vez un gusano mortal, valeroso y cobarde, heroico y embaucador, poseído de un potencial grande y peligroso: conocer el bien y el mal. Por definición, lo desconocido no puede describirse. Lo conocido es demasiado complicado para ser comprendido. De modo similar, el que conoce —el ser humano consciente individual— desafía su propia capacidad de comprensión. Aun así, la interacción entre estas «fuerzas» en último extremo incomprensibles constituye el mundo en el que actuamos, al que debemos adaptarnos. Hemos configurado nuestra conducta en función de él; las categorías naturales[186] que usamos para aprehender el mundo reflejan esa configuración.

El Tao existía antes de su nombre,
Y a partir de su nombre los opuestos evolucionaron
dando lugar a tres divisiones,
y después a abundantes nombres.

Estas cosas abrazan receptivamente, alcanzando una armonía interior,
y mediante su unidad crean
el mundo interior del hombre.[187]

El mundo mitológico —que es el mundo como drama, historia, foro para la acción— parece estar compuesto por tres elementos constitutivos, y por un «cuarto» que los precede, los sigue y los rodea. Esos elementos, en lo que tal vez sea su patrón más fundamental de interrelación, se representan en la *Figura 17: Los elementos constitutivos de la experiencia*. Esta figura podría conceptualizarse como tres discos, apilados uno sobre el otro, «reposando» sobre un fondo amorfo. Ese fondo —el caos, la fuente última y lugar de destino de todas las cosas— rodea el «mundo» y comprende todo lo que ahora está separado y es identificable: el sujeto y el objeto; el pasado, el presente y el futuro; lo «consciente» y lo «inconsciente»; la materia y el espíritu. La Gran Madre y el Gran Padre —los padres del mundo (territorio inexplorado y explorado respectivamente, naturaleza y cultura— pueden considerarse, por utilidad, como las primeras «crías» del caos primordial. La Gran Madre —lo desconocido, tal como se manifiesta en la experiencia— es la deidad femenina que da a luz y lo devora todo. Es lo impredecible que sale al encuentro y, por tanto, se caracteriza, simultáneamente, por una valencia extrema positiva y una valencia extrema negativa. El Gran Padre es orden plantado contra el caos; civilización erigida contra la naturaleza con ayuda de la naturaleza. Él es la fuerza benevolente que protege a los individuos del encuentro catastrófico con lo que todavía no se entiende; son las paredes que rodean al Buda que crece, y que rodeaban el Edén hebreo. Pero, en cambio, el Gran Padre también es el tirano que prohíbe la aparición (e incluso la existencia hipotética) de cualquier cosa nueva. El Hijo Arquetípico es fruto del orden y el caos —de la cultura y la naturaleza—, y por tanto es claramente su producto. Sin embargo, paradójicamente, como la deidad que separa la tierra (madre) del cielo (padre), también es el proceso que da origen a sus «padres». Esta situación paradójica surge porque la existencia del orden definido, y del territorio inexplorado definido por oposición a ese orden, solo pueden llegar a ser a la luz de la consciencia, que es la facultad que conoce (y no conoce). El Hijo Arquetípico, como sus «padres», tiene un aspecto positivo y un aspecto negativo. El aspecto positivo reconstruye constantemente el territorio definido como consecuencia de

la «asimilación» de lo desconocido [como consecuencia de la unión incestuosa (esto es, «sexual»: léase *creadora*) con la Gran Madre]. El aspecto negativo rechaza o destruye cualquier cosa que no entiende o no entenderá.

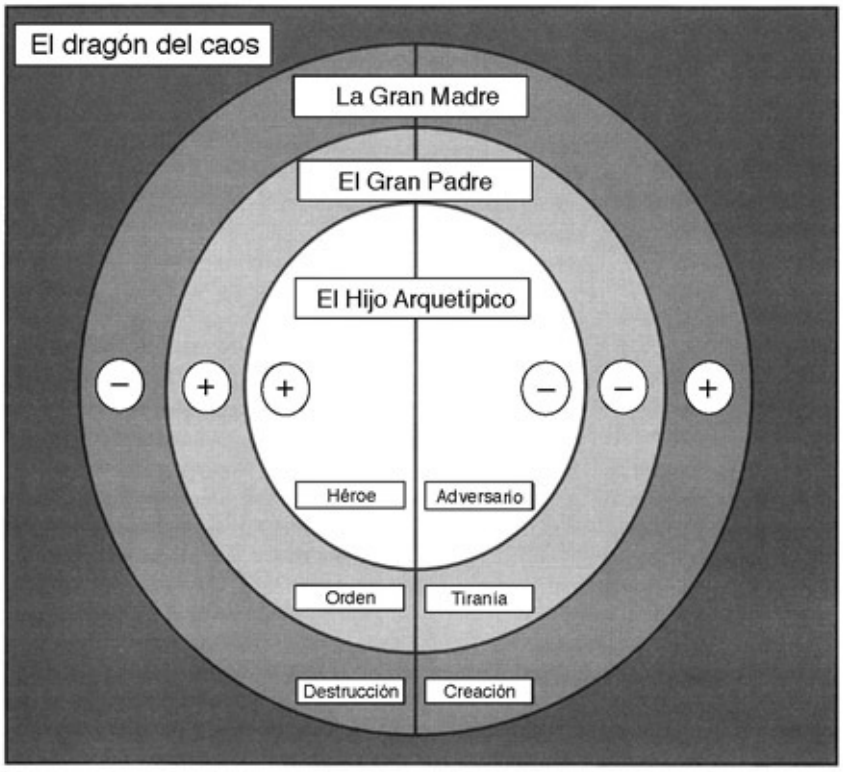

Figura 17: Los elementos constitutivos de la experiencia.

La *Figura 18: Los elementos positivos constitutivos de la experiencia, personificados*[188] muestra a la Virgen abridera, una talla francesa del siglo XV que representa los «elementos constitutivos del mundo» en forma personificada y exclusivamente positiva. Las personificaciones de este tipo son la norma; la exclusión o la inclusión categórica de acuerdo a la valencia (todos los elementos «malos»; todos los elementos «buenos») es casi igualmente común. De hecho, todas las cosas positivas se aprehenden como similares, o idénticas, lo mismo que ocurre con las cosas negativas. En parte es por ello por lo que el terror a lo desconocido, la tiranía del Estado y el aspecto maligno del hombre están mutuamente «contaminados»; es por ello por lo que el demonio y el forastero se perciben fácilmente como una misma cosa. La Virgen abridera es una obra extraña desde la perspectiva cristiana convencional, porque representa a María, la «madre de Dios», como superior a Dios Padre y a Cristo-Hijo. Sin embargo,

esa posición de preeminencia es perfectamente válida desde una perspectiva mitológica más general (aunque no *exclusivamente* válida). Cada «elemento constitutivo de la experiencia» puede verse como progenitor o como retoño con respecto a cualquiera de los otros (pues los padres del mundo dan a luz al hijo divino; pues el hijo divino separa a los padres del mundo; pues el orden deriva del caos; pues el caos se define por el orden). Así que la «secuencia de generación» cristiana más conocida (que podría ser Dios → María → Cristo) es solo una de las muchas configuraciones «válidas» (y no solo la única que caracteriza el cristianismo).



Figura 18: Los elementos positivos constitutivos de la experiencia, personificados.

El mundo de la experiencia, en total, se compone de lo conocido —territorio explorado— en paradójica yuxtaposición con lo desconocido —territorio inexplorado—. Las ideas arcaicas de «realidad» presuponen que el mundo de lo que nos es familiar es un espacio sagrado, rodeado por el caos

(poblado de manera muy variada por demonios, reptiles, espíritus y bárbaros, ninguno de los cuales es realmente *distinguible*). El mundo del orden y el caos podría verse como el escenario para el hombre o, dicho de manera más precisa, para los aspectos «gemelos» del hombre: para el aspecto que investiga, explora y transforma (lo que, de manera voluntaria expande el dominio y la estructura del orden, la cultura), y para el aspecto que se opone a esa investigación, exploración y transformación. Así pues, la gran historia es la del bien contra el mal, desarrollada contra el flujo interminable del ser, ya que tiene significado. Las fuerzas del «bien» tienen un carácter eterno (de la misma manera que los objetos platónicos se representan eternamente en el espacio supracelestial): por desgracia, también lo tienen las fuerzas del mal. Esa característica de eternidad existe porque todos los miembros de la especie *Homo sapiens* son esencialmente equivalentes, iguales ante Dios; nos vemos a nosotros mismos vulnerables, criaturas mortales arrojadas a un universo empeñado en nuestra creación y protección —y en nuestra transformación y destrucción—. Nuestra «actitud» hacia ese universo ambivalente solo puede adoptar dos formas prototípicas: positiva y negativa. La naturaleza precisa de esas dos formas (que solo pueden verse como personalidades «complejas») y la del fondo contra el que operan constituye el tema central del mito (y cabría decir, el tema central de las humanidades y las bellas artes).

El análisis de una serie de mitos —la serie que, según defiendo, subyace a la propia civilización occidental— debería hacer que los puntos expuestos resultaran evidentes por sí mismos. Empezaremos con una exposición del *Enûma Elish*. Esta historia mesopotámica sobre la creación, que fue elaborándose con detalle y complejidad en el transcurso de bastantes siglos, es el mito cosmogónico más antiguo y completo a nuestra disposición. Pasamos de los sumerios a la cosmología egipcia antigua, y posteriormente de esos ejemplos específicos a una exposición más general sobre la representación mitológica.

El Enûma Elish*: Un ejemplo completo de categorización narrativa*

Los mitos de creación suelen considerarse intentos primitivos o supersticiosos de llevar a cabo la magia de la ciencia moderna. Damos por sentado que nuestros antepasados intentaban hacer lo mismo que hacemos nosotros cuando construimos nuestras teorías cosmológicas y describimos la generación del

mundo objetivo. Pero esa presuposición es errónea. Nuestros antepasados no eran mentalmente tan simples como creemos, y sus teorías sobre la generación del cosmos no eran mera ciencia primitiva. Las teorías arcaicas sobre la creación intentaban explicar la existencia del mundo tal como se experimentaba en su totalidad (lo que implica que incluía el *sentido*), y no el hecho aislado del mundo material. El mundo tal como se experimenta en su totalidad está compuesto de cosas materiales con las que estamos familiarizados y de las valencias que consideramos epifenoménicas; de los objetos de la experiencia y del hecho del sujeto, que lleva a cabo la experiencia. El mundo al que se da existencia en los mitos arcaicos de creación es fenomenológico, más que material: incluye todos los aspectos de la experiencia, incluidas esas cosas que actualmente consideramos puramente subjetivas. La mente arcaica no había aprendido aún a olvidar lo que era importante. Las historias antiguas sobre la generación del mundo, por tanto, se centran en toda la realidad, y no solo en esos aspectos distantes y abstractos que nosotros vemos como puramente objetivos.

La ciencia puede considerarse «descripción del mundo en relación con aquellos aspectos que, por consenso, son aprehensibles» o «una especificación de la manera más efectiva de alcanzar un fin (dado un fin definido)». Es más exacto entender la narración —fundamentalmente el mito— como descripción del mundo por cuanto *es significativo* (para la acción). El universo mítico es un lugar para actuar, no un lugar para percibir. Por tanto, el mito describe cosas en relación con su valencia afectiva única o compartida, con su valor, con su significación motivacional. Si podemos contar (o representar) una historia sobre algo, puede decirse que hemos cartografiado ese algo, al menos parcialmente. Contamos historias sobre lo desconocido y sobre el que conoce, y sobre lo conocido, y por tanto puede decirse, algo paradójicamente, que nos hemos adaptado a lo impredecible, al *hecho* de que podemos adaptarnos a lo impredecible, y al territorio explorado mismo, donde todo ha conseguido hacerse seguro. Aunque lo desconocido es verdaderamente desconocido, en cierto sentido amplio puede considerarse dotado de características estables. Esas características se revelan en las acciones que llevamos a cabo en respuesta a la aparición de cosas inesperadas.

El mundo en tanto que experimentado está compuesto de todas las cosas con las que estamos familiarizados y que hemos clasificado de acuerdo con su relevancia, y de todas las cosas con las que no estamos familiarizados, que tienen una relevancia por sí mismas, y también del proceso que media entre

ambas, que convierte lo no familiar en familiar y, a veces, convierte lo predecible en algo extraño. El dominio de lo no familiar podría considerarse como la fuente última de todas las cosas dado que nosotros generamos todo nuestro determinado conocimiento como consecuencia de la exploración de lo que no entendemos. Sin embargo, del mismo modo, el proceso de exploración debe verse como seminal, dado que nada familiar puede generarse a partir de lo impredecible en ausencia de acción y concepción exploratoria. El dominio de lo conocido —creado en el proceso de la exploración— es el mundo familiar, la tierra firme separada del mar maternal del caos. Estos tres dominios comprenden los bloques constructivos básicos del mundo arcaico del mito. Ya hemos abordado brevemente un mito sumerio arcaico de creación en el que se describe el «mundo» como consecuencia de la separación de los padres cósmicos, An (el Cielo), Ki (la Tierra), por parte de En-lil, su hijo y dios de la atmósfera. Los antiguos egipcios veían la situación de manera similar:

> Como muchas otras tradiciones, la cosmogonía egipcia se inicia con el surgimiento de un montículo en las aguas primigenias. La aparición de ese «Primer Lugar» sobre la inmensidad acuática significa el surgimiento de la tierra, pero también el inicio de la luz, la vida y la consciencia. En Heliópolis, el lugar llamado «Colina de Arena», que formaba parte del templo del sol, se identificaba con el montículo primigenio. Hermópolis era célebre por su lago, del que emergía el loto cosmogónico. Pero es que otras localidades sacaban partido de ese mismo privilegio. En efecto, cada ciudad, cada santuario, se consideraba el «centro del mundo», el lugar en el que se había iniciado la Creación. A veces, el montículo inicial se convertía en montaña cósmica a cuya cima ascendía el faraón para encontrarse con el dios sol.
>
> Otras versiones hablan de un huevo primigenio, que contenía el «Pájaro de Luz» [...] o del loto original que alumbraba el Sol Niño, o, por último, de la serpiente primitiva, primera y última imagen del dios Atum. (Y, de hecho, el capítulo 175 del Libro de los Muertos profetiza que cuando el mundo regrese al estado de caos, Atum se convertirá en la nueva serpiente. En Atum podemos reconocer al dios supremo y oculto, mientras que Re, el Sol, es sobre todo el dios manifestado. [...].) Las etapas de la creación —cosmogonía, teogonía, creación de seres vivos, etc.— se presentan de manera diversa. Según la teología solar de Heliópolis, ciudad situada en la punta del Delta, el dios Re-Atum-Jepri [tres formas del sol: mediodía, puesta y salida, respectivamente] creó una primera pareja divina, Shu (la atmósfera) y Tefnut, que fueron padres del dios Geb (la Tierra) y de la diosa Nut (el Cielo). El demiurgo llevó a cabo el acto de la creación masturbándose, o escupiendo. Las expresiones son de una ingenua rudeza, pero su significado está claro: las divinidades nacen de la sustancia misma del dios supremo. Como en la tradición sumeria, el Cielo y la Tierra se unieron en un *hieros gamos* ininterrumpido hasta el momento en que fueron separados por Shu, el dios de la atmósfera [en otras tradiciones similares, Ptah]. De su unión nacieron Osiris e Isis, Seth y Neftis [que presentaremos más adelante].[189]

Los mitos primigenios de creación tienden a presentar el origen de las cosas como la consecuencia de al menos uno o dos acontecimientos relacionados. El universo, por ejemplo, llegó a ser como resultado de la acción de una deidad primigenia hermafrodita. Alternativamente, surgió de la interacción de unos

espíritus o principios algo más definidos, masculino y femenino (a menudo vástagos del dios más primordial); surgió, por ejemplo, de la interacción del cielo, asociado (más frecuentemente) con el padre, y de la tierra (a la que, aunque no siempre, se otorga carácter femenino). La imaginería de este último tipo se mantiene incorporada de manera latente en el mito de creación más antiguo (yahvista) del Génesis, el conocido libro del Antiguo Testamento. La historia yahvista empieza en el segundo capítulo del Génesis y describe al Dios masculino insuflando vida (espíritu) en la *adamah*, la tierra madre, acción por la que crea al hombre original (hermafrodita) Adán.[190] En otros relatos, más activamente dramáticos —como los del *Enûma Elish*, el mito babilonio de creación—, el demiurgo creador mata a un dragón o a una serpiente y construye el universo a partir de las partes de su cuerpo. Las dos formas de historia, muy distintas en la superficie, comparten una estructura gramatical profunda, por así decirlo, utilizan metáforas que están estrechamente relacionadas, psicológica e históricamente, para hacer llegar su mensaje fundamental.

En el himno babilonio sobre la creación *Enûma Elish* [(«Cuando en lo alto»),[191] de aproximadamente 650 a.C., en su única forma conservada, derivado de una tradición de al menos dos mil años de antigüedad], el dios del mar de agua dulce, Apsu, fue asesinado y su viuda, Tiamat, diosa de las aguas saladas o «amargas», amenazó a los dioses con la destrucción. Marduk, el defensor de los dioses, la asesinó y la partió en dos, creando el cielo a partir de una mitad y la tierra a partir de la otra. De manera similar, la creación en el Génesis se inicia con «firmamento» que separa las aguas de arriba de las de abajo, pero siguiéndose un mundo que era yermo (*tohu*) y vacío, con oscuridad sobre las profundidades (*tehom*). Se dice que las palabras hebreas son etimológicamente parecidas a «Tiamat» y existen muchas otras alusiones en el Antiguo Testamento a la creación considerada como una matanza de un dragón o un monstruo.[192]

Resulta fácil, o al menos lo parece, entender por qué la mente preexperimental pudo haber asociado frecuentemente la creación de todo con la feminidad, con la fuente de la nueva vida a través del nacimiento (de manera muy evidente, la causa y el origen concretos de todas las cosas vivientes). El papel de la masculinidad en la creación original —el papel representado por el «principio masculino», para ser más exactos— es, comparativamente, más difícil de comprender, del mismo modo en que el papel del varón en la procreación es menos obvio. En todo caso, el mito de creación más extensamente diseminado (y seguramente el más poderoso e influyente) invierte básicamente el patrón estándar del origen mítico y pone un énfasis especial en el elemento masculino. En la tradición judeocristiana, la creación depende de la existencia y la acción del Logos, conciencia míticamente masculina y discriminante o espíritu

explorador, inextricablemente relacionado con la capacidad lingüística —con el «Verbo», como afirma san Juan (en la que tal vez estaba pensada para ser la afirmación de apertura del Nuevo Testamento, en un paralelismo estructural con el inicio del *Génesis*):[193]

> En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios.
>
> Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho.
>
> En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella. (Juan 1: 1-4)

El énfasis explícito puesto por la tradición judeocristiana en la primacía de la palabra y sus equivalentes metafóricos hace de ella algo bastante único en el panteón de los mitos de creación. Los judíos primitivos fueron tal vez los primeros en plantear claramente que la actividad en el dominio míticamente masculino del espíritu estaba vinculada de manera integral a la construcción y el establecimiento de la experiencia como tal. Resulta imposible entender por qué la tradición judeocristiana tiene un poder tan inmenso —ni comprender la naturaleza de la relación entre la psique y el mundo— sin analizar la red de significado que conforma la doctrina del Verbo.

Existe un precedente psicológico claro para la filosofía de los primeros judíos (y los cristianos posteriores) en las escuelas mesopotámica y egipcia de especulación metafísica —en sus rituales, imágenes y actos de representación verbal abstracta—. El mito de creación mesopotámico, que es el que expondremos en primer lugar —el *Enûma Elish*—, presenta el surgimiento del primer mundo como consecuencia de la unión (sexual, generadora, creadora) de las deidades primigenias *Apsu* y *Tiamat*. Apsu, masculino, ejercía de *progenitor* del cielo y la tierra antes de la identificación de estas como tales (antes de que fueran nombradas). Tiamat, «la que dio a luz a todos ellos»,[194] era su consorte. Inicialmente, Apsu y Tiamat existían (¿?) indistinguiblemente el uno de la otra, «aún fundían sus aguas juntos»[195] cuando «ningún pasto se había formado, y ni siquiera se veía un solo cañaveral; cuando ninguno de los otros dioses había sido alumbrado, cuando todavía no habían sido llamados por sus nombres y sus destinos todavía no se habían fijado».[196] Su unión *urobórica* sirvió como fuente de la que surgieron unas estructuras y procesos más diferenciados pero aun así fundamentales: «en ese tiempo, fueron los dioses creados con ellos».[197] El

«huevo precosmogónico» «habitado» por Tiamat y Aspu dio origen al «mundo de los dioses» inicial. Este proceso se muestra de manera esquemática en la *Figura 19: El nacimiento del mundo de los dioses*.

Los dioses mesopotámicos —como las deidades en todos los lugares del mundo— plantean cierto misterio a la mente moderna. Las culturas arcaicas están plagadas de deidades. Nosotros, en la actualidad, parecemos incapaces de ubicarlas. No nos parecen parte del mundo exterior objetivo. Por tanto, resulta tentador ver a esos seres como a construcciones imaginarias, personificaciones de estados o impulsos subjetivos, afectivos o emocionales, la forma encarnada de la experiencia subjetiva. Sin embargo, el término «personificación» implica un acto voluntario: conlleva el uso consciente de una metáfora por parte del individuo movido a representar y saber que está representando. Con todo, no existe indicativo de que sea *un acto de creación consciente* lo que da origen a la deidad preexperimental; de hecho, lo que parece ser cierto es precisamente lo contrario: es la «acción de la deidad» la que da origen a la empresa creadora, como tal, por parte del sujeto que crea. Así pues, el dios debe ser más que el sujeto; más que la concepción narrativa original que el sujeto tiene de sí mismo.

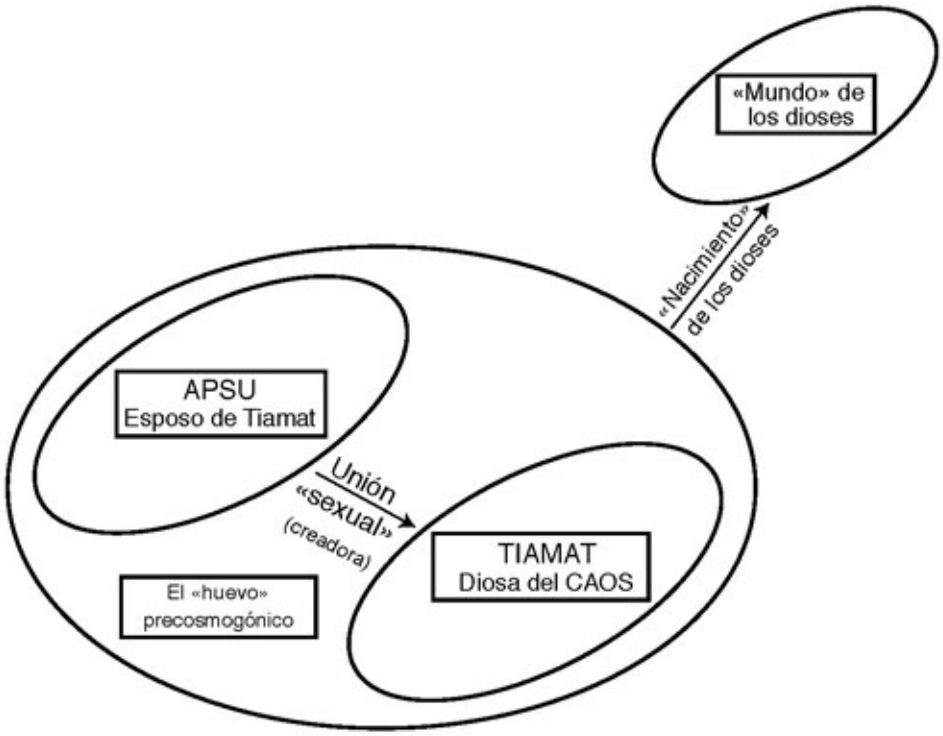

Figura 19: El nacimiento del mundo de los dioses.

Los fenómenos que hoy describiríamos como emociones o fuerzas motivadas desde la perspectiva de nuestra autoconsciencia moderna, comparativamente diferenciada y aguda, no parecen haberse experimentado exactamente como «internos» en su forma original. Más bien hacían su aparición como parte integrante de la experiencia (del evento, o de la secuencia de eventos) que los llevaba a existir, y adoptaba una forma representacional inicial en una encarnación imaginativa. La idea moderna de «estímulo» podría verse como un vestigio de esta forma de pensamiento, una forma que otorga el poder del control afectivo y conductual al objeto (o que no puede distinguir entre lo que suscita una respuesta y la respuesta en sí). Nosotros ya no pensamos «animísticamente» en cuanto adultos, salvo en nuestros momentos de más debilidad o de juego, porque atribuimos las motivaciones y las emociones a nuestra propia acción, y no (por lo general) al estímulo que las origina. Sabemos separar la cosa de la implicación de la cosa porque somos estudiosos y beneficiarios del pensamiento empírico y del método experimental. Sabemos apartar la atribución del motivo y el poder afectivo del «objeto» y dejarlo solo en su aspecto puramente sensorial y consensuado; sabemos distinguir entre *lo que es nosotros* y *lo que es mundo*. La mente preexperimental no podría (no puede) hacerlo, al menos no de manera coherente; no podría discriminar de manera fiable entre el objeto y su efecto en el comportamiento. Es ese objeto y ese efecto lo que, en su totalidad, constituyen un dios (más exactamente, es esa clase de objetos y sus efectos lo que constituye un dios).

Un dios, así considerado —más específicamente, un dios potente y poderoso, un dios con historia— constituye la manera en que un grupo o familia de estímulos de significación motivacional isomórfica se revela a sí mismo o atrapa la imaginación colectiva (comunicada) de una cultura dada. Esa representación es una mezcla peculiar (desde el punto de vista posterior, empírico) de fenómenos psicológicos y sociológicos con «hechos» objetivos: una mezcla indiferenciada de sujeto y objeto (de emoción y experiencia sensorial), transpersonal por naturaleza (así como también es «construcción» elaborada históricamente y experiencia compartida de la imaginación). Aun así, la deidad primitiva sirve de representación precisa de la base del ser porque es afecto y subjetividad además de puro objeto (antes de que las dos cosas se destilen o separen adecuadamente), porque es *experiencia* primigenia más que mera *cosa* primigenia.

Los «hijos de Tiamat y Apsu» originales —los «dioses mayores»—

deberían, por tanto, ser vistos como encarnaciones de los fenómenos arcaicos transpersonales e intrapsíquicos que dan origen a la motivación humana, así como esos aspectos del mundo objetivo que activan esos sistemas intrapsíquicos. Los sumerios se consideraban a sí mismos destinados a «vestir y alimentar» a esos dioses porque se veían a sí mismos, en cierto sentido, como los sirvientes de lo que podríamos llamar fuerzas instintivas «suscitadas» por el «entorno». Esas fuerzas pueden verse razonablemente tal como las veían los sumerios, como deidades que habitan un «lugar supracelestial» existente desde antes del alba de la humanidad. La atracción erótica, por ejemplo —un dios poderoso—, tiene una historia de desarrollo que precede al surgimiento de la humanidad, se asocia con unos «estímulos» de liberación relativamente innatos (aquellos que caracterizan a la belleza erótica), tiene un poder aterrador y posee una existencia que «trasciende» el de cualquier individuo que esté actualmente «poseído». Pan, el dios griego de la naturaleza, producía/ representaba el miedo (producía «pánico»); Ares, o el romano Marte, furia guerrera y agresión. Nosotros ya no personificamos esos «instintos», salvo con fines de embellecimiento literario, así que no pensamos que existan en un «lugar» (como el cielo, por ejemplo). Pero la idea de que tales instintos habiten en un espacio —y de que las guerras ocurran en ese espacio— es una metáfora de inmenso poder y utilidad explicativa. Las fuerzas motrices transpersonales sí se hacen la guerra las unas a las otras a lo largo de vastos espacios de tiempo; cada una de ellas está obligada a entenderse con sus poderosos «oponentes» de la jerarquía intrapsíquica. Las batallas entre las diferentes «maneras de vivir» (o diferentes filosofías) que caracterizan eternamente las sociedades humanas pueden visualizarse, por razones prácticas, como combates emprendidos por distintos niveles de valor (y, por tanto, por distintas jerarquías de motivación). Las «fuerzas» implicadas en esas guerras no mueren, pues son «inmortales»; los seres humanos que actúan como «peones de los dioses» en esas ocasiones no son tan afortunados.

Regresemos al *Enûma Elish*: Las deidades secundarias/patriarcales del panteón celestial mesopotámico —incluidas las parejas de Lahmu y Lahamu y de Kishar y Anshar— surgieron como consecuencia directa de las interacciones de la «unión» original sexualizada de Tiamat y Apsu, la más primigenia de las parejas. Este «huevo precosmogónico» indiferenciado (metáfora común en otros mitos de creación) «contiene» una aleación de «orden» (el principio «masculino») y de «caos» (el principio «femenino»). Esa aleación es los «padres del mundo» unidos en un «abrazo creador» (es «espíritu» y «materia»

concebidos alternativamente y aun así «una sola cosa»). La unión de Tiamat y Apsu da origen a unos hijos: los «instintos» primigenios o «fuerzas de la vida» que, a su vez, engendran a más seres individualizados. El propio *Enûma Elish* no dedica mucho tiempo a personificar las características específicas de esas «fuerzas de la vida», pues se «concentra» en una historia más general. Lahmu y Lahamu y Kishar y Anshar son personajes secundarios que sirven solo de intermediarios entre los protagonistas principales del drama: Marduk, un «dios» tardío con apariencia individual, y Tiamat, su «madre» que se ha cambiado de bando. Kishar y Anshar, por tanto, sirven solo como progenitores de Anu, que a su vez «engendraron a Ea,[198] su semejante», «el maestro de sus padres»,[199] «amplio en comprensión, sabio, poderoso en fuerza, mucho más fuerte que su abuelo Anshar»,[200] sin «rival entre los dioses sus hermanos».[201]

Los dioses mayores, en su totalidad, sirven para reproducir y para actuar ruidosamente. Su bullicio incesante y sus movimientos molestan a los padres divinos; revuelven «las entrañas de Tiamat»[202] De modo que Tiamat y su esposo Apsu conspiran para «devorar» a sus hijos. Este es un hecho mitológico común; un hecho que resuena «después» en la historia de Yahvé, Noé y el Diluvio. Los «dioses» alumbran el cosmos, pero incesantemente intentan destruirlo.

Pero Ea se entera de lo que traman sus padres y mata a Apsu —y añade sal a la herida construyendo una casa sobre sus restos (y poniéndole de nombre «Apsu», a modo de burla o de homenaje). A esa casa lleva a su prometida, Damkina, que no tarda en dar a luz a Marduk, el héroe de la historia, «el más apto y sabio entre los dioses»,[203] lleno de «temible majestad—».[204] Cuando Ea ve a su hijo:

> *Exultó y resplandeció, el corazón se le llenó de júbilo.*
> *Lo retocó, lo dotó de una doble calidad de ser dios.*
> *Grandemente exaltado fue él por encima de ellos, sobresaliente en todo.*
> *Perfectos eran sus miembros más allá de toda comprensión;*
> *imposibles de ser entendidos, difíciles de percibir.*
> *Cuatro eran sus ojos, cuatro eran sus orejas;*
> *cuando entreabría los labios, llameaba fuego.*
> *Amplios eran sus cuatro oídos y sus ojos, en número igual, escudriñaban todas las cosas.*
> *Era el más levantado de los dioses, sobrepasaba a todas su estatura;*
> *sus miembros eran enormes, era extraordinariamente alto.*
> *«¡Mi hijito, mi hijito! ¡Mi hijo, el Sol! ¡Dios del Sol de los dioses!»*[205]

Marduk se caracteriza por las asociaciones metafóricas de la consciencia. Tiene unas capacidades sensoriales exageradas; sus palabras mismas se caracterizan por un poder creativo y destructivo (por la capacidad transformadora del fuego). Es el «dios-sol», sobre todo, lo que significa que se asimila a (o, más exactamente, ocupa el mismo «espacio categórico que) la «vista», la «visión», la «iluminación», la «ilustración», el «amanecer», la «eliminación de la oscuridad» y la «muerte de la noche». En medio de toda esa acción —planes de guerra, muerte, nacimiento—, Anu (el abuelo de Marduk, el padre de Ea) se ocupa de la generación de los cuatro vientos. Sus trabajos levantan olas sobre la superficie de las aguas ocupadas por Tiamat, y las (previamente no identificadas) deidades primarias/matriarcales que (aparentemente) la acompañan allí. Esa nueva intrusión la irrita más allá de lo que puede tolerar, pues ya está muy molesta con el ruido de sus vástagos y la muerte de su esposo. Decide librar al universo de los desagradables dioses mayores (secundarios/ patriarcales) de una vez por todas, y empieza a producir unos horribles «soldados» para que la ayuden en su batalla.

> *... dio a luz serpientes-monstruos*
> *agudas de dientes, de fauces inmisericordes.*
> *Con veneno en vez de sangre llenó sus cuerpos.*
> *Dragones rugientes revistió de terror,*
> *los coronó con halos, haciéndolos como dioses,*
> *de modo que quien los contemple deba perecer abyectamente.*[206]

La «airada» Tiamat —lo desconocido, el caos, en su aspecto terrible y destructivo— produce once especies de monstruos para que la ayuden en su batalla —incluidas la víbora, el dragón, el gran león, el perro rabioso, el hombre-escorpión y el demonio-tormenta—, y escoge al que nace primero, de nombre Kingu, para que reine sobre todos ellos, otorgándole «la tablilla de los destinos»[207] para dar a entender su ascenso y su dominio. La historia continúa:

> *Cuando Tiamat hubo hecho así vigorosamente la obra de sus manos,*
> *se dispuso ella misma para la batalla contra los dioses, su linaje.*
> *Para vengar a Apsu, Tiamat obró lo malo.*
> *Él avisó a Ea*
> *Que ella estaba aprestándose para la batalla fue comunicado a Ea.*
> *Tan luego como Ea oyó de la cosa, se sumió en sombrío silencio y se sentó en completa inmovilidad.*
> *La consulta con Anshar, su (bis-)abuelo*
> *Luego, con posterior pensamiento apaciguada su ira, a Anshar, su (bis) abuelo, acudió por sí mismo.*
> *Cuando estuvo delante de su padre Anshar, todo lo que Tiamat había maquinado a él se lo repitió.*[208]

Como se recordará, fue Ea la que mató a Apsu. Ahora bien, aunque Apsu no esté bien descrito en el *Enûma Elish*, queda claro que es el consorte masculino de Tiamat. El consorte «masculino» de la «diosa de lo desconocido» es, inevitablemente, el «dios de lo conocido» (o su «progenitor» y dependiente, el *conocedor*). Es lo «conocido» lo que sirve de protección ante lo desconocido, tanto si es entendido como si no. Ea mata a Apsu, lo que significa que, inconscientemente, se despoja a sí mismo de la protección.

Así pues, Ea podría verse razonablemente como representante de esa parte de la humanidad que eternamente desprecia (por ignorancia) la tradición y está dispuesta a socavar o destruir el pasado sin entender su necesidad ni su naturaleza. A los que están «inconscientemente» protegidos del mundo exterior por los muros de la cultura pueden irritarles las limitaciones que suponen esas paredes e, incautamente, abatirlas. Ese acto de destrucción, disfrazado de golpe por la libertad, permite que lo terrible desconocido vuelva a entrar en tromba. La Gran Madre es una fuerza espantosa en ausencia de la protección patriarcal. El *Enûma Elish*, de manera implícita, demuestra una cuestión fundamental. Ese estado de cosas se representa de manera esquemática en la *Figura 20: La muerte de Apsu y el (re) surgimiento de Tiamat como amenaza*.

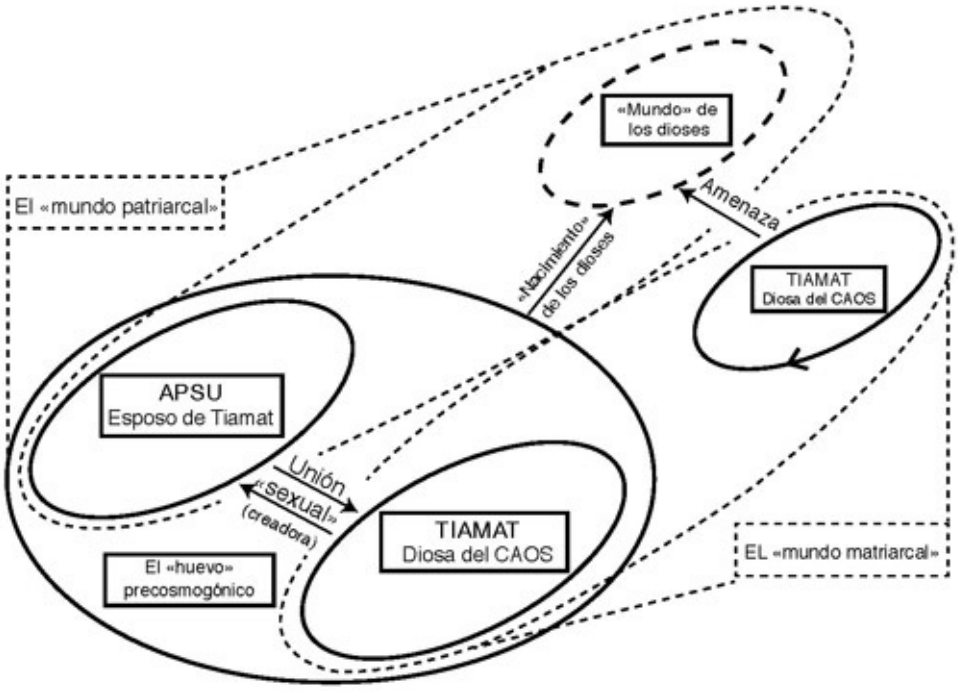

Figura 20: La «muerte» de Apsu y el (re)surgimiento de Tiamat como amenaza.

Anshar está muy disgustado por las noticias de la ira de Tiamat. Le pide a Ea que se oponga a Tiamat. Ea, merecidamente, fracasa, y Anshar envía a Anu en su lugar. También él es derrotado y regresa, vencido por el terror. Desolados, como última esperanza, Anshar y Ea llaman a Marduk, el joven dios-sol:

Ea separó a Marduk a su cámara de apartamiento.
Dándole consejo, le dijo lo que estaba en su corazón:
«Oh, Marduk, considera mi advertencia. Haz caso a tu padre,
porque tú eres mi hijo, que confortas su corazón.
Cuando estés frente a Anshar, acércatele como en combate,
ponte de pie al estar frente a él, háblale; en viéndote, se sosegará».
[Marduk] se regocijó a la palabra de su padre;
se aproximó y estuvo de pie al estar frente a Anshar.
Cuando Anshar lo vio, el corazón se le llenó de júbilo;
lo besó en los labios, y su melancolía se disipó.
[Anshar], no estés mudo, abre ampliamente tus labios,
[iré] y obtendré el deseo de tu corazón.
¿Qué varón es el que ha apremiado su lucha contra ti?
[No es sino] Tiamat, una mujer, la que viene hacia ti con armas.
[Padre mío], mi progenitor, alégrate y regocíjate,
el cuello de Tiamat hollarás pronto.
[Anshar], mi progenitor, alégrate y regocíjate,
[el cuello] de Tiamat hollarás pronto.

Anshar responde:

«Hijo mío que conoces toda sabiduría,
pacifica a T[iamat] con tu sacro encantamiento.[209]

Las «palabras mágicas» de Marduk (recordemos que habla fuego) quedan clara y razonablemente retratadas como una de las armas más poderosas en la batalla contra las fuerzas del caos. Anshar prosigue:

En el carro de las tormentas adelanta prontamente.
De su [presencia], ellos no (te) desviarán. Haz(los) retroceder».
El señor [se regocijó] a la palabra de su padre;
exultando en su corazón, dijo a su padre:
«Genitor de los dioses, Destino de los grandes dioses,
si yo ciertamente vuestro vengador soy (destinado) para vencer a
[Tiamat y salvar vuestras vidas, congrega la asamblea, proclama supremo mi destino
Cuando en Ubshukinna
conjuntamente estáis sentados en regocijo,
deja que mi palabra, en vez de ti, destine los destinos.
Inalterable será lo que yo pueda traer al ser;
ni repetido ni cambiado será el mandamiento de mis labios».[210]

Alexander Heidel, que proporciona la traducción al inglés del *Enûma Elish*, comenta:

> Marduk exige una autoridad suprema e incuestionada como el precio por arriesgar su vida en combate con Tiamat. Así, cuando los dioses, durante la festividad de Año Nuevo [véase la exposición más adelante] se reúnen en la Corte de la Asamblea, «aguardaron con gran reverencia» a Marduk, el «rey de los dioses del cielo y la tierra», y con ese espíritu decidieron los destinos. Los dioses, de hecho, «siguen determinando los destinos mucho después de que Marduk haya recibido los poderes que él allí desea»;[211] pero la decisión final seguía siendo la de Marduk, por lo que en última instancia era él quien decidía los destinos.[212]

He aquí un ejemplo de la «organización jerárquica de los dioses», un concepto frecuentemente encapsulado en la mitología, al que regresaremos más adelante. Todos los hijos originales de Tiamat son dioses mayores poderosos e impersonales, «fuerzas psicológicas»: las «deidades» que eternamente rigen o constituyen la motivación y el afecto humanos. La cuestión de la ordenación correcta de esas fuerzas («¿quién, o qué, debería gobernar?») es el problema fundamental de la moralidad, y el problema principal al que se enfrentan los individuos humanos y las organizaciones sociales. La solución «sumeria» a ese problema fue elevar a Marduk —el dios-sol que de forma voluntaria se enfrenta al caos— a la posición de «rey» (y someter a los demás dioses a ese «rey»):

Anshar abrió su boca
y a Gaga, su mensajero, dirigió una palabra:
«Gaga, mi mensajero, que regocijas mi hígado,
a Lahmu y Lahamu te despacharé.
Conoces discernimiento, eres adepto a la envolvente locución;
a los dioses, mis padres, conduce delante de mí.
Que todos los dioses se dirijan hacia acá,
que sostengan conversación, se sienten para un banquete,
coman el pan festivo, se escancien el vino;
para Marduk, su vengador, que destinen entonces los destinos.
Emprende tu camino, Gaga, colócate frente a ellos,
y a ellos repite lo que te diré:
"Es Anshar, vuestro hijo, quien me ha enviado hacia
acá encargándome de dar voz [a los dictados] de su corazón (diciendo):
["La madre] Tiamat, la que nos ha dado a luz, nos detesta.
Ha congregado una asamblea, y está furiosa con frenesí.
Todos los dioses se le han adherido;
aun aquellos que vosotros produjisteis, marchan a su lado.
Se apretujan y van a los lados de Tiamat.
Enfurecidos, maquinan sin cesar de día y de noche.
Están resueltos al combate; gruñidores, furibundos,
han congregado concejo a fin de disponerse para la lucha.
La Madre del Hubur [Tiamat], la que modela todas las cosas,

ha reunido armas inigualables, ha dado a luz serpientes-monstruos
agudas de dientes, de fauces inmisericordes.
Con veneno en vez de sangre ha llenado sus cuerpos.
Dragones rugientes ha revestido de terror,
los ha coronado con halos, haciéndolos como dioses,
de modo que quien los contemple deba perecer abyectamente
y que, una vez erguidos sus cuerpos, nadie pueda hacer que se vuelvan sus pechos atrás.
Ha hecho surgir a la Hidra, al Dragón y al Lahamu,
al Gran-León, al Perro-Rabioso y al Hombre-Escorpión,
poderosos Demonios-Tempestades, al Hombre-Pez y al Capricornio,
portadores de armas que a nadie exceptúan, impávidos en la batalla.
Firmes son los decretos de ella, sumamente irresistibles son.
Por todos, once de esta clase ha producido.
De entre los dioses, sus primogénitos, que formaron [su asamblea],
ha enaltecido a Kingu, [lo] ha hecho caudillo entre ellos.
La conducción de las filas, [el mando en la asamblea],
el levantar las armas para el encuentro, el a[vanzar al combate],
en la batalla el co[mando] en jefe, esto a su mano [ha confiado],
mientras lo sen[taba en el concejo]:
[“He] lanzado para ti el encantamiento, [exaltándote] en la asamblea de los dioses,
de la soberanía sobre todos los dioses [he colmado tu mano].
[En verdad] tú eres sumo, mi [único esposo eres tú].
Tu prolación prevalecerá sobre todos los [Anunnaki”].
Ella le ha dado las tablillas de los destinos, [las ha fijado sobre su] pecho:
“En cuanto a ti, tu mandamiento será inmutable, tu palabra perdurará”.
Tan luego como Kingu ha sido enaltecido, promovido al rango de Anu,
para los dioses, sus hijos, ellos han destinado los destinos:
“Vuestra palabra hará pacificarse al fuego,
humillará al Potente Armamento, de arrastre tan poderoso”.
Envié a Anu, no pudo arrostrarla.
Ea tuvo miedo y volvió atrás.
Ante mí vino Marduk, el más sapiente entre los dioses, vuestro hijo,
su corazón habiéndolo impulsado a salir para enfrentar a Tiamat.
Abrió su boca y me dijo:
“Si yo ciertamente como vuestro vengador soy (destinado)
para vencer a Tiamat y salvar vuestras vidas,
congrega la asamblea, proclama supremo mi destino.
Cuando en Ubshukinna conjuntamente estéis sentados en regocijo,
deja que mi palabra, en vez de ti destine los destinos.
Inalterable será lo que yo pueda traer al ser;
ni repetido ni cambiado será el mandamiento de mis labios”.
(Y) ahora, apresuraos hacia acá y prontamente destinad para él vuestros destinos;
que él pueda salir y enfrentar a vuestro poderoso enemigo».[213]

La «organización jerárquica de los dioses» se presenta esquemáticamente en la *Figura 21: Mundo de los dioses: organización jerárquica*, que retrata a Marduk como personalidad preeminente o patrón de acción, «designado» para transformar el presente insoportable en el futuro deseado. El *Enûma Elish*

afirma, básicamente: «Cuando las cosas son normales, cualquier dios podría gobernar. Sin embargo, en caso de una verdadera crisis, todos recurren al dios-sol (la encarnación de la "consciencia"). Por tanto, tal vez sea razonable presumir que debería siempre ostentar el gobierno supremo». La «formulación» de esta «hipótesis» fue una obra de una genialidad sin parangón y un movimiento decisivo en la historia de la mente occidental.

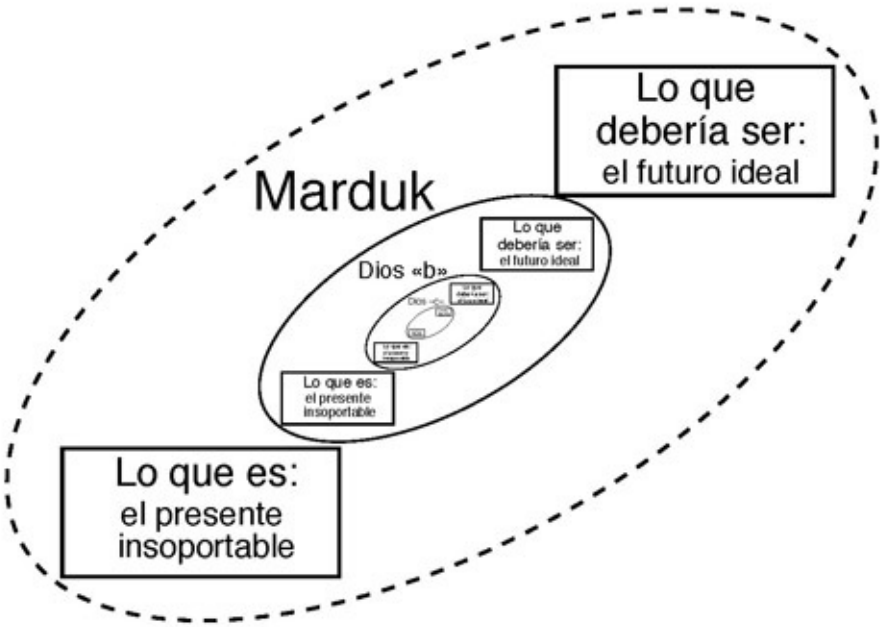

Figura 21: Mundo de los dioses: organización jerárquica.

El mensajero Gaga parte, como le ha sido encomendado, y propaga el mensaje a las deidades mayores (secundarias/patriarcales), que se reúnen para contemplar la inminente batalla:

Se presentaron delante de Anshar, llenado [el Ubshukinna].
Se besaron unos a otros [y se reunieron] en asamblea.
Sostuvieron conversación mientras [se sentaban] para el banquete.
Comieron el pan festivo, se escanciaron [el vino]:
mojaron sus cañas
con el dulce embriagador.
Al beber la fuerte bebida, [sus] cuerpos se aflojaron.
Extraordinaria languidez ascendía a sus hígados.
Para Marduk, su vengador, destinaron entonces los destinos.
Levantaron para él un trono de príncipe.
Dando el rostro a sus padres, se sentó para la dominación.
«Tú eres el más merecedor de honra entre los grandes dioses;
tu destino es sin par, tu mandamiento es Anu.

Tú, Marduk, eres el más merecedor de honra entre los grandes dioses;
tu destino es sin par, tu mandamiento es Anu.
Desde este día, inalterable será lo que tú pronuncies.
Encumbrar o abatir, esto estará (en) tu mano.
Tu prolación se volverá verdadera, tu mandamiento no será impugnado.
Ninguno entre los dioses transgredirá tus confines».[214]

Los dioses colocan «el ropaje estrellado del cielo de la noche»[215] en su centro. A una orden salida de la boca de Marduk —por su palabra— aparece; a una orden suya, desaparece «como el cielo nocturno al paso del sol»[216] Marduk forma parte, claramente, del panteón que vence eternamente al dragón de la noche. La historia prosigue:

Cuando los dioses vieron lo que hubo salido de su boca,
se llenaron de júbilo y rindieron homenaje: «Marduk es rey».
Le confirieron cetro y trono y vestidura regia;
le dieron armas inigualables, que aplastan a los enemigos:
«Ve y extirpa la vida de Tiamat,
que los vientos se lleven su sangre a lugares irrevelados».
Así destinado el destino de Bel,
los dioses, sus padres, hiciéronlo ir por caminos de éxito y de consecución.[217]

Marduk recoge su armamento —flecha, garrote y relámpago—, se prende fuego a sí mismo y fabrica una red para rodear con ella a Tiamat. Es un maestro del fuego y del armamento, es decir, maestro de la técnica que sirve sobre todo para transformar el mundo desconocido y aterrador y convertirlo en algo reconfortante, productivo y familiar. Él es capaz de limitar lo desconocido, de acotar su esfera de acción y de ponerlo bajo control. Él despierta los vientos y las tormentas para que acudan en su ayuda, usando las fuerzas de la naturaleza contra la naturaleza misma. Se viste con una aterradora cota de malla y lleva sobre su cabeza un «esplendor que inspira terror». Así, cuidadosamente pertrechado y reforzado contra el veneno, emprende la «ruta directa» hacia Tiamat. Se enfrenta voluntariamente a la novedad (re-emergente), en el momento que él escoge, tras una preparación cuidadosa, y sin esquivar nada. Su mera aparición infunde terror en el corazón de Kingu y su legión de monstruos (así como Cristo, mucho después, aterra al demonio y a sus secuaces). Marduk se enfrenta a Tiamat, la acusa de traición y la desafía a la batalla:

Cuando Tiamat escuchó esto,
quedó como poseída; la razón la abandonó.
Enfurecida, Tiamat gritó agudamente.

Hasta sus raíces, las piernas le temblaban ambas juntas.

Ella recitó un conjuro, lanzó su encantamiento,
mientras los dioses de la batalla afilaban sus armas.
Entonces trabaron encuentro Tiamat y Marduk, el más sapiente entre los dioses,
compitieron en combate singular, acerrojados en batalla.[218]

Marduk llena a Tiamat de «un viento maligno» que le expande el vientre. Cuando ella abre la boca para devorarlo, él dispara una flecha que rasga el interior de ella y le parte el corazón. Él la somete, completamente, abate su cadáver y se pone en pie sobre él. El encuentro voluntario de Marduk con las fuerzas de lo desconocido produce una victoria decisiva. Acaba también con sus subordinados —incluido Kingu, al que priva de la tablilla de los destinos— y los rodea con la red. Después regresa hasta Tiamat:

El Señor pisoteó las piernas de Tiamat;
con su maza implacable machacó su cráneo.
Cuando las arterias de su sangre hubo cortado,
el Viento del Norte se llevó (esa sangre) a lugares irrevelados...
La separó como a un molusco, en dos partes;
la mitad de ella colocó en lo alto y la desplegó como firmamento,
lo señaló mediante barreras y apostó guardias.
Les encomendó que no permitiesen escapar a sus aguas.
Recorrió los cielos y supervisó las regiones.
Estableció en ellos la contraparte del Apsu, morada de Ea.
Al medir el Señor las dimensiones del Apsu,
una Gran Mansión, su semejanza, estableció como Esharra;[219]

Después, Marduk construye el orden celestial, da forma al año, define el zodíaco de doce signos, determina el movimiento de las estrellas, los planetas y la luna.[220] Finalmente, se digna a crear al hombre (a partir de Kingu, el mayor y más culpable de los aliados de Tiamat), que «estará encargado del servicio de los dioses; que ellos puedan estar en paz»;[221] después devuelve a los dioses que son sus aliados a las moradas celestiales que les son propias. Agradecidos, ellos le ofrecen un presente:

Ahora, oh, Señor, tú que has hecho nuestra liberación,
¿cuál será para ti nuestro homenaje?
Construyamos (aquello) cuyo nombre será llamado «Santuario»;
será una cámara para nuestro reposo nocturno. Descansaremos en él.[222]

La morada es Babilonia, centro de civilización, lugar sagrado mítico dedicado a Marduk a perpetuidad.

La historia mítica del *Enûma Elish* describe la naturaleza de la relación eterna entre la fuente (incognoscible) de todas las cosas, los «dioses» que gobiernan la vida humana y el sujeto o proceso que construye determinada experiencia a través del encuentro voluntario con lo desconocido. La «historia completa» que se presenta en el mito de creación sumerio aparece de forma esquemática en la *Figura 22: El* Enûma Elish *en una representación esquemática*. Tiamat es retratada, simultáneamente, como la cosa que lo engendra todo (como la madre de todos los dioses); como la cosa que destruye todas las cosas; como consorte del principio espiritual patriarcal del que también depende la creación (Apsu); y, finalmente, como la cosa que es cortada en pedazos por el héroe que construye el mundo. Marduk, el menor de los hijos del instinto, es el héroe que voluntariamente se enfrenta al poder creador/destructor que constituye el «lugar» desde el que emergen todas las cosas. Es la deidad marcial, modelo de la cultura de Occidente, que de manera violenta despedaza lo desconocido y, a partir de esas piezas, crea el mundo predecible.

Este cuento contiene en su seno una idea compleja y sofisticada de causalidad. Ninguno de sus elementos entra en contradicción con ningún otro, por más que cada uno incida en aspectos distintos del mismo proceso. Debe existir algo antes de la construcción de cosas identificables (algo que no puede ser imaginado, en ausencia de un sujeto). Esa cosa podría ser representada (a efectos prácticos) como «la madre devoradora de todas las cosas». Pero los elementos concretos, identificables, familiares, de la experiencia humana existen como existen, porque el sujeto consciente puede detectarlos, construirlos y transformarlos. El papel del «hijo-héroe» en el nacimiento de las cosas es, por tanto, tan primordial como el de la madre, aunque esta parte resulte algo más difícil de comprender. Con todo, los sumerios consiguen representarlo en forma narrativa. La distancia desde esta representación dramática/imaginística del héroe a la doctrina explícita cristiana del Logos —el Verbo creativo (y de ahí a la noción de «consciencia»)— es relativamente corta.

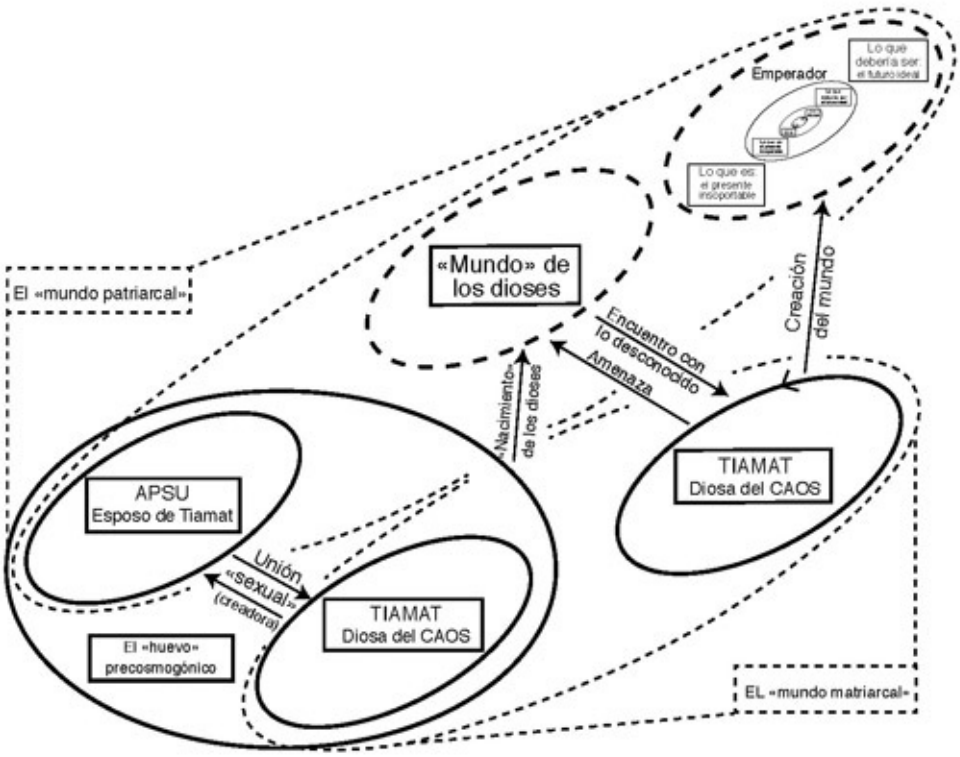

Figura 22: El *Enûma Elish* en representación esquemática.

El relato mítico de Marduk y Tiamat se refiere a la capacidad del individuo para explorar voluntariamente y, en consecuencia, para hacer existir las cosas. El héroe corta el mundo de lo impredecible —territorio inexplorado, indicado por Tiamat— en elementos distinguibles; teje una red de significado determinado, capaz de abarcar la inmensidad de lo desconocido; encarna la esencia divina «masculina», que tiene como rasgo más significativo la capacidad de transformar el caos en orden. El asesinato de un monstruo que todo lo abarca y la construcción del universo a partir de las partes de su cuerpo es una representación simbólica (metafórica) del proceso de adaptación fundamental del encuentro heroico con lo desconocido indiferenciado, y de la construcción o generación del orden como consecuencia de él. Es este proceso, emulado por el emperador de Mesopotamia (que ritualmente encarnaba a Marduk), lo que servía de base a su autoridad —y, en efecto, lo que *sirve para apuntalar la idea de autoridad legítima hasta el día de hoy*—. La identificación del emperador de Mesopotamia con la más divina de todas las deidades (según el juicio y la elección de esos mismos poderes) le otorgaba poder y servía para mantener el orden social y psicológico entre su gente. Es más, el emperador de Mesopotamia

se encontraba en la misma relación con respecto a su pueblo que Marduk en relación con él: era un modelo ritual de emulación, la personalidad cuyas acciones servían como patrón para todas las acciones llevadas a cabo en el reino —la personalidad que era el Estado *en tanto el Estado definía y aportaba orden a las interacciones personales* (que, en el fondo, eran sus funciones primarias)—. Así pues, Babilonia se conceptualizaba como «el reino de dios en la tierra» —esto es, una imitación profana del cielo—. El emperador servía a ese «cielo imitado» como «imitador de Marduk», al menos en la medida en que era conservador, justo, valeroso y creativo. Eliade comenta esa sacralidad del soberano mesopotámico y describe los rituales diseñados para mantener esa sacralidad:

> En Babilonia, el *Enûma Elish* se recitaba en el templo el cuarto día de las festividades de Año Nuevo. Estas, conocidas en sumerio como el *zagmuk* («el principio del año») y en acádico como el *akitu* [nota: los sumerios y los acadios se unieron para formar Babilonia] tenían lugar durante los primeros doce días del mes de Nisan. Se componían de varias secuencias, de las que mencionaremos las más importantes: (1) un día de expiación para el rey, en correspondencia con la «cautividad» de Marduk; (2) la liberación de Marduk; (3) combates rituales y una procesión triunfal, encabezada por el rey, hasta la Bit Atiku (la casa de la fiesta de Año Nuevo), donde se celebraba un banquete; (4) el *hieros gamos* (esponsales místicos) del rey con una hieródula [esclava/prostituta ritual] que encarnaba a la diosa, y (5) la determinación de los destinos por parte de los dioses.[223]

El significado de cierta terminología, y la naturaleza de las dos secuencias últimas, deben clarificarse:

En primer lugar [con respecto al punto (4)], debería destacarse que *hieros gamos* significa «matrimonio místico», el matrimonio del rey con la reina o diosa. Ese matrimonio proporciona una representación dramática de la unión de la tendencia exploratoria (encarnada por el rey) con el aspecto positivo de lo desconocido, encarnado por la hieródula. Marduk (el rey) es, originalmente, «encerrado», lo que supone su desaparición temporal (véase la descripción de Osiris más adelante) durante el funcionamiento normal o rutinario del sstado. Es liberado para que se produzca su encuentro con Tiamat; este se produce y se da la unión sexual. Esta unión sexual (léase: creadora) —la yuxtaposición del proceso de saber, encarnado por el rey (Marduk) y lo desconocido, encarnado por Tiamat (a su vez encarnada por la hieródula)— es lo que da origen a la generación de nueva información y nuevos modelos de adaptación. El proceso de generar conocimiento se asimila, por tanto, al dominio de la unión sexual como proceso creativo primigenio. La deidad del caos, o de lo desconocido,

aparece por lo general como femenina (y como medio positiva/medio negativa), una vez que la división inicial entre orden y caos ha sido establecida. La *atribución* de la feminidad a esta deidad, por así decirlo, tiene lugar sobre todo porque lo desconocido sirve de matriz a partir de la cual nacen las formas determinadas. La atribución negativa (Tiamat sirve de ejemplo) existe porque lo desconocido tiene un aspecto destructivo; la positiva (aquí la hieródula, *Isis* en el mito egipcio de Osiris, *María* en el cristianismo) porque lo desconocido también es creativo o generador.

En segundo lugar [con respecto al punto (5)], debería hacerse notar que el rey (en su encarnación como dios) servía para «determinar los destinos» porque él era a la vez héroe —modelo ritual para la emulación— y gobernante absoluto. Como tal, controlaba literalmente los destinos individuales, ejerciendo, como lo hacía, tanto en la práctica como por representación, como el individuo más poderoso de la sociedad; y la «estrategia» más dominante en la jerarquía de la adaptación conductual. Sin embargo, lo que él no podía determinar por ley, debía proporcionarlo mediante el ejemplo creativo (dado que el «cuerpo de leyes», como materialización del saber pasado, resulta insuficiente para abordar los retos del presente). Esta idea la desarrollan de modo mucho más explícito los egipcios, tal como veremos más adelante. Regresando a la historia de Eliade:

> La primera secuencia de este escenario mítico-ritual —la humillación del rey y la cautividad de Marduk— indica la regresión del mundo al caos precosmogónico. En el santuario de Marduk, el sumo sacerdote despojaba al rey de sus emblemas (cetro, anillo, cimitarra y corona) y lo abofeteaba. Después, de rodillas, el rey pronunciaba una declaración de inocencia: «No he pecado, oh, señor de las tierras. No he sido negligente respecto a tu divinidad». El sumo sacerdote, hablando en nombre de Marduk, respondía: «No temas. [...] Marduk atenderá tu plegaria. Aumentará tu dominio».
>
> Durante ese tiempo, la gente buscaba a Marduk, que supuestamente estaba «encerrado en la montaña» (una fórmula que indicaba la «muerte» de la divinidad) [...] [como consecuencia de un descenso] «lejos del sol y de la luz». [...]

[Cuando el mundo «regresa» al «caos precosmogónico», siempre ocurre que el héroe está desaparecido. Después de todo, el héroe es la encarnación del proceso por el que el caos se transforma en orden. Si el caos tiene las de ganar, es por definición a causa de una escasez de heroísmo en ese momento. Por tanto, puede decirse que la reaparición de la Gran Madre, con su aspecto temible, la muerte del Gran Padre (que sirve de protección contra su esposa creadora y destructora) y la ausencia del héroe (que convierte el caos en orden), representan maneras distintas de contar la misma historia: la historia que describe un

potencialmente fatal desequilibrio en los poderes de los elementos constituyentes de la experiencia. Eliade prosigue describiendo el «redescubrimiento» o la «reaparición» de Marduk.]

... Finalmente, fue entregado y los dioses se congregaron (es decir, fueron reunidas sus estatuas) para determinar los destinos. (Este episodio corresponde, en el *Enûma Elish*, al ascenso de Marduk al rango de dios supremo.) El rey encabezaba la procesión hasta el Bit Akitu, un edificio situado fuera de la ciudad [*fuera del dominio de la civilización, del orden*]. La procesión representaba al ejército de dioses avanzando contra Tiamat. Según una inscripción de Senaquerib, podemos suponer que se reproducía la batalla primigenia, que el rey encarnaba a Assur (el dios que había sustituido a Marduk). El *hieros gamos* tenía lugar después del regreso del banquete en el Bit Akitu. El último acto consistía en la determinación de los destinos para cada mes del año. Al «determinarlo», el año quedaba ritualmente creado, es decir, se aseguraba la buena fortuna, la fertilidad y la riqueza del nuevo mundo que acababa de nacer...

El papel del rey en el *akitu* no es bien conocido. Su «humillación» corresponde al regreso del mundo del caos y a la cautividad de Marduk en la montaña. El rey personifica al dios en la batalla contra Tiamat y en el *hieros gamos* con una hieródula. Pero la identificación con el dios no siempre se indica; como hemos visto, durante su humillación el rey se dirige a Marduk. Aun así, la sacralidad del soberano mesopotámico está ampliamente documentada. [...]

Aunque el rey reconocía su concepción terrenal, era considerado «hijo de dios». [...] Este doble descenso lo convertía en intermediario supremo entre los dioses y los hombres. El soberano representaba al pueblo ante los dioses, y era él quien expiaba los pecados de sus súbditos. A veces debía sufrir la muerte por los crímenes de su pueblo; esa es la razón por la que los asirios tenían a un «sustituto del rey». Los textos proclaman que el rey había vivido en camaradería con los dioses en el fabuloso jardín que contiene el Árbol de la Vida y el Agua de la Vida... El rey es el «enviado» de los dioses, el «pastor del pueblo» nombrado por dios para establecer la justicia y la paz en la tierra...

Podría decirse que el rey compartía la modalidad divina, pero sin convertirse en dios. Representaba al dios y ello, en los niveles arcaicos de cultura, también implicaba que era él, en cierto modo, aquel al que personificaba. En todo caso, como mediador entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses, el rey mesopotámico llevaba a cabo, en su propia persona, una unión ritual entre las dos modalidades de existencia, la divina y la humana. Era en virtud de esa naturaleza dual que el rey era considerado, al menos metafóricamente, el creador de la vida y la fertilidad.[224]

Marduk, en su manifestación como *Namtillaku*, también era el «el dios que mantiene la vida»;[225] «el que a los dioses perdidos restauró a modo de creaturas propias, el Señor que revive a los dioses muertos».[226] La idea resuena a través de toda la teología egipcia antigua, tal como se describe más adelante. Marduk era, también, Namshuh, «el brillante dios que ilumina nuestros caminos»[227] —que una vez más lo asimila con el sol—, y Asaru, el dios de la resurrección, «el que hace que brote la vegetación».[228] Sea lo que sea lo que representa Marduk, también se consideraba básico para la creación de la abundancia,[229] la piedad[230] y la justicia,[231] el amor familiar,[232] y, lo más interesante de todo, «la creación de cosas ingeniosas» a partir del «conflicto con Tiamat».[233] [¡¡!!] De hecho, los mesopotámicos le daban cincuenta nombres distintos. Cada nombre significaba

un atributo o una propiedad independientes y valiosos (probablemente, en algún momento dioses separados), ahora vistos como claramente dependientes de él para su existencia. Parece evidente que la atribución de esos cincuenta nombres a Marduk es paralela al movimiento hacia el monoteísmo descrito en el propio *Enûma Elish* (en que todos los dioses se organizaban voluntariamente bajo el dominio de Marduk), y que se daba en la sociedad mesopotámica a nivel humano e histórico. Podría decirse que los mesopotámicos «llegaron a darse cuenta» (al menos en el ritual y en la imagen) de que todos los procesos protectores de la vida que ellos adoraban en representación eran aspectos secundarios del proceso exploratorio/creativo/ rejuvenecedor encarnado por Marduk.

Un patrón similar de ritual y conceptualización secundaria caracterizaba a la sociedad egipcia antigua. En la más temprana cosmología egipcia (de alrededor del 2.700 a.C.), el dios Ptah, una manifestación espiritualizada de Atum, la serpiente que todo lo abarca, crea «por su mente» (su «corazón») y su palabra (su «lengua»).[234] Eliade afirma:

> Ptah es proclamado el dios más grande, y a Atum se lo considera solo el autor de la primera pareja divina. Es Ptah «el que hace existir a los dioses». [...]
>
> Dicho en pocas palabras, la teogonía y la cosmogonía se dan por el poder creativo del pensamiento y la palabra de un solo dios. Aquí tenemos sin duda la expresión más elevada de la especulación metafísica egipcia. Tal como observa John Wilson,[235] es en los inicios de la historia egipcia cuando encontramos una doctrina que puede compararse con la teología cristiana del Logos [o Verbo].[236]

Los egipcios «se dieron cuenta» de que la consciencia y la capacidad lingüística eran vitales para la existencia de las cosas —justamente tan vitales como la matriz incognoscible del ser—. Esta idea todavía no ha calado del todo en nuestra comprensión explícita (dado que nosotros atribuimos la existencia de las cosas puramente a su «sustrato» material), a pesar de resultar fundamental en el pensamiento cristiano. Los egipcios veían a Ptah —la palabra espermática— como lo original o lo primordial (léase rey «celestial»). Como en Mesopotamia, básicamente, este cedía su poder, en el dominio terrenal, a su sucesor, el faraón [su hijo «real» o «literal», desde el punto de vista egipcio (pues el faraón era visto *como* un dios)]. El poder creativo así transferido era literalmente definido por los egipcios como la capacidad para poner orden (*ma'at*) «en el lugar del Caos».[237] Eliade comenta:

Esos son los mismos términos usados para Tut-anj-Amón cuando restauró el orden después de la «herejía» de Ak-en-Atón, o de Pepi II: «Él puso el *ma'at* en lugar de la falsedad (o desorden)». De manera similar, el verbo *jay*, «brillar», se usa indistintamente para representar la aparición del sol en el momento de la creación o en cada amanecer, y la aparición del faraón en la ceremonia de coronación, durante las festividades o en el consejo de asesores.

El faraón es la encarnación del *ma'at*, término traducido como «verdad» pero cuyo significado general es «buen orden» y, de ahí, «derecho», «justicia». El *ma'at* pertenece a la creación original; por tanto refleja la perfección de la Edad de Oro. Dado que constituye el cimiento mismo del cosmos y la vida, el *ma'at* puede ser conocido por cada individuo por separado. En textos de distintos orígenes y periodos, se dan declaraciones como las que siguen: «Incita a tu corazón a conocer el *ma'at*»; «te hago conocer la cosa del *ma'at* en tu corazón; ¡que hagas lo que sea bueno para ti!». O: «Yo era un hombre que amaba el *ma'at* y detestaba el pecado. Pues sabía que (el pecado) es una abominación hacia Dios». Y de hecho es Dios el que otorga el conocimiento necesario. Se define a un príncipe como «el que conoce la verdad (*ma'at*) y aquel al que Dios instruye». El autor de una oración dedicada a Re exclama: «¡Dame el *ma'at* en mi corazón!».

Como encarnación del *ma'at*, el faraón constituye el ejemplo paradigmático para todos sus súbditos. Tal como expresa el dignatario Rejmire: «Es un dios que nos hace vivir por sus actos». Las obras del faraón aseguran las estabilidad del cosmos y del Estado y, por tanto, la continuidad de la vida. Y, en efecto, la cosmogonía se repite todas las mañanas cuando el dios solar «repele» a la serpiente Apofis, aunque sin ser capaz de destruirla; pues el caos (= la oscuridad original) representa lo virtual; de ahí que sea indestructible. *La actividad política del faraón reproduce la hazaña de Re: también «repele» a Apofis, en otras palabras, se preocupa de que el mundo no regrese al caos. Cuando los enemigos aparecen en las fronteras, se los asimilará a Apofis* [el dios del caos primigenio], *y la victoria del faraón reproducirá el triunfo de Re*. [Énfasis añadido.][238]

A las ideas de realeza, creatividad y renovación se les da un sesgo distinto y más sofisticado en el mito fundamental de Osiris, que servía como una base alternativa para la teología egipcia.

La historia de Osiris y su hijo, Horus, es mucho más compleja, en ciertos aspectos, que la del mito de creación mesopotámico, o la de la historia de Re, y describe las interacciones entre «los elementos constitutivos de la experiencia» de una manera excesivamente comprimida. Osiris era un rey primigenio, una figura ancestral legendaria que gobernaba Egipto sabia y justamente. Su hermano malvado, Seth —al que él no comprendía—,[239] se levantó contra él. En la *Figura 23: La batalla entre Osiris y Seth en el dominio del orden* se muestra este conflicto como una «guerra» en el «dominio (celestial) del orden». Seth mata a Osiris (esto es, lo envía al inframundo) y desmiembra su cuerpo para que no pueda ser nunca «encontrado». En la *Figura 24: El descenso involuntario y la desintegración de Osiris* se muestra el «descenso involuntario y la desintegración» y su «cuasi existencia» en el inframundo del caos.

La muerte de Osiris supone dos cosas importantes: (1) la tendencia de una idea rectora (estática), sistema de valoración o historia particular —no importa que inicialmente sea más o menos majestuosa o apropiada— a volverse cada vez

más irrelevante con el tiempo, y (2) los peligros que necesariamente se le acumulan a un Estado que «olvida» o rechaza admitir la existencia de la deidad inmortal del mal. Seth, el hermano y opuesto del rey, representa al mítico «gemelo hostil» o adversario, que eternamente se opone al proceso de encuentro creativo con lo desconocido; y supone, alternativamente, un patrón de adaptación caracterizado por la oposición absoluta al establecimiento del orden divino. Cuando este principio se hace con el control —es decir, cuando usurpa el trono—, el «rey legítimo» y su reino quedan inevitablemente condenados. Seth y otras figuras como él —a menudo representados narrativamente por la «mano derecha» corrupta o el «consejero de un rey otrora grande»— ven la propia vida humana con desprecio. A esas figuras sólo las motiva proteger o mejorar su posición en el escalafón del poder, incluso cuando el orden vigente es claramente contraproducente. Sus acciones, necesariamente, aceleran el proceso de decadencia, endémico en todas las estructuras. Osiris, aunque grande, era ingenuo en un sentido profundo, como mínimo ciego a la existencia del mal «inmortal». Esa ceguera, y el descuido resultante, provocan (o al menos aceleran) la muerte de Osiris.

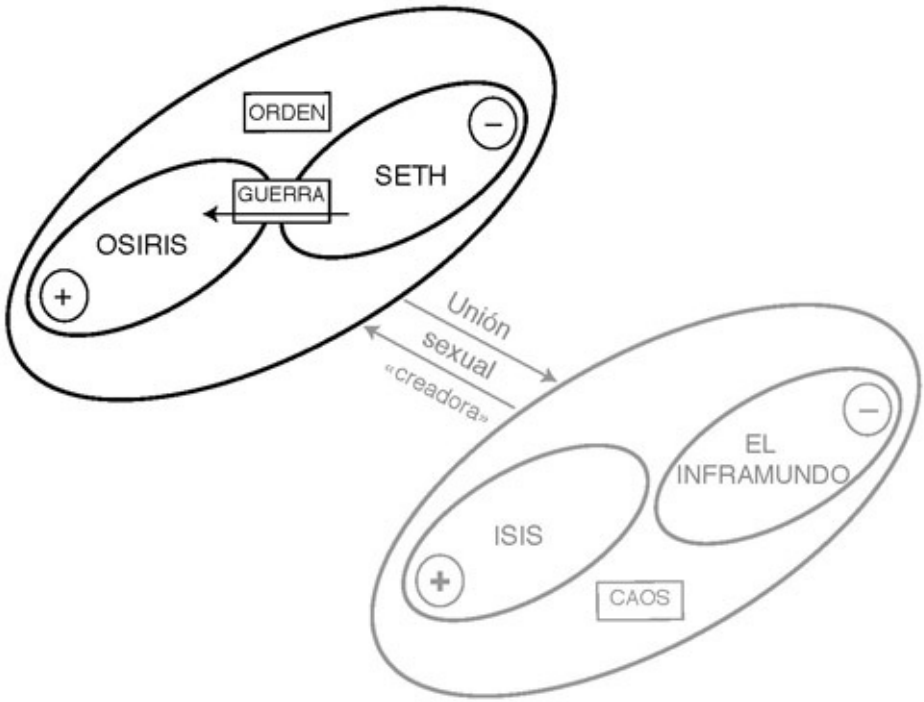

Figura 23: La batalla entre Osiris y Seth en el dominio del orden.

Osiris tiene una esposa, como corresponde a un «rey del orden». Isis, como equivalente mítico de Osiris, es representativa del aspecto positivo de lo desconocido (como la hieródula en el ritual de Año Nuevo mesopotámico). Está dotada de grandes poderes mágicos, como cabría esperar dado su estatus. Ella recoge las partes esparcidas de Osiris y se queda encinta ella sola usando el falo desmembrado de él. Esta historia demuestra algo muy profundo: la degeneración del Estado o del dominio del orden y su descenso hasta el caos sirve meramente para que fructifique ese dominio y para que se «preñe». En el caos se agazapa un gran potencial. Cuando una gran organización se desintegra, se destruye en pedazos, esos pedazos todavía pueden modelarse de manera útil, pueden dar lugar a otra cosa (tal vez a algo más vital y aún más grande). Así pues, Isis da a luz a un hijo, Horus, que regresa a su reino legítimo para enfrentarse a su malvado tío. Este proceso se representa de manera esquemática en la *Figura 25: El nacimiento y regreso de Horus, hijo divino del orden y el caos*.

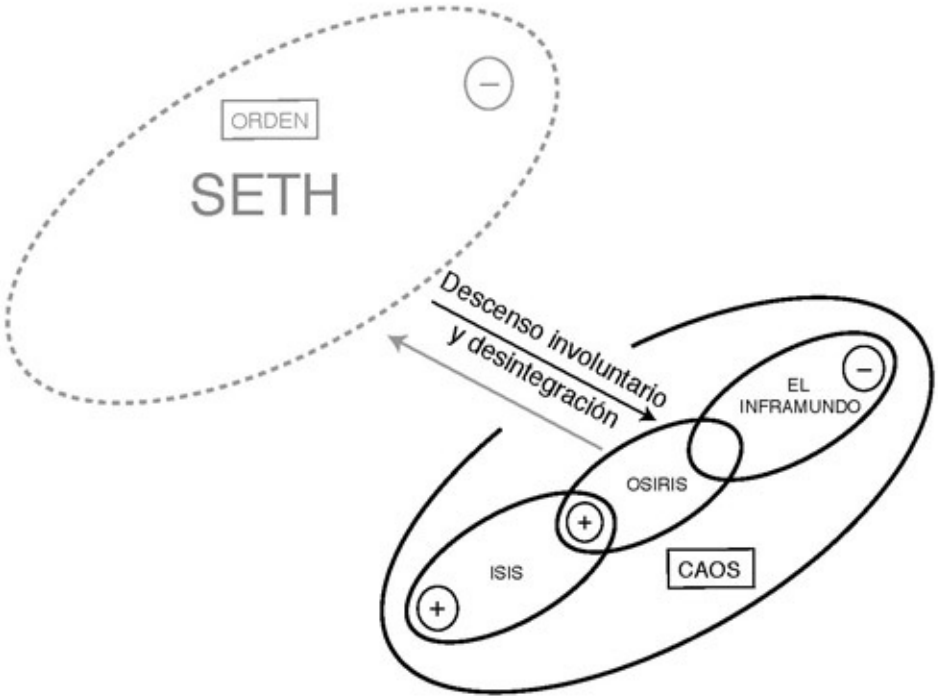

Figura 24: El descenso involuntario y la desintegración de Osiris.

Horus libra una difícil batalla con Seth —pues las fuerzas del mal son difíciles de derrotar— y en ella pierde un ojo. Aun así, Seth es vencido; Horus recobra su ojo. La historia podría terminar aquí, la integridad narrativa quedaría

intacta y con Horus, victorioso y recuperado, ascendiendo merecidamente al trono. Sin embargo, Horus hace algo inesperado, desciende voluntariamente al inframundo para ir en busca de su padre (tal como se representa esquemáticamente en la *Figura 26: Encuentro voluntario con el inframundo*). Es la representación de esa decisión —que recuerda al viaje voluntario de Marduk al «inframundo» de Tiamat— la brillante contribución de la teología egipcia.

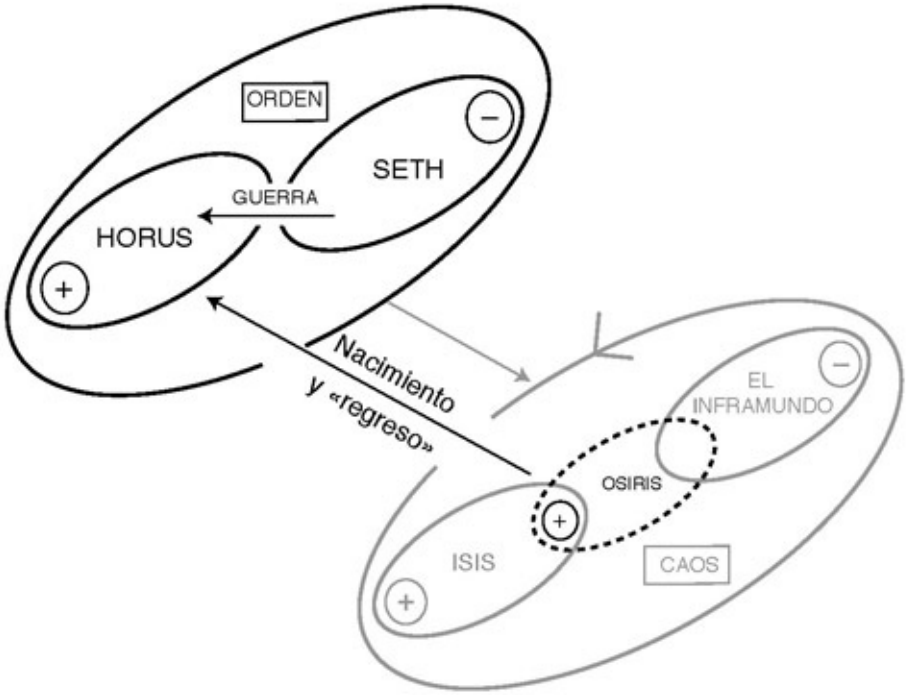

Figura 25: El nacimiento y retorno de Horus, hijo divino del orden y el caos.

Horus descubre a Osiris, que vive en un estado de sopor. Le ofrece su ojo recuperado a su padre, para que este «vea» una vez más. Regresan, unidos y victoriosos, y establecen un reino revivificado. El reino del «hijo y el padre» es una mejora con respecto al del padre o al del hijo solos. Pues une la sabiduría duramente obtenida del pasado (es decir, de los muertos) con la capacidad adaptativa del presente (es decir, de los vivos), El «re-establecimiento» y la mejora del dominio del orden se representa esquemáticamente en la *Figura 27: Ascenso y reintegración del Padre*.

En la historia de Osiris, la senectud/muerte del padre (presentadas como consecuencia de la traición de Seth) son derrotadas por el hijo mítico, el héroe que (de manera temporal) derrota el poder del mal y que rejuvenece al padre. Marduk, el dios supremo de Mesopotamia, resulta, en comparación, un héroe

muy directo: talla el mundo familiar a partir de lo que no lo es. Horus, igualmente valiente, es más completo y más sofisticado. No puede conformarse con su propia ascensión porque sin su padre se siente incompleto. Por lo tanto, viaja voluntariamente hasta el inframundo, libera las fuerzas desintegradas de la tradición que están atrapadas allí y las convierte en partes de sí mismo. Este patrón de comportamiento constituye una elaboración del que representa Marduk —o del de Re, el dios-sol egipcio.

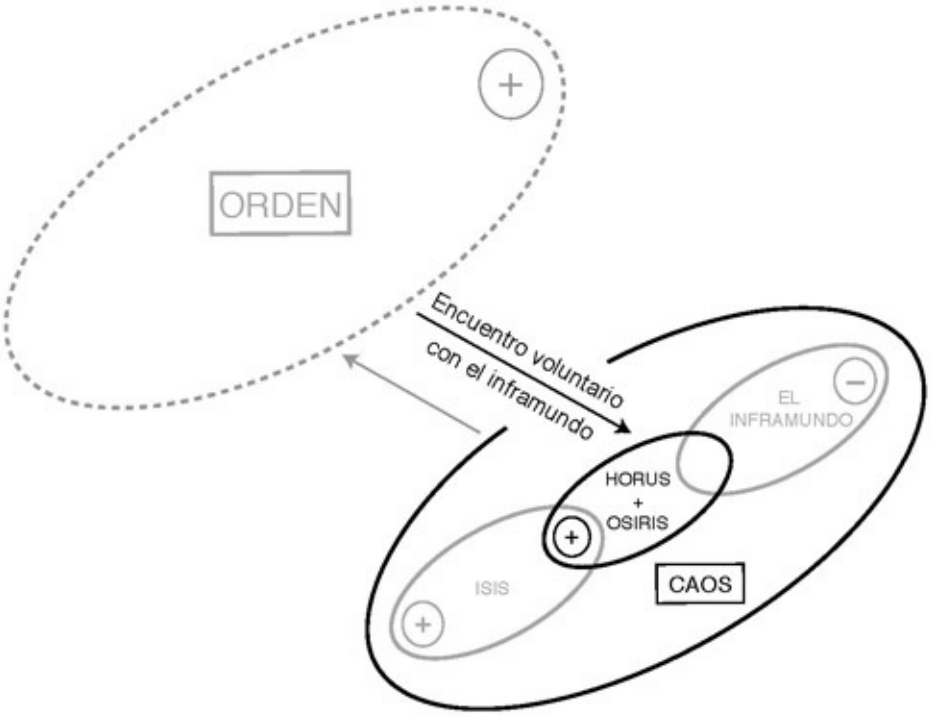

Figura 26: Encuentro voluntario con el inframundo.

Marduk crea el orden a partir del caos. Esa capacidad, que teóricamente se encarna en la forma del emperador mesopotámico, confiere a la autoridad temporal su poder legítimo. Esa misma idea, elaborada sustancialmente, rige en Egipto. Osiris constituye el Estado antiguo, que en otro tiempo fue grande pero que resulta peligrosamente anacrónico. Horus participa de la esencia de la tradición (es el hijo de su padre), pero se renueva mediante un baño de «nueva información» (después de todo, su madre es «el aspecto positivo de lo desconocido»). Como versión actualizada de su padre, es capaz de enfrentarse a los problemas del presente (es decir, al mal emergente representado por su tío). Victorioso sobre ese tío, aun así está incompleto, pues a su espíritu joven le falta

el saber del pasado. De modo que viaja a lo desconocido, donde su padre reposa «sin vida», es decir, incomprendido; sin materialización o encarnación (en acción) en el presente. Horus se une con su padre y se convierte en el gobernante ideal: la consciencia de la vida presente, juvenil, conjugada con el saber de la tradición.

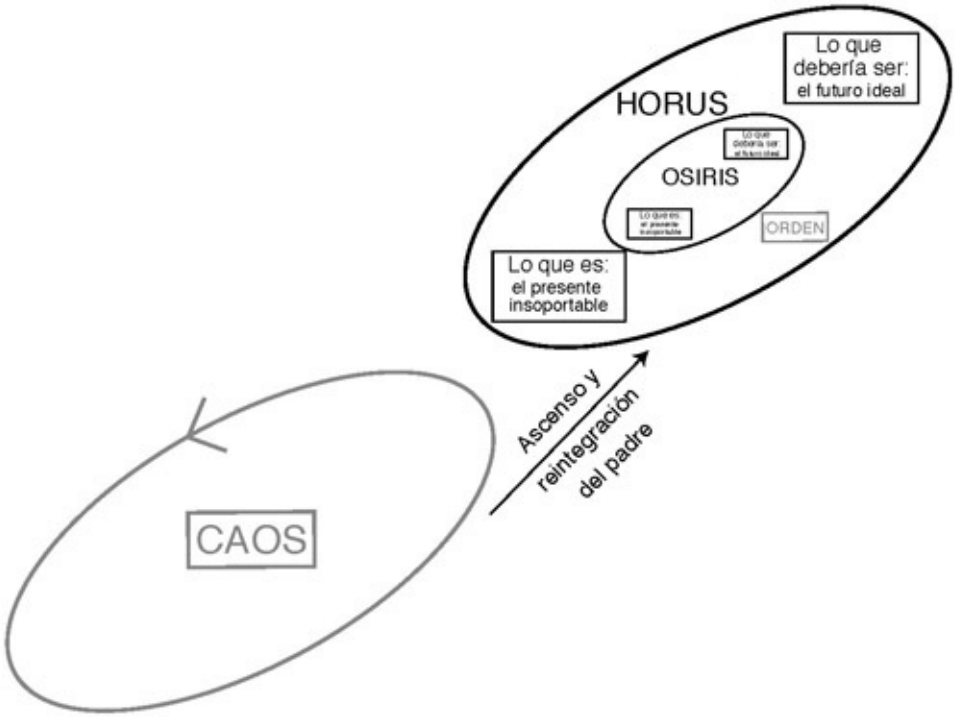

Figura 27: Ascenso y reintegración del Padre.

El faraón egipcio «muerto» —es decir, el gobernante cuya muerte precedía al ascenso del faraón actual— era asimilado a Osiris (ocupaba su mismo espacio categórico). Ello significaba que era considerado como equivalente al «espíritu que fundó el Estado» —el dios-creador arquetípico o ancestro legendario cuyas acciones valerosas eran cosmogónicamente significativas—. El gobernante del momento (que para gran parte de su poder dependía de las tradiciones de sus predecesores, modificadas cuando era necesario) se consideraba como equivalente a Horus y a Re, el dios-sol. El faraón en ejercicio era, por tanto, el poder que generaba el orden a partir del caos (como Re) y el poder que rejuvenecía el orden, una vez que este había degenerado en autoritarismo insensato o tradición excesivamente rígida (y ciega). Sin embargo, además *era el rejuvenecido Osiris* (que era el «faraón muerto») —de modo que era tradición,

visión dada—. La sofisticación de esta idea de liderazgo respetado —poder creativo, poder regenerativo y tradición revivificada— no puede sino considerarse como algo remarcable. También resulta de un extraordinario interés histórico y relevancia moderna que los egipcios llegaran de manera creciente a ver a Osiris-Horus como un ejemplo no solo para el faraón, sino para todos y cada uno de los individuos del reino. Con respecto a la posterior práctica de enterramiento egipcia, Eliade afirma:

> Los textos inscritos con anterioridad en los muros de las cámaras ocultas de las pirámides erigidas para los faraones se reproducen ahora en los sepulcros de la nobleza e incluso de personas sin ningún privilegio. Osiris se convierte en modelo para todos aquellos que aspiran a conquistar la muerte. Un *texto sepulcral* proclama: «Ahora eres hijo de un rey, un príncipe, siempre que tu corazón (esto es, tu espíritu) esté contigo». Siguiendo el ejemplo de Osiris, y con su ayuda, los muertos son capaces de transformarse a sí mismos en «almas», esto es, en seres espirituales perfectamente integrados y por tanto indestructibles. Asesinado y desmembrado, Osiris fue «reconstituido» por Isis y reanimado por Horus. De ese modo iniciaba un nuevo modo de existencia: de ser una sombra sin poder pasó a ser una «persona» que «sabe», un ser espiritual debidamente iniciado.[240]

Este planteamiento podría verse también como una ilustración de la psicologización, la abstracción y la interiorización crecientes de la ideación religiosa: en las primeras etapas de representación, las deidades se conciben como pluralistas, y como miembros individualistas y fraccionados de una comunidad supracelestial (es decir, transpersonal e inmortal). Después se integran en una jerarquía a medida que la cultura se va volviendo más integrada, más segura sobre la valoración relativa y la virtud moral —y llega a dominar un solo dios con una multitud de características relacionadas—. *El desarrollo del monoteísmo, así, va en paralelo con la integración moral intrapsíquica e intercultural*. A medida que el ciudadano medio se identifica con creciente claridad con ese patrón monoteísta, integrado, su naturaleza externa, como atributo de los dioses, remite. Se vuelve más claramente un atributo de un ser humano individual, y más algo que nosotros concebiríamos como un rasgo psicológico. El aspecto subjetivo de dios —su cualidad intrapsíquica— se hace más evidente, al menos para las intuiciones más sofisticadas, y la posibilidad de una «relación personal» con la deidad emerge como posibilidad a un nivel conceptual de análisis. El proceso está apenas empezando, en abstracción, en Mesopotamia y Egipto; los antiguos israelitas lo hacen fructificar más claramente con un efecto poderoso y duradero. No parece descabellado

considerar ese planteamiento como precursor de la revolución cristiana —que garantiza a todo individuo el estatus de «hijo de Dios»— y como implícitamente emparentado con nuestra idea moderna de «derecho humano» intrínseco.

El faraón egipcio, como el rey mesopotámico, servía de encarnación material del proceso que separa el orden del caos; simultáneamente, el faraón/rey encarnaba literalmente al Estado. Por último, el faraón/rey era el rejuvenecedor de su propio «padre». El faraón/rey ideal era, por tanto, el proceso exploratorio que daba origen al Estado, al Estado mismo, y el proceso renovador (exploratorio) que actualizaba el Estado cuando este corría el riesgo de un anquilosamiento demasiado conservador. Este complejo masivo y esta conceptualización sofisticada suponen una amplitud y una profundidad añadidas en cuanto al elemento psicológico. El Estado no es solo cultural: también es «espiritual». A medida que se establecen la costumbre y la tradición, se inculcan en cada individuo y se convierten en parte de su estructura intrapsíquica. El Estado es, por tanto, personalidad y organización social simultáneamente —personalidad y orden social conjugados en el esfuerzo de mantener a raya el terror del caos (o, mejor aún unidos en el empeño de darle un uso positivo)—. Ello implica que el héroe/rey que establece, encarna y actualiza el mundo social es la misma fuerza que establece, encarna y actualiza el mundo intrapsíquico, la *personalidad* —y este acto de actualización no puede ni necesaria ni razonablemente distinguirse del otro—. Al «mejorar» el mundo, el héroe se mejora a sí mismo; al mejorarse a sí mismo, establece un ejemplo para el mundo.

Inicialmente, la «personalidad del Estado» era de hecho un modelo humano ritual (un héroe) a observar e imitar (una entidad representada en patrón de conducta); después, una historia sobre esos modelos rituales (una entidad representada en imágenes), y, finalmente —y solo mucho más tarde— una construcción abstracta de reglas que describían los derechos y responsabilidades explícitas de ciudadanía (una entidad de palabras, el «cuerpo» de la ley). Esa construcción cada vez más abstracta y detallada se desarrolla por imitación de la representación abstracta, e incluye reglas y esquemas de interpretaciones útiles para mantener la estabilidad de interacción interpersonal. El establecimiento de estas reglas y esquemas da un sentido determinado a la experiencia humana, aportando predictibilidad a todas las situaciones sociales (a todas las cosas que se dan interpersonalmente). Lo mismo cabría decirse desde una perspectiva

psicológica. Es la incorporación de la «personalidad del Estado», dominada por la figura del héroe, la que aporta orden a la comunidad interna de necesidad y deseo, al caos generativo del alma.

Marduk, el héroe cultural/deidad, representa la capacidad del proceso de exploración para generar el mundo de la experiencia, los dioses Horus-Osiris representan la versión extendida de esa capacidad, que significa no solo la generación del mundo a partir de lo desconocido, sino también la transformación del patrón de adaptación que constituye lo conocido cuando dicha transformación se hace necesaria.

A veces, la «adaptación» es meramente una cuestión de ajustar los medios a un fin. Más raramente (pero igualmente necesaria), la adaptación es una reconceptualización de «lo que es conocido» (del presente insoportable, el futuro deseable y los medios para alcanzarlo) porque lo que se conoce está desfasado y es, por tanto, mortífero. Es la suma de esos procesos lo que se manifiesta en la tradición judeocristiana como Palabra de Dios (y que se encarna en Cristo, el héroe cultural cristiano). Esa es la fuerza que genera el sujeto y objeto a partir del caos primigenio (y, por tanto, que «precede» a la existencia de ambos); la fuerza que engendra la tradición que hace posible la existencia vulnerable, a la luz la amenaza constante de muerte; y la fuerza que actualiza la tradición protectora cuando esta se ha vuelto inasumible y tiránica por mor de su edad.

Los mitos sumerio y egipcio representan ideas de inmensa complejidad, en ritual, drama y forma con imágenes. Esa forma no es confusa deliberadamente, sino que es la manera en que las ideas emergen antes de estar lo suficientemente desarrolladas como para resultar explícitamente comprensibles. Nosotros representábamos y formulábamos provisionalmente modelos completos, «impresionistas» del mundo de la experiencia (que era el mundo que siempre teníamos que entender) mucho antes de que el «contenido» de esos modelos pudiera ser comprendido de la manera en que actualmente concebimos lo que es la comprensión.

Un breve análisis de las teologías sumeria y egipcia, y de la relación de estas con la acción política, han arrojado importante luz sobre la manera en que muchas de las ideas modernas más importantes se desarrollaron (y sobre lo que realmente significan esas ideas). Esa comprensión, derivada de dos o tres ejemplos específicos, puede ampliarse mediante una exposición más general. Por lo tanto, desplazamos nuestra atención del análisis de unas historias completas —que tienen como ventaja una naturaleza más atractiva— a una descripción

detallada de los personajes mitológicos cuya esencia e interacciones constituyen el mundo. La totalidad del mundo, que incluye la significación de las cosas experimentadas, así como las cosas mismas, se compone de lo que se ha explorado y se ha convertido en familiar; de lo que todavía ha de encontrarse y es por tanto impredecible; y del proceso que media entre ambas cosas. Adicionalmente hay un último elemento que ha de tenerse en cuenta: el estado del ser que incluye o precede la división de todo en esos tres elementos constitutivos. Ese estado podría verse como la verdadera fuente de todas las cosas, sujetos y objetos —el ancestro único y destino final de todos—. El «mundo de la experiencia» mitológico completo se representa de manera esquemática en la *Figura 28: Los elementos constitutivos de la experiencia como personalidad, territorio y proceso*. Nuestra exposición se concentra primero en la naturaleza diversa de las representaciones del estado original, indiferenciado (la condición del caos primigenio), y después en una descripción más elaborada de sus «hijos»: los padres divinos, la naturaleza y la cultura, y el hijo divino, que es a la vez hijo, creador primigenio y adversario eterno.

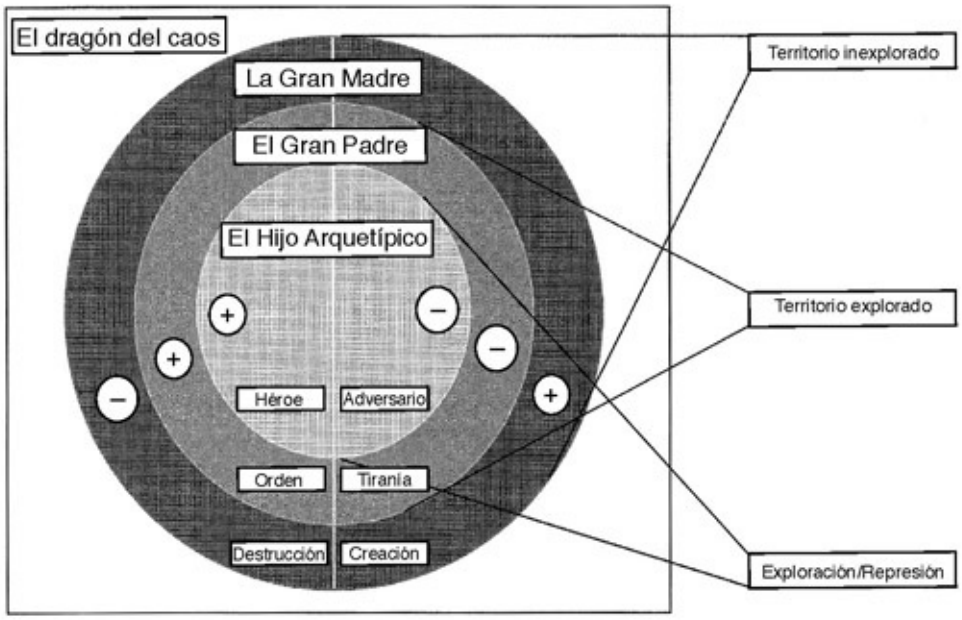

Figura 28: Los elementos constitutivos de la experiencia como personalidad, territorio y proceso.

El dragón del caos primigenio

> El principio de todas las cosas es lo indeterminado. Ahora bien, allí mismo donde hay generación para las cosas, allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan las culpas unas a otras y la reparación de la injusticia, según el orden del tiempo.[241]

Podría parecer ocioso especular sobre la naturaleza de lo que existía antes de toda experiencia, o de lo que todavía no ha sido explorado. Ociosa o no, esa especulación ha ocupado buena parte del tiempo del ser humano en su intento de entender el misterio de su aparición y del mundo que se encontró ocupando. Parece imposible determinar qué es lo que era antes de que todo fuera; el mito intenta abordar esa tarea a pesar de su imposibilidad. Lo hace usando la herramienta de la metáfora. Las afirmaciones metafóricas del mito funcionan porque las cosas desconocidas o parcialmente conocidas comparten, inevitablemente, características de importancia con cosas que de algún modo se han investigado más exhaustivamente, son comprendidas y resultan familiares. Así pues, dos o más objetos o situaciones vienen a ocupar el mismo espacio mitológico o categórico porque comparten una forma, una función o una capacidad similares para inducir afecto y provocar comportamiento. La raíz de una mandrágora, por ejemplo, tiene la naturaleza de un hombre, simbólicamente hablando, porque tiene *forma* de hombre. Marte es un planeta de la guerra porque es rojo, y el rojo, el color de la sangre, está asociado de manera indeleble con la agresión; el mercurio (el metal, y el «espíritu» que lo habita) es parecido al agua de mar porque los dos sirven de disolventes o agentes de transformación; la oscuridad y el animal del bosque son lo mismo, porque los dos son cosas que resultan poco familiares: porque los dos inhiben el comportamiento presente cuando hacen su aparición; porque los dos causan miedo. Las metáforas vinculan una cosa con otra cosa, una situación con otra situación, concentrándose en las características fenomenológicas, afectivas, funcionales y motivacionales que esas situaciones vinculadas comparten. A través de ese vínculo, lo que de otro modo podría seguir siendo enteramente misterioso puede empezar a ser comprendido.

Los mitos sobre el origen representan metafóricamente la naturaleza del potencial infinito que caracteriza al ser antes del amanecer de la experiencia. Esa construcción simbólica general adopta numerosas formas particulares, y de cada una de ellas puede decirse que constituye un intento parcial de representar el todo irrepresentable. Esas formas concretas varían en naturaleza y van desde lo específico y concreto hasta lo general y abstracto, y están influenciadas en su

desarrollo por el entorno y las condiciones culturales que se dan en el momento de su aparición. El proceso de la representación metafórica proporciona un puente —un puente que es cada vez más transitable— entre lo que puede ser directamente explorado, experimentado y «comprendido», y lo que sigue siendo eternamente desconocido.

Los símbolos míticos del caos del principio son imágenes imaginativas cuyo propósito es la representación de una totalidad paradójica, de un «estado» (lo que ya es decir algo demasiado determinado), contenido en sí mismo, uniforme y completo donde todo lo actualmente distinto reside al unísono: un estado donde el ser y el no ser, el principio y el final, la materia y la energía, el espíritu y el cuerpo, la consciencia y la inconsciencia, la feminidad y la masculinidad, la noche y el día, siguen siendo un compuesto, antes de su discriminación en elementos separables de la experiencia. En ese «estado», todos los pares concebibles de opuestos y fuerzas contradictorias existen juntas dentro del abrazo que todo lo abarca de un dios omnisciente, omnipresente, omnipotente y del todo misterioso. Esa condición previa «paradisíaca», a la que nada le falta, caracterizada por una compleción absoluta, existe en contraposición al mundo profano, imperfecto y parcial, suspendido de manera insoportable en el tiempo y el espacio; envuelve por completo a ese mundo, como la noche rodea al día, abarca el principio de las cosas, el manantial de todo y, de manera similar, el lugar de reposo y el punto de destino de todo. William James recurrió a la poesía en su intento de conceptualizar ese «lugar»:

No lo da el verbo, porque el verbo es otro
Incoherente, coherente, lo mismo.
¡Y se diluye! ¡Y es infinito! ¡Y es infinito!...
¿No ves la diferencia? ¿No ves la identidad?
¡Los opuestos se unen constantemente!
¡El mismo yo diciéndote que escribas y no escribas!
Extremo... ¡Extremo, extremo!...
¡Algo, y algo distinto a ese algo!
Embriaguez, y algo que no es embriaguez.
Todo intento de mejora, todo intento de otredad
—es un—
Se diluye para siempre, para siempre mientras nos movemos.[242]

Ese estado —«la totalidad de las cosas»— podría verse como el mundo objetivo en ausencia de sujeto, aunque esa conceptualización resulta excesivamente estrecha, pues el caos primigenio también contiene aquello que

evoluciona hasta convertirse en el sujeto, cuando este se diferencia. Lo que podría considerarse como el punto de vista objetivo «normal» se basa en la idea de que las «cosas», tal como son percibidas, existen independientemente de quien las percibe. Desde cierta perspectiva, eso es verdad. Las cosas tienen una naturaleza que parece independiente de la voluntad subjetiva, y siguen sus propias leyes del ser y del desarrollo, a pesar de nuestros deseos. Sin embargo, la misión de determinar lo que un objeto es en ausencia del sujeto es mucho más difícil de lo que en un primer momento podría imaginarse. Como hemos visto, no hay duda de que el *valor* de un objeto puede variar con los cambios de marco de referencia. Sin embargo, parece ser cierto que lo que un *objeto* es «en y por sí mismo» también está sujeto a ese cambio. Todo objeto dado —por ejemplo, una mesa— existe *como mesa* porque es aprehendido solo de una manera muy limitada y restringida. Algo es una mesa a un nivel muy particular y aislado de análisis, especificado por la naturaleza del observador. En ausencia de ese observador, cabría preguntarse: ¿qué es lo que se está aprehendiendo? ¿Es el nivel de análisis adecuado y la especificación subatómica, atómica o molecular (o las tres a la vez)? ¿Habría que considerar la mesa un elemento indistinguible de la tierra sobre la que reposa, o del sistema solar que contiene la tierra, o de la galaxia misma? El mismo problema se da desde la perspectiva de la temporalidad. Lo que ahora es una mesa en otro tiempo fue un árbol, y antes de eso, tierra —y antes de eso, roca; y antes de eso, estrella—. Lo que ahora es una mesa también tiene por delante una historia de desarrollo compleja y larga que le espera: tal vez será ceniza, y después tierra, y después —mucho más allá en el futuro— parte del sol una vez más (cuando el sol, una vez más, vuelva a absorber la Tierra). La mesa es lo que «es» solo en un lapso muy estrecho de resolución espacial y temporal (el lapso que precisamente caracteriza nuestra consciencia). Así pues, ¿qué es la mesa en cuanto «objeto independiente», esto es, «libre» de las restricciones que caracterizan un punto de vista humano claramente limitado? ¿Qué es lo que puede conceptualizarse a todos los niveles espaciales y temporales de análisis, simultáneamente? ¿La «existencia» de la cosa incluye sus interacciones con todo aquello sobre lo que ejerce su influencia y que le influye, gravitacional y electromagnéticamente? ¿Es esa «cosa» todo lo que fue en otro tiempo, todo lo que es y todo lo que será, a la vez? ¿Dónde están entonces sus fronteras? ¿Cómo puede distinguirse de otras cosas? Y, sin esa distinción, ¿de qué manera puede decirse que existe?

Pregunta: ¿Qué es un objeto en ausencia de un marco de referencia?

Respuesta: Es todo lo concebible, a la vez —es algo que constituye la unión de todos los opuestos actualmente discriminables (y algo que, por tanto, no puede distinguirse fácilmente de nada).

No digo que no existan las «cosas»; eso, claro está, sería absurdo de manera muy patente. También es del todo aparente que las cosas que nosotros aprehendemos se rigen por reglas —el cosmos, tal como lo concebimos, es ordenado y racionalmente comprensible—. Lo que defiendo es que las cosas «objetivas» son, de hecho, el producto de una interacción entre lo que sea que constituye nuestra consciencia limitada y lo que sea que constituye el «fondo» ilimitado que compone el mundo en ausencia de un sujeto. Esa es una postura a la que da forma la mitología, en concreto los mitos sobre el origen.

Los mitos arcaicos que describen el origen último se ocupan de la representación de la fuente, no de *objetos* en el sentido moderno de la expresión, sino de los *sujetos y de la experiencia de esos sujetos* (que en parte pueden verse como objetos). Esos mitos, típicamente, describen la génesis del mundo de la experiencia relatando la existencia de un dios primordial, representando la división de ese dios en los padres del mundo, y detallando la separación de esos padres por parte de su propio «hijo». Esa es la división de la serpiente del caos, hermafrodita, que todo lo abarca, que se devora a sí misma y se nutre, hasta convertirse en tierra/materia y cielo/espíritu, y la subsiguiente discriminación de esas «fuerzas opuestas primigenias» en aspectos del ser identificables. El mito indoeuropeo de *Indra* y *Vritrá* proporciona un ejemplo representativo:

El mito central de Indra que, además, es el más importante de todo el Rigveda, narra la batalla victoriosa contra Vritrá, el dragón gigante que retenía las aguas en el «hueco de las montañas». Fortalecido por el *soma*, Indra abate a la serpiente con su *vajra* («rayo»), el arma forjada por Tuashtri, le abre la cabeza y libera las aguas, que se vierten al mar «como vacas mugientes». (RV.1.32)

Es bien sabido que la batalla de un dios contra un ofidio o un monstruo marino constituye un tema mitológico muy extendido. No hay más que recordar la lucha entre Re y Apofis, entre el dios sumerio Ninutra y Asag, entre Marduk y Tiamat, entre el dios hitita de la tormenta y la serpiente Illuyanka, entre Zeus y Tifón, entre el héroe iraní Thraëtaona y el Azhi Dahaka, el dragón de tres cabezas. En ciertos casos (el de Marduk-Tiamat, por ejemplo), la victoria del dios constituye la condición preliminar para la cosmogonía. En otros casos, lo que hay en juego es el establecimiento de una nueva soberanía (véase Zeus-Tifón, Baal-Yam). En resumen, es mediante la destrucción de un monstruo ofídico —símbolo de lo virtual, del «caos», pero también de lo «autóctono»— como una «situación» nueva, cósmica o institucional, inicia su existencia. Un rasgo característico, común a todos estos mitos, es el miedo, o al menos una primera derrota, del defensor (Marduk y Re vacilan antes de luchar; al principio, la serpiente Illuyanka consigue mutilar al dios; Tifón llega a cortarle y a arrancarle los tendones a Zeus). Según el *Shatápatha brahmana* (1.6.3-17), Indra, al ver a Vritrá por primera vez, se aleja corriendo de él todo lo que puede, y el *Markandeia purana* lo describe «enfermo de miedo» y con esperanzas de paz.[243]

No serviría de nada demorarse en las interpretaciones naturalistas del este mito: la victoria sobre Vritrá se ha visto, o bien como lluvia traída por la tormenta eléctrica, o bien como la liberación de las aguas de las montañas (Oldenberg), o bien como los triunfos del sol sobre el frío que había «aprisionado» las aguas congelándolas (Hillebrandt). Sin duda, los elementos naturalistas están presentes, dado que el mito es polivalente; la victoria de Indra equivale, entre otras cosas, al triunfo de la vida sobre la esterilidad y la muerte que es resultado de la inmovilización de las aguas por parte de Vritrá. Pero la estructura del mito es cosmogónica. En el Rigveda 1.33.4 se dice que, mediante su victoria, el dios creó el sol, el cielo y el amanecer. Según otro himno (RV 10.113.4-6), Indra, inmediatamente después de nacer, separó el Cielo de la Tierra, fijó la bóveda celestial y blandiendo la *vajra* partió a Vritrá, que retenía cautivas las aguas en la oscuridad. Ahora, el Cielo y la Tierra son los padres de los dioses (1.185.6); Indra es el más joven (3.38.1) y también el último dios en nacer, porque puso fin a la hierogamia (la unión mística) del Cielo y la Tierra. «Con su fuerza, esparció estos dos mundos, Cielo y Tierra, y le dio brillo al sol» (8.3.6). Tras esa hazaña demiúrgica, Indra nombró a Varuna como creador del cosmos y guardián del *ritá*, que había permanecido oculto en el mundo inferior (1.62.1). [...]

Hay otros tipos de cosmogonías indias que explican la creación del mundo a partir de una *materia prima*. No es el caso en el mito que acabamos de resumir, puesto que aquí ya existía cierto tipo de «mundo». Pues el Cielo y la Tierra estaban formados y engendraron a los dioses. Indra solo separó a los padres cósmicos y, al atacar a Vritrá con la *vajra*, puso fin a la inmovilidad, incluso a la «virtualidad», simbolizada en la manera de ser del dragón. [Indra se encuentra con Vritrá «no dividida, no despierta, sumida en el más profundo de los sueños, extendida» (RV.4.19.3).] Según ciertas tradiciones, el «modelador» de los dioses, Tuashtri, cuyo papel no queda claro en el Rigveda, se había construido una casa y creó a Vritrá como una especie de tejado, pero también como las paredes de su habitáculo. En el interior de su morada, circundada por Vritrá, existían el Cielo y la Tierra y las Aguas. Indra hizo pedazos esta mónada primordial al quebrantar la «resistencia» e inercia de Vritrá.

En otras palabras, el mundo y la vida no podían llegar a nacer si no se mataba al Ser amorfo. Con innumerables variantes, este mito está bastante extendido.[244]

El dios-serpiente teriomórfico, primigenio, es *potencial* ilimitado; es cualquier ser que sea anterior a la aparición de la capacidad de experiencia. Ese potencial se ha representado sobre todo como un dragón que se devora a sí mismo porque esta imagen (que se representa en la *Figura 29: El uróboros: dragón precosmogónico del caos*)[245] simboliza adecuadamente la unión de opuestos inconmensurables. El uróboros es a la vez representativo de dos elementos primigenios antitéticos: en cuanto serpiente, el uróboros es una criatura de la tierra, de *materia*; en cuanto ave (se trata de un animal alado) es una criatura del aire, del cielo, de *espíritu*. El uróboros simboliza la unión de lo conocido (asociado con el espíritu) y de lo desconocido (asociado con la materia), de lo explorado y lo inexplorado; simboliza la yuxtaposición de los principios «masculinos» de seguridad, tiranía y orden, con los principios «femeninos» de oscuridad, disolución, creatividad y caos. Es más, en cuanto serpiente, el uróboros tiene la capacidad de desprenderse de su piel, de renacer. Así, también representa la posibilidad de transformación, y equivale al conocedor, que puede transformar el caos en orden, y el orden en caos. El

uróboros representa, o comprende, todo lo que es que todavía no ha sido encontrado, antes de su diferenciación como consecuencia de la exploración activa y la clasificación. Es la fuente de toda información que compone el mundo determinado de la experiencia y es, a la vez, el lugar de nacimiento del sujeto que experimenta.

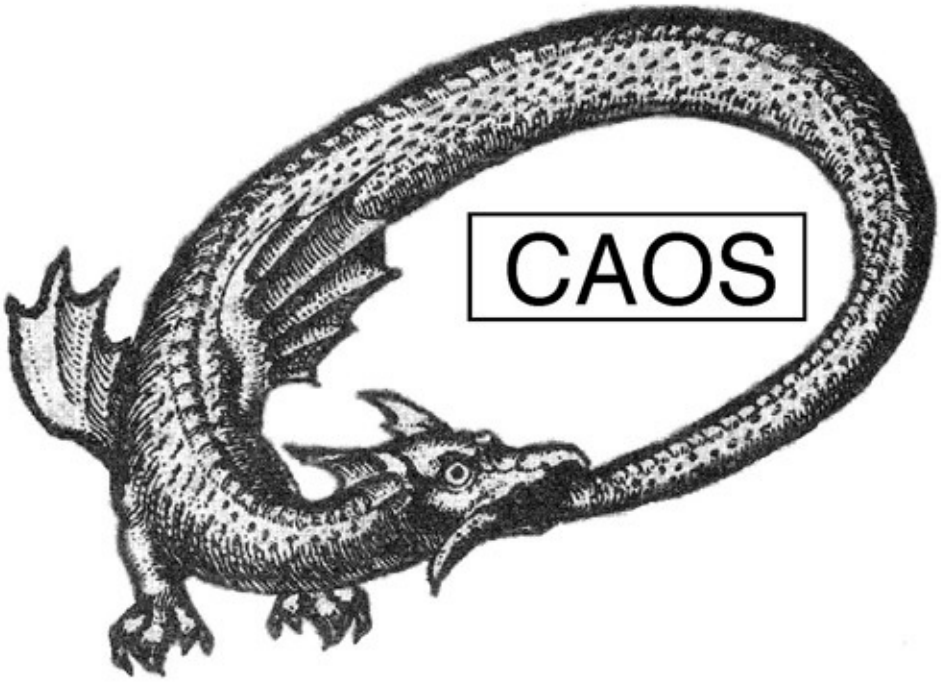

Figura 29: El uróboros: dragón precosmogónico del caos.

El uróboros es una cosa, de la misma manera que todo lo que aún no se ha explorado es una cosa. Existe en todas partes y en todo momento. Está completamente autocontenido, es completamente autorreferencial; se alimenta de sí mismo, se fertiliza a sí mismo y se abarca a sí mismo. Une el principio con el final, ser con llegar a ser, en el círculo interminable de su existencia. Sirve de símbolo para el cimiento de la realidad misma. Es el «conjunto de todas las cosas que todavía no son cosas», el origen primigenio y el punto último de regreso de todo objeto discriminable y de todo sujeto independiente. Sirve de progenitor de todo lo que conocemos, de todo lo que no conocemos y del espíritu que constituye nuestra capacidad para saber y no saber. Es el misterio que emerge continuamente cuando las soluciones a viejos problemas causan problemas nuevos, es el mar del caos que rodea la isla del conocimiento del hombre, y además es la fuente de ese conocimiento. Es toda nueva experiencia

generada por el tiempo, que trabaja incesantemente para transformar lo temporalmente predecible una vez más en lo desconocido. Ha servido a la humanidad como el más ubicuo y poderoso de los dioses primordiales:

En el antiguo Egipto, este es el símbolo del que se dice «*draco interfecit se ipsum, maritat se ipsum, impregnat se ipsum*». Se mata, se casa y se preña a sí mismo. Es hombre y mujer, es engendrar y concebir, es devorar y dar a luz, es activo y es pasivo, es arriba y abajo, todo a la vez.

En tanto que Serpiente Celestial, el uróboros era conocida en la antigua Babilonia; en épocas posteriores, en la misma zona, lo representaban a menudo los mandeos: Macrobio adscribe su origen a los fenicios. Es el arquetipo del εντόπαν, el Todo Uno que aparece como Leviatán y como Eón, como Oceanus y también como el Ser Primordial que dice «Yo soy el alfa y la omega». Como Knef de la antigüedad es la Serpiente Primigenia, «la deidad más antigua del mundo prehistórico». La presencia del uróboros puede reseguirse en el Apocalipsis de San Juan, así como en los gnósticos y entre los sincretistas romanos; existen representaciones de él en las pinturas de arena de los indios navajos y en Giotto; se encuentra en Egipto, África, México y la India, entre los gitanos como amuleto, y en textos alquímicos.[246]

El uróboros es Tiamat, el dragón que habita en las profundidades, transformado por Marduk en el mundo; Apofis, la serpiente que cada noche devora el sol; y Rahab, el leviatán, matado por Yahvé en el transcurso de la creación del cosmos:

¿Sacarás tú al leviatán con anzuelo,
O con cuerda que le eches en su lengua?
¿Pondrás tú soga en sus narices,
Y horadarás con garfio su quijada?
¿Multiplicará él ruegos para contigo?
¿Te hablará él lisonjas?
¿Hará pacto contigo
Para que lo tomes por siervo perpetuo?
¿Jugarás con él como con pájaro,
O lo atarás para tus niñas?
¿Harán de él banquete los compañeros?
¿Lo repartirán entre los mercaderes?
¿Cortarás tú con cuchillo su piel,
O con arpón de pescadores su cabeza?
Pon tu mano sobre él;
Te acordarás de la batalla, y nunca más volverás.
He aquí que la esperanza acerca de él será burlada,
Porque aun a su sola vista se desmayarán.
Nadie hay tan osado que lo despierte;
¿Quién, pues, podrá estar delante de mí?
¿Quién me ha dado a mí primero, para que yo restituya?
Todo lo que hay debajo del cielo es mío.
No guardaré silencio sobre sus miembros,
Ni sobre sus fuerzas y la gracia de su disposición.

¿Quién descubrirá la delantera de su vestidura?
¿Quién se acercará a él con su freno doble?
¿Quién abrirá las puertas de su rostro?
Las hileras de sus dientes espantan.
La gloria de su vestido son escudos fuertes,
Cerrados entre sí estrechamente.
El uno se junta con el otro,
Que viento no entra entre ellos.
Pegado está el uno con el otro;
Están trabados entre sí, que no se pueden apartar.
Con sus estornudos enciende lumbre,
Y sus ojos son como los párpados del alba.
De su boca salen hachones de fuego;
Centellas de fuego proceden.
De sus narices sale humo,
Como de una olla o caldero que hierve.
Su aliento enciende los carbones,
Y de su boca sale llama.
En su cerviz está la fuerza,
Y delante de él se esparce el desaliento.
Las partes más flojas de su carne están endurecidas;
Están en él firmes, y no se mueven.
Su corazón es firme como una piedra,
Y fuerte como la muela de abajo.
De su grandeza tienen temor los fuertes,
Y a causa de su desfallecimiento hacen por purificarse.
Cuando alguno lo alcanzare,
Ni espada, ni lanza, ni dardo, ni coselete durará.
Estima como paja el hierro,
Y el bronce como leño podrido.
Saeta no le hace huir;
Las piedras de honda le son como paja.
Tiene toda arma por hojarasca,
Y del blandir de la jabalina se burla.
Por debajo tiene agudas conchas;
Imprime su agudez en el suelo.
Hace hervir como una olla el mar profundo,
Y lo vuelve como una olla de ungüento.
En pos de sí hace resplandecer la senda,
Que parece que el abismo es cano.
No hay sobre la tierra quien se le parezca;
Animal hecho exento de temor.
Menosprecia toda cosa alta;
Es rey sobre todos los soberbios. (Job, 41:1-34)

El uróboros es lo que existe como potencial puro sin cualificar antes de la manifestación de ese potencial, en la experiencia del sujeto limitado; es la posibilidad infinita de una impredecibilidad dramática repentina que reside aun

en el más conocido y explorado de los objetos (cosas, otras personas, o nosotros mismos). Esa impredecibilidad no es mera posibilidad material o potencial: también es significado. El dominio del caos —que es donde todavía no se ha especificado qué es lo que hay que hacer— es un «lugar» caracterizado por la presencia de emociones muy potentes, desánimo, depresión, miedo, desarraigo, pérdida y desorientación. Es el aspecto afectivo del caos lo que constituye lo que se conoce más claramente sobre el caos. Es «oscuridad, sequía, la suspensión de las normas, y muerte».[247] Es el terror a la oscuridad de la noche, que se llena de demonios de la imaginación y que aun así ejerce una fascinación sobrenatural; es el fuego que reduce de forma magnífica una cosa determinada a otra distinta; es el horror y la curiosidad engendrados por lo ajeno y lo forastero.

El uróboros —la matriz primordial— contiene en forma «embrionaria» todo lo que, en principio, puede ser experimentado, y la cosa que tiene la experiencia. La gran serpiente (la matriz) es por tanto consciencia —*espíritu*, antes de que se manifieste a sí mismo— y *materia*, antes de que se separe del espíritu. Esta gran idea mitológica resuena en ciertas teorías modernas del desarrollo del sujeto; en concreto, entre aquellos que se llaman «constructivistas». El famoso psicólogo suizo del desarrollo Jean Piaget defendía, por ejemplo, que el sujeto que experimenta se construye a sí mismo una infancia como consecuencia de su actividad exploratoria.[248] Actúa y se observa a sí mismo actuando; después imita la acción, formándose una representación primigenia de sí mismo; después formula un modelo más abstracto de sus propias acciones. Así, el sujeto se crea a partir de la información generada en el curso de la actividad exploratoria. Contemporáneamente, el mundo surge al ser.

> *Magullaste las cabezas del leviatán,*
> *Y lo diste por comida a los moradores del desierto.*
> *Abriste la fuente y el río;*
> *Secaste ríos impetuosos.*
> *Tuyo es el día, tuya también es la noche;*
> *Tú estableciste la luna y el sol.*
> *Tú fijaste todos los términos de la tierra;*
> *El verano y el invierno tú los formaste.* (Salmos 74: 14-17)

Las acciones tienen consecuencias. Las consecuencias de las acciones constituyen el mundo familiar cuando son predecibles; el mundo de lo inesperado, cuando no lo son.

El estado del origen se ha representado de la manera más abstracta como un círculo, la más perfecta de las formas geométricas, o como una esfera, sin principio ni final, simétrico en todos sus ejes. Platón, en el *Timeo*, describía la fuente primigenia como lo redondo que había al principio.[249] En Oriente, el mundo y su significado surgen de la interacción y la unión circundada del luminoso, espiritual y masculino yang con el oscuro, material y femenino yin.[250] Según los adeptos a la alquimia medieval, los objetos discernibles de la experiencia (y los sujetos que los experimentan) emergieron del caos redondo, que era un receptáculo esférico del elemento primigenio.[251] El Dios del islam, el judaísmo y el cristianismo, «Alfa y Omega», principio y fin, el primero y el último (Apocalipsis, 22:13), se coloca a sí mismo fuera de o más allá del cambio mundano, y une a los opuestos temporales en el gran círculo de su ser. La asimilación del origen a un círculo resuena narrativamente en los mitos que describen el cielo como el fin al que la vida se dedica o debería dedicarse (al menos desde la perspectiva del «alma inmortal»). El Reino de Dios, prometido por Cristo, es de hecho el restablecimiento del Paraíso (aunque un paraíso caracterizado por la reconciliación de fuerzas opuestas, y no por la disolución regresiva en una unidad preconsciente). Ese restablecimiento cierra el círculo del ser temporal.

El estado inicial urobórico es el «lugar» en el que todas las cosas opuestas estaban (estarán) unidas el gran dragón que se devora a sí mismo cuya división en elementos constitutivos constituye la condición previa para la experiencia misma. Ese estado inicial es un «lugar» libre de problemas y, en consecuencia, tiene un aspecto paradisíaco; sin embargo, el precio que hay que pagar por el paraíso urobórico es el ser mismo. Hasta que la unidad original de todas las cosas se rompe —hasta que el dios más primordial es asesinado—, la existencia misma no surge al ser. Sin embargo, la aparición de las cosas trae consigo el problema del conflicto, un problema que debe solucionarse, en condiciones óptimas, sin eliminar el hecho de la existencia misma.

El uróboros es el progenitor unificado de lo conocido, el Gran Padre (el territorio explorado y lo familiar), y de lo desconocido, la Gran Madre (la información anómala y lo impredecible). Además, podría verse como el único abuelo andrógino del héroe, hijo de la noche y el día, mediador entre lo conocido y lo desconocido, cuyo ser constituye una condición previa necesaria para la existencia de las cosas diferenciadas (y que por tanto puede verse como una *causa prima*). Los padres del mundo, la Tierra y el Cielo, emergen cuando el

dragón urobórico es sometido a una primera división. La *Figura 30: El nacimiento de los padres del mundo* presenta el «nacimiento del mundo» de manera esquemática en la medida en que ha sido conceptualizado por la imaginación mítica. El caos que constituye la totalidad se divide a sí mismo en lo que se ha explorado y lo que aún ha de explorarse.

Desde la perspectiva mítica, esta división es equivalente al surgimiento del cosmos —y, por tanto, a la creación o la génesis misma—. Falta una cosa: el hecho del explorador y la naturaleza de su relación con lo que es conocido y con lo que aún ha de conocerse. Con el «nacimiento» del explorador —con su construcción a partir de la interacción entre cultura y naturaleza—, el mundo entero empieza a ser. Ese «surgimiento de la experiencia» se representa en la *Figura 31: Los elementos constitutivos del mundo, en relación dinámica*. El «conocedor» es a la vez hijo de la naturaleza y la cultura, creador de cultura (como consecuencia de su encuentro con la naturaleza o el mundo desconocido) y la «persona» para la que lo desconocido es una realidad.

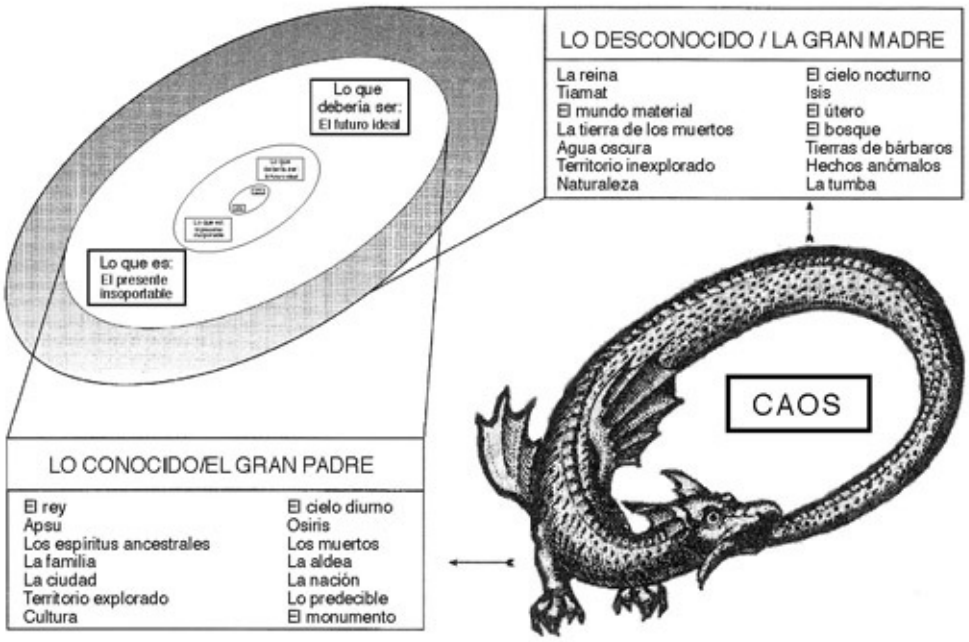

Figura 30: El nacimiento de los padres del mundo.

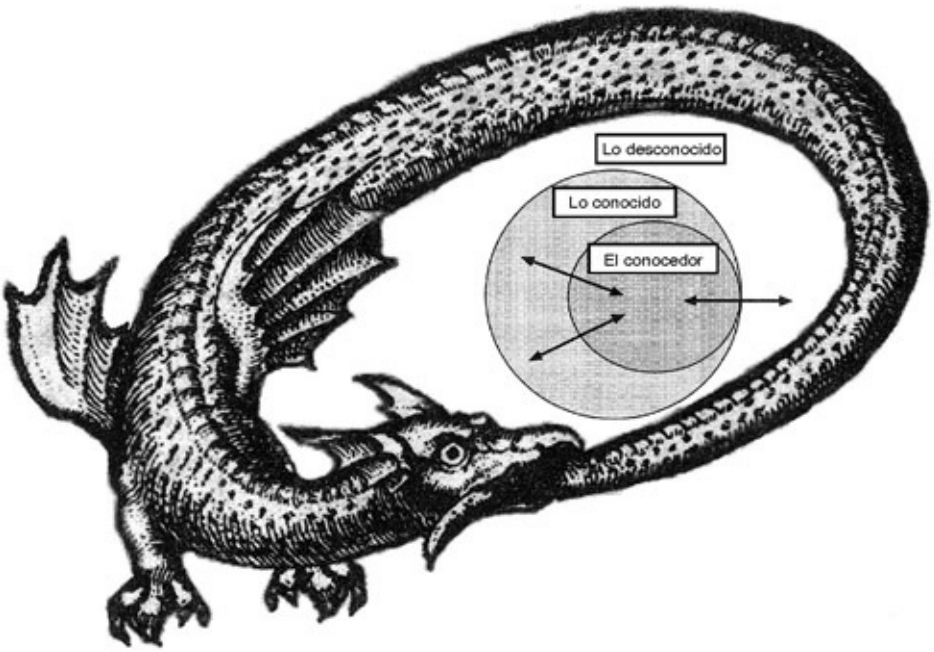

Figura 31: Los elementos constitutivos del mundo, en relación dinámica.

Resulta casi imposible sobreestimar hasta qué punto el esquema de categorización del «progenitor del mundo» influye en (o, alternativamente, ha derivado de) la presuposición y la actividad humanas. El «mundo» es territorio explorado, rodeado de misterio; ese misterio se experimenta como caos indiferenciado pero a menudo amenazador. Todo lo que ocupa ese caos es *percibido directamente* como (no conceptualizado abstractamente como) *idéntico* a ello —es percibido directamente como desconocido y causante de angustia—. Así pues, el forastero —el ocupante de la «morada de los dragones» (Isaías 34:13)— es *naturalmente* aprehendido como agente del caos amorfo. Eliade afirma:

> Una de las características más notables de las sociedades tradicionales es la oposición que asumen entre su mundo habitado y el espacio desconocido e indeterminado que lo rodea. Aquel es el mundo (más concretamente, nuestro mundo), el cosmos; todo lo que queda fuera de él ya no es un cosmos sino una especie de «otro mundo», un espacio extraño, caótico, poblado por fantasmas, demonios, «forasteros» (que se asimilan a [que no se distinguen de, por ser más precisos] los demonios y a las almas de los muertos).[252]

Todo lo que queda fuera ocupa el mismo espacio categórico que el dragón del caos, o de la madre terrible. Los primeros indoeuropeos identificaban la destrucción de los enemigos en la batalla con el asesinato de Vritrá por parte de Indra;[253] los antiguos egipcios veían a los *hiksos*, los «bárbaros», como

equivalentes de Apofis, la serpiente que de noche devora el sol.[254] Y los antiguos iraníes (zoroástricos) equiparaban la lucha mítica del rey Faridun contra un usurpador extranjero —el dragón Azdahak— con la lucha cosmogónica del héroe Thraëtaona contra Azhi Dahaka, la serpiente primigenia del caos.[255] Los enemigos de los hebreos del Antiguo Testamento también sufren el mismo sino: son vistos como equivalentes de Rahab, o Leviatán, la serpiente vencida por Yahvé en su batalla para establecer el mundo [«Habla, y di: Así ha dicho Jehová el Señor: He aquí yo estoy contra ti, Faraón rey de Egipto, el gran dragón que yace en medio de sus ríos, el cual dijo: Mío es el Nilo, pues yo lo hice (Ezequiel, 29.3); también: «Me devoró, me desmenuzó Nabucodonosor, rey de Babilonia, y me dejó como vaso vacío; me tragó como dragón, llenó su vientre de mis delicadezas, y me echó fuera» (Jeremías, 51.34)]. Eliade prosigue:

A primera vista, esa grieta en el espacio parece deberse a la oposición entre un territorio habitado y organizado —y por tanto «cosmificado»— y el espacio desconocido que se extiende más allá de sus fronteras; por una parte está el cosmos, y por la otra el caos. Pero ya veremos que si todo territorio habitado es un cosmos es precisamente porque primero fue consagrado, porque, de una manera u otra, es la obra de los dioses o está en comunicación con el mundo de los dioses. El mundo (mejor dicho, nuestro mundo) es un universo en el que lo sagrado ya se ha manifestado, en el que, en consecuencia, el paso de un plano a otro se ha hecho posible y repetible. No es difícil ver por qué el momento religioso implica el momento cosmogónico. Lo sagrado revela la realidad absoluta y a la vez hace posible la orientación; así, *funda* el mundo en el sentido en que fija los límites y establece orden en el mundo.

Todo ello aparece de manera muy clara a partir del ritual védico que se lleva a cabo para tomar posesión de un territorio; la posesión llega a ser válida mediante la erección de un altar de fuego consagrado a Agni. «Se dice que uno se ha instalado cuando ha construido un altar de fuego *(garhapatya)* y todos aquellos que erigen un altar de fuego se establecen legalmente.» (*Shatápatha brahmana*, VII, 1,1,1-4) Mediante la erección de un altar de fuego, Agni se hace presente y se garantiza la comunicación con los dioses; el espacio del altar se vuelve un espacio sagrado. Pero el significado del ritual es más complejo, y si tenemos en cuenta todas sus ramificaciones, entenderemos por qué consagrar un territorio equivale a convertirlo en cosmos, a «cosmificarlo». Pues, de hecho, la erección de un altar dedicado a Agni no es sino la reproducción —a escala microcósmica— de la Creación. El agua en la que se mezcla la arcilla se identifica con el agua primigenia; la arcilla que forma la base del altar simboliza la tierra; los muros laterales representan la atmósfera, y así sucesivamente. Y la construcción del altar se acompaña de cánticos que proclaman qué región cósmica acaba de crearse. (*Shatápatha brahmana* I, 9, 2, 29, etc.). De ahí que la erección de un altar de fuego —que basta para validar la toma de posesión de un nuevo territorio— sea equivalente a una cosmogonía.

Un territorio desconocido, extranjero y no ocupado (que a menudo significa «no ocupado por nuestro pueblo»), comparte, aun así, la modalidad fluida y larvaria del caos. Al ocuparlo y, sobre todo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en un cosmos mediante una repetición ritual de la cosmogonía. Lo que ha de convertirse en «nuestro mundo» debe antes «crearse», y toda creación tiene un modelo paradigmático: la creación del universo por parte de los dioses. Cuando los colonos escandinavos tomaron posesión de Islandia (*land-nama*) y la crearon, no vieron aquella hazaña ni como una iniciativa original ni como una obra humana y profana. Para ellos, su empeño era solo la repetición de un acto primordial, la transformación del caos en cosmos por medio del acto divino de la creación. Cuando araban la tierra desierta estaban, en realidad, repitiendo el acto de los dioses, que habían organizado el caos

dándole una estructura, formas y normas. Tanto si se trata de preparar un suelo no cultivado como de conquistar y ocupar un territorio ya habitado por «otros» seres humanos, la toma de posesión ritual siempre debe repetir la cosmogonía. Pues, para las sociedades arcaicas, todo lo que no es «nuestro mundo» no es todavía un mundo. Solo podemos hacer nuestro un territorio creándolo de nuevo, es decir, consagrándolo. Este comportamiento religioso en relación con las tierras desconocidas se mantuvo, incluso en Occidente, hasta el periodo moderno [y ha tenido su reflejo muy recientemente con el «plantado de la bandera» en la luna por parte de los astronautas]. Los conquistadores españoles y portugueses, al descubrir y conquistar territorios, tomaban posesión de ellos en nombre de Jesucristo [el Logos creador del mundo].[256]

Una forma similar de ritual e ideación domina incluso procesos tan «simples» como es el establecimiento de una nueva edificación. En la India,

Antes de plantar una sola piedra, «el astrólogo muestra qué punto de los cimientos queda exactamente sobre la cabeza de la serpiente que sostiene el mundo. El albañil modela una pequeña estaca con madera de árbol de khadira y, con un coco, clava la estaca en la tierra en ese punto preciso, de manera que la cabeza de la serpiente quede bien abajo. [...] Si esa serpiente llegara alguna vez a agitar la cabeza con violencia, el mundo se rompería en pedazos».[257] Sobre esa estaca se coloca una primera piedra. Así, la piedra angular se ubica exactamente en el «centro del mundo». Pero ese acto fundacional, a la vez, repite el acto cosmogónico, porque «asegurar» la cabeza de la serpiente, clavarle la estaca, es imitar el gesto primigenio de Soma (Rigveda II, 12, 1), o el de Indra cuando más tarde «golpeó a la Serpiente en su madriguera» (Rigveda VI, 17, 9), cuando su rayo «le arrancó la cabeza» (Rigveda I, 52, 10).[258]

El orden —el territorio explorado— se construye a partir del caos y existe, simultáneamente, en oposición a ese caos (más exactamente al caos «nuevo»; a lo desconocido, ahora definido en oposición al *territorio explorado*). Todo lo que no es orden —es decir, no predecible, no usable— es, por defecto (por definición), caos. El extranjero —cuyos comportamientos no pueden predecirse, que no es afín, ni por sangre ni por costumbre, que no es habitante del «cosmos», cuya existencia y dominio no han sido sacralizados— es *equivalente* al caos (y no solo igual al caos metafóricamente). Como tal, su aparición implica amenaza, y sus patrones de acción y creencias tienen la capacidad de alterar la sociedad misma, de disolver e inundar el mundo, y de restaurar el dominio del uróboros.

La Gran Madre: imágenes de lo desconocido, o del territorio inexplorado

> La Madre de los Cantos, la madre de nuestra semilla toda, nos alumbró en el principio. Ella es la madre de todas las razas de hombres y la madre de todas las tribus. Es la madre del trueno, la madre de los ríos, la madre de los árboles y de toda clase de las cosas. Es la madre de los cantos y las danzas. Es la madre de las piedras del hermano mayor. Es la madre del grano y la madre de todas las cosas. Es la madre de los hermanos menores franceses y de los extranjeros. Es la madre de la parafernalia de la danza y de todos los templos, y la única madre que

tenemos. Es la madre de los animales, la única, y la madre de la Vía Láctea. Fue la madre misma la que empezó a bautizar. Ella nos dio el plato de caliza para la coca. Es la madre de la lluvia, y la única que tenemos. Solo ella es la madre de todas las cosas, solo ella. Y la madre ha dejado un recuerdo en todos los templos. Con sus hijos, los salvadores, dejó cánticos y danzas como recordatorio. Así los sacerdotes, los padres y los hermanos mayores lo han explicado.[259]

La representación de la cultura, lo conocido, es, comparativamente, simple; es abstracción de segundo orden de lo que ya se ha sometido al orden. La representación de la cultura es encapsulación de aquello a lo que la adaptación conductual previamente se ha enfrentado; de aquellas cosas o situaciones cuyas propiedades sensoriales, implicaciones afectivas y significaciones motivacionales se han especificado y siguen especificadas. La representación del conocedor, del sujeto humano, también es representación de aquello con lo que se encuentra constantemente en todas las interacciones interpersonales, y en todos los estados de autoconsciencia: es representación de aquellos aspectos de un conjunto infinitamente complejo de datos que al menos han sido experimentados, aunque no haya sido exhaustivamente. Sin embargo, la representación de lo desconocido parece imposible, es una contradicción en términos. ¿Cómo puede aprehenderse, entenderse, personificarse, asumirse o adaptarse algo que todavía no se ha encontrado? Pero aquello que aún no se ha encontrado debe ser entendido. El alcance de nuestra experiencia suplanta continuamente el dominio de nuestro conocimiento determinado. Por tanto, somos proclives a un contacto constante con lo desconocido. Lo desconocido aparece cada vez que cometemos un error; cada vez que nuestras presuposiciones son erróneas: cada vez que nuestros comportamientos no producen las consecuencias que esperamos y deseamos. La ausencia de una representación específica, adecuada ante una circunstancia inexplicable, no minimiza la necesidad de una acción adecuada, por más que la naturaleza de la acción no pueda ser especificada aún. Ello implica que la naturaleza de lo desconocido, como tal, debe llegar a representarse a fin de diseñar patrones de acción, *que sean ampliamente aptos para la respuesta a lo que todavía no puede (y eternamente no puede) ser predicho o controlado*. De hecho, somos capaces de desplegar un conjunto de habilidades paradójicas; sabemos qué hacer cuando no sabemos qué hacer; sabemos cómo representar qué hacer cuando no sabemos qué hacer; finalmente, sabemos cómo representar aquello con lo que todavía no nos hemos encontrado. Esas capacidades de adaptación —a primera vista imposibles— hacen que aumente en gran medida nuestra capacidad de comportarnos con éxito ante nuestra experiencia misteriosa, y de comunicar y ampliar esa capacidad.

Si se da un error de juicio, interpretación o conducta y aparece algo inesperado, esa cosa inesperada tiene unas propiedades identificables: es peligroso y prometedor. Ese peligro es castigo potencial, frustración, decepción,

aislamiento social, daño físico, incluso muerte. Aun así, todo momento de amenaza es también, simultáneamente, un momento de oportunidad. El cambio que altera lo actualmente predecible y ordenado también implica potencial para avanzar hacia un futuro más prometedor. Lo inesperado es, en sí mismo, información, una información necesaria para la expansión constante de la competencia adaptativa. Esa información viene envuelta en peligro y promesa. Para obtener la información prometida hay que vencer el peligro. Ese proceso de superación eterna y necesaria construye y transforma constantemente nuestros repertorios de conducta y nuestros esquemas de representación.

Todo lo que actualmente conocemos sobre el sujeto y los objetos de la experiencia humana fue en otro momento meramente lo desconocido no-diferenciado —que era mucho más que lo que todavía quedaba por descubrir sobre las cualidades sensoriales colectivamente aprehensibles del mundo—. Lo desconocido puede manifestarse, en el reino de lo empírico validable por consenso, como un aspecto del mundo material; de modo similar, puede parecer como una significación nueva allí donde antes no había nada evidente. Lo que es conocido y familiar no plantea ninguna amenaza, pero no ofrece posibilidades más allá de lo que ya se ha determinado previamente. La cosa o situación explorada se ha asociado con conductas que la vuelven beneficiosa, en un supuesto ideal, o al menos irrelevante. En cambio, lo desconocido omnipresente presenta una amenaza y una promesa de un alcance infinito, es imposible de acotar e igualmente imposible de ignorar. Lo desconocido, lo inesperado o lo impredecible es la fuente de todo el conocimiento condicional —y el lugar al que ese conocimiento «regresa», por así decirlo, cuando ya no es útil—. Todo lo que sabemos, lo sabemos porque alguien ha explorado algo que no entendía: ha explorado algo que le inspiraba temor, que le infundía respeto. Todo lo que sabemos lo sabemos porque alguien generó algo valioso durante un encuentro con lo inesperado.

«La civilización avanza ampliando el número de operaciones importantes que somos capaces de llevar a cabo sin tener que pensar en ellas.»[260] Todas las cosas que sabemos ya no exigen nuestra atención. Saber algo es saberlo automáticamente, sin pensar, categorizarlo de un vistazo (o menos de un vistazo) o ignorarlo por entero. El sistema nervioso está «diseñado» para eliminar la predictibilidad de toda consideración, así como para concentrar los limitados recursos analíticos allí donde estos producirían resultados útiles. Acudimos a lugares en los que el cambio se está dando; en los que está ocurriendo algo que

todavía no se ha modelado, en los que está ocurriendo algo alrededor de lo cual todavía no se han erigido comportamientos: en los que está ocurriendo algo que todavía no se ha entendido. La consciencia misma podría considerarse como el órgano que se especializa en el análisis y la clasificación de eventos impredecibles. La atención y la concentración, de manera natural, gravitan hacia aquellos elementos del campo de la experiencia que contienen la máxima concentración de novedad, o que son menos esperados, antes de lo que normalmente podría considerarse procesado cognitivo superior. El sistema nervioso responde al cambio irregular y elimina la regularidad. En lo predecible existe información limitada, tanto positiva como negativa. El hecho novedoso, en cambio, podría considerarse una ventana hacia «el espacio trascendente» en el que la recompensa y el castigo existen potencialmente, de manera eterna e ilimitada.

Lo desconocido, inesperado o novedoso aparece cuando los planes salen mal, cuando la adaptación conductual o el esquema interpretativo no llegan a producir lo que se desea ni a predecir lo que ocurre. La aparición de lo inesperado o impredecible inhibe la actividad que se desarrolla orientada hacia la consecución de un fin en ausencia de una volición consciente. A la vez que se da esa inhibición de la actividad, se produce también, de manera inevitable, un cambio de dirección de la atención hacia el hecho inesperado. Lo inesperado atrapa el comportamiento y genera de manera espontánea unos efectos antitéticos, que varían en intensidad según lo improbable del acontecimiento, creando una potenciación del interés, miedo, intensa curiosidad o terror sin paliativos. Esa significación motivacional parece haber sido experimentada como un rasgo intrínseco de lo desconocido antes de que se diera la división moderna estricta, formal, del mundo de la experiencia en objeto empírico y observador subjetivo, y aun hoy en día sigue experimentándose básicamente de ese modo. Rudolf Otto, en su investigación seminal sobre la naturaleza de la experiencia religiosa, describía esa experiencia como «numinosa»,[261] involuntariamente fascinante, indicadora de significación más allá de lo normal y medio. Esa experiencia «numinosa» tiene dos aspectos: el *mysterium tremendum*, que es la capacidad de suscitar temblores y miedo; y el *mysterium fascinans*, la capacidad de atraer poderosamente, de fascinar y conminar. Ese poder numinoso, de valor divino, es relevancia afectiva extrema y dirección concomitante de conducta por parte del objeto (desconocido). Ese «poder» suele

considerarse por quienes están sometidos a él como una manifestación de Dios, personificación de lo desconocido y fuente última de todo conocimiento condicional:

> Esa sensación puede en ocasiones llegar barriendo, como una ola suave, impregnando la mente con un estado de ánimo de profunda veneración. Puede pasar a ser una actitud más establecida y duradera del alma, esto es, mantenerse emocionante, vibrante, resonante, hasta que al final se desvanece y el alma recupera su estado «profano», no religioso, de la experiencia cotidiana. Puede estallar en erupciones súbitas desde las profundidades del alma con espasmos y convulsiones, o llevar a la más rara de las excitaciones, a un frenesí embriagado, al trance y al éxtasis. Tiene sus formas salvajes y demoníacas y puede hundirse en un horror y un espanto casi espeluznantes. Tiene sus antecedentes y manifestaciones tempranas brutales, bárbaras, pero también puede desarrollarse hasta ser algo hermoso, puro y glorioso. Puede convertirse en la humildad acallada, temblorosa y muda de la criatura en presencia de... ¿quién o qué? En presencia de aquello que es un *misterio* inexpresable y que está por encima de todas las criaturas.[262]

De nada que no se representa puede decirse que es entendido, al menos no como normalmente se entiende el término. Con todo, la comprensión de lo desconocido —que, en teoría, no puede representarse— es vital para una supervivencia continuada. En consecuencia, el deseo de representar lo desconocido, de capturar su esencia es lo bastante potente como para impulsar la construcción de la cultura, la red que constriñe la fuente incognoscible de todas las cosas. El impulso para la representación del dominio de lo inesperado surgió (y surge) como consecuencia de la significación intrínseca, biológicamente determinada, afectiva o emocional del mundo desconocido o novedoso. Las representaciones de lo desconocido constituyen intentos de elaborar a partir de su naturaleza, de arrojar luz sobre su significación emocional y motivacional (de arrojar luz sobre su ser, desde la perspectiva precientífica o mítica). Se trata de la categorización de todo lo que todavía no se ha explorado y representado, al servicio de la adaptación a lo que todavía no se ha entendido. Se trata del intento de formular una concepción de «la categoría de todas las cosas todavía no categorizadas» de modo que pueda adoptarse una postura útil con respecto a esa categoría.

Lo novedoso, de manera incesante, inspira al pensamiento y se deja atrapar, y aun así, inevitablemente, trasciende a todos los intentos de clasificación final. Por tanto, lo desconocido proporciona una fuente constante y poderosa de «energía» para la exploración y la generación de nueva información. El deseo de reformular una representación de lo que sustituye a la clasificación final y permanece eternamente motivador bien podría ser entendido como un impulso prepotente e irresistible. Ese impulso constituye lo que podía verse como el

impulso religioso más fundamental —constituye el intento culturalmente universal para definir y establecer una relación con Dios— y subyace en el establecimiento del orden histórico civilizado. El producto de ese impulso, el complejo culturalmente construido, existente en la fantasía —el *símbolo*, compuesto de representación comunicable de todas las cosas que constantemente son amenazadoras y prometedoras para el hombre—, afecta y estructura la experiencia de todo individuo, y aun así permanece impersonal, distinto y separado:

> El símbolo viviente formula un factor esencial inconsciente, y cuando más extendido está ese factor, más general es el efecto del símbolo, pues toca una tecla correspondiente en toda psique. Dado que, para una época determinada, se trata de la mejor expresión posible de lo que aún es desconocido, ha de ser el producto de las mentes más complejas y distinguidas de esa época. Pero para que pueda tener algún efecto, debe abarcar lo que es común a un gran grupo de hombres. Ello no puede ser nunca lo que es más diferenciado, lo máximo que puede alcanzarse, pues solo unos pocos pueden alcanzarlo o comprenderlo. El factor común debe ser algo que todavía sea tan primitivo que no pueda dudarse de su ubicuidad. Solo cuando el símbolo abarca eso y lo expresa en su forma más elevada posible es de eficacia general. Ahí radica la potencia del símbolo viviente, social, y su poder redentor.[263]

La representación dinámica podría formar parte de la experiencia subjetiva de una gran cantidad de gente, y por tanto tener su «propia» existencia de base biológica, culturalmente determinada, independiente de cualquier persona dada en un momento dado —incluso seguir sus propias reglas intrínsecas de desarrollo— y aun así no conseguir existir «objetivamente» tal como actualmente se entiende lo objetivo.

Las representaciones ritualizadas, dramáticas o míticas de lo desconocido —el dominio que emerge cuando se comete un error— parecen haber proporcionado el material inicial para los aspectos más primordiales y fundamentales de las religiones formalizadas. La apreciación de la naturaleza de lo desconocido como categoría se desarrolló como consecuencia de la observación de nuestra respuesta inherente a lo que no esperábamos, se manifestó como patrón predecible de afecto y conducta: miedo y curiosidad, terror y esperanza, inhibición de la actividad actual y exploración cautelosa, «habituación» y generación de estrategias de conducta novedosas y adecuadas a la situación específica. Desde un punto de vista empírico, dos cosas son lo mismo si comparten rasgos sensoriales colectivamente aprehendidos. Desde la perspectiva metafórica, dramática o mítica —desde la perspectiva de la categoría natural—, dos cosas son lo mismo si producen el mismo estado subjetivo del ser

(afecto o motivación), o tienen el mismo estatus funcional (que es implicación para el comportamiento). Las experiencias que comparten un tono afectivo parecen categorizables en complejos simples, simbólicos en su naturaleza (desde la perspectiva de la cognición abstracta): parecen ser productos de la cultura, que evolucionó en el entorno social característico del *Homo sapiens* ancestral y posteriormente desapareció. Esos complejos podrían jugar un papel útil en la promoción del comportamiento adaptativo general en presencia de objetos temibles y prometedores, en ausencia de una información detallada generada por la exploración, en relación con la naturaleza explícita de los objetos.

Esas representaciones podrían considerarse la consecuencia de una representación de primer nivel —de la imitación, como señalaba Piaget— y posteriormente la consecuencia de una representación de segundo orden, más abstracta (de comprensión simbólica). La comprensión puede alcanzarse en el nivel más inclusivo y aun sí primario, a través del ritual y la mímesis. Un fenómeno desconocido, atractivo pero incomprensible, puede, aun así, ser representado ritualmente, puede «actuarse». La representación secundaria de esa teatralización constituye la forma inicial de la representación abstracta. Por ejemplo, para entender al león —o al animal cazado— primero es necesario «convertirse» en león o en animal cazado: imitar físicamente primero, y representar después esa imitación en la imaginación. Es así como el hijo imita al padre, en quien más tarde se convertirá. Que el hijo encarne al padre implica que incorpora el conocimiento del padre, al menos en la medida en que ese conocimiento es acción. El niño hace de su padre, sin entenderlo y sin entender las razones de esa actuación suya. Metafóricamente podría decirse que el niño que imita está poseído por el *espíritu del padre*, así como su padre, a su vez, estuvo poseído durante su infancia. El «espíritu del padre» podría concebirse, en este esquema de representación, como una entidad independiente del padre concreto, o del hijo concreto: como algo que se manifiesta en la imaginación y en la posesión del comportamiento generación tras generación, de una manera más o menos constante y tradicional. De modo similar, lo desconocido, que podría considerarse objeto y sujeto a la vez —que se manifiesta en el mundo perceptible, en el afecto, y que atrapa al comportamiento—, muy bien podría considerarse (o manifestarse en la imaginación) como entidad transpersonal (o como el resultado de las acciones de una entidad transpersonal). El «cazador primigenio» ancestral, aterrado por algo desconocido entre los arbustos, retrata su encuentro con lo que lo ha asustado interpretando a ese demonio desconocido

cuando regresa a la aldea. Esa interpretación es simultáneamente encarnación y representación; es hipótesis de nivel básico respecto a la naturaleza de lo desconocido como tal. Alternativamente, tal vez, modela una imagen, un ídolo, de la cosa, y le da forma concreta a lo que hasta entonces es mera compulsión conductual. Lo desconocido aparece primero simbólicamente como una personalidad independiente, cuando no puede ser concebido de ninguna otra manera, y después aparece *como si* fuera una personalidad (con una apariencia evidentemente metafórica). Abundan las pruebas sobre la adopción de la «personalidad» mediante «complejos» representativos o cuasi-representativos.[264] Esos complejos pueden «construirse a sí mismos» en el transcurso de muchos siglos como consecuencia de los empeños exploratorios y creativos de muchos individuos dispares, unidos en la red comunicativa de la cultura.

Es así, a lo largo de vastos periodos de tiempo, como el dominio «transpersonal» de la imaginación se va poblando de «espíritus». Jung describía el «espacio» ocupado por esos «espíritus» como el *pléroma* (un término gnóstico).[265] El pléroma podría describirse como el mundo subjetivo de la experiencia en el recuerdo —el mundo episódico, tal vez, desde la perspectiva de la teoría moderna de la memoria—, aunque las representaciones en apariencia colectivamente aprehensibles desde ciertas circunstancias peculiares (como las de la Virgen María en Yugoslavia antes de la devastadora guerra serbio-bosnia-musulmana, o las de las «naves espaciales extraterrestres [ovnis] durante la Guerra Fría) también tienen cabida aquí. El pléroma es el «espacio» en el que el cielo y el infierno tienen su existencia, el lugar en el que residen los ideales «supracelestiales» de Platón, la base del sueño y la fantasía. Parece tener una estructura tetradimensional, como la del espacio-tiempo objetivo (y la de la memoria),[266] pero se caracteriza por una gran vaguedad en relación con la categoría y la temporalidad. Los «espíritus» que habitan el pléroma en su condición «natural» son *deidades*: mezclas no diferenciadas de sujeto y objeto, significación natural y aspecto sensorial, elaborados en representaciones personificadas mediante los esfuerzos de muchos. Ello significa, simplemente, que una representación es un *constructo social, con raíces históricas (incluso biológicas)* —como cualquier idea— y que el espíritu que habita en la imaginación no es necesariamente un producto creado por la persona que «tiene» esa imaginación. El demonio no es el producto de un cristiano concreto. Es más exacto destacar que la figura del diablo —o de Cristo— habita en la mente del cristiano (y de todos los cristianos) y que ese habitar allí se da como

consecuencia de procesos transpersonales sociales e históricos que operan casi por completo más allá del ámbito del control individual.[267] De modo similar, no puede decirse que el niño cree los monstruos que viven en su imaginación. Por así decirlo, crecen allí y después son observados subjetivamente —son alimentados por afirmaciones casuales de los adultos, por patrones de acción que el niño observa pero no puede explicar, por emociones y estados motivacionales que emergen de pronto y de manera impredecible, por fantasías que aparecen en libros, en la televisión o en el teatro.

Los acontecimientos o experiencias que permanecen más allá del alcance de la exploración, la asimilación y la acomodación, quedan firmemente atrincherados en —o se adscriben automáticamente a— el dominio de lo desconocido, amenazador y prometedor. La categoría de *todos los eventos que todavía no pueden categorizarse* puede, con todo, ser modelada a través de la aplicación metafórica de hechos parcialmente comprensibles y sin embargo inductores de afecto cuya relevancia emocional, en cierto modo, se equipara a la de lo desconocido. Por ejemplo, cada una de las cosas concretas que indica peligro —o, alternativamente, la mejora de la vida— parece fácilmente asociada a cualquier otra cosa específica que se caracteriza por esa misma propiedad, así como con la novedad misma, que produce temor y esperanza como parte de su naturaleza (subjetivamente) intrínseca. Esa experiencias aparecen interasociadas sobre la base de los estados afectivos o conductuales similares que inspiran —de los afectos motivacionales que engendran, antes del desarrollo de la «habituación» en el transcurso del comportamiento exploratorio—.[268] El «sistema límbico» arcaico tiene su propio método de clasificación, por así decirlo, que se experimenta en privado como emoción —o como comportamiento llevado a cabo espontáneamente— manifestada fuera del ámbito de la presuposición condicional abstracta culturalmente determinada.[269] Todo lo nuevo con lo que uno se encuentra, evitado a causa de un temor o una ignorancia manifestados involuntaria o voluntariamente, está potencial o activamente vinculado a todo lo que queda fuera de la competencia individual y/o la clasificación cultural. Todo lo que produce temor podría considerarse subjetivamente un aspecto de la misma cosa (subterránea). ¿Qué es esa cosa?

Lo desconocido, como tal, rodea todas las cosas, pero existe solo en un estado hipotético, y halla representación en forma simbólica como el uróboros, tal como ya hemos visto. La desintegración o división del uróboros da origen a todas las cosas, incluido el desorden o la impredecibilidad que *se define en*

oposición a lo que ha sido explorado. Ese ámbito del desorden o la impredecibilidad definido más acotadamente —que es lo desconocido tal como es experimentado en realidad (y no tanto como entidad hipotética)— tiende a ser representado como algo distintivamente femenino, como la hija de la gran serpiente, como la matriz de todo ser determinado. Resulta útil ver a la Gran Madre como el agente primario de la serpiente del caos —como la representante de la serpiente, por así decirlo, en el ámbito profano—. La serpiente del caos puede verse acechando «detrás» de la Gran Madre, como veremos, y a menudo «adopta» características reptilianas (materiales) o de ave (espirituales). Esa relación se representa de manera esquemática en la *Figura 32: La novedad, la Gran Madre como hija del uróboros*.[270] En el ejemplo que se muestra, la Gran Madre es Venus, diosa de la fertilidad y el amor. En cuanto madre alada —ave y materia— es «espíritu» y «tierra» a la vez; las alas podrían reemplazarse fácilmente por el icono de una serpiente, que vincularía su figura más estrechamente a la tierra (y a la idea de transformación). La cápsula que la rodea, por ejemplo —y que a menudo se ve circundando a Cristo (en cuanto hijo de la Madre Divina) o a María (la propia Madre Divina) en el arte de la Baja Edad Media y el Renacimiento— es la *mandorla* o *vesica piscis*, la «vejiga de pez» que parece haber servido de representación sexual/simbólica de la fuente de todas las cosas desde mucho antes del inicio de la historia escrita.[271]

El uróboros y la figura de la Gran Madre suelen solaparse porque al «caos que comprende el estado original» cuesta distinguirlo del «caos definido en oposición al orden establecido». Dos cosas que no tienen rasgos distinguibles (como es el caso de los «dos dominios» del caos») resultan difíciles de separar el uno del otro. Pero las distinciones entre las figuras del uróboros y de la Gran Madre son tan importantes como sus similitudes. Existe una gran diferencia entre la *posibilidad* de algo desconocido y lo realmente desconocido (la diferencia entre potencial y realidad). Eliade proporciona el ejemplo de un intento detallado de desenredar las categorías, extraído de Lao-Tse:

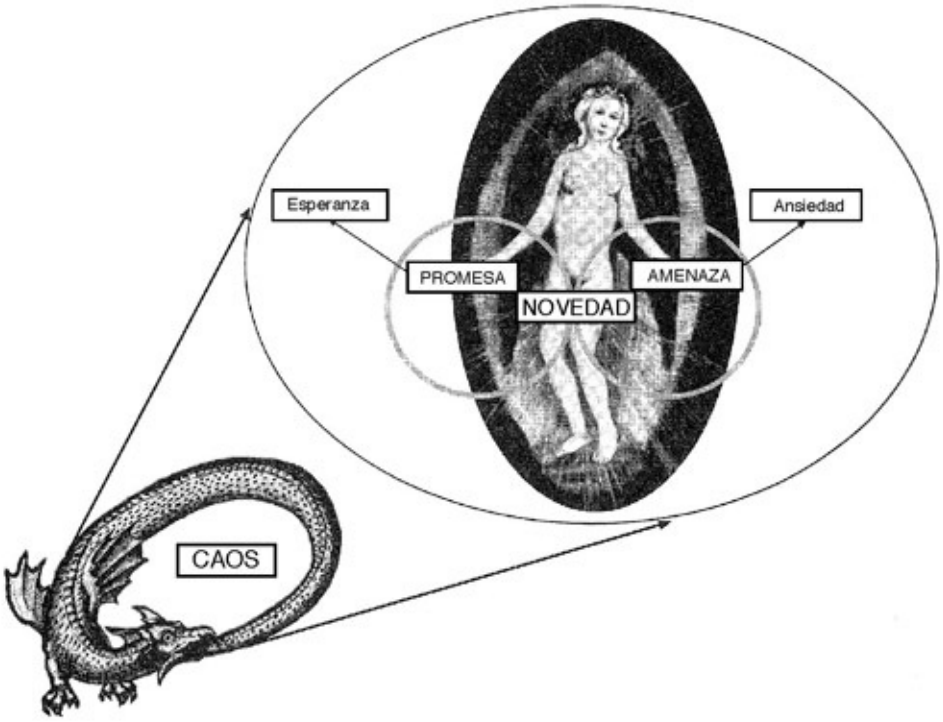

Figura 32: La novedad, la Gran Madre como hija del uróboros.

En otro fragmento cosmogónico (cap. 25), el Tao se denomina «un ser indiferenciado y perfecto, nacido antes que el Cielo y la Tierra. [...] Podemos considerarlo la Madre de este mundo, pero yo no conozco su nombre; lo llamaré Tao; y si ha de ser nombrado, su nombre será: lo Inmenso (*ta*)». El ser «indiferenciado y perfecto» lo interpreta un comentarista del siglo II a.C. del siguiente modo: «La unidad misteriosa [*Hung-t'ung*] de Cielo y Tierra caóticamente [*hun-tun*] constituye [la condición] del bloque no tallado». De ahí que el Tao es una totalidad primigenia, viva y creativa pero amorfa y sin nombre. «Lo que no tiene nombre es el origen del Cielo y la Tierra. Lo que tiene nombre es la Madre de los diez mil seres.»[272]

Lo desconocido, como tal, es la cosa «en sí y de sí». En cambio, lo desconocido que se encuentra (que encuentra un sujeto determinado en una situación determinada) es la *matriz de todo ser*: la fuente real de información que, una vez explorada y categorizada, constituye el «cosmos» o el orden (y, además, el *agente explorador*).

Lao-Tse también dice, en un intento de aclarar la situación:

El espíritu del valle no muere. Es lo oscuro femenino. La puerta de lo misterioso femenino —que es el origen del Cielo y la Tierra.[273]

Lo desconocido, por lo general, parece conceptualizarse o representarse simbólicamente como femenino sobre todo porque los genitales femeninos —ocultos, privados, inexplorados, productivos— sirven de «puerta» o «portal» hacia el mundo desconocido (divino) o fuente de creación, y por tanto es fácil que lleguen a significar ese «lugar». Desde esa perspectiva, la novedad y la feminidad comparten una identidad analógica o categórica: por así decirlo, ambas constituyen una ventana al mundo que queda «más allá». La mujer, en la medida en que es el sujeto de demandas naturales, no es meramente un modelo para la naturaleza: ella es la naturaleza divina, en la imaginación y en la realidad. Literalmente encarna la matriz del ser biológico y, como tal, proporciona una figura adecuada para el modelado metafórico de la base de todas las cosas. El cuerpo femenino constituye la frontera entre la experiencia normal y la totalidad de la que emergen todas las formas. Los recién nacidos salen de las madres; esa hipótesis, basada en la observación directa, da razón de la fuente provisional de los individuos concretos. El origen, *per se*, participa de la misma naturaleza esencial inefable, participa de cualquier cosa que sea característica de la madre (experimentable), y de otros puntos identificables del origen, que no pueden describirse ni comprenderse tan fácilmente (como las cuevas en las que los ogros «crecen y maduran», o la tierra de la que brotan las cosechas). El útero de todas las cosas es algo femenino, como las madres de la experiencia; es algo de una naturaleza infinitamente fecunda y renovada (maternal y virginal), algo que define la fertilidad y, por tanto, la feminidad misma. Las cosas vienen de alguna parte; todas las cosas tienen un lugar de nacimiento. De manera clara, la relación del hombre con la naturaleza, la madre eterna, imita incesantemente la del niño concreto con su madre personal —o, por ser más precisos, el niño y la madre imitan a la vida y al mundo.

Lo desconocido —tal como puede encontrarse— es femenino y tiene cualidades paradójicas. La Gran y Temible Madre de Todas las Cosas promete incesantemente; también amenaza absolutamente. El resultado de un encuentro con lo desconocido —que constituye la condición previa necesaria para la generación de nueva información (para la generación del «cosmos» y del sujeto que experimenta)— no puede especificarse de antemano; algo nuevo puede beneficiar o destruir. La feminidad comparte valencia emocional con la novedad y con la amenaza, lo que amplía la utilidad de lo femenino como materia metafórica, a causa de la unión que existe dentro de la experiencia entre la creación de una cosa y la destrucción y la transformación de otra.[274] Los

procesos de la propia embriogénesis exigen que la sangre cambie de forma, pues el feto prospera a partir de la «sangre» de su madre. El mismo acto de nacer es traumático, doloroso y temible, y constituye una recapitulación del tema natural de la creación, la transformación y la destrucción. La alimentación está relacionada de manera integral con la muerte y el terror, ya desde el principio, cuando la metamorfosis de la sangre en leche transforma a la madre en alimento para el recién nacido. La naturaleza es femenina, además, a causa de la relación isomórfica que existe entre la dependencia infantil con respecto a la benevolencia maternal y el capricho, y la subyugación adulta a la realidad biológica. Los recién nacidos humanos están preparados instintivamente para establecer una relación con la madre y para responder con vitalidad a la manifestación del interés maternal. Toda experiencia del mundo primigenia del individuo es experiencia de la madre, que es el mundo mismo en las etapas iniciales del desarrollo (en tanto en cuanto el mundo tenga alguna significación). (En efecto, para individuos que se ven lo suficientemente limitados en su desarrollo psicológico, el «mundo» nunca llega a ir más allá de la «madre».)[275] Es más, la ontogénesis del individuo —y la simbiosis madre-hijo— es comparable a la filogénesis de la humanidad y a la relación de esa humanidad con —o su dependencia de— la tierra y el mar. La situación infantil arquetípica, que se remonta en el tiempo hasta antes del establecimiento de la cultura misma, se recrea en la vida adulta con el objeto maternal del miedo y el respeto, la esperanza, el amor y la gratitud abstraído en la experiencia misma.

Los aspectos amenazadores de la Gran Madre adoptan representación metafórica como quimeras de lugares generadores de ansiedad, animales, gestos, expresiones y cosas. Esos elementos —diversos desde la perspectiva objetiva (desde el punto de vista del «conjunto adecuado»)—, con todo, se unen para producir una imagen del peligro potencial siempre presente inherente a cualquier cosa impredecible. La Gran Madre —el territorio inexplorado— es lo oscuro, el caos y la noche; los mundos de los insectos, los ofidios y los reptiles, el cuerpo lastimado, la máscara de ira o terror: la panoplia entera de experiencias que inducen a temor, que suele encontrarse (e imaginar) el *Homo sapiens*. Un complejo dinámico de esos objetos aparece como la representación más sutil y exacta de lo desconocido imaginable —algo capaz, simultáneamente, de caracterizar la mordedura activa de la serpiente, la vida del fuego, la picadura del escorpión, la trampa de la araña—, la encarnación más adecuada del deseo manifiesto de las fuerzas vitales transformadoras de la naturaleza, generadoras

de muerte, disolución, destrucción e incesante creación. Las experiencias temidas, enraizadas en lo inexplicable, adquieren representación en la fantasía como espíritus generadores de temor. Esos espíritus, vestidos de hechos concretos generadores de ansiedad, dan forma a aspectos de la experiencia que de otro modo permanecen inexplicables —más allá del entendimiento desde la perspectiva de la adaptación condicional, la acción y el pensamiento abstracto—, pero imposibles de ignorar desde la perspectiva del afecto. La «personalidad» de esos seres constituye la encarnación de una significación motivacional incomprensible y a menudo intolerable —incluye la representación de la base de la experiencia emocional violenta, capaz de inducir posesión cognitiva y conductual, imposible de incorporar al ámbito del ser normal, culturalmente establecido—. La *Figura 33: La personificación espontánea del territorio inexplorado* presenta una de esas figuras y su proceso de desarrollo de forma cómica.[276] Unas representaciones dinámicas de este tipo equivalentes pero más serias son las deidades, dioses cargados de experiencia humana que poseen un estatus transpersonal cuasi objetivo —como el Verbo—, manifestaciones de lo que no es familiar, de lo otro, de lo desconocido y de lo impredecible.

Lo que actualmente puede describirse con total tranquilidad como un símbolo arcaico o un dios del pasado también podría, razonablemente, ser considerado como la manifestación de una personalidad primigenia «independiente»: la «encarnación» unificada en ritual o imaginación de algún conjunto de fenómenos unidos por su equivalencia afectiva o emocional. Esas personalidades —deidades—, con el tiempo, han perdido relevancia afectiva y conceptual como consecuencia de la constante expansión de la capacidad adaptativa del ser humano, y se han «descompuesto» en aspectos menos complejos, más definidos, de la experiencia. Sin embargo, en su forma original, esas «personalidades representativas» se revelaban a sí mismas en la experiencia creativa, compensatoria, de individuos excepcionales asediados por su propia tragedia personal incomprensible (aunque no puramente idiosincrática). La realización concreta de esa manifestación —transformación en una producción artística o en una historia poderosa, por ejemplo— atraía involuntariamente la atención del prójimo e inspiraba una sensación de fascinación y respeto reverencial. La elaboración cultural de esa producción, mantenida a lo largo de siglos, dio origen a la «existencia» elaborada de seres transpersonales, de poder trascendente, que habitaban el «espacio» definido por la imaginación colectiva de la humanidad, y que se comportaban de acuerdo con los dictados de sus

propias almas irracionales, basadas en mitos. Esas «representaciones» servían como imágenes activas que detallaban a todo el mundo lo que era explícitamente desconocido y lo que era solo parcialmente conocido; señalaban el camino hacia aspectos de la experiencia más allá del alcance de la aprehensión abstracta «consciente» pero que resultaba peligroso ignorar.



Figura 33: La personificación espontánea del territorio inexplorado.

Para el sujeto limitado no es tarea sencilla formular una representación precisa de lo desconocido ilimitado, de la naturaleza, el fundamento de la existencia. Lo desconocido es la matriz de todo, la fuente de todo nacimiento y lugar final de reposo. Se oculta detrás de nuestra identidad personal y nuestra cultura; constantemente amenaza y engendra todo lo que hacemos, todo lo que entendemos y todo lo que somos. Nunca puede eliminarse de manera permanente de la consideración, dado que toda solución meramente proporciona el lugar para engendrar multitud de nuevos problemas. Lo desconocido es el enemigo eterno del *Homo sapiens* y su mayor amigo, que desafía constantemente la facilidad individual para la adaptación y la representación, que empuja constantemente a hombres y mujeres hacia mayores profundidades y

hacia cimas más altas. Lo desconocido como Naturaleza aparece como poder abrumador, formidable y paradójico, que se aplica a la vez en una dirección y en su contraria. El hambre, la voluntad de autoconservación, mueve a las criaturas vivas a devorarse unas a otras con avidez, y los cazadores no tienen piedad de los cazados. La sexualidad orienta inexorablemente (y con frecuencia de manera trágica) la voluntad del individuo hacia las demandas de la especie, y la existencia se mantiene a sí misma en sufrimiento, transformación y muerte incesantes. La vida se genera y se destruye a sí misma en un ciclo despiadado, y el individuo permanece constantemente sujeto a fuerzas que quedan más allá de su comprensión y control. El deseo de existir impregna todo lo que vive, que se expresa de manera espantosa en un impulso incontrolable, en un contrapunto incesante de fecundidad y deterioro. Los aspectos más básicos, fundamentales y necesarios de la experiencia son a la vez los más peligrosos e inaceptables.

Los «objetos» empíricos (clásicos) son o bien una cosa o bien otra. En cambio, la naturaleza —lo gran desconocido— es una cosa y su opuesta (afectiva) a la vez, y en el mismo lugar. La experiencia novedosa, primigenia era (y sigue siendo) demasiado compleja para ser inicialmente captada por el entendimiento racional tal como se entiende en la actualidad. La imaginación mítica, «dispuesta» a sacrificar la claridad de discriminación en favor de la precisión fenomenológica inclusiva, proporcionaba el puente de desarrollo necesario. Las primeras encarnaciones de la naturaleza son, por tanto, combinaciones simbólicas de atributos racionalmente irreconocibles, monstruos, esencialmente femeninos, que representan animales y humanos, creación y destrucción, nacimiento y cese de la experiencia. El psicólogo analítico Erich Neumann, que escribió una obra definitiva, exhaustiva y útil sobre el simbolismo de lo femenino, afirma:

> En las fases tempranas de la consciencia, lo numinoso (esto es, la valencia emocional) del arquetipo [...] excede el poder de representación del hombre, hasta el punto de que al principio no puede dársele forma. Y cuando, más tarde, el arquetipo primigenio adquiere forma en la imaginación del hombre, sus representaciones son a menudo monstruosas e inhumanas. Esa es la fase de las criaturas quiméricas compuestas de distintos animales, o de animal y hombre —los grifos, las esfinges, las arpías, por ejemplo— y también de monstruosidades tales como madres fálicas y barbudas. Solo cuando la consciencia aprende a mirar a los fenómenos desde cierta distancia, a reaccionar más sutilmente, a diferenciar y a distinguir [esa es una función de la exploración y de sus procesos abstractos relacionados], la mezcla de símbolos que prevalecen en el arquetipo primigenio se separa en los grupos de símbolos característicos de un arquetipo simple o en un grupo de arquetipos relacionados; por decirlo en pocas palabras: se volvieron reconocibles.[277]

Los aspectos terribles de la Gran Madre primigenia se han representado, simbolizado, de muy diversas maneras, pero su realidad subyacente y la ideación esencial permanecen inmediatamente reconocibles. Neumann afirma:

Estas figuras son burdamente parecidas. Su aspecto terrorífico nos hace vacilar, tanto si representan una calavera, la cabeza de una serpiente o un hipopótamo, un rostro de parecido humano o una cabeza que se compone de dos cuchillos de piedra sobre un cuerpo conformado por partes de serpientes, panteras, leones, cocodrilos y seres humanos, Tan grande es la calidad inhumana, extrahumana y suprahumana de esa experiencia de temor que el hombre puede visualizarla solo a través de fantasmas. Pero todo ello —y es algo que no debe pasarse por alto— es una imagen no solo de lo Femenino, sino particular y específicamente de lo Maternal. Pues de una manera profunda la vida y el nacimiento están siempre vinculados a la muerte y la destrucción. Por eso, esta Madre Terrible es «Grande» y ese nombre también se otorga a Ta-Urt, el monstruo grávido que es hipopótamo y cocodrilo, leona y mujer, todo en uno. También ella es mortífera y protectora. Existe un parecido terrorífico con Hathor, la diosa-vaca buena, que en forma de hipopótamo es la diosa del inframundo. Tiene un aspecto positivo, y a la vez es la diosa de la guerra y de la muerte.

En el transcurso del desarrollo posterior[278] de los valores patriarcales, por ejemplo, de las deidades masculinas del sol y la luz, el aspecto negativo de lo Femenino quedó oculto. Hoy resulta discernible solamente como contenido de la edad primigenia, o lo inconsciente. Así, la terrible Ta-Urt, así como las terribles Hathor, Isis, Neith y otras, pueden reconstituirse a partir de las imágenes que se han «pintado encima», pero no pueden verse directamente. Solo el monstruo Am-mit o Aman, que devora las almas condenadas en el juicio de los muertos, apunta por sus paralelismos al aspecto terrible de Ta-Urt. Am-mit era descrito como sigue: «Su parte delantera [es la de los] cocodrilos, su parte trasera [es la del] hipopótamo, y su parte central [es la del] león». El personaje femenino, animal-madre, de esta criatura de muchos pechos es evidente, como lo es el del monstruo que blande el espantoso cuchillo, que custodia una de las puertas del inframundo a través de las que las almas de los difuntos deben pasar.

Am-mit devora las almas que no han soportado el juicio de los muertos en el inframundo, celebrado a medianoche. Pero su papel ha llegado a ser subordinado, pues la religión de Osiris y Horus y sus misterios ha prometido ahora el renacimiento y la resurrección de todas las almas humanas, y no solo, como sucedía originalmente, del alma del faraón. La certeza del éxito mágico al seguir el camino del sol, que los sacerdotes comunican a todos los hombres tras su muerte, se ha superpuesto al temor primordial representado por Am-mit. Pero originalmente ella era el espíritu ancestral terrible de la cultura matriarcal, en la que lo Femenino recupera lo que ha nacido de ella —de la misma manera que entre los habitantes primitivos de la isla melanesia de Malakula o en la alta cultura de México.[279]

La Madre Terrible desafía y amenaza al individuo, absolutamente. Es diosa de la ansiedad, la depresión y el caos psicológico —diosa de la posibilidad de dolor y de muerte. Es horror, en la medida en que el horror puede ser imaginado, y es la base de ese horror, más allá. Expone y saca ventaja de la vulnerabilidad mortal constante. Paradójicamente, negocia y ofrece la continuidad de la vida a cambio de sacrificios de muerte. Exige la aceptación sin ofrecer la certeza de la supervivencia. Encarna el potencial de salvación, así como el problema central de la vida; impulsa al individuo, involuntariamente, hacia una mayor expansión de la consciencia, o induce involuntariamente una contracción que lleva a la

muerte.[280] La Gran Madre impele —empuja (con certeza de moralidad) y tira (con posibilidad de redención)— el desarrollo de la consciencia y de la autoconsciencia. La identificación de la muerte con lo desconocido ha destruido de manera permanente e incurable cualquier posibilidad de habituación final —o, más exactamente, de adaptación— al mundo de la experiencia. El hombre es, en consecuencia, el animal (incurablemente) ansioso:

> Así, el útero de la tierra se convierte en las fauces mortíferas, devoradoras, del inframundo, y junto al vientre fecundado y la cueva protectora de la tierra y las montañas se abre el abismo del infierno, el agujero oscuro de las profundidades, el útero devorador de la tumba y la muerte, y la oscuridad sin luz de la nada. Pues esa mujer que genera vida y todas las cosas vivientes en la tierra es la misma que las reclama para sí, que persigue a sus víctimas y las captura con la trampa y la red. La enfermedad, el hambre, las dificultades, la guerra, sobre todo, son sus colaboradores, y entre todos los pueblos la diosa de la guerra y la caza expresa la experiencia de la vida del hombre como una mujer que exige sangre. Esa Madre Terrible es la tierra hambrienta que devora a sus propios hijos y engorda con sus cadáveres; es el tigre y el buitre, el buitre y el ataúd, el sarcófago que come carne vorazmente, lamiendo la semilla de sangre de los hombres y las bestias y, una vez fecundado y saciado, vuelve a expulsarla en un nuevo nacimiento, la arroja a la muerte, una y otra vez hacia la muerte.[281]

Lo terrible femenino se ha representado en figuras como la quimera, la esfinge, el grifo y la gorgona, que combinaban y unificaban los aspectos más dispares y aun así relacionados de la naturaleza (esos aspectos que, individual, intrínsecamente, inspiran terror y respeto). Las figuras con aspecto de gorgonas y sus «hermanas» aparecen de manera común por todo el mundo.[282] Como la azteca Coatlicue, cuyo horrendo tocado se componía de calaveras, la Madre Terrible era diosa de la muerte y el desmembramiento, objeto de homenaje sacrificial. Como Diosa de la Serpiente, era sagrada en la antigua Creta, venerada por los romanos. Su equivalente moderno sigue existiendo en Bali y en la India. Kali, diosa hindú —representada en la *Figura 34: El territorio inexplorado como Madre Destructiva*—,[283] tiene ocho brazos, como una araña, y se sienta en el interior de una telaraña de fuego. Cada uno de sus brazos sujeta un instrumento de creación o un arma de destrucción. Lleva una tiara confeccionada con calaveras, tiene pechos puntiagudos, fálicos, y unos ojos fijos, agresivos. Una serpiente, símbolo de poder antiguo impersonal, transformación y renacimiento, se enrosca a su cintura. Simultáneamente devora y da a luz a un hombre adulto. La medusa, el monstruo griego, con su cofia de serpientes, muestra un rostro tan espantoso que la mera exposición a él hace que hombres fuertes se conviertan en piedra, los paraliza de temor de modo

permanente. Esa gorgona es un resto, un vestigio por así decirlo, de una diosa temprana que encarnaba a la vez la increíble fecundidad productiva y un terco desprecio por la vida.



Figura 34: El territorio inexplorado como Madre Destructiva.

Una descripción neuropsicológica de la respuesta del cerebro a lo inesperado —como la que ya hemos encontrado antes— es una cosa; la representación mitológica es otra. La consideración de la figura de la Gran Madre Terrible es saludable; contribuye a la comprensión de qué es eso de lo que nos protegen nuestras culturas, esto es, nuestra identificación ritual con los muertos. Estamos protegidos de los terrores de nuestra imaginación (y de las cosas que engendran esos terrores) mediante la interposición de una familiaridad garantizada por marcos de acción e interpretación compartidos. Esos «muros» funcionan tan bien que nos resulta fácil olvidarnos de nuestra vulnerabilidad

mortal: de hecho, construimos esos muros para facilitar ese olvido. Pero es imposible comprender por qué nos sentimos tan motivados a mantener nuestras culturas —nuestras creencias, y sus patrones asociados de acción— sin volver la vista y valorar las espantosas figuras creadas por nuestros antepasados.

La Gran Madre, en su apariencia negativa, es la fuerza que induce al niño a llorar en ausencia de sus padres. Son las ramas que se ciernen sobre el viajero por la noche, en la espesura del bosque. Es la fuerza terrible que motiva la comisión de la atrocidad —la violación premeditada, el asesinato con ensañamiento— durante las guerras. Es la agresión sin la inhibición del temor ni la culpa; sexualidad en ausencia de responsabilidad, dominio sin compasión, avaricia sin empatía. Es el *id* freudiano, inconsciencia contaminada por lo desconocido, y terror mortal, y las moscas en el cadáver de un gato recién nacido. Es todo lo que sale al paso en la noche, lo que araña y muerde, lo que chilla y aúlla; es consternación que paraliza, horror, y los gritos que acompañan a la locura. La Gran Madre aborta hijos y es el feto muerto; engendra pestilencia y es la peste; ella hace de la calavera algo siniestramente atractivo y es la calavera misma. Desvelarla es arriesgarse a la locura, contemplar el abismo, perder el camino, recordar el trauma reprimido. Es quien abusa de los niños, el gólem, el hombre del saco, el monstruo de las ciénagas, el zombi cadavérico y putrefacto que amenaza a los vivos. Es la progenitora del demonio, la «hija rara del caos». Es la serpiente, y Eva, la que tienta; es la *femme fatale*, el insecto en el ungüento, el cáncer oculto, la enfermedad crónica, la plaga de langostas, la causante de la sequía, el agua envenenada. Usa el placer erótico como cebo para mantener el mundo vivo y reproduciéndose; es un monstruo gótico que se alimenta de la sangre de los vivos. Es el agua que alcanza, amenazadora, el borde de una presa a punto de desmoronarse; es el tiburón en las profundidades, la criatura de ojos muy abiertos en lo más profundo del bosque, el grito del animal desconocido, las garras del oso y la sonrisa del criminal demente. La Gran Madre Terrible es la protagonista de todas las películas de terror, de todas las comedias negras; se agazapa a la espera del decidido incauto como el cocodrilo que aguarda en la charca. Es el misterio de la vida que jamás podrá desvelarse; se vuelve más amenazadora tras cada retirada.

Soñé que veía a mi abuela materna sentada al borde de una piscina, que también era un río. En la vida real, ella había sufrido alzhéimer, y antes de morir había regresado a un estado de seminconsciencia. En el sueño también había perdido toda capacidad de control. Su zona genital quedaba expuesta, en penumbra, y tenía el aspecto de una espesa mata de pelo. Se estaba acariciando, ausente. Daba unos pasos hacia mí,

con un puñado de pelo púbico en la mano, compactado en algo que parecía la brocha grande de un pintor. Me lo restregaba por la cara. Yo levantaba el brazo varias veces para apartarle la mano; por último, como no quería hacerle daño ni alterarla más, dejaba que hiciera lo que quisiera. Ella me acariciaba la cara con la brocha y decía, como una niña: «¿Verdad que es suave?». Yo contemplaba su rostro demacrado y le decía: «Sí, abuela, es suave».

Detrás de ella aparecía un oso polar viejo. Se ponía en pie justo a su lado, a su derecha, a mi izquierda. Todos estábamos junto a la piscina. El oso era viejo como los perros pequeños que envejecen. No veía bien, y actuaba de manera deprimente e impredecible. Empezaba a gruñir y a menear la cabeza apuntándome con ella, igual que esos perros malos que gruñen y te miran antes de morderte. Me agarraba la mano izquierda entre las fauces. Los dos nos caíamos a la piscina, que para entonces era más como un río. Yo apartaba al oso con la otra mano. Gritaba: «Papá, ¿qué debo hacer?». Cogía un hacha y golpeaba con ella al oso detrás de la cabeza, varias veces, y lo mataba. El oso se quedaba rígido en el agua. Yo intentaba llevar el cuerpo hasta la orilla. Había gente que venía a ayudarme. Yo gritaba: «¡Lo he hecho yo solo!». Finalmente lo sacaba del agua. Me alejaba caminando por la orilla. Mi padre se acercaba a mí, me pasaba el brazo por encima del hombro. Yo me sentía exhausto pero satisfecho.

Lo desconocido nunca desaparece; es un elemento constitutivo permanente de la experiencia. La capacidad de representar los aspectos terribles de lo desconocido nos permite conceptualizar aquello con lo que todavía no nos hemos encontrado y practicar la adopción de la actitud correcta hacia lo que no entendemos.

> *Pues yo soy la primera y la última.*
> *Soy la venerada y la despreciada.*
> *Soy la ramera y la sagrada.*
> *Soy la esposa y la virgen.*[284]

El aspecto positivo de la matriz de todo ser —la «hermana gemela» de Kali, por así decirlo— se presenta en marcado contraste con la Madre Terrible. Lo desconocido beneficioso es la fuente de la plenitud y la comodidad eternas. Es la «feminidad positiva», metafóricamente hablando, la que constituye la base de la esperanza misma, de la fe y la creencia en la bondad esencial de las cosas necesarias para el mantenimiento voluntario de la vida y la cultura. Así pues, la «hermana» beneficiosa ha adquirido una amplitud y profundidad en la representación mítica equivalentes a la de la Madre Terrible. El aspecto beneficioso de la matriz de todas las cosas —la «virgen» eternamente fecunda (porque se renueva eternamente), la madre del salvador— es la encarnación de la fuente que ayuda, un apoyo constante ante los trabajos costosos, el sufrimiento trágico y la preocupación existencial. El propio conocimiento redentor surge del encuentro generador con lo desconocido, de la exploración de aspectos de las cosas y las situaciones novedosas; es parte del potencial de las cosas, está

implícito en ellas, es intrínseco a su naturaleza. Este conocimiento redentor es *sabiduría*, conocimiento sobre cómo actuar que se genera como consecuencia de una relación adecuada establecida con el aspecto positivo de lo desconocido, la fuente de todas las cosas.

La Sabiduría es luminosa y nunca pierde su brillo:
se deja contemplar fácilmente por los que la aman
y encontrar por los que la buscan.
Ella se anticipa a darse a conocer a los que la desean.
El que madruga para buscarla no se fatigará,
porque la encontrará sentada a su puerta.
Meditar en ella es la perfección de la prudencia,
y el que se desvela por su causa
pronto quedará libre de inquietudes.
La Sabiduría busca por todas partes a los que son dignos de ella,
se les aparece con benevolencia en los caminos
y les sale al encuentro en todos sus pensamientos.
El comienzo de la Sabiduría es el verdadero deseo de instruirse,
querer instruirse, es amarla;
amarla, es cumplir sus leyes,
observar sus leyes, es garantía de incorruptibilidad,
y la incorruptibilidad hace estar cerca de Dios:
así, el deseo de la Sabiduría conduce a la realeza.
[Sabiduría de Salomón (de los Apócrifos), 6:12-20]

También:

Por eso oré, y me fue dada la prudencia,
supliqué, y descendió sobre mí el espíritu de la Sabiduría.
La preferí a los cetros y a los tronos,
y tuve por nada las riquezas en comparación con ella.
No la igualé a la piedra más preciosa,
porque todo el oro, comparado con ella, es un poco de arena;
y la plata, a su lado, será considerada como barro.
La amé más que a la salud y a la hermosura,
y la quise más que a la luz del día,
porque su resplandor no tiene ocaso.
Junto con ella me vinieron todos los bienes,
y ella tenía en sus manos una riqueza incalculable.
Yo gocé de todos esos bienes,
porque la Sabiduría es la que los dirige,
aunque ignoraba que ella era su madre.
La aprendí con sinceridad y la comunico sin envidia,
y a nadie le oculto sus riquezas.
Porque ella es para los hombres un tesoro inagotable:
los que la adquieren se ganan la amistad de Dios,
ya que son recomendados a él por los dones de la instrucción.

Que Dios me conceda hablar con inteligencia,
y que mis pensamientos sean dignos de los dones recibidos,
porque él mismo es el guía de la Sabiduría
y el que dirige a los sabios.
(Sabiduría, 7:7-15)

La sabiduría puede personificarse como un *espíritu que da eternamente*: que proporciona a sus adeptos riquezas sin fin. Ha de ser más valorada que el estatus o las posesiones materiales, como fuente de todas las cosas. Con la inexactitud categórica característica del pensamiento metafórico —y su consiguiente riqueza de connotación—, *el acto de valorar ese espíritu también es Sabiduría*. De modo que la matriz misma llega a fundirse —esto es, a agruparse en la misma categoría— con la actitud que hace de esa matriz algo beneficioso. Esa fusión se da porque la capacidad generadora primigenia caracteriza tanto la «fuente de todas las cosas» como las actitudes y las acciones exploratorias/ esperanzadas que hacen de esa fuente cosas determinadas. Nosotros solo veríamos estas —la postura subjetiva— como algo claramente psicológico (como algo similar a la «sabiduría» en el sentido moderno). Es más probable que aquella se considere «externa» desde nuestra perspectiva —algo que queda más allá de la intervención subjetiva—. Pero el caso es que sin la actitud adecuada (Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá. [Mateo, 7:7-8]) lo desconocido es un erial estéril.[285] La expectativa y la fe determinan la «respuesta» de lo desconocido (pues la aproximación valiente elimina la ansiedad anticipatoria, y la exploración hace de lo inesperado algo valioso). Así, la categorización indiscriminada que caracteriza estos pasajes tiene su valor.

Sentimos la motivación de proteger los productos de nuestra exploración, nuestros territorios que nos son familiares, porque los fenómenos inexplorados son intrínsecamente significativos, y ese significado es capaz de mostrarse como amenaza. Sin embargo, la probabilidad de que el significado del territorio inexplorado sea una amenaza *parece estar en función del contexto interpretativo en el que hace su aparición*. Si lo desconocido es algo a lo que uno se aproxima voluntariamente (es decir, «como si» fuera beneficioso), es probable que su aspecto prometedor destaque más. Si lo desconocido hace su aparición a pesar de nuestros deseos, es probable que aparezca más puramente en su aspecto de amenaza. Ello quiere decir que si estamos en disposición de admitir la existencia

de las cosas que no comprendemos, es más probable que esas cosas adopten un rostro más positivo. Por el contrario, el rechazo de lo desconocido hace que aumente la probabilidad de que este adopte un rostro aterrador cuando, inevitablemente, se manifiesta. A mí me parece que ese es uno de los mensajes esenciales del Nuevo Testamento, con su insistencia expresa (si bien difícil de comprender) de que Dios debe verse solo como algo bueno.

El aspecto beneficioso de lo desconocido es algo que no está disponible para los «indignos», algo eterno y puro; algo que entra en relación con quienes están dispuestos, de época en época; y algo que hace amistarse con Dios. También es algo que puede conceptualizarse recurriendo al simbolismo sexual: algo que puede «conocerse» en sentido bíblico. Juntándose con ella, como con una «esposa», produce todo lo que es bueno:

> *Conocí todo lo que está oculto o manifiesto,*
> *porque me instruyó la Sabiduría, la artífice de todas las cosas.*
> *En ella hay un espíritu inteligente, santo,*
> *único, multiforme, sutil,*
> *ágil, perspicaz, sin mancha,*
> *diáfano, inalterable, amante del bien, agudo,*
> *libre, bienhechor, amigo de los hombres,*
> *firme, seguro, sereno,*
> *que todo lo puede, lo observa todo*
> *y penetra en todos los espíritus*:
> *en los inteligentes, los puros y hasta los más sutiles.*
> *La Sabiduría es más ágil que cualquier movimiento*;
> *a causa de su pureza, lo atraviesa y penetra todo.*
> *Ella es exhalación del poder de Dios,*
> *una emanación pura de la gloria del Todopoderoso*:
> *por eso, nada manchado puede alcanzarla.*
> *Ella es el resplandor de la luz eterna,*
> *un espejo sin mancha de la actividad de Dios*
> *y una imagen de su bondad.*
> *Aunque es una sola, lo puede todo*;
> *permaneciendo en sí misma, renueva el universo*;
> *de generación en generación, entra en las almas santas,*
> *para hacer amigos de Dios y profetas.*
> *Porque Dios ama únicamente*
> *a los que conviven con la Sabiduría.*
> *Ella, en efecto, es más radiante que el sol*
> *y supera a todas las constelaciones*;
> *es más luminosa que la misma luz,*
> *ya que la luz cede su lugar a la noche,*
> *pero contra la Sabiduría no prevalece el mal.*
> *Ella despliega su fuerza de un extremo hasta el otro,*
> *y todo lo administra de la mejor manera.*

Yo la amé y la busqué desde mi juventud,
traté de tomarla por esposa
y me enamoré de su hermosura.
Su intimidad con Dios hace resaltar la nobleza de su origen,
porque la amó el Señor de todas las cosas.
Está iniciada en la ciencia de Dios
y es ella la que elige sus obras.
Si la riqueza es un bien deseable en la vida,
¿qué cosa es más rica que la Sabiduría que todo lo hace?
Si la prudencia es la que obra,
¿quién más que ella es artífice de todo lo que existe?
(Sabiduría de Salomón 7:22-8:6)[286]

Lo terrible desconocido obliga a la representación; y algo parecido ocurre con lo beneficioso desconocido. Nos vemos movidos a representar el hecho de que la posibilidad reside en cada evento incierto, de que la promesa atrae desde las profundidades de cada misterio. La transformación, relacionada con la aparición del cambio, significa la muerte de todo lo viejo y marchito, significa la muerte de todo aquello que, de seguir existiendo, solo añadiría sufrimiento adicional para aquellos que todavía se esfuerzan por salir adelante. Lo terrible desconocido, que cuando aparece paraliza, también es auxilio para los que sufren, sosiego para los atribulados, paz para el guerrero, idea y descubrimiento para el perplejo y el curioso: es la joya redentora en la cabeza del sapo o en la guarida del dragón que saca fuego por la boca. Lo desconocido es el fuego que arde y protege, el objeto trascendente incesantemente misterioso que simultáneamente da y quita. El aspecto positivo de lo desconocido, encarnado en la diosa grecorromana Diana, la de muchos pechos, o Artemisa, señora de los animales, se representa en la *Figura 35: Territorio inexplorado como Madre Creativa*.[287]

Todo lo que *contiene*, *cobija* y *produce* existe como fuente de la representación simbólica de este elemento prometedor —ocupa la misma categoría—. La fruta que se distingue por sus propiedades de portadora de semillas, como la granada o la amapola, proporciona un motivo adecuado de continente grávido. El cerdo se erige como representativo de la fertilidad, y la vaca —el animal sagrado de la India—, como encarnación del principio de nutrición. Los moluscos «representan» la regeneración a causa de su forma de vulva. Objetos inanimados como cajas, sacos y abrevaderos contienen y cobijan, mientras que objetos similares, como la cama, la cuna y el nido, se caracterizan por su función protectora y, por tanto, maternal.[288] Las representaciones

humanizadas —estatuillas de diosas desnudas, que están entre los objetos artísticos más antiguos que se conocen—[289] parecen representar fecundidad y el aspecto reproductivo de la naturaleza en forma antropomórfica. La creación y posterior apreciación de esas figuras ayudó, tal vez, a individuos y sociedades en su empeño por aclarar la naturaleza de la relación humana con el aspecto protector de la existencia. Quienes creaban esas estatuillas ponían gran énfasis en las características impersonales de la generación, tales como los pechos, los genitales y las caderas (rasgos cuyas funciones quedan en gran medida fuera del control voluntario), pero prestaban poca atención a rasgos definitorios de la individualidad consciente, como los de la cara. Esas figuras, aparentemente, representaban el recipiente de la vida y se expresaban en la imagen de la mujer, cuyo cuerpo generaba vida humana y alimento para esa vida. El cuerpo-recipiente representaba a la propia naturaleza beneficiosa:



Figura 35: Territorio inexplorado como Madre Creativa.

Todas las funciones vitales básicas tienen lugar en el esquema de ese cuerpo-recipiente, cuyas «entrañas» son desconocidas. Sus zonas de entrada y de salida son especialmente significativas. En ese recipiente desconocido se introducen comida y bebida, mientras que en todas sus funciones creativas, desde la

eliminación de residuos y la emisión de semillas hasta la generación de aliento y palabra, algo «sale» de ella. *Todas* las aberturas corporales —ojos, orejas, nariz, boca (ombligo), recto, zona genital— así como la piel tienen, como lugares de intercambio entre lo interior y lo exterior, un acento numinoso para el hombre primitivo. Y, por tanto, se distinguen como zonas «ornamentales» y protegidas, y en la representación artística que el hombre hace de sí mismo, desempeñan un papel especial como ídolos.[290]

Lo desconocido, fuente de toda información determinada, es a la vez destructivo y creativo. El aspecto terrible de la Gran Madre amenaza a todas las cosas con la disolución. Su hermana positiva es el aspecto generador del ser. La *Figura 36: La genealogía celestial de las Madres Destructiva y Creativa* muestra la relación entre las dos hermanas «discriminables», su derivación a partir de lo desconocido unificado pero ambivalente y su «descenso» último desde el «dragón del caos».

La capacidad de «restringir la apariencia de la Madre Terrible» y «propiciar la materialización de la Hermana Benévola» (esto es, la capacidad para hacer disminuir la amenaza y maximizar la promesa y la satisfacción) bien podría verse como el secreto de la adaptación exitosa. La existencia de representaciones de los aspectos gemelos de lo desconocido permitió *practicar la adaptación* en presencia de esas representaciones, permitió la exposición del individuo, tanto en la imaginación como en la acción, de manera controlada, a representaciones construidas con gran fuerza de aquellas cosas que él o ella estaba destinado a temer más, a las que necesariamente era más vulnerable pero que no podía evitar por siempre. Otros «rituales» similares subyacen a todas las formas de psicoterapia moderna. Los tratamientos modernos contra los trastornos de ansiedad, por poner un ejemplo concreto (el de la «desensibilización»), implican exponer a un individuo, de manera ritualizada (es decir, en unas circunstancias que la autoridad vuelve predecibles) a estímulos novedosos o amenazadores por cualquier otro motivo (con una respuesta adecuada modelada por esa autoridad).[291] Teóricamente, esa desensibilización induce a la «habituación»; lo que de hecho ocurre es que la *exploración guiada, en el transcurso de la terapia conductual,* produce una reclasificación y una adaptación conductual (hasta el punto de que algo que antes resultaba aterrador o que ha vuelto a resultar aterrador revierte en algo controlable, familiar y *conocido*). La exposición voluntaria enseña, además, al individuo que antes vivía devorado por la ansiedad, la lección nada trivial *de que él o ella es capaz de enfrentarse al* «*lugar del temor*» *y vencer*. El proceso de exposición guiada voluntaria parece

producir beneficios terapéuticos incluso cuando «la cosa que se evita» es traumática,[292] cuando podría parecer cruel, desde una perspectiva superficial, «empática», insistir en la exposición y el «procesado».

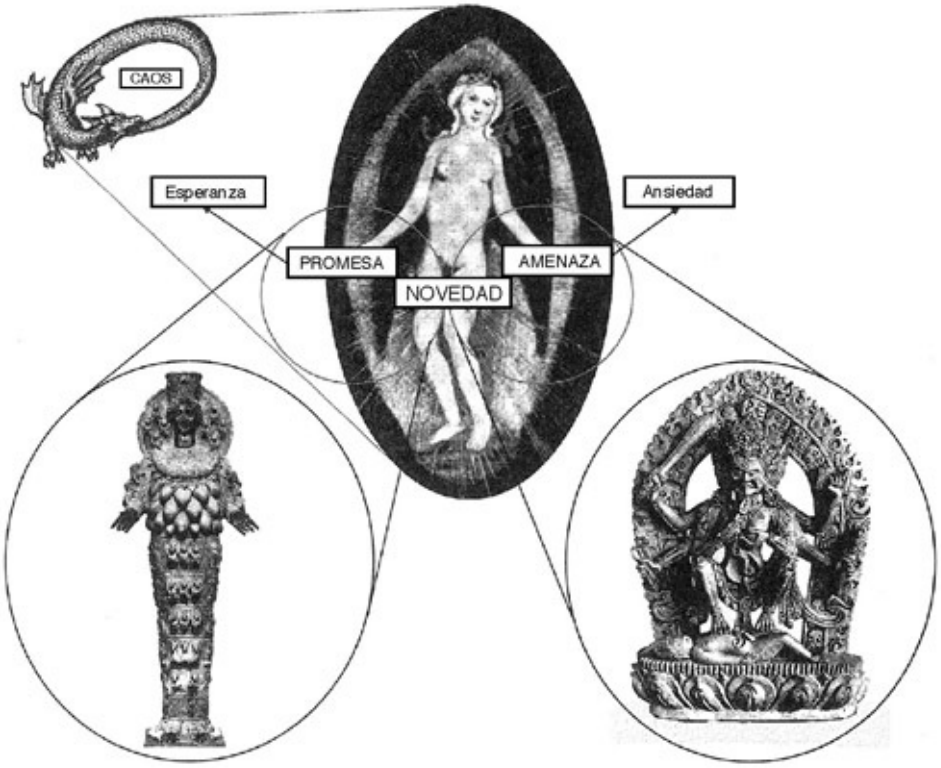

Figura 36: La genealogía celestial de las Madres Destructiva y Creativa.

El ritual de exposición voluntaria *propicia la identificación mimética con el héroe* (tanto si este se reconoce explícitamente como si no); enseña al individuo que el valeroso espíritu exploratorio es capaz de vencer eternamente sobre la amenaza. Es esa identificación mimética y sus equivalentes y consecuencias abstraídos la que explica el aumento general de la confianza y las capacidades que tienden a acompañar el adiestramiento mediante exposición. La reclasificación y el ajuste conductual, que dependen de la exposición terapéutica, colocan a las fuerzas de lo desconocido, que antes eran terribles, de nuevo bajo el dominio del conocimiento, en el ámbito de lo conocido —expande el «territorio explorado» en el caos—, sitúa a la «Gran Madre» dentro de los límites de su «consorte», el Gran Padre. Este es «creación del cosmos», que depende de la exploración a partir del caos precosmogónico, y fomento de una identificación implícita con el Logos, el Verbo creativo y redentor.

El análisis de fenómenos de ritual con sacrificio, mucho más espectaculares, muy extendidos pero metafóricamente equivalentes —unos ritos cuya existencia misma llevó a un autor perspicaz a expresar su convencimiento sobre la demencia intrínseca del ser humano—,[293] proporciona información adicional sobre la naturaleza de esa capacidad para transformar la amenaza en promesa. Ya hemos abordado el hecho de que la valencia de un objeto cambia con el contexto de interpretación. Es el conocimiento de esa idea lo que permite la comprensión del significado de la actitud sacrificial. El bello semblante de la madre benéfica es el rostro que adopta lo desconocido *cuando es abordado desde la perspectiva adecuada*. Todo lo desconocido es, a la vez, horrible y prometedor; es la valentía y el genio (y la gracia de Dios) lo que determina qué aspecto domina. La fuerza incontrolable y la sed de sangre del toro es el poder que, cuando se domestica, sirve para promover, proteger y engendrar a la manada. El poder devastador de una combustión explosiva repentina se convierte en eficaz medio de transporte cuando se encauza adecuadamente. La gorgona de la Naturaleza es la señora que ayuda cuando se acercan a ella los valientes, los honrados y los humildes.

Los rituales religiosos principales, que sirven a un propósito adaptativo fundamental, «dependen» del conocimiento de los correctos mecanismos de aproximación y evolucionaron para adecuarse al espacio que rodea a la deidad primigenia, encarnación de lo desconocido. El drama omnipresente del sacrificio humano (proto-)típico de la práctica religiosa primigenia, representaba la idea de que la esencia del hombre era algo que había que ofrecer voluntariamente a los estragos de la naturaleza, algo que había que yuxtaponer al encuentro creativo con lo terrible desconocido. La ofrenda, en el ritual, era a menudo devorada (real o simbólicamente) como ayuda para la encarnación del espíritu humano inmortal, como ayuda para la incorporación del proceso heroico. A medida que evolucionaban, de esos rituales se hacía abstracción y se alteraban, y la naturaleza de la entidad sacrificial cambiaba (aunque la «ideación» subyacente se mantenía constante).

En fecha tan tardía como 1871, en la India, el festival que celebraba a la Gran Madre, bajo la apariencia de Durga[294] o Kali, se acompañaba de la matanza diaria de veinte búfalos, doscientas cincuenta cabras y doscientos cincuenta cerdos. La arena empapada de sangre de las zanjas del sacrificio se cambiaba dos veces al día —se eliminaba y se enterraba para asegurar la fertilidad de la tierra—. La matanza de animales es un desarrollo relativamente

tardío desde el punto de vista psicohistórico, y en general viene precedido por un sacrificio ritual de víctimas humanas, al que sustituye. El indólogo Heinrich Zimmer afirma:

> En su «aspecto odioso» *(ghora-rupa)*, la diosa, como Kali, «la oscura», alza la calavera llena de sangre agitada y se la acerca a los labios; su imagen devocional la muestra vestida de rojo-sangre, de pie en una barca que flota sobre un mar de sangre: en medio de esa inundación de vida, la sabia del sacrificio, cuya existencia ella exige, en su manifestación benéfica *(sundara-murti)*, como madre del mundo *(jagad-amba)*, poder derramar sobre nuevas formas vivientes en un proceso de incesante procreación; que como cuidadora del mundo *(jagad-dhatri)* pueda amamantarlos en sus pechos y darles la comida que está «llena de alimento» *(anna-purna)*. Una concepción antigua que se remonta hasta la Edad de Piedra: a la naturaleza hay que ayudarla a cada paso; ni siquiera ella puede conseguir nada sola. No es más autosuficiente que el hombre. Nada se da por sí mismo, ni en el cosmos ni en los seres humanos. El hombre debe celebrar ritos clamorosos a fin de liberar a la luna de las garras del eclipse, para ahuyentar sus demonios; y si el sol ha de rescatarse de su debilidad invernal para que se eleve cada vez más en el año que empieza, una muchacha joven, que simboliza el sol, debe ascender hacia el cielo más y más. Para que dé fruto y alimente la vida, la madre tierra exige ser fertilizada y fortalecida con libaciones de sangre, el fluido vital.[295]

El ritual sacrificial, misterioso y aparentemente irracional, dramatiza o representa, de hecho, dos ideas fundamentales y relacionadas: la primera, que la esencia del hombre —es decir, el aspecto divino— debe ser ofrecido constantemente a lo desconocido, debe presentarse voluntariamente al poder destructivo/creativo que constituye la Gran Madre, encarnación de lo impredecible (como ya hemos visto); y la segunda, que «*aquello que más se ama*» *debe ser destruido —esto es, sacrificado— a fin de que el aspecto positivo de lo desconocido se manifieste*.

La primera idea se «basa» en la idea de que hay que ir voluntariamente al encuentro de lo desconocido para que se genere nueva información, para que puedan construirse nuevos patrones de conducta; la segunda idea se «basa» en la observación de que un vínculo impropio, anticuado o inválido por algún otro motivo —como el vínculo que nace de un patrón de conducta o una creencia inadecuados— hace del mundo un erial al interferir en el proceso mismo de adaptación. Un apego rígido, inflexible a «cosas de valor inadecuado» —indicativo de dominio por parte de una jerarquía de valores patológica (de un «dios muerto»)— es equivalente a la negación del héroe. Alguien desgraciado e inútil en medio de la abundancia —lo expreso así solo a modo de ilustración— es infeliz a causa de su apego a las «cosas» malas. La felicidad es a menudo consecuencia de un pensamiento inmaduro o rígido consecuencia de haber sobrevalorado fenómenos que de hecho son triviales. El neurótico se aferra a las

cosas que lo hacen desgraciado, al tiempo que devalúa los procesos, las oportunidades y las ideas que lo liberarían, si los adoptara. El sacrificio de «lo que más se ama» para «aplacar a los dioses» es la personificación, en lo procedimental, de la idea de que el aspecto benévolo de lo desconocido regresará si el esquema actual de adaptación («el rey que gobierna») se ve lo suficientemente alterado (es decir, destruido y regenerado). Un individuo despojado de su «identificación» con lo que previamente valoraba es, a la vez, alguien que se enfrenta a lo desconocido, y es, por tanto, alguien que «inconscientemente» imita al héroe. El «despojarse» voluntariamente de esa identidad convierte al suplicante en un «hombre nuevo», al menos si el sacrificio ha sido sincero. Ello no quiere decir que esas ideas no puedan degenerar hasta convertirse en un ritual sin sentido, vacío y cruel.

La relación íntima entre aferrarse al pasado, rechazar el heroísmo y negar lo desconocido se explica más frecuentemente en forma narrativa (tal vez porque dicha asociación es tan compleja que todavía no se ha hecho explícita). El siguiente cuento de hadas —un «despertador» del «inconsciente» psicoanalítico — puede servir de ejemplo útil. Se me ocurrió de manera espontánea mientras intentaba ayudar a un hombre al que conocía y que estaba pasando por una crisis psicológica. Su apego a lo innecesario y superfluo estaba poniendo en grave peligro su futuro, pero él no lo admitía. Yo quería advertirle de que acabaría pagando un precio muy alto por su miopía. Pero él hizo caso omiso de mi historia, al menos a corto plazo, con los resultados previsibles.

Kikirikí

Había una vez un hombre que tenía un largo viaje por delante. Avanzaba como podía, superando peñascos y dejando atrás la maleza, cuando vio a un gnomo pequeño, resplandeciente, de grandes dientes blancos y un bisoñé negro, sentado al borde del camino. Con dos huesos blancos martilleaba un tronco, y canturreaba extrañamente para sus adentros. El pequeño gnomo dijo:

—John, ¿por qué esforzarse tanto? ¿Por qué caminar tan deprisa? De todos modos, ¿alguien sabe si llegarás alguna vez? Ven aquí. Tengo que mostrarte algo.

Así que John salió del camino. Además, estaba harto de caminar porque la gente no dejaba de arrojarle palos y piedras. El gnomo dijo:

—Tengo una brillante joya roja que me gustaría venderte. Es barata. Aquí está.

Y de debajo de la capa sacó el rubí más grande que aquel hombre había visto en su vida. Debía de pesar unos treinta kilos, y brillaba como el sol.

—¿Te gusta? —dijo el gnomo—. Es una piedra preciosa encantada. ¿Cuánto me ofreces por ella?

Y el hombre respondió:

—No tengo mucho... mucho dinero. Pero te daré todo lo que tengo.

El gnomo no pareció contento, por lo que el hombre añadió:

—Podría pagarte algo más mensualmente.

Y el gnomo aceptó.

—¡Está bien! Compre ahora, pague después. A mí me suena bien. Estoy a favor de la compra a plazos.

Así que el hombre le dio al gnomo todo su dinero y le prometió pagarle el resto más adelante. Y el gnomo regresó a los arbustos que quedaban junto al camino, castañeteando los dientes, riéndose y agitándose.

Cuanto más pensaba el hombre en aquel rubí y en la gran ganga que había conseguido, más contento estaba. Volvió a ponerse en marcha con el corazón ligero, pero pronto descubrió que no podía avanzar demasiado, porque aquellos treinta kilos le pesaban mucho. Se dijo a sí mismo:

«De todos modos, ¿para qué seguir? Ya tengo lo que quiero. ¿Por qué no me quedo aquí con mi rubí?, y cuando pase la gente, ¡que vea lo bien que ya me ha ido!»

Y se detuvo. Poco después, uno de sus amigos pasó y lo vio ahí de pie. Y le dijo:

—John, ¿por qué no te vienes conmigo? Acabo de abrir una tienda nueva y me vendría muy bien un poco de ayuda. ¡Ven enseguida! ¡Abriremos muy pronto!

A John le pareció que aquello pintaba bien, pero su amigo tenía prisa. Además, ¿es que no veía el rubí? ¿Cómo iba a caminar deprisa para seguirle el ritmo? ¿Dónde pondría la piedra preciosa? Así que le dijo:

—Gracias, pero debo ocuparme de mi joya. Tal vez nos veamos más tarde.

Su amigo lo miró como si estuviera loco, pero estaba intentando llegar rápidamente a un lugar, así que se limitó a encogerse de hombros y le dijo:

—Está bien, John. Nos vemos luego.

Y se alejó corriendo por el camino.

Un poco después, por allí pasó otro amigo y le dijo:

—¡John! ¡Qué alegría verte! ¡Vuelvo al colegio! ¡Hay tantas cosas maravillosas que aprender! ¡Tantas cosas importantes que hacer! El mundo está lleno de problemas sin solucionar. Me vendría muy bien alguien que me acompañara. ¿Te gustaría venir conmigo?

A John le pareció que aquello sonaba bastante bien, pero parecía que aquel amigo también tenía prisa. Además, estar ahí, en la carretera, sujetando la piedra preciosa, era cansado, y debía usar toda su energía para eso. Así que le dijo a su amigo:

—Gracias, pero tengo que cuidar de mi joya. ¿A que es bonita? Tal vez nos veamos luego.

Su amigo lo miró como si estuviera loco, pero tenía que llegar pronto a un sitio. Así que se limitó a encogerse de hombros y le dijo:

—Hasta luego.

Por allí pasaron muchos amigos, que llegaban y se iban. Fueron pasando los años. La piedra preciosa se hacía cada vez más pesada, pero el hombre estaba cada vez más apegado a ella. Pero nadie parecía darse cuenta de lo bonita que era. La gente pasaba por allí a toda prisa y le hablaba de sus planes

y nadie tenía un rubí tan grande

y no parecía probable que nadie fuera a tener un rubí tan grande

así que lo normal habría sido que alguien le hubiera comentado algo

algo, aunque fuera algo así como

«Bonito rubí, John. Me encantaría tener uno así».

Pero aquello no ocurrió nunca.

Entonces, un día, por el camino llegó alguien que no conocía. Era un hombre encorvado, alto, tenía el pelo cano a pesar de no parecer demasiado viejo. Llevaba una piedra grande y sucia con mucho cuidado entre las manos, y avanzaba muy despacio.

Aquella extraña figura se acercó y miró a John. Le sonrió y le dijo:

—¿Qué haces ahí plantado como un tonto con esa piedra tan fea en tus manos viejas y cansadas?

Pareces chiflado. Seguro que te encantaría tener un rubí grande como el que tengo yo.

Y John pensó: «Este pobre hombre está engañado. Leva una piedra cualquiera. ¡El que tiene el rubí soy yo!».

Así que le dijo:

—Disculpe, señor, pero tristemente está usted equivocado. Yo soy el que tiene la piedra preciosa. Conocí a un gnomo junto a la carretera y él me lo vendió. Todavía estoy pagando por él, aunque no mucho. Usted lleva una piedra normal y corriente.

Aquel desconocido fatigado pareció enojarse y dijo:

—No sé a qué está jugando, señor. Usted tiene una piedra cualquiera y yo una joya. El gnomo que usted describe me la vendió a mí, y me dijo que era única. Llevo veinte años cargando con ella y no pienso soltarla nunca.

Y John replicó:

—Pero si yo también llevo veinte años cargando con la mía. No puede ser una piedra normal y corriente.

¿Piedra normal o piedra preciosa?

Y así siguieron discutiendo.

De pronto apareció el gnomo, como si nunca se hubiera ido de allí. Pero esa vez ya no era tan pequeño. Había crecido y estaba más rojo y amenazador, y su risa sonaba a agitar de cadenas.

—¡Dejad de discutir los dos! No he visto nunca una visión tan patética. Cargáis con piedras normales y corrientes... los dos. Y si alguna vez hubierais tenido la sensatez de dejarlas en el suelo uno o dos segundos, lo habríais visto.

»Al menos habéis sido diligentes. Y yo jugué sucio con vosotros y me siento mal.

»Así que voy a daros lo que realmente os merecéis. ¿Queréis lo que realmente os merecéis?

Y John y el desconocido flaco asintieron decididos. «Por fin», pensaron.

—Todavía no habéis visto nada. ¡Soltad vuestras piedras!

John y el desconocido flaco obedecieron. Las dos piedras se partieron por la mitad al chocar contra el suelo. De ellas salió un río de gusanos blancos muy voraces que se encaminaron a toda prisa hacia los hombres y los devoraron enteros, mientras ellos se retorcían y gritaban.

Al poco tiempo ya no quedaba nada de ellos, salvo un gran hueso de cada uno. El gnomo recogió los huesos y se alejó del camino. Se sentó junto a un tronco hueco y empezó a martillearlo con ellos.

Mientras esperaba, tamborileaba el tronco y canturreaba una cancioncilla rara:

Con un cuadro de comida
se alimenta a todo el clan,
con una imagen del bien
el hombre todo está sano.
¿Para qué hay que caminar?
¿Para qué hacer el trabajo?
Tú sonríe y nada más.
Porque en el fondo el éxito
es una excentricidad.
Esta vida no es real
y aquí os lanzo mi mensaje:
Así es fácil y, además,
¿a quién le gusta vivir?

Son las ideas de la «necesidad de sacrificio» las que subyacen, por ejemplo, en el ritual bien conocido pero explícitamente incomprensible de la comunión cristiana (más exactamente, el ritual de la comunión cristiana sirve como precursor de conducta de esas ideas explícitas). El héroe cristiano —Cristo— es

el espíritu que se ofrece a sí mismo voluntariamente a la cruz, a la tumba, al sufrimiento y a la muerte, a la madre terrible. Ese espíritu es, sobre todo, «humilde», lo que en este contexto resulta muy paradójico. La arrogancia es creencia en la omnisciencia personal. La humildad heroica, confrontada a esa arrogancia, implica reconocimiento del error personal constante, conjugado con la creencia en la capacidad para *trascender* de ese error (para enfrentarse a lo desconocido y, en consecuencia, para actualizar la creencia falible). Así pues, «humilde» significa «más grande que el dogma» (pues el espíritu del hombre es un «poder superior» a las leyes que gobiernan su conducta). El cuerpo de Cristo (representado, en la comunión ritual, por la hostia de trigo «siempre resucitada») es el receptáculo del espíritu encarnado de la deidad que muere, renace y redime. Este «cuerpo» es devorado ritualmente —esto es, incorporado— para ayudar a los participantes en el ritual a su identificación con Cristo, el dios (sol) que muere y resucita eternamente. La construcción de ese ritual espantoso implicaba promover la conceptualización abstracta de un aspecto estructural permanente de (toda) psique humana —el aspecto heroico, el Verbo— como activa, individualmente condenada y aun así míticamente eterna, destinada al contacto trágico con la amenaza y la promesa de lo desconocido, y a la vez participante constante en el proceso creativo, adaptativo y redentor.

El acto ritual de la exposición se celebra, a la vez, para aplacar o minimizar el aspecto cruel de la naturaleza y para permitir el establecimiento de contacto con el beneficioso. Desde una perspectiva moderna, podría decirse (de manera mucho más abstracta) que el encuentro voluntario cauto, cuidadoso, exploratorio con lo amenazador y lo desconocido constituye la condición previa para la transformación de eso que es desconocido en lo prometedor (o al menos en lo mundano), como consecuencia de un cambio en el comportamiento o en la interpretación. Nosotros, los modernos, interpretamos ese «cambio de experiencia» como alteración del estado subjetivo. Pero la mente preexperimental, menos capaz de diferenciar con claridad el sujeto del objeto, más preocupada con la significación motivacional de la experiencia, observa que *el carácter inductor de miedo del objeto ha retrocedido* (como consecuencia de la valentía del explorador, o de la benevolencia del objeto en cuestión).

El sacrificio *ritual* fue una variante temprana (preabstracta, conductual) de la «idea» de heroísmo, de creencia en el poder individual: la representación de la idea de que la exposición voluntaria a lo desconocido (o la disolución de la cosa preferida) constituía una condición previa necesaria (1) para el surgimiento de la

«diosa» benefactora y (2) para una adaptación exitosa continuada. La incorporación del individuo que se sacrifica, en la realidad (en el canibalismo ritual) o en la ceremonia religiosa (en la misa, por ejemplo), implicaba la asimilación del héroe de la cultura. Esa incorporación era el intento «preconsciente» de encarnar la esencia heroica, de fortificar el individuo y el grupo social contra el propio miedo a lo desconocido. El ritual sacrificial era la representación «teatral», la «interpretación» del héroe, mucho antes de que esa «interpretación» pudiera llevarse a cabo en la abstracción, en el drama, en el relato. Posteriormente llegó una representación más abstracta, narrativa, para retratar el surgimiento de la diosa benefactora, capaz de derramar recompensas sobre el hombre, su amante e hijo eterno.

El espíritu siempre dispuesto a poner en riesgo su destrucción personal (dicho de manera más abstracta, intrapsíquica) para alcanzar un conocimiento redentor podría considerarse el *representante arquetípico del proceso adaptativo como tal*. La mente preexperimental se planteaba la unión traumática de ese representante «masculino» con lo desconocido femenino, destructivo y procreador como un precedente necesario para la renovación y el renacimiento constante del individuo y la comunidad. Esta es una idea tan extraordinaria como la que aparece contenida en el mito de Osiris/Horus: una idea que añade más profundidad a la «hipótesis moral» contenida en ese mito. El héroe explorador, hijo divino de lo conocido y lo desconocido, se enfrenta con gran valor a lo desconocido, se une a ello creativamente —abandonando toda pretensión de «conocimiento absoluto» preexistente— obtiene nueva información, regresa a la comunidad y revitaliza su tradición. Es en esa historia más compleja en la que vamos a concentrarnos a continuación.

El hijo divino: Imágenes del conocedor, el proceso exploratorio

> Despiértate, despiértate, vístete de poder, oh, brazo de Jehová; despiértate como en el tiempo antiguo, en los siglos pasados. ¿No eres tú el que cortó a Rahab y el que hirió al dragón? (Isaías, 51:9)

El gran dragón andrógino del caos es también la figura mítica que custodia un gran tesoro, oculto en las profundidades de una montaña, o que oculta a una princesa virgen en su guarida. Es la serpiente alada de la transformación, que escupe fuego por la boca: la unión indescriptible de todo lo que ahora es

discriminable, que constantemente trama para recuperar lo que ha producido. La Madre Grande y Terrible, hija del caos, destruye a quienes se acercan a ella sin querer, incautos, o con la actitud inadecuada, pero derrama sobre quienes la aman (y que actúan adecuadamente) todas las cosas buenas. El Padre Grande y Terrible, hijo del caos, origina a unos hijos propios, pero después intenta aplastarlos, o incluso devorarlos. Es condición previa para la existencia, pero impedimento para su elaboración exitosa. ¿Qué será lo que constituye «el patrón adecuado de acción» a la vista de esa contradicción permanente y múltiple?

El acto fundamental de creatividad en el ámbito humano, en el caso concreto, es la construcción de un patrón de conducta que produce resultados emocionalmente deseables en una situación que previamente estaba impregnada de impredecibilidad, peligro y promesa. Los actos creativos, a pesar de sus particularidades únicas, tienen una estructura eternamente identificable porque siempre se dan en las mismas condiciones: lo que es conocido es «extraído» eternamente de lo desconocido. En consecuencia, es perpetuamente posible derivar y rederivar las características básicas del metapatrón de conducta que siempre y necesariamente significa avance humano. Los seres humanos son curiosos sobre la estructura y la función de todo, y no iba a ser menos en el caso de ellos mismos; nuestra capacidad para contar historias refleja nuestra capacidad para describirnos a nosotros mismos. Se ha dicho que Freud se limitó a manipular a Shakespeare. Pero fue una genialidad de Freud, a pesar de sus muchos errores, elevar hasta un grado más de abstracción lo que Shakespeare representaba de manera teatral, hacia lo filosófico (o incluso hasta lo empírico). Freud trasladó la información sobre el comportamiento desde la narración implícita hasta la teoría explícita (o al menos, hasta la teoría más explícita). Shakespeare realizó una maniobra similar, como todos los que cuentan historias, a un nivel más «básico»: abstrajo lo que todavía era conductual de lo que todavía no había sido captado eficazmente por el drama.

Durante la exploración, el comportamiento y el esquema de representación se modifica de manera experimental, con la esperanza de generar, por medio del ingenio, cualquier resultado que se intenta materializar. Esa exploración también produce la alteración del mundo sensorial —dado que el mundo cambia con el cambio del resultado motor y de la ubicación física—. La exploración produce transformación en la *asunción de un comportamiento rector* y en la *expectación de un resultado de comportamiento*: produce aprendizaje en modo *saber cómo y en saber qué*. Por lo general, un nuevo aprendizaje significa la aplicación de un

medio nuevo para alcanzar el mismo fin, lo que implica que el patrón de presuposiciones que subyace en el modelo interno del presente y el futuro deseado permanece básicamente intacto. Esta forma de readaptación podría describirse como creatividad *normal*, y constituye el grueso del pensamiento humano. Sin embargo, en raras ocasiones, la actividad presente (sobre todo la exploratoria o la encaminada a un fin) produce una discrepancia mucho más profunda y desasosegante. Es más estresante (y más prometedora), y necesita de una actualización más radical de los modelos: exige una reprogramación guiada por la exploración de la asunción de conducta fundamental, así como de la representación episódica o semántica asociada con ella. Esa reprogramación también constituye creatividad, pero de un tipo revolucionario, generalmente asociado al genio. Por tanto, la exploración es creación y recreación del mundo. La generación de información nueva a partir del contacto con lo desconocido implica la construcción de la experiencia misma; la destrucción de modos previos de adaptación y representación (de «mundos» previos) significa el retorno del «territorio explorado» a la condición inexplorada que lo precedía, y posteriormente su reestructuración de un modo más exhaustivo. Se trata de un encuentro con la Gran Madre Terrible, y de la muerte y la resurrección del Hijo y del Padre.

Contar con una manera nueva de abordar (es decir, de *comportarse con respecto a ello*, o de *clasificarlo*) algo desconocido que emerge es *el don del héroe*. Ese don exige que sea dado; exige comunicación, ya sea directamente (por ejemplo, en forma de imitación inmediata) o indirectamente (en forma de descripción abstracta, o narración). No existe una distinción cualitativa real entre la transformación de los medios y la transformación de los fines (como ya hemos visto); lo que, en un nivel inferior de análisis constituye un «fin» se convierte en «medio» en un nivel superior. Sucede que «el don del héroe» constituye una adaptación normal y revolucionaria *simultáneamente*: adaptación normal, a medida que los esquemas de acción y representación se extienden hasta el punto de que lo desconocido se hace beneficioso; revolución, a medida que lo viejo se reestructura para dejar sitio a lo nuevo. Esta reestructuración es equivalente al establecimiento de la *paz* —la paz que caracteriza el paraíso mítico en que el león yace junto al cordero—. Esa paz surge como consecuencia de la organización jerárquica de los «dioses de la tradición» bajo el dominio del héroe. Ello implica que el héroe creativo explorador, en su manifestación completa, también es un pacificador:

Soñé que estaba de pie en el patio de una catedral de piedra, donde crecía la hierba, en un día soleado. El patio estaba impecable, un terreno grande, verde, bien cuidado. Mientras me encontraba allí, vi que una porción de césped se recortaba en la tierra y se retiraba como una puerta corredera. Debajo de la «puerta» había un agujero rectangular que era claramente una tumba. Yo estaba en un camposanto antiguo cuya existencia se había olvidado. Un rey medieval, ataviado con sólida armadura, se levantó de la tumba y se plantó en posición de firmes a la cabecera de su sepulcro. Empezaron a recortarse recuadros de hierba similares, uno tras otro, en numerosos lugares. De cada uno de ellos se levantaba un rey de un periodo de tiempo distinto.

Todos los reyes eran poderosos por derecho propio. Pero ahora todos ocupaban el mismo territorio. Les preocupaba la posibilidad de tener que luchar, y me preguntaron cómo podía evitarse aquello. Yo les hablé del significado de la ceremonia nupcial cristiana, un ritual pensado para someter a los dos participantes principales a la autoridad superior de Cristo, el héroe cristiano, y les dije que ese era el camino hacia la paz.

Si todos los reyes se inclinaban voluntariamente a la figura del héroe, no habría más motivos para la guerra.

Todo territorio inexplorado —es decir, todo lugar en el que no se ha especificado qué hacer— también constituye el campo de batalla de reyes ancestrales. Puede resultar útil considerar los patrones aprendidos de acción e interpretación que pugnan por su aplicación cuando surge una situación nueva, metafóricamente, como encarnaciones actuales de estrategias de adaptación formuladas como consecuencia de un comportamiento exploratorio pasado —como estrategias de adaptación inventadas y construidas por los héroes del pasado, imitadas y reproducidas «inconscientemente» por los que ahora están vivos—. Por tanto, la adaptación a un territorio nuevo —es decir, a lo inesperado — también significa la intervención de estrategias arcaicas o habituales en la nueva situación, compitiendo por el dominio sobre el resultado conductual. La ordenación jerárquica de esas estrategias en conflicto —la construcción de una «jerarquía de dominio» conductual dependiente del contexto (que se corresponde con el modelo narrativo subsumido propuesto más arriba)— constituye, por tanto, adaptación tanto como creación de comportamientos o modos de interpretación nuevos dependientes de la situación (que en todo caso se componen inevitablemente de elementos dispersos tomados del pasado). Así pues, el proceso de exploración, incluidos sus aspectos de asimilación y adaptación, está inextricablemente unido al proceso de pacificación. En una situación dada, la exploración apenas puede considerarse completa hasta que las tendencias y las teorías de esa lucha por el predominio en esa situación se hayan organizado para hacer que cese el conflicto y la turbulencia emocional (internos o exteriorizados).

El héroe explorador, el salvador de la humanidad, corta en pedazos el caos primigenio y crea el mundo; rescata a su padre muerto del inframundo y lo revivifica; y organiza a los «nobles» que ocupan su reino en una jerarquía efectiva, flexible y dinámica. No existe diferencia categórica entre el individuo que explora y el individuo que reconstruye la «sociedad» como consecuencia de esa exploración. La adaptación a la nueva información es parte integral del proceso exploratorio: una anomalía no se procesa hasta que los esquemas interpretativos previos existentes antes de su emergencia se han reconfigurado para tener en cuenta su presencia. Por tanto, todo explorador es, por necesidad, un revolucionario, y todo revolucionario con éxito es un pacificador.

Actuamos adecuadamente antes de entender cómo actuamos —como los niños aprenden a comportarse antes de ser capaces de describir las razones de su comportamiento—. Solo a través de la observación de nuestras acciones, acumuladas y destiladas a lo largo de los siglos, llegamos a comprender nuestras propias motivaciones y los patrones de conducta que caracterizan nuestras culturas (y estas cambian a medida que las modelamos). *La adaptación activa precede a la comprensión abstraída de las bases para esa adaptación*. Tiene que ser a así, porque somos más complejos de lo que entendemos, como lo es el mundo al que debemos adaptarnos.

Primero actuamos. Después visualizamos el patrón que constituye nuestras acciones. Posteriormente usamos ese patrón para que guíe nuestras acciones. El establecimiento de una conexión consciente (declarativa) entre el comportamiento y las consecuencias de ese comportamiento (que implica el establecimiento de un nuevo proceso de retroalimentación) nos permite plantear de manera abstracta un futuro deseado, actuar de tal manera que se haga realidad el futuro, y juzgar la relevancia de los propios fenómenos sobre la base de su relevancia aparente para ese futuro. Esa capacidad parece depender de cierto salto de desarrollo —al menos en la medida en que la «historia que guía» se ha vuelto consciente (o representada en memoria episódica o semántica como opuesta a un comportamiento implícitamente fijado)— y parece improbable que caracterice a niños muy pequeños (o a animales). Jean Piaget resolvía el problema del comportamiento «de fines» en criaturas que todavía no son capaces de conceptualización abstracta presumiendo que los «fines» están originalmente incardinados en operaciones de reflejo sensoriomotoras, que son instintivas. Ello implica, esencialmente, que lo que después será historia es, antes, *patrón*, el patrón de un comportamiento socialmente modificado que constituye el ser

humano. Solo después, cuando los sistemas cognitivos de «orden superior» (episódicos o semánticos) se activan, las metas pasan a imaginarse de manera explícita (y pueden someterse a consideración, de manera abstracta, antes de actuar). Así pues, ello implica que es posible actuar «como si» esa actuación estuviera encaminada hacia una meta antes de que las metas, como tales, se hayan manifestado. Rychlak describe la observación de Piaget: «Los niños no parecen ser lógicos al nacer, interactuando conceptualmente mediante la construcción de esquemas desde el principio. Las construcciones iniciales se llevan a cabo biológicamente, y solo algún tiempo después el niño esquematiza los patrones reflejos que ya están en marcha. [...]».[296]

Primero se da el patrón de acción, guiado por el instinto, conformado sin consciencia de las consecuencias de «recompensas» y «castigos» propiciados por la sociedad (determinados en su «estructura y ubicación» por los usos sociales, producto de fuerzas históricas). Después llega la capacidad para imaginar el fin hacia el que el comportamiento «debería» orientarse. La información que se genera a partir de la observación del comportamiento proporciona la base para la construcción de fantasías en relación con esos fines. Las acciones que satisfacen las emociones tienen un patrón: la abstracción nos permite representar y reproducir ese patrón como un fin. Por tanto, las abstracciones de nivel superior nos permiten representar el patrón de comportamiento más universal: el que caracteriza al héroe, que convierte eternamente lo desconocido en algo seguro y beneficioso; que eternamente reconstruye lo seguro y beneficioso cuando ha degenerado en tiranía.

El mito del héroe ha acabado representando la naturaleza esencial de la posibilidad humana, tal como se manifiesta en el comportamiento adaptativo como consecuencia de la observación y la representación de dicho comportamiento, llevado a cabo de manera acumulativa en el transcurso de miles de años. El mito del héroe proporciona la estructura que gobierna, pero no determina, el curso general de la historia; expresa una idea preconcebida fundamental en miles de maneras distintas. Esa idea (análoga en estructura a la hipótesis moderna, si bien no formulada explícitamente ni construida racionalmente de la misma manera) hace socialmente aceptable la creatividad individual y proporciona una condición previa para el cambio. La presuposición más fundamental del mito del héroe es que la naturaleza de la experiencia humana puede ser (debería ser) mejorada mediante la alteración voluntaria de la

actitud y la acción individual humana. Esa afirmación —*la hipótesis histórica*— es una expresión de fe en la posibilidad humana misma y constituye la idea verdaderamente revolucionaria del hombre histórico.

Todos los comportamientos adaptativos específicos (que son actos que restringen el potencial destructivo de lo desconocido o potencian el beneficioso) siguen un patrón general. Ese «patrón» —que, cuando menos, produce los resultados pretendidos (y por tanto deseados)— atrae de manera inevitable el interés social. Los comportamientos «interesantes» o «admirables» engendran imitación y descripción. Esa imitación y esa descripción podrían ser primero de *un comportamiento interesante o admirable*, pero luego son de *la clase de comportamientos interesantes y admirables*. Entonces la clase se imita como guía general para unas acciones específicas; vuelve a describirse, a destilarse y a imitarse una vez más. La imagen del héroe, paso a paso, se vuelve cada vez más clara y cada vez más ampliamente aplicable. El patrón de conducta característicos del héroe —esto es, el ofrecimiento voluntario como ante lo desconocido peligroso y prometedor, la generación de algo de valor como consecuencia y, simultáneamente, la disolución y la reconstrucción del conocimiento actual, de la moral actual— llega a formar el cogollo de la buena historia, independientemente de la cultura a la que pertenezca. Esa historia —que es lo que hay que hacer cuando ya no se sabe qué hacer— define el patrón central de comportamiento incardinado en todos los sistemas genuinamente religiosos (es más, proporciona la base para el «respeto debido al individuo» que sostiene nuestra concepción de los derechos naturales). Las representaciones del uróboros, el dragón del caos, y de su hija, la Gran Madre, son representaciones simbólicas de lo desconocido. La representación mitológica del héroe y su construcción cultural son, en cambio, examen y representación de *quién o qué es lo que conoce* y *qué es lo que es conocido*. Lo femenino creativo y destructivo es la personalidad manifestada en mitología por todo lo desconocido, amenazador y prometedor sobre y en la existencia. El mito tiende a representar la consciencia individual generadora eternamente dispuesta a enfrentarse a ese poder desconocido como masculino en esencia —distinguiéndolo de la feminidad inconsciente, impersonal e impredecible, y a la luz de su naturaleza «seminal», «activa», «fructificadora».

Las primeras «etapas» del desarrollo de la figura del héroe adoptan la forma de representaciones míticas del recién nacido o el adolescente, total o parcialmente dominado por una fuerza maternal poderosa.[297] Este niño o

adolescente es el individuo específico, que está bajo el influjo de una madre concreta, y el *Homo sapiens*, la especie, sujeto a la naturaleza. La «consciencia generadora individual» como «hijo eterno de la madre virginal» se representa en la *Figura 37: El héroe explorador como hijo de la Madre Celestial*.[298] En su forma más madura, el héroe —antes «hijo de la madre celestial»— puede representarse como «amante de la Gran Madre» [la madre en cuyo cuerpo «penetra» en unión creativa (sexual), para morir y reencarnarse (para fertilizar y preñar)]. La Gran Madre es la prostituta sagrada, la ramera de Babilonia, así como la Virgen María, una doncella siempre renovada, siempre joven, que pertenece a todos los hombres pero a ningún hombre solo. El mito suele utilizar el motivo (simbólicamente sexual) del *incesto celestial* —la imagen del encuentro devorador y envolvente, lleno de potencial creativo— para que represente la unión con lo femenino primordial, para que retrate *el acto de encuentro creativo (o destructivo) entre el héroe y las posibilidades de la vida misma*. Eso es «conocimiento» como acto sexual, creativo: la «unión voluntaria generadora» de consciencia y caos produce —o revive— el orden y el cosmos.

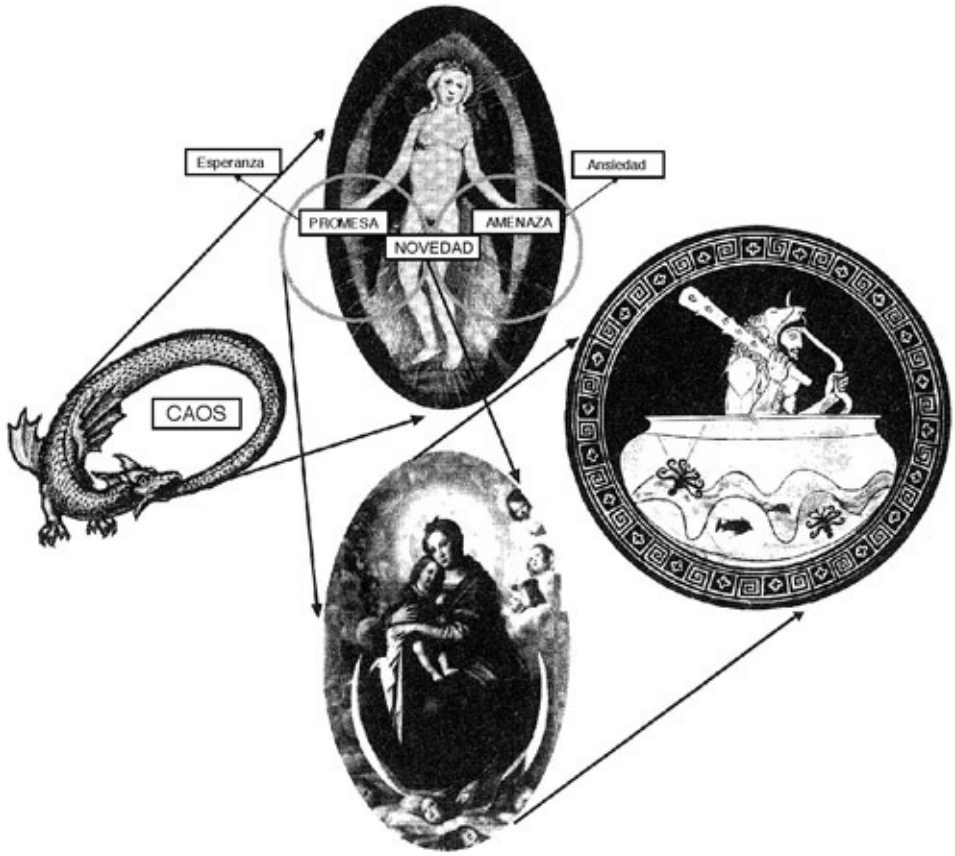

Figura 37: El héroe explorador como hijo de la Madre Celestial.

La mitología del héroe, en su conjunto, muestra el desarrollo y el establecimiento de una personalidad capaz de enfrentarse a las condiciones más extremas de la existencia. La búsqueda o el viaje del héroe se ha representado en la mitología y el ritual de muchas maneras, pero las diversas representaciones parecen coincidir con el mito del camino tal como se ha descrito antes: una comunidad armoniosa (o estilo de vida), predecible y estable en estructura y función, se ve inesperadamente amenazada por el surgimiento de unas fuerzas desconocidas y peligrosas (y anteriormente dominadas). Un individuo de orígenes humildes y principescos se alza, por voluntad propia, para contrarrestar esa amenaza. Ese individuo se ve expuesto a grandes pruebas personales, a peligros o experiencias físicas y a la disolución psicológica. Con todo, supera la amenaza, se recupera de manera mágica (y a menudo mejora) y como consecuencia de ello recibe una gran recompensa. Regresa a su comunidad con la recompensa, y (re)establece el orden social (a veces después de una crisis causada por su regreso).

Esta, que es la más fundamental de las historias, se representa esquemáticamente en la *Figura 38: Retorno a la metamitología del camino*.[299] El caos engendra la novedad, prometedora y amenazadora; el héroe deja su comunidad voluntariamente para enfrentarse a ese caos. Su acción exploradora/creativa aplaca la amenaza incardinada en el caos y libera de su puño lo que es prometedor. La incorporación de esa promesa liberada (de esa «información» redentora) —simbolizada por la unión con la virgen o por el descubrimiento del tesoro— transforma al héroe. Su comportamiento transformado —enriquecido— sirve entonces a su comunidad como modelo. Así pues, el grupo se transforma y, a su vez, se estabiliza de nuevo.

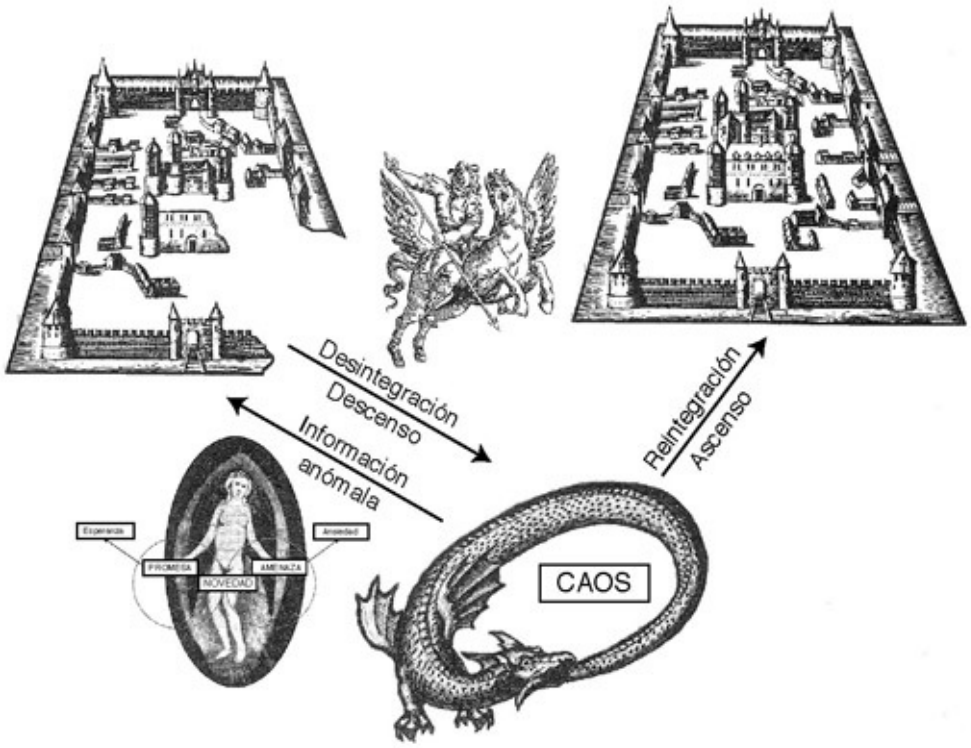

Figura 38: Retorno a la metamitología del camino.

La representación última o arquetípica del estado original «amenazado» es el paraíso no autoconsciente (pero «incompleto») que existía antes de la «caída» de la humanidad. Dicho de un modo más prosaico, ese estado es la inocencia y el potencial de la infancia, la gloria del pasado, la fuerza del reino bien gobernado, el poder de la ciudad, la estabilidad, la riqueza y la felicidad de la familia. La amenaza más primigenia es la (re) aparición súbita o el descubrimiento de una de las manifestaciones de la Madre Terrible: una inundación, un terremoto, una guerra, un monstruo (algún tipo de dragón), un pez, una ballena —cualquier cosa impredecible o inesperada que destruye, devora, atrapa, engulle, desmiembra, tortura, aterroriza, debilita, confunde, hechiza, aplasta o envenena (la lista es incompleta)—. El héroe, producto de la paternidad divina, y de nacimiento milagroso, superviviente de una infancia peligrosa, se enfrenta a la Madre Terrible en combate solitario y es devorado. Se lo traga el gran pez, o la serpiente, o la ballena, y pasa un tiempo bajo tierra, en la oscuridad, en el invierno, en el reino de los muertos, en el infierno; se enfrenta al dragón, a la gorgona, a la bruja o a la tentadora; se ve inundado por el agua, el fuego, la tormenta, por animales peligrosos; sufre tormento, es enterrado vivo, hechizado,

desmembrado, destripado y engañado. Derrota al monstruo, liberando a los que previamente habían sido derrotados, y obtiene o recupera un objeto de valor perdido o que previamente no se había descubierto, una mujer (virginal) o un tesoro. Mucho más viejo, mucho más sabio, regresa a casa transformado en su carácter, llevando lo que ha obtenido, y se reúne triunfante con su comunidad, que se ve muy enriquecida —o incluso transformada por completo— gracias a su fortuna.[300]

La batalla del héroe es un motivo frecuente en la escultura, el dibujo y la pintura de inspiración mitológica. Un ejemplo representativo se muestra en la *Figura 39: Castillo, héroe, serpiente y Virgen: San Jorge y el dragón*.[301] Todos los elementos del «metamito» se representan en este dibujo: la comunidad amenazada, representada por la ciudad amurallada o el castillo; el dragón alado que ha emergido del inframundo (y cuya guarida está rodeada de los huesos de los muertos); el héroe, armado con la espada, que «corta» el leviatán en pedazos y crea el mundo; y la virgen, liberada de las garras del dragón, que representa el aspecto benévolo, creativo y fructífero de lo desconocido. (La ciudad suele retratarse sobre una montaña en este tipo de representaciones; la serpiente en un valle, o al otro lado del río. La batalla tiene lugar al atardecer [cuando la deidad del sol se encuentra con el dragón de la noche].)[302]

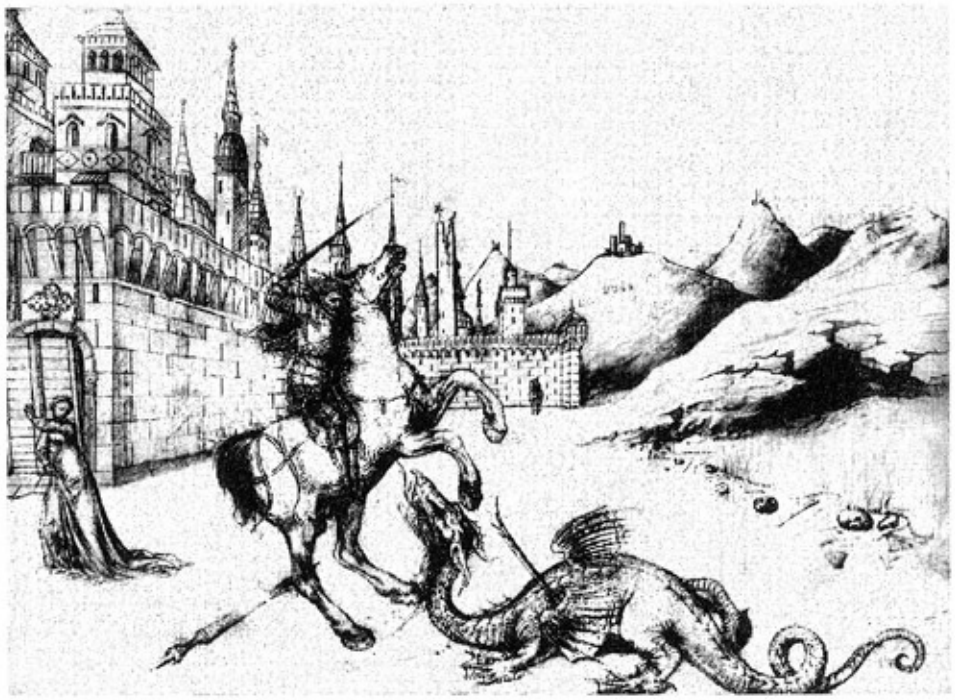

Figura 39: Castillo, héroe, serpiente y Virgen: san Jorge y el dragón.

Los mitos solares representan el viaje del héroe, utilizando simultáneamente los motivos del combate con el dragón y el «viaje nocturno por el mar». En el mito solar típico, el héroe se identifica con el sol, portador de la luz de la consciencia, que es devorada cada noche por la serpiente de agua del oeste. Por la noche batalla duramente con ese monstruo y sale victoriosa de mañana, elevándose renovada por el este:

> En esa secuencia de peligro, la batalla, la victoria, la luz —cuya significación para la consciencia ya se ha destacado reiteradamente— es el símbolo central de la realidad del héroe. El héroe es siempre un portador de luz y emisario de la luz. En el punto más bajo del viaje nocturno por el mar, cuando el héroe solar viaja a través del inframundo y debe sobrevivir a la lucha con el dragón, el nuevo sol es encendido a medianoche y el héroe conquista la oscuridad. En ese mismo punto más bajo del año, Cristo nace como el Redentor resplandeciente, como la luz del año y luz del mundo, y es venerado con el árbol de Navidad en el solsticio de invierno. La nueva luz y la victoria se simbolizan por la iluminación de la cabeza, coronada y rodeada de una aureola.[303]

Los emperadores de Mesopotamia y los faraones de Egipto eran dioses solares, representantes de la deidad del sol encarnada, vencedor eterno de la batalla eterna entre el orden y el caos, la luz y la oscuridad, lo conocido y lo desconocido. En un sentido alegórico, podrían considerarse los primeros individuos auténticos, al menos desde la perspectiva de la tradición histórica occidental. El pueblo egipcio dedicaba todo su empeño cultural a la glorificación de sus gobernantes —motivado, inconscientemente, por su participación (por su identificación imitativa con él) en el estatus esencial de dios del faraón—. Esta idea fue desarrollada (abstraída y generalizada) por los griegos, que atribuían un alma a cada griego varón, y llevada a su conclusión lógica por los judíos y los cristianos, que concedían a cada persona un valor absoluto e inviolable ante Dios (o identidad [potencial] con Dios).

La Gran Madre es la encarnación de lo desconocido, de lo novedoso. El héroe —su hijo y amante, fruto del matrimonio místico— es representación dramática (primero conductual concreta, después imitativa/imaginística, después verbal) del patrón de acción capaz de hacer un uso creativo de lo desconocido. El potencial de expresión de ese patrón (y de admiración por él; o de representación de él) constituye una característica heredable de la psique humana, expresada constantemente en el comportamiento en el curso de la actividad cultural humana. La inclusión de ese patrón en la imagen dinámica, en el mito, sigue a siglos de observación y de generación de hipótesis en relación

con la naturaleza esencial del *Homo sapiens*, el animal histórico. El desarrollo de esa inclusión siguió un camino complejo de descripción y redescripción cada vez más abstracta del yo y del otro.

El héroe es un *patrón* de acción, diseñado para entender lo desconocido; emerge necesariamente allí donde los seres humanos tienen éxito. La adscripción a ese patrón central asegura que el respeto al proceso de exploración (y la necesaria reconfiguración de la creencia en función de dicho proceso) *tenga siempre preeminencia en relación con cualquier otra consideración, incluida la del mantenimiento de una creencia estable*. Por eso Cristo, el héroe que define la tradición ética occidental, puede decir «Yo soy el camino, la verdad y la vida: nadie viene al Padre sino por mí» (Juan, 14:6); por eso la adscripción al camino oriental (el Tao) —que existe en la frontera entre el caos (yin) y el orden (yang) — asegura que el «cosmos» va a seguir resistiendo. En la *Figura 40: El proceso de exploración y actualización como metafín de la existencia* se presenta de forma esquemática la «meta más elevada» de la vida, conceptualizada desde esa perspectiva: a la identificación con el proceso de construcción y actualización de metas contingentes y específicas de un entorno se le da, en este esquema, una preeminencia necesaria sobre la identificación con cualquier meta específica y concreta. Así, el espíritu se eleva sobre el dogma.

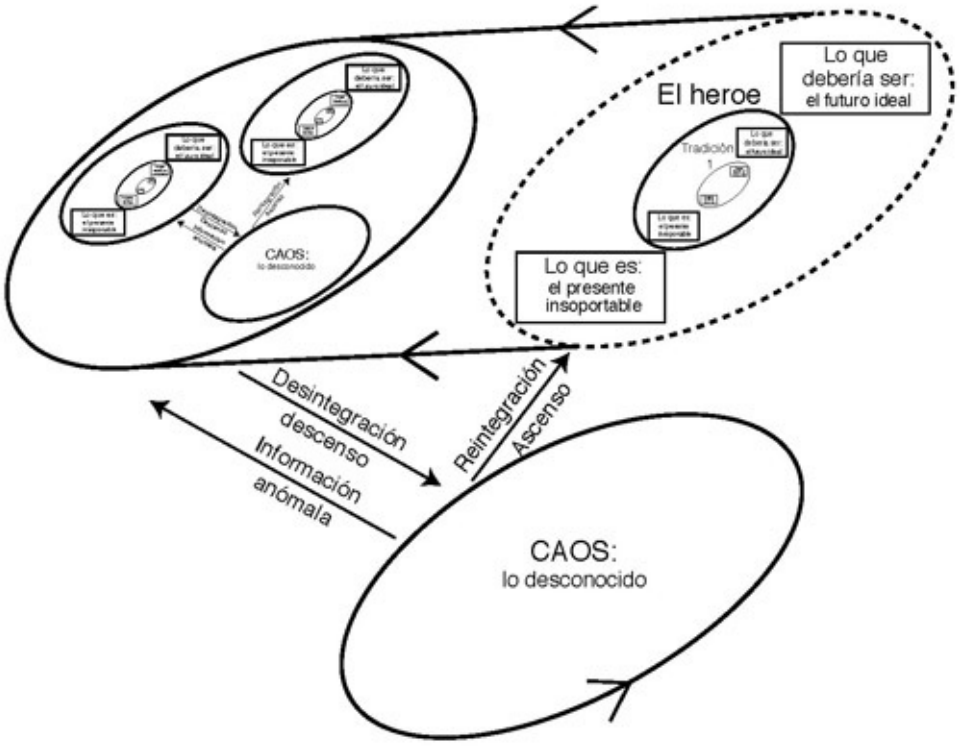

Figura 40: El proceso de exploración y actualización como metafín de la existencia.

Recurrimos a historias para regular nuestras emociones y gobernar nuestro comportamiento. Estas proporcionan al presente que habitamos un determinado punto de referencia: el futuro deseado. Sin embargo, el «futuro deseado óptimo» no es un estado sino un proceso: el proceso (intrínsecamente atractivo) de mediación entre el orden y el caos; el proceso de la encarnación del Logos —el Verbo— que es el principio creador del mundo.[304] La identificación con este proceso, más que con cualquiera de sus resultados concretos (esto es, con cualquiera de los «ídolos» o *marcos fijos de referencia* o *ideologías*) asegura que la emoción va a permanecer regulada de la manera óptima y que la acción va a seguir siendo posible independientemente de cómo se den los cambios del entorno, y de cuándo se den. Como consecuencia de dicha identificación, el respeto a la creencia pasa a ocupar un segundo lugar, después del respeto al proceso por el que esa creencia se genera.

El héroe es representación narrativa del individuo eternamente dispuesto a emprender una acción creativa, infinitamente capaz de originar nuevos patrones de comportamiento, eternamente especializado en convertir algo que previamente era amenazador o desconocido en algo inofensivo o positivamente beneficioso. Es la representación declarativa del patrón de comportamiento característico del héroe la que finalmente llega a aproximarse a la historia del *salvador*. Detrás de cada aventurero, explorador, creador, revolucionario y pacificador concreto (es decir, histórico) acecha la imagen del «hijo de dios», que ofrece su carácter impecable contra la tiranía y lo desconocido. El ejemplo arquetípico o último del salvador es el redentor del mundo, el Mesías: héroe creador y redentor del mundo, revolucionario social y gran reconciliador. Es la suma total de la actividad del Mesías, acumulada a lo largo del tiempo, lo que constituye la cultura, el Gran Padre, el orden mismo —el territorio explorado, el dominio de lo desconocido—. Sin embargo, en la sociedad metaestable, el Padre, si bien saludable, está subordinado al Hijo: todos los valores fijados se ven necesariamente sujetos al patrón del ser representado por el héroe. En la «Ciudad de Dios», es decir, en el reino humano arquetípico, el Mesías gobierna eternamente:

Miraba yo en la visión de la noche, y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre, que vino hasta el Anciano de días, y le hicieron acercarse delante de él.

Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será destruido. (Daniel 7:13-14)

El Gran Padre: imágenes de lo conocido o territorio explorado

Todos los comportamientos adaptativos concretos (y los esquemas interpretativos: los esquemas de *valor*) se generan a lo largo del tiempo por el patrón eterno de comportamiento descrito en el lenguaje mítico como característico del héroe arquetípico, el dios sol. Esos comportamientos y esquemas se acumulan con el paso de los siglos (como consecuencia de la imitación y de otras formas de comunicación de la memoria), pero no necesariamente *concuerdan*, no son necesariamente equivalentes. Nuestros duramente conseguidos métodos adaptativos luchan por dominar, a menudo de forma violenta, en un individuo dado, entre individuos dentro de sociedades, y entre sociedades. Por tanto, se suscita el problema de la organización. ¿Cómo organizamos nuestras posibilidades una vez que las hemos originado o las hemos copiado de otros? ¿Cómo es posible interpretar y entender la acumulación histórica de conocimiento y saber? Después de todo, existen múltiples oportunidades de resultado conductual para cualquier situación dada: es más, la posibilidad de interpretación hace que incluso la «situación» sea mutable. ¿Cómo pueden unas posibilidades que compiten entre sí —la multiplicidad de elecciones potenciales— amalgamarse en una especie de unidad; la clase de unidad que posibilita la coexistencia mutua (y la coexistencia mutuamente beneficiosa)? ¿Cómo, por decirlo en pocas palabras, es posible construir y mantener una sociedad?

El conocimiento procedimental, generado en el curso de la conducta heroica, no se organiza ni se integra en el seno del grupo y del individuo como consecuencia de la mera acumulación. El procedimiento A, adecuado en la situación 1, y el procedimiento B, adecuado la situación 2, pueden chocar en una oposición mutua, violenta, en la situación 3. En esas condiciones, necesariamente emerge el conflicto intrapsíquico o interpersonal. Cuando surge ese antagonismo, se hace necesaria una revaluación moral. Como consecuencia de dicha revaluación, las opciones de comportamiento se ordenan jerárquicamente de manera brutal o, con menos frecuencia, sistemas morales enteros quedan devastados, se reorganizan y se sustituyen. Esa organización y reorganización se da como consecuencia de la «guerra» en sus variantes

concreta, abstracta, intrapsíquica e interpersonal. En el caso más básico, un individuo se ve sujeto a un conflicto intolerable como consecuencia de la incompatibilidad percibida (afectiva) de dos o más resultados aprehendidos de un procedimiento de conducta dado. En la pura esfera intrapsíquica, ese conflicto emerge a menudo cuando la consecución de lo que se desea en el presente interfiere necesariamente con la consecución de lo que se desea (o con la evitación de lo que se teme) en el futuro. La resolución satisfactoria permanente de ese conflicto (entre la tentación y la «pureza moral», por ejemplo) exige la construcción de un sistema moral abstracto, *lo suficientemente poderoso como para permitir que lo que un caso implica para el futuro gobierne la reacción a lo que implica ahora.* Sin embargo, incluso esa construcción es necesariamente incompleta cuando se considera solamente como un fenómeno «intrapsíquico». El individuo, en otro tiempo capaz de integrar de manera coherente exigencias motivacionales en competencia en la esfera privada, está destinado, aun así, al conflicto con el otro en el curso de las transformaciones inevitables de la experiencia personal. Ello significa que la persona que ha llegado a estar en paz consigo misma —al menos en principio— sigue estando sujeta a la desregulación afectiva producida por la interacción interpersonal. También se da el caso de que ese sometimiento es, de hecho, indicativo de una organización «intrapsíquica» insuficiente, pues muchas «necesidades» básicas solo pueden satisfacerse a través de la cooperación de otros.

Los problemas planteados por el «yo futuro», cuya existencia aún potencial debe tenerse en cuenta y usarse para gobernar la acción en el presente, son muy similares a los planteados por la existencia de los otros, cuyas respuestas afectivas son igualmente hipotéticas (ya que no pueden experimentarse de manera directa, sino solo inferidas). Con todo, el individuo adecuadamente socializado ha sido adiestrado para conceder a ese «otro abstracto» (el yo futuro y otra persona) un estatus ontológico equivalente al del yo experimentado: ha sido adiestrado para usar la existencia de ese otro como guía para la «acción y la interpretación adecuadas» en el presente. Ello implica que, para el ser social, todas las acciones individuales han de ser evaluadas con respecto a sus consecuencias probables en el presente y el futuro, para uno mismo y para el yo y para los otros probablemente afectados. Esa evaluación puede tener lugar directamente, es decir, como una cuestión de «deliberación consciente»; alternativamente, el individuo bien socializado puede actuar «como si» él o ella consideraran el asunto permaneciendo en caminos morales bien hollados (que

han sido establecidos bajo presión histórica acumulativa producida por la necesidad de mantener el orden intrapsíquico y social). La información más implícita que se da en este último caso está «puesta ahí» como consecuencia del intercambio de información emocional que depende de patrones de acción dados en la ausencia potencial de una lógica explícita: por ejemplo, alguien es informado mediante un gesto sutil de burla, de que un comportamiento dado (teóricamente placentero e incluso evidentemente inofensivo) es algo que, simplemente, «no se hace», lo que significa que la costumbre lo considera nocivo para el yo y para los demás, de una manera que no es fácilmente observable pero que aun así resulta importante. Son esas reglas arbitrarias las que constituyen la información implícita codificada en la estructura social —información no necesariamente colocada ahí por medios racionales, no necesariamente «comprendida» en ningún sentido declarativo; pero información que, en cualquier caso, es transmisible y representable como consecuencia de patrones extendidos de reconocimiento y análisis.

Las «historias» por las cuales los individuos viven (que comprenden sus esquemas de interpretación, que guían sus acciones, que regulan sus emociones) son, por tanto, estructuras emergentes modeladas por la necesidad de organizar exigencias biológicas internas que compiten entre sí a lo largo de periodos de tiempo variables, en presencia de otros que se enfrentan al mismo destino. Esa similitud de *exigencia* (constreñida por la estructura fisiológica) y de *contexto* (constreñido por la realidad social) produce una similitud en la *respuesta*. A su vez, es esa similitud de respuesta la que se halla en la base de la aparición de un «punto de vista moral compartido», que explica la similitud intercultural del mito. Ello implica, por cierto, que esos «puntos de vista compartidos» se refieren a algo «real», al menos en tanto en cuanto a las propiedades emergentes se les concede realidad (y la mayoría de las cosas que consideramos reales sin cuestionárnoslas son precisamente esas propiedades emergentes).

Las reacciones de un hipotético primer hijo ante su hermano/a recién nacido/a pueden servir como ilustración concreta de las interacciones entre el individuo, lo interpersonal y lo social. El hermano mayor puede sentirse atraído positivamente hacia el recién nacido por una tendencia de afiliación natural y por la curiosidad. Sin embargo, a la vez, el recién llegado puede recibir una cantidad considerable de atención por parte de sus padres, a veces con preferencia sobre el hijo mayor. Ese cambio de atención paternal a menudo produce frustración, que se manifiesta en comportamiento agresivo por parte del hermano suplantado.

El hijo mayor, por tanto, se verá en un conflicto interno como consecuencia de su afecto hacia el nuevo miembro de la familia, la curiosidad sobre su naturaleza y la irritación por la existencia, las exigencias y la influencia de la criatura sobre las interacciones (antes) predecibles de la unidad social familiar. La actitud protectora de los padres, que restringen las agresiones del hijo mayor, complica más las cosas: añade los requisitos adicionales de la unidad social a una situación ya de por sí difícil.

¿Cómo ha de resolver sus conflictos el niño? Debe construirse una *personalidad* para poder tratar con su nuevo hermano (debe convertirse en un hermano mayor adecuado). Ello implica que podría subordinar su agresión al miedo, la culpa y la vergüenza producidos por la sentencia de sus padres en nombre del bebé. Eso significa que al menos «actuará como un ser humano» en torno al bebé, en presencia directa de sus padres. También podría aprender a actuar *como si* la reacción agresiva motivada por su cambio de estatus fuera menos deseable, en total, que la respuesta de afiliación. Su actitud del «como si» puede fácilmente ser fortalecida por un cambio inteligente de interpretación: puede obtener razonablemente de su hermano menor algo de la atención que ya no le brindan sus padres, si es diligente y sincero en sus intentos de mostrarse amigable. También podría desarrollar algunos intereses más independientes, acordes a su nueva posición como miembro de la familia relativamente maduro. En el primero de los casos, más simple (cuando subordina su agresión al miedo), el niño ordena jerárquicamente sus estados motivacionales tal como se manifiestan en el comportamiento. En la segunda situación, que es revolucionaria, el niño reestructura las presuposiciones implícitas que originalmente han dado origen al conflicto. En cualquiera de los dos casos, la situación es resuelta (reescrita) en el curso lo que podría describirse razonablemente como guerra interna, acompañada, inevitablemente, por intensos estallidos de dolor, miedo y rabia. La personalidad que emerge como consecuencia de esa guerra es, al menos en el caso revolucionario, algo que es «más como el héroe» que la personalidad que existía antes del cambio de las circunstancias ambientales.

La situación del matrimonio proporciona un ejemplo ilustrativo adicional, relevante para la situación adulta. En el matrimonio, el deseo de expresión propia individual se ve necesariamente limitado por el deseo de mantener la relación interpersonal íntima y de adoptar el papel social «respetable» que constituye el mantenimiento de esa relación. El varón, que ya no es soltero,

puede aceptar mantener su modo de actividad prematrimonial, más puramente dependiente del deseo personal y el capricho, limitado por las obligaciones sociales mínimas necesarias que pueda haber adquirido con anterioridad. Pronto descubrirá, si se ha unido a una pareja apropiadamente asertiva, que sus deseos (hasta ahora individualistas) producen conflicto en su vida de casado, que se manifestarán en luchas interpersonales y en la consiguiente desregulación emocional.

Los choques que suelen acompañar al establecimiento de una relación de afiliación permanente surgen como resultado de la incompatibilidad de presuposiciones y proposiciones morales individuales (explícitas o implícitas) en la esfera interpersonal (surgen como resultado de una «guerra de dioses implícitos» interpersonal). Esos choques pueden resolverse de diversas maneras. Un miembro de la pareja puede, mediante la sensata aplicación del castigo físico o psicológico, convertir al otro miembro en impotente, por así decirlo, y subordinado —permanentemente frustrado, desgraciado, ansioso y hostil—. Así, el matrimonio puede perder gran parte de su valor, o puede disolverse del todo. Ello no constituye una «solución», sino meramente una regresión, ante una anomalía emergente, a la «personalidad soltera» preexistente. Alternativamente, cada miembro de la pareja puede plantearse tomar «al otro» en serio y reorganizar su comportamiento personal (y valor emergente) en función de él. Este proceso no se dará sin la capacidad de entrar en un conflicto abierto (de intercambiar información a menudo perturbadora, por decirlo de manera realista) ni sin el valor para someterse voluntariamente a la experiencia de la emoción negativa [incluidas la ansiedad, la culpa y la vergüenza, a medida que van saliendo a la luz unos defectos e insuficiencias previamente «inconscientes» (implícitos)]. El sometimiento mítico de los miembros de la pareja, en el matrimonio, a la autoridad superior de Cristo, el héroe de la cultura, representada ritualmente en la ceremonia nupcial cristiana, constituye una ayuda simbólica a ese proceso.[305]

La subordinación voluntaria a los deseos personales de ambos individuos al orden moral superior encarnado en los patrones de acción del salvador cristiano, por ejemplo, implican un acuerdo implícito sobre la naturaleza de los principios trascendentes a los que recurrir cuando se hace necesaria la mediación entre deseos y presuposiciones incompatibles. Ello significa que la «personalidad» constituida por la «unión mística» de los dos cónyuges en el matrimonio supuestamente aproxima a Cristo, que surge como entidad superior a los

individuos «menos completos» que componen la «pareja casada». Ese proceso de subordinación voluntaria «a una deidad más elevada» tiene paralelismo con el extenso proceso histórico transpersonal descrito en el *Enûma Elish* con respecto a la ascendencia de Marduk. A través del conflicto (y la cooperación) en el seno del «receptáculo» que es el matrimonio, se crean nuevas moralidades: nuevos patrones de comportamiento (y de suposición, y de expectativa) que se manifiestan y se representan internamente. Este proceso puede ser conducido hasta un resultado saludable a través de la participación mutua en un ritual religioso propiciado por la comunidad. De no ser así, los individuos pueden triunfar o fracasar aisladamente.

Los estados motivacionales compiten entre ellos por el predominio del presente, en las esferas puramente subjetivas e interpersonales, y también compiten a lo largo del tiempo. Lo que hoy provoca miedo puede ser tolerado en el futuro porque implica menos castigo (o menos miedo, o más placer, o más esperanza), en la medida en que la inteligencia o la costumbre sean capaces de juzgarlo así; de modo similar, el grupo social y la presión añadida que produce se toleran porque el grupo constituye la solución más eficaz actualmente imaginable ante el problema de la adaptación. Ese grupo, la encarnación actual de la costumbre humana, es la consecuencia de una batalla entre varias maneras de ser que se libra a lo largo de generaciones.

Aunque la «batalla por el predominio» que caracteriza el intercambio de información moralmente relevante puede imaginarse como una guerra (y a menudo se libra con una apariencia de guerra auténtica), ocurre con más frecuencia que se manifiesta como una lucha entre «creencias». En este último caso, es la pérdida de la *fe*, más que la pérdida de la vida, la que determina el resultado de la batalla. Los seres humanos pueden sustituir, en parte, la muerte por la pérdida de la fe porque son capaces de construir de manera abstracta sus «territorios» (creando creencias a partir de ellos) y de abandonar de manera abstracta esos territorios una vez que ya no son sostenibles. Los animales, menos capaces de abstracción, también son capaces de perder el honor, más que la vida, aunque ellos «actúan» esa pérdida en rutinas conductuales y no en batallas verbales o de imágenes (y no mediante discusiones). Es la capacidad de «capitular simbólicamente» y de «destruir simbólicamente» lo que, en gran parte, subyace a la capacidad de los animales individuales de organizarse en grupos sociales (que exigen una organización jerárquica) y de mantener y

actualizar esos grupos una vez establecidos. Casi lo mismo puede decirse de los seres humanos (que también libran guerras abstractas, a un nivel procedimental, así como en guerras reales y en argumentaciones).

Las ideas fuertes producen profundos desplazamientos de la fe o, dicho de otro modo: las muestras de fe inquebrantable son indicativas de la fortaleza de una idea. La fortaleza de una idea integradora, o de su equivalente preabstracto procedimental, podrían, razonablemente, considerarse medidos por su capacidad de inhibir impulsos contradictorios entre sí —especialmente los dominados por el miedo—. Las muestras de dominio en grupos de primates y otros animales sociales complejos de orden superior proporcionan un ejemplo útil de ello. La mayoría de las disputas por el dominio se zanjan antes de que se dé una escalada que lleve a la agresión física. Es el animal más capaz de mantenerse firme en vista del desafío —a pesar de la amenaza, independientemente del miedo—, el que probablemente saldrá victorioso en caso de que se produzca una disputa. La capacidad de mantener la posición territorial cuando es retado es, por tanto, indicativa del grado al que el estado intrapsíquico está integrado con respecto a la motivación presente (es decir, indicativa de hasta qué punto está «convencido» un animal determinado de que puede [debería] mantener su posición). Esa integración constituye poder —*carisma*, en el ámbito humano—, que se hace más evidente en la muestra de comportamiento. La certeza con la que se mantiene una posición (ya sea una posición territorial, un escalafón jerárquico de dominio o una idea abstracta) —hasta el punto en que ello puede inferirse del comportamiento observable, como es la ausencia de miedo— constituye un indicador válido de la fuerza potencial de integración de esa posición; constituye un indicador de hasta qué punto la criatura que mantiene la posición cree en su corrección (en la justicia, en la bondad) de su postura. La fuerza integradora de las creencias de ese tipo puede determinarse con precisión a través del desafío (pues la capacidad de resistir a un desafío depende de esa fuerza). Ello implica que la capacidad de quienes mantienen una idea plantando cara a un desafío sin flaquear constituye un criterio *afectivo* [no empírico (¿?)] para determinar la verdad de esa idea, o al menos su utilidad intrapsíquica. De ahí el poder del mártir, y la falta de disposición de incluso los totalitarios modernos a permitir que sus enemigos se ofrezcan a sí mismos en sacrificio público.

La ordenación jerárquica del comportamiento en términos de la utilidad comparativa es un juicio (procedimental, episódico o semántico) que se hace

sobre el valor. Ese juicio constituye una decisión sobre la «naturaleza del bien y el mal» desde el punto de vista mítico o narrativo. Esas determinaciones de valor son decisiones cuya función es la organización del comportamiento individual presente orientado al futuro, manifestado en el contexto social (inevitable) de acuerdo con el saber de la experiencia pasada. El contenido de esquemas de comportamiento transmitidos míticamente y sus disposiciones dependientes del valor suelen permanecer implícitos, fuera del dominio de lo que es descriptivamente comprensible, a causa de la complejidad excesiva de su estructura, que ha evolucionado a través de la acción de procesos evolutivos que son primordialmente no declarativos. Las turbulencias emocionales causadas por la aplicación simultánea de estrategias de comportamiento o interpretativas no proporcionadas aporta el impulso para la organización de esas estrategias. Esa organización surge como resultado de la «lucha por el dominio, intrapsíquica o interpersonalmente: emerge como consecuencia de una lucha cuasi darwiniana por la supervivencia.

En el curso de los siglos, las acciones de los héroes ancestrales, imitadas directamente y después representadas en mito, se fueron transformando, simplificando, perfeccionando y acelerando —reduciéndose, de hecho, cada vez con mayor precisión, a sus formas «platónicas»—. La cultura es, por tanto, la suma total de los comportamientos determinados históricamente y organizados jerárquicamente que han sobrevivido, así como de representaciones abstractas de segundo y tercer orden, y más aún: es la integración de estos en el transcurso de interminables conflictos sociales e intrapsíquicos en un solo patrón de comportamiento, un solo sistema de moral, que gobierna a la vez la conducta personal, la interacción interpersonal y la descripción semántica/de imágenes de este. Ese patrón es el «ideal corpóreo» de la cultura, su modo de transformar el presente insoportable en el futuro deseado, su fuerza de guía, su personalidad central. Esa personalidad, expresada en el comportamiento, se encarna primero en el rey o el emperador, socialmente (donde forma la base de la «soberanía»). Representada de modo abstracto —imitada, representada, ritualizada, explicada en una historia—, se convierte en algo cada vez más psicológico. Ese «carácter cultural» encarnado y representado se transmite de generación en generación, y transmuta en forma pero no en esencia; se transmite por instrucción directa, a través de la imitación, y en lo narrativo como consecuencia de la capacidad humana de incorporar rasgos de personalidad temporalmente despersonalizados.

El «conflicto de integración» de ideas complejas, que da origen al «carácter

central de la cultura», se da como un proceso que se prolonga a lo largo de siglos y siglos. Ese proceso se representa a sí mismo, en la mitología, como la «batalla de los dioses en el cielo», que Eliade ha descrito como el «conflicto entre generaciones divinas».[306] Eliade aborda las mitologías hitita/ hurrita y cananea (de en torno a 1740-1200 a.C.) y su relación con mitos similares de la antigua Fenicia y de otros lugares. En la teogonía hitita, la soberanía relativa de los dioses venía determinada por la guerra entre ellos:

El episodio inicial, «Reinado en el Cielo», explica la sucesión de los primeros dioses. Al principio, Alalu era rey y Anu, el más importante de los dioses, se inclinaba ante él y le servía. Pero después de nueve años, Anu lo atacó y lo venció. Después Alalu se refugió en el mundo subterráneo y Kumarbi se convirtió en el nuevo sirviente del soberano. Pasaron nueve años y Kumarbi, a su vez, atacó a Anu. Este huyó, volando hacia el cielo, pero Kumarbi lo persiguió, lo atrapó por los pies y lo arrojó al suelo después de morderle las «entrañas». Como se reía y se regocijaba de su hazaña, Anu le dijo que había sido preñado. Kumarbi escupió lo que todavía tenía en la boca, pero una parte de la virilidad de Anu entró en su cuerpo, y quedó grávido de tres dioses. El resto del texto está gravemente mutilado, pero se presume que los «hijos» de Anu con Teshub, el dios de la tormenta que los guiaba, hacen la guerra contra Kumarbi y lo destronan.[307]

Eliade prosigue, basándose en la antigua *Historia fenicia* de Filón de Biblos:

El primer dios soberano [fenicio] fue Elioun (en griego, Hypsistos, «El Más Alto»), equivalente, en la mitología hurrita/hitita, a Alalu. De su unión con Bruth vino al mundo Urano (equivalente a Anu) y Ge (Gaea). A su vez, ellos dos engendraron cuatro hijos, el primero de los cuales, El (o Cronos), equivale a Kumarbi. Como consecuencia de una disputa con su esposa, Urano intenta destruir a su progenie, pero El forja una sierra (¿o una lanza?) para sí mismo, expulsa a su padre y se convierte él en soberano. Finalmente, Baal (que representa la cuarta generación y equivale a Teshub y Zeus) obtiene la soberanía; excepcionalmente, la obtiene sin combatir.

Es importante enfatizar de entrada el carácter «especializado» y a la vez sincrético de este mito, y no solo en su versión hurrita/hitita (en la que, además, figuran varios elementos sumerio-acadios). El *Enûma Elish*[308] presenta, asimismo, (1) una serie de generaciones divinas, (2) la batalla de los dioses jóvenes contra los viejos, y (3), la victoria de Marduk, que de ese modo asume la soberanía.

Resumiendo: todos los mitos que cuentan los conflictos entre generaciones sucesivas de dioses por la conquista de la soberanía universal justifican, por una parte, la posición exaltada del último dios conquistador y, por otra, explican la actual estructura del mundo y la condición actual de la humanidad.[309]

Los «dioses» son fuerzas transpersonales, «instintivas» y socialmente modificadas, que comprenden elementos universales de la experiencia humana. La organización de esos dioses, como consecuencia del combate, es una descripción abstracta y poética del modo en que los patrones de comportamiento emergente y los esquemas interpretativos —posiciones morales, por así decir— luchan por el predominio y, por tanto, se organizan a lo largo del tiempo.

El modo en que una sociedad dada ha llegado a organizar sus jerarquías de comportamiento está implícito en su forma de atribuir algo a «objetos» o de percibir valor en ellos (es decir, *implícito en su manera de restringir el significado manifestado por objetos a un rango y magnitud aceptables*). La consecuencia brutalmente organizada de la «batalla de los dioses» constituye la tradición que estructura la jerarquía intrapsíquica de valores, regula la interacción interpersonal y mantiene controlada la emoción individual (cuando las consecuencias del comportamiento individual y social guiado por la tradición permanecen predecibles). Un comportamiento dado, manifestado en *ausencia* de otro ser, no produce necesariamente el mismo resultado cuando se lleva a cabo en *presencia* de otros. Dos niños y un juguete no son la misma situación que un niño y un juguete (porque, en cierto sentido, el *juguete* no es el mismo, no desde la perspectiva fenomenológica). Las tendencias conductuales de los individuos se someten a constantes modificaciones en la situación social porque el hecho de la sociedad en la situación modifica la relevancia motivacional de todos los objetos de la situación. Dos niños con un juguete deben llegar a un acuerdo, que es modificación mutua del comportamiento, antes de que el juguete pueda ser lo que es cuando uno se lo encuentra a solas —que es diversión y no problema.

Las tendencias conductuales de los individuos son patrones de acción imitados, patrones que originalmente se establecieron como consecuencia de un comportamiento heroico. Sin embargo, la interacción mutua de patrones de acción en el mundo social da como resultado su modificación inevitable. Los patrones de comportamiento —los que están motivados por la agresión, por ejemplo, o por el amor, o por el miedo— tienen una base transpersonal, lo que explica, en parte, su personificación como dioses (o su *existencia* como dioses, desde una perspectiva interpretativa más libre). Es la lucha constante de esos dioses la que permite su coexistencia mutua y su organización social. Varios «dioses» pueden operar simultáneamente en el dominio de un juguete en disputa, por ejemplo (en el territorio inexplorado que se presenta ante el hecho de algo deseable pero singular en un entorno social). El «dios de la guerra» (pongamos que es Ares solo para facilitar el argumento) puede emerger «dentro de» un niño, o de los dos, en cuyo caso se producirá una lucha. Puede ser más probable que el vencedor, en caso de que lo haya, se muestre más belicoso en el futuro, en una situación social caracterizada por la ambigüedad. El perdedor podría tener otros pensamientos [podría llegar, por ejemplo, a ser dominado por Pan (el pánico) al enfrentarse a un conflicto-juguete emergente con un desconocido (podría llegar a

llorar y a retirarse)]. Alternativamente, en el caso optimista, un niño o los dos pueden negociar un arreglo justo, de manera que los dos queden satisfechos y ninguno salga lastimado. La «negociación» de un «arreglo justo» presupone que cada niño trata al otro como un «objeto de valor», es decir, como alguien que debe tenerse en cuenta en el curso de las decisiones conductuales. Esta toma en consideración de los demás es un reconocimiento de su valor implícito —de sus «derechos humanos básicos» en cuanto miembros de la comunidad (mitológicamente equivalentes)—. Dicho «reconocimiento» es «actuado» antes de ser entendido, y proporciona la base para la organización de las sociedades sobre un cimiento que no es el de la fuerza. Sin embargo, a pesar de la «falta de comprensión explícita», el hecho mismo de la negociación es indicativo de una «identificación con el héroe» (el eterno «medio para la paz») pues el héroe es el «pacificador divino» en uno de sus muchos disfraces. El surgimiento de la negociación durante el tiempo de la disputa es, por tanto, a la vez «encarnación espontánea del salvador» y fuente de información para la derivación de historias sobre «la naturaleza del héroe» (que son útiles para referencias futuras).

En el caso de los niños enzarzados en una disputa sobre juguetes: un padre (por seguir con la argumentación) que otorga al hijo más fuerte acceso al objeto deseado está expresando la afirmación moral de que la cosa —y el deseo agresivo por esa cosa, que bien puede estar «fundido» con la cosa— es algo de un valor más elevado que el estado emocional o el bienestar físico del otro hijo, al que se puede derrotar. Alternativamente, el padre también puede exigir a los hijos enzarzados en el conflicto que cedan en sus demandas contradictorias sin recurrir a «la razón de la fuerza», y que construyan para sí mismos una «jerarquía del valor» que gobierne el comportamiento en la «situación caótica» definida por el juguete, que es uno solo y a la vez mutuamente deseado. Es la «suma total» de esas interacciones, llevadas a cabo en un territorio en otro tiempo inexplorado, jerárquicamente organizadas, lo que llega a conformar la cultura.

En el caso de una sociedad más amplia: el «significado» de un objeto —esto es, la relevancia de ese objeto para la regulación emocional y el resultado conductual— viene determinado por las consecuencias sociales de comportamientos llevados a cabo y de inferencias extraídas en su presencia. Así, las fuerzas motivacionales internas compiten por el dominio bajo la influencia del control social. Por ejemplo, la valencia de las aproximaciones eróticas llevadas a cabo por una mujer —es decir, que su comportamiento invoque a la

«diosa del amor» o al «dios del miedo»— dependerá de su posición actual en una jerarquía social dada. Si es soltera y actúa en su contexto, podría ser considerada deseable; en cambio, si es la esposa (actualmente demasiado ebria) de un hombre corpulento y peligroso, podría ser colocada en la categoría de «algo de lo que es mejor huir enseguida».

Cuando la exploración culmina en castigo, por ejemplo, la tendencia exploratoria correspondiente a esa situación se dará bajo el control inhibitorio del miedo. Cuando tiene lugar esa subordinación como consecuencia de la investigación de un objeto natural, la interpretación sería que algo se ha aprendido sobre la naturaleza del mundo (en cualquier caso, sobre esa parte de él que es peligrosa). El proceso se extiende de manera compleja en la esfera social. Un patrón motivado (incluso el estado motivado mismo) puede darse bajo el control inhibidor del miedo, porque su expresión conductual en la comunidad social se convierte en rechazo social (o en otro castigo que llega a través de lo social). Así, podría decirse que la estructura del estado motivacional interno refleja las consecuencias del comportamiento llevado a cabo en los mundos natural y social, o, más concretamente, que existe una relación isomórfica entre el estado de la representación interna de los estados motivacionales y el mundo externo, social. Es por ello por lo que un estado político y un estado psicológico pueden verse, en cierto sentido, como idénticos (y por lo que los individuos llegan a «identificarse» fácilmente con sus grupos sociales).

El significado culturalmente determinado de un objeto —que originalmente es aprehendido como un aspecto del objeto— es, de hecho, en gran parte, información implícita sobre la naturaleza de la jerarquía actual del dominio que ha sido parcialmente transformada hasta convertirse en hipótesis abstracta sobre el valor relativo de las cosas (incluidos el yo y los otros). Es decir, quién posee qué, por ejemplo, determina qué significación tienen las cosas; y quién posee qué es algo que depende de la jerarquía de dominio. La significación de un objeto viene determinada por el valor que se le da, y que se manifiesta en términos del sistema (socialmente determinado) de promesas, recompensas, amenazas y castigos asociados a la exposición con el objeto, al contacto con él, al buen o al mal uso que se hace de él. Ello, a vez, está determinado por la significación afectiva del objeto (su relevancia, o su falta de relevancia, para la consecución de una meta determinada) en combinación con su escasez o

abundancia, y con el poder (o la falta de poder) de quienes juzgan su naturaleza. En consonancia con esta observación, el psicoterapeuta existencialista Ludwig Binswanger observa que:

> Todas las «metamorfosis de los egoístas en los instintos sociales» y por tanto, expresado con mayor propiedad, todas las metamorfosis de los malos impulsos y disposiciones en buenos impulsos y disposiciones tienen lugar, según Freud, bajo imposición. «Originalmente, a saber, en la historia humana [esas transformaciones ocurrían] solo bajo una obligación externa, pero [ocurrían] a través de la aparición en el mundo de disposiciones hereditarias para dichas transformaciones, así como a través de su perpetuación y refuerzo "durante la vida del propio individuo".» En efecto, todo ese «desarrollo» sigue la dirección en la que la obligación interna es introyectada y que, en el caso del superego humano, es completamente absorbida. Como sabemos, esa transformación se da «por la mezcla de componentes eróticos»: «Aprendemos a valorar el hecho de ser amados como una ventaja en virtud de la cual podemos prescindir de otras ventajas». Así pues, la cultura se «alcanza a través de la renuncia de gratificaciones del instinto y se propicia con cada nuevo desarrollo que sirve al propósito de la renuncia».
>
> En todo ello, nos encontramos ante el espécimen puro del *homo natura*: instinto corporal, obtención de placer (sacrificando una ganancia menor en aras de una mayor), inhibición a causa de la obligación o las presiones de la sociedad (siendo la familia el prototipo de ello), una historia de desarrollo en el sentido de transformaciones ontogenéticas y filogenéticas de compulsiones externas a compulsiones internas, y la herencia de dichas transformaciones.[310]

Que una estrategia de conducta concreta (planificada o exploratoria) produzca un resultado positivo o negativo en una situación particular depende, en el caso de los animales sociales, de la naturaleza del entorno social en el que se manifiesta. Cualquier «objeto» dado capaz de suscitar comportamiento es *necesariamente parte de un contexto social entre animales sociales; ese contexto social juega un papel importante a la hora de determinar el valor del objeto*. Es la determinación social del valor lo que ayuda a hacer de un objeto algo neutral, peligroso, prometedor o satisfactorio —en gran medida, independientemente de las propiedades «objetivas» del artículo en cuestión—. La significación afectiva socialmente determinada del objeto se experimenta «naturalmente» como un aspecto del objeto, es decir, que el carisma que emana de la guitarra de Elvis Presley es «parte» de la guitarra. Ello implica que el significado de los objetos en un contexto social es, *de hecho, información sobre la estructura de ese contexto social* [así como parte del objeto (su «magia») desde la perspectiva mitológica o narrativa].

La identificación del significado de objetos dependientes del contexto en el entorno social, que es determinación de los patrones de conducta cuya manifestación es apropiada en esa situación, implica el encuentro con la estructura cultural diseñada para aportar predictibilidad al flujo actual de los

acontecimientos. La participación en los procesos y representaciones que comprenden esa estructura (esto es, la *adopción de una identidad social*) implica una capacidad potenciada para predecir comportamientos del yo y del otro, y, por tanto, capacidad para regular la emoción a través del flujo y reflujo de la vida. Gran parte de la impredecibilidad potencial permanece «constreñida» por la identidad compartida que constituye la cultura. Esa identidad social, que es una historia sobre cómo son las cosas y cómo deberían ser —«cosas» entre las que se incluyen el yo y el otro—, proporciona un marco que constriñe la significación motivacional *a priori* (que de otro modo sería insoportable) del objeto de la experiencia en último extremo incognoscible. Lo desconocido rodea al individuo como el mar rodea una isla, y produce afecto, obliga al comportamiento cada vez que muestra su rostro terrible pero prometedor. La cultura se construye a pesar de esa fuerza omnipresente (en cooperación con ella, en deferencia a ella), y sirve de barrera, aplacando la emoción, proporcionando protección contra la exposición al rostro insoportable de Dios.

Es el aspecto *conservador* de la sociedad lo que asegura que el pasado, como algo *reencarnado* y *recordado* en el presente, siga sirviendo como fuente última de virtud moral y de protección emocional. Ese pasado recordado es el Padre mítico, que resuena de modo más abstracto en una «persona» de la Trinidad cristiana. Al poder del pasado se le da su debido reconocimiento en el ritual del culto a los ancestros, por ejemplo, que está motivado por el deseo de permanecer «en comunicación» con los muertos (de retener el saber, el poder protector y la guía de los muertos). Esa motivación tuvo una fuerza suficiente como para dar impulso a la construcción de megalitos —inmensos «testamentos del pasado» de piedra— en una zona geográfica que iba del oeste y el norte de Europa hasta el Tíbet y Corea pasando por Oriente Próximo, desde el 4000 a.C. hasta el presente.[311] Los megalitos, como las modernas necrópolis o cementerios, son lugares de los muertos, monumento y ayuda a la memoria y a la continuidad de la cultura. Eliade afirma:

> Los megalitos guardan relación con ciertas ideas referidas a la existencia después de la muerte. En su mayoría se construyen en el curso de ceremonias pensadas para defender al alma durante su viaje al más allá, pero también aseguran una postexistencia interna, tanto para quienes los levantan durante su propia vida como para aquellos para quienes se construyen una vez muertos. Además, los megalitos constituyen una conexión no superada entre los vivos y los muertos: se cree que perpetúan las virtudes mágicas de aquellos que los construyeron o de aquellos para quienes fueron construidos, asegurando así la fertilidad de hombres, ganado y cosechas.[312]

Además,

> Gracias a las construcciones megalíticas, los muertos gozan de un extraordinario poder: con todo, dado que la comunicación con los antepasados queda asegurada ritualmente, ese poder puede ser compartido con los vivos. [...] Lo que caracteriza las religiones megalíticas es el hecho de que las ideas de *perennidad* y de *continuidad entre la vida y la muerte* se aprehenden a través de la *exaltación de los antepasados como identificados, o asociados, con las piedras*.[313]

Por así decir, lo que se graba en piedra se *recuerda*, y lo que se recuerda (en ausencia de un medio alfabético permanente de comunicación) es el valor de la cultura, la significación de los descubrimientos de aquellos cuya existencia precedió al momento presente. El pasado, hecho presente metafóricamente en forma de piedra, es el héroe ancestral mítico: es Osiris, el fundador de la comunidad. En comunidades tradicionales, la imitación (de inspiración reverencial) de las acciones de aquel personaje primigenio, modificadas por el tiempo y por la representación abstraída, conserva una fuerza primigenia y poderosa (incluso en culturas revolucionarias como las nuestras). La acción del hombre preexperimental consiste en la copia ritual y la observancia ritual del tabú —acción limitada por la costumbre—. Cuando ese hombre intenta llegar a una meta determinada, sigue un patrón ejemplar. Ese patrón lo establecieron sus progenitores ancestrales en un tiempo que subsume todos los tiempos, y en un espacio «divino» (en realidad, comunitario-intrapsíquico). Después de todo, su tradición no es meramente la fuerza del pasado: es esa fuerza, *tal como existe y se representa en el presente*. Lo que se recuerda adopta representación como patrón —como ese patrón de comportamiento característico de los «seres supranaturales» creadores de cultura, que vivieron antes de que existieran recuerdos de vida—. Ese patrón es comportamiento tradicional tal como lo establecen y lo organizan aquellos que fueron capaces de originar la adaptación, o, dicho de otro modo, tal como estableció y organizó el espíritu humano inmortal y central que constantemente combate el miedo a la muerte y crea las condiciones que promueven la vida:

> Para el hombre de las sociedades tradicionales, todo lo significativo —es decir, todo lo creativo y poderoso — que ha ocurrido alguna vez tuvo lugar en el principio, en el Tiempo de los mitos.
>
> En cierto sentido, casi podría decirse que para el hombre de las sociedades arcaicas la historia está «cerrada»; que se agota a sí misma en los pocos acontecimientos formidables del principio. Al revelar los distintos modos de pesca de profundidad a los polinesios al principio de los tiempos, el héroe mítico agotó todas las formas posibles de actividad de un solo golpe: desde entonces, cada vez que salen a pescar, los polinesios repiten el gesto ejemplar del héroe mítico, es decir, imitan a un modelo transhumano.

Pero, adecuadamente contemplada, esa historia preservada en los mitos solo está cerrada en apariencia. Si el hombre de las sociedades primitivas se hubiera conformado para siempre imitando los gestos ejemplares revelados por los mitos, no podrían explicarse las innumerables innovaciones que ha aceptado en el transcurso del tiempo. Las sociedades primitivas absolutamente cerradas no existen. No se sabe de ninguna que no haya tomado prestados ciertos elementos culturales del exterior; de ninguna que, como resultado de esos préstamos, no haya modificado al menos ciertos aspectos de sus instituciones; de ninguna que, dicho en pocas palabras, no haya tenido historia. Pero, a diferencia de la sociedad moderna, las sociedades primitivas han aceptado todas las innovaciones como otras tantas «revelaciones», es decir, como de origen sobrehumano. Se creía que los objetos o armas que se tomaron prestadas, los patrones de comportamiento y las instituciones que se imitaron, los mitos o creencias que se asimilaron, estaban cargados de un poder mágico-religioso; en efecto, era precisamente por eso por lo que se habían fijado en ellos y habían hecho el esfuerzo de adquirirlos. Y eso no es todo: esos elementos se adoptaron porque se creía que los Antepasados habían recibido las primeras revelaciones culturales de Seres Sobrenaturales. Y dado que las sociedades tradicionales no tienen memoria histórica en sentido estricto, solo hizo falta que pasaran unas pocas generaciones, en ocasiones incluso menos, para que la innovación reciente se revistiera de todo el prestigio de las revelaciones primigenias.

En un último análisis podría decirse que, aunque están «abiertas» a la historia, las sociedades tradicionales tienden a proyectar cada nueva adquisición en el Tiempo primigenio, a alejar todos los acontecimientos y llevarlos al mismo horizonte atemporal del principio mítico.[314]

La estructura social que emerge, con el tiempo, como consecuencia de la «batalla de los dioses», podría compararse más precisamente con una personalidad (con la personalidad *adoptada por todos los que comparten la misma cultura*). Es, de hecho, la personalidad de «los héroes muertos del pasado» (el héroe como realizado en el pasado) y suele simbolizarse mediante la figura del Gran Padre, personificación simultánea del orden y la tiranía. La cultura ata a la naturaleza. El Gran Padre arquetípico protege a sus hijos del caos; retira las aguas precosmogónicas de las que surgió todo y a las que todo regresará; y sirve de progenitor del héroe. La capacidad protectora de la tradición benévola, encarnada en forma de orden político, constituye un tema mitológico/narrativo común. Para el caso que nos ocupa, ello puede ilustrarse a través de la consideración y el análisis de un cuento popular polaco: *El sastrecillo alegre que llegó a ser rey*.[315] Nitechka, el héroe del cuento, es un simple sastre. Con gran valor, ayuda a un vagabundo que está herido —es decir, muestra humanidad hacia un forastero, un extranjero, un «emisario del caos» personificado—. A cambio, el vagabundo le proporciona información «redentora»: le informa de que, si marcha hacia el oeste, se convertirá en rey. El sastre se agencia un espantapájaros —«el Conde»— a modo de compañero y vive diversas aventuras con él. Finalmente, los dos viajeros llegan a la ciudad de Pacanow y observan los acontecimientos que allí tienen lugar con gran asombro.

Alrededor de la ciudad brillaba el sol y todo era agradable, pero en Pacanow la lluvia caía del cielo a cántaros.

—Yo ahí no entro —dijo el espantapájaros— porque me mojaré.

—Ni siquiera yo deseo convertirme en rey de un reino tan húmedo —dijo el sastre.

En ese momento, la gente de la ciudad los vio y fue corriendo hacia ellos, encabezada por el burgomaestre, que iba a lomos de una cabra con herraduras en las pezuñas.

—Caballeros —les dijeron—, tal vez puedan ayudarnos.

—¿Qué les ha ocurrido? —preguntó Nitechka.

—El diluvio y la destrucción nos amenazan. Nuestro rey falleció hace una semana, y desde entonces una lluvia espantosa se abate sobre nuestra magnífica ciudad. Ni siquiera podemos encender fuego en nuestras casas porque el agua se cuela por las chimeneas. ¡Vamos a morir, honorables caballeros!

—Es espantoso —dijo Nitechka sabiamente.

—Espantoso, sí. Y lo lamentamos sobre todo por la hija del difunto rey, pues la pobre no deja de llorar y ello nos trae aún más agua.

—Sí, eso empeora las cosas —replicó Nitechka, más sabiamente aún.

—¡Ayúdennos, ayúdennos! —insistía el burgomaestre—. ¿Conoce la recompensa inconmensurable que la princesa ha prometido a quien consiga detener la lluvia? Ha prometido casarse con él, y entonces él será rey.

La trama básica queda establecida. El sastre —el que viste, remienda y ata— es el héroe. Aunque simple (pobre en su apariencia externa, humilde, dispuesto a asumir riesgos, servicial y amable) tiene capacidad para convertirse en rey. Viaja hasta una ciudad amenazada por un diluvio (por el caos, en forma de «regreso de las aguas primigenias»). Ese diluvio se inició después de la muerte del rey. La hija del rey —benévola (joven, hermosa, buena), reverso de las fuerzas de lo femenino negativo (la lluvia imparable)— parece dispuesta a unirse con quien sea que salve el reino. Ella representa el potencial imbricado en el caos al que uno se enfrenta voluntariamente (y sin embargo se asimila a su compañera primigenia, la Gran Madre, por sus lágrimas «que son como lluvia»).

Nitechka se da cuenta de que debe conseguir el regreso del «buen tiempo». Valora la situación durante varios días. Finalmente, recibe una revelación:

—¡Ya sé de dónde viene la lluvia!

—¿De dónde?

—Del cielo [es decir, de los cielos].

—¡Eh! —gruñó el espantapájaros—. Eso también lo sé yo. No va a caer de abajo arriba. Cae al revés.

—Sí —dijo Nitechka—. Pero ¿por qué cae solo sobre la ciudad y no en otros sitios?

—Porque en otros sitios hace buen tiempo.

—Eres tonto, señor Conde —dijo el sastre—. Pero dime, ¿cuánto tiempo lleva lloviendo?

—Dicen que desde que murió el rey.

—¡Ya lo ves! Ahora lo sé todo. El rey era tan grande y poderoso que al morir se fue al cielo e hizo un agujero inmenso en él.

—¡Claro! ¡Claro! ¡Es verdad!

La muerte del rey —que es el modelo ritual de emulación, la figura que trae orden y predictibilidad a la interacción personal entre sus súbditos— significa la disolución potencial de la seguridad y la protección. La muerte del rey (su «regreso al cielo», o al reino de los muertos) es equivalente a la fractura de un muro protector. Lo desconocido, de lo que sus súbditos estaban protegidos, se cuela a través de la brecha abierta en la pared. La inundación amenaza al reino.

—¡A través del agujero la lluvia ha caído, y seguirá haciéndolo hasta el *final del mundo* [énfasis añadido] si no se cose el agujero!

El conde espantapájaros lo miró asombrado.

—Nunca en mi vida había visto a un sastre tan sabio —dijo.

Nitechka ordena a la gente de la ciudad que le traigan todas las escaleras de mano, para «juntarlas todas» y «apoyarlas contra el cielo». Sube por la escalera con cien agujas y enhebra una.

El conde espantapájaros se quedó abajo, e iba desmadejando el ovillo en el que había cien leguas de hilo.

Cuando Nitechka llegó a lo más alto vio que había un agujero inmenso en el cielo, un agujero tan grande como la ciudad. Había un retal de cielo medio descolgado, y a través de él se colaba la lluvia torrencial.

Este fragmento de la narración resulta particularmente interesante pues parece claro que, de algún modo, el agua proviene de «detrás» del cielo. En la mitología, en general, el cielo se utiliza como «símbolo» masculino (al menos el cielo diurno), y tiende a asimilarse a la misma categoría natural que «el rey». Parece existir un daño en la «estructura general» del cielo «masculino» causado por la muerte de un rey específico, que constituye una brecha a través de la cual el «material precosmogónico» (en forma de agua) consigue penetrar. La «muerte del rey» y la «brecha en el cielo» son equivalentes en significado a la muerte de Apsu del *Enûma Elish* —la muerte que anunciaba la reaparición de Tiamat—. Sin embargo, en este cuento, Nitechka «repara la estructura del cielo» (un acto equivalente a la reconstitución de Osiris) en lugar de luchar directamente contra el «dragón del caos».

De modo que se puso a trabajar y se pasó dos días cosiendo. Se le agarrotaban los dedos y estaba muy cansado, pero no se detuvo. Al terminar de coser, alisó el cielo con una plancha y después, exhausto, bajó por las escaleras.

El sol brilló de nuevo en Pacanow. El conde espantapájaros casi se vuelve loco de alegría, como todos los demás habitantes de la ciudad. La princesa se secó los ojos, que estaban casi secos de lágrimas, y arrojándose al cuello de Nitechka, lo besó cariñosamente.

La «unión creativa» del héroe con el «aspecto benévolo de lo desconocido» se acerca de manera evidente.

Nitechka estaba muy contento. Miró a su alrededor y vio al burgomaestre y a los consejeros que le traían un cetro dorado y una espléndida corona, y que gritaban:

—¡Viva el rey Nitechka! ¡Viva el rey! ¡Que sea el esposo de la princesa y que reine felizmente!

Así que el sastrecillo alegre reinó felizmente muchos años, y la lluvia nunca cayó sobre su reino.

Este cuento infantil constituye un ejemplo específico de un tipo de historia más general: es decir, la historia del «dios que ata».[316] El dios que ata podría ser Marduk, que encierra a Tiamat en una red que le da su padre, Anu, en cuyo caso la atadura es claramente benévola (incluso «engendradora del mundo»). La atadura también puede conceptualizarse como la prerrogativa del soberano, que ata a sus «enemigos» —esto es, a aquellos que amenazan la estabilidad del reino — con cuerdas, sogas y restricciones legales. Dicho en pocas palabras, la atadura trae el orden, pero un exceso de orden puede resultar peligroso. La frase final de *El sastrecillo alegre* nos informa de que la lluvia ya no vuelve a caer en su reino recién establecido. Aunque pudiera parecer un final feliz para quienes han quedado recientemente inundados, no se trata de un truco tan adecuado si causa sequía. Para ilustrar este punto podemos recurrir a otro ejemplo literario.

En la famosa novela infantil *Una arruga en el tiempo*, el cuerpo de un niño pequeño con poderes mágicos es ocupado por un poderoso espíritu extraterrestre patriarcal mientras intenta rescatar a su padre de unos «poderes oscuros» que amenazan el universo. Mientras está poseído, ese niño, Charles Wallace, le comenta a su hermana:

Tienes que dejar de luchar y relajarte. Relajarte y ser feliz. Oh, Meg, ojalá te relajaras y te dieras cuenta de que todos nuestros problemas han terminado. No entiendes a qué lugar tan maravilloso hemos venido. Verás, en este planeta todo está en perfecto orden porque todo el mundo ha aprendido a relajarse, a entregarse, a someterse. Lo único que tienes que hacer es mirar tranquila y fijamente a los ojos de nuestro buen amigo, porque él es nuestro amigo, querida hermana, y él entrará en ti como ha entrado en mí.[317]

Todos los que habitan en el estado dominado por «el buen amigo» se comportan de manera programada e idéntica. Todo el que difiere es «ajustado» dolorosamente o eliminado. No hay sitio para el desorden de ningún tipo.

La voz rara y monótona de Charles Wallace resonaba en sus oídos. «Meg, se supone que tienes algo de cerebro. ¿Por qué crees que tenemos guerras en casa? ¿Por qué crees que la gente está confusa y descontenta? Porque todos viven su propia vida, separada, individual. Intento explicarte de la manera más

sencilla posible que [en este estado] los individuos han dejado atrás... [aquí hay] UNA sola mente. Es LA mente. Y por eso todo el mundo es tan feliz y tan eficiente...»

«Aquí no sufre nadie —dijo Charles como en un cántico—. Nadie es nunca desgraciado.»[318]

La limitación de significado (necesaria) típica de una cultura dada es consecuencia de la uniformidad de comportamiento, impuesto por esa cultura, hacia objetos y situaciones. Presionar para conseguir la uniformidad es una característica primaria del Estado «patriarcal» (pues todo el que actúa de una misma manera según una situación específica se ha vuelto cómodamente «predecible»). Pero el Estado se vuelve cada vez más tiránico a medida que aumenta la presión encaminada a conseguir la uniformidad. A medida que el impulso hacia la similitud se hace extremo, todo el mundo se convierte en la «misma» persona: esto es, la imitación del pasado se vuelve total. Toda variabilidad conductual y conceptual es, de ese modo, extraída del cuerpo político. Entonces el Estado se vuelve verdaderamente *estático*: paralizado o atenuado, convertido en piedra en el lenguaje mitológico. La falta de variabilidad en la acción y la ideación hace que la sociedad y los individuos que la componen se vuelvan cada vez más vulnerables a la rápida transformación «ambiental» (es decir, a un influjo involuntario de cambios «caóticos»). Es posible generar un desmoronamiento social completo mediante una resistencia constante al incremento de los cambios. De esa manera los dioses llegan a sentirse descontentos con su creación, con el hombre —y su estupidez voluntaria —, y arrasan el mundo. La necesidad de intercambio de información entre lo «conocido» y lo «desconocido» implica que *el Estado se arriesga a su propia muerte al exigir un exceso de uniformidad*. A ese riesgo suele dársele representación narrativa como «la senectud y fragilidad del viejo rey», o como «la enfermedad mortal del rey, provocada por falta de “agua” (que es el “caos precosmogónico” en su aspecto positivo)». Esas «ideas» quedan bien ilustradas en el cuento *El agua de la vida*, de los hermanos Grimm:[319]

Había una vez un rey que estaba tan enfermo que se creía imposible poder salvarle la vida. Tenía tres hijos, y todos vivían con gran zozobra a causa del estado de su padre, y se adentraron en los jardines del castillo y lloraron ante la idea de que tuviera que morir. Un anciano se acercó a ellos y les preguntó por la causa de su aflicción. Ellos le contaron que su padre estaba muriendo y que nada podía salvarlo.

El anciano dijo:

—Solo existe un remedio que conozca. Es el agua de la vida. Si bebe de ella, se recuperará, pero es muy difícil de encontrar.

Los dos hijos mayores deciden partir en busca del agua de la vida, uno después del otro, tras obtener a regañadientes el permiso del padre. Los dos se encuentran con un duende al inicio de sus respectivos viajes, y los dos le hablan con desdén. El duende les lanza una maldición y los dos acaban aprisionados en un desfiladero muy estrecho.

El hijo «más joven» parte después. Es humilde y muestra la «actitud correcta» hacia lo que no entiende. Así pues, cuando se encuentra con el duende —que desempeña el mismo papel que el vagabundo de *El sastrecillo alegre*— recibe una valiosa información:

—Como te has dirigido a mí amablemente y no has sido arrogante como tus falsos hermanos, te ayudaré y te diré cómo encontrar el agua de la vida. Brota de una fuente en el patio de un castillo encantado.[320] Pero no lograrás entrar nunca a menos que te yo te dé una vara de hierro y dos hogazas de pan. Con la vara, golpea tres veces la verja de hierro del castillo y esta se abrirá. Dentro encontrarás a dos leones con las fauces abiertas, pero si les lanzas una hogaza de pan a cada uno se quedarán tranquilos. Entonces debes apresurarte para recoger el agua de la vida antes de que den las doce, o las puertas del castillo se cerrarán y quedarás atrapado.

Esta historia nos dice algo: cuando no sabemos adónde vamos, es contraproducente dar por sentado que sabemos cómo hemos de llegar hasta allí. Se trata de un ejemplo específico de una moral más general: los individuos arrogantes («orgullosos») creen saber quién y qué es importante. Ello los hace demasiado altivos para prestar atención cuando tienen problemas —demasiado arrogantes, en concreto, para hacer caso a aquellas cosas o personas a las que habitualmente tratan con desprecio—. Que «el entorno se seque» o que «el rey envejezca» es una consecuencia de una jerarquía de valor demasiado rígida, demasiado arrogante. (Qué o quién puede «ser ignorado» razonablemente es tanto parte de esa jerarquía como «a qué o a quién hay que hacer caso».) Cuando surgen los problemas, hay que revisar la jerarquía de valores tradicional. Ello implica que los que antes eran humildes y despreciados podrían de pronto tener el secreto para la continuación de la vida,[321] y que quienes se niegan a admitir su error, como los «hermanos mayores», se encontrarán inevitablemente con problemas. El relato continúa:

El príncipe le dio las gracias, se llevó la vara y las hogazas de pan y se puso en marcha. Al llegar al castillo todo era tal como le había contado el duende. Al tercer golpe, las puertas se abrieron solas, y después de apaciguar a los leones con las hogazas de pan, pudo entrar en el castillo. En el gran salón encontró a varios príncipes encantados, y les quitó los anillos de los dedos. Tomó también una espada y una hogaza de pan que se encontraba junto a ellos.

Los príncipes encantados podrían considerarse equivalentes, en un sentido importante, a Osiris, el «héroe ancestral» cuyo potencial queda inutilizado en el inframundo después de haber sido desmembrado por Seth. Los príncipes encantados son fuerzas ancestrales con poderes mágicos (como los «reyes muertos» en el sueño del camposanto explicado antes). El viaje del joven príncipe al «castillo encantado» es equivalente al descenso voluntario al peligroso reino de los muertos. Su «encuentro con los antepasados difuntos» le da acceso a parte de su poder (en forma de instrumentos y otras pertenencias). El joven príncipe también se encuentra con el «aspecto benévolo de lo desconocido» en el inframundo, como bien cabría esperar, en su personificación típica:

Al pasar a la siguiente sala encontró a una hermosa doncella que se alegró de su llegada. Lo abrazó y le dijo que la había salvado, y que si regresaba al cabo de un año se casaría con él. También le dijo dónde encontrar la fuente del agua encantada, e insistió en que se diera prisa en salir antes de que el reloj diera las doce.

El príncipe siguió avanzando y llegó a una sala en la que había una preciosa cama recién hecha, y él estaba muy cansado y pensó que se tendería a descansar un rato. Así lo hizo y se quedó dormido. Cuando despertó eran las doce menos cuarto. Se levantó sobresaltado y se fue corriendo hacia la fuente y tomó parte del agua en una copa que se encontraba al lado, y se alejó a la carrera. El reloj sonó justo cuando llegaba a la verja de hierro, y esta se cerró con tal fuerza que le arrancó una parte de un talón.

Se alegró de haber conseguido un poco del agua de la vida y se apresuró a iniciar el viaje de regreso a casa. Volvió a pasar por delante del duende, que al ver la espada y la hogaza de pan, le dijo: «Esas cosas te serán de gran utilidad. Con la espada abatirás a ejércitos enteros, y la hogaza de pan no se agotará jamás».

La espada y la hogaza son las formas concretas adoptadas por la «posibilidad» concretada durante el viaje del joven príncipe hacia lo terrible desconocido. La espada es un instrumento al que podría darse uso en la batalla con las fuerzas negativas. La hogaza es mágica, del mismo modo que los panes y los peces del milagro de Cristo:

En aquellos días, como había una gran multitud, y no tenían qué comer, Jesús llamó a sus discípulos, y les dijo:

Tengo compasión de la gente, porque ya hace tres días que están conmigo, y no tienen qué comer;

y si los enviare en ayunas a sus casas, se desmayarán en el camino, pues algunos de ellos han venido de lejos.

Sus discípulos le respondieron: ¿De dónde podrá alguien saciar de pan a estos aquí en el desierto?

Él les preguntó: ¿Cuántos panes tenéis? Ellos dijeron: Siete.

Entonces mandó a la multitud que se recostase en tierra; y tomando los siete panes, habiendo dado gracias, los partió, y dio a sus discípulos para que los pusiesen delante; y los pusieron delante de la multitud.

Tenían también unos pocos pececillos; y los bendijo, y mandó que también los pusiesen delante.

Y comieron, y se saciaron; y recogieron de los pedazos que habían sobrado, siete canastas.

Eran los que comieron, como cuatro mil; y los despidió.

Y luego entrando en la barca con sus discípulos, vino a la región de Dalmanuta.

Vinieron entonces los fariseos y comenzaron a discutir con él, pidiéndole señal del cielo, para tentarle.

Y gimiendo en su espíritu, dijo: ¿Por qué pide señal esta generación? De cierto os digo que no se dará señal a esta generación.

Y dejándolos, volvió a entrar en la barca, y se fue a la otra ribera.

Habían olvidado de traer pan, y no tenían sino un pan consigo en la barca.

Y él les mandó, diciendo: Mirad, guardaos de la levadura de los fariseos, y de la levadura de Herodes.

Y discutían entre sí, diciendo: Es porque no trajimos pan.

Y entendiéndolo Jesús, les dijo: ¿Qué discutís, porque no tenéis pan? ¿No entendéis ni comprendéis? ¿Aún tenéis endurecido vuestro corazón?

¿Teniendo ojos no veis, y teniendo oídos no oís? ¿Y no recordáis?

Cuando partí los cinco panes entre cinco mil, ¿cuántas cestas llenas de los pedazos recogisteis? Y ellos dijeron: Doce.

Y cuando los siete panes entre cuatro mil, ¿cuántas canastas llenas de los pedazos recogisteis?

Y ellos dijeron: Siete.

Y les dijo: ¿Cómo aún no entendéis? (Marcos, 8:1-21)

El héroe proporciona un «alimento que no se agota jamás».

Regresando a la historia: el duende revela al príncipe dónde pueden encontrarse sus hermanos, advirtiéndole de que tienen mal corazón y de que debe dejar que corran su suerte. Sin embargo, el joven príncipe va en su busca, los rescata y les cuenta todo lo que ha ocurrido.

Partieron todos juntos a caballo y llegaron a una tierra en la que imperaban la hambruna y la guerra. Tal era la destrucción que el rey creía que iba a quedar totalmente arruinado.

El príncipe se acercó a él, le entregó la hogaza de pan, y con ella alimentó y sació a todo el reino. El príncipe también le entregó su espada, con la que abatió a todo el ejército de sus enemigos, tras lo cual pudo vivir en paz y tranquilidad. Después el príncipe recuperó la espada y la hogaza de pan, y los tres hermanos siguieron cabalgando.

Pero después debían pasar por dos países en los que imperaban el hambre y la guerra, y en los dos el príncipe entregó la espalda y la hogaza al rey, y de esa manera salvó tres reinos.

El cuento realiza esa digresión para ayudar a aclarar la utilidad general de lo que ha sido rescatado del «reino encantado en el que habita la princesa». Los tesoros obtenidos de ese reino tienen una capacidad poderosa, protectora y revitalizadora, independientemente de dónde se apliquen.

Los hermanos prosiguen su viaje hacia casa, pero los mayores engañan al pequeño durante el viaje y cambian el agua de la vida por agua de mar (los «hermanos mayores arrogantes» sustituyen el «aspecto benévolo de la Gran Madre» por su «reverso destructivo»). Cuando el joven príncipe llega a casa, le ofrece sin saberlo el agua ponzoñosa al padre, que enferma todavía más. Los hermanos mayores, entonces, curan al rey envenenado con el agua auténtica que

han robado, y consiguen enmascarar su espíritu malvado bajo una capa de bondad. Acto seguido disponen que su hermano menor sea desterrado y ejecutado. Pero el cazador encargado de la ejecución no se ve capaz de llevarla a cabo y permite la huida del príncipe. En ese momento empiezan a cambiar las tornas. Salen a la luz las generosas acciones del joven príncipe y el viejo rey se arrepiente:

Al cabo de un tiempo, al rey le llegaron tres carros llenos de oro y piedras preciosas que eran para su hijo menor. Los enviaban los reyes que habían sido salvados por la espada y la hogaza de pan milagrosas del príncipe y deseaban expresarle su gratitud.

Entonces el rey pensó: «¿Y si mi hijo era en verdad inocente?». Y dijo a su pueblo:

—¡Ojalá estuviera vivo! ¡Cuánto lamento haber ordenado su ejecución!

—Todavía está vivo —dijo el cazador—. No hallé el valor de cumplir con vuestras órdenes.

Y le contó al monarca lo que había ocurrido.

Al oír la buena nueva, el rey se quitó un gran peso del corazón, y envió un bando a todos los rincones del reino para anunciar que su hijo debía regresar a casa, donde sería recibido con gran entusiasmo.

Entretanto, la princesa se prepara para el regreso del príncipe.

Había ordenado que se construyera una vía de oro macizo, brillante, que llevaba directamente a su castillo, e informó a su pueblo de que el que llegara cabalgando directamente por él sería su verdadero prometido, y que el pueblo debía admitirlo. Pero que los que llegaran por cualquiera de los dos lados del camino no serían el verdadero príncipe, y no debían dejarles entrar.

Cuando había transcurrido casi un año, el príncipe primogénito pensó que se apresuraría a llegar hasta la princesa, y que mostrándose como su salvador obtendría una esposa y también un reino. Así que partió a caballo, y al ver el hermoso camino de oro pensó que sería una gran lástima cabalgar sobre él, por lo que se echó a un lado y siguió cabalgando por la derecha. Pero al llegar a la verja, el pueblo le dijo que no era el prometido verdadero, y tuvo que irse de allí.

Poco después llegó el segundo príncipe, y al ver el camino de oro pensó que sería una gran lástima que su caballo lo pisara, así que siguió cabalgando por la izquierda. Pero al llegar a la verja también le dijeron que no era el prometido verdadero, y como su hermano tuvo que irse de allí.

Los dos príncipes mayores están demasiado atados a sus pensamientos tradicionales de poder, riqueza y gloria como para concentrarse de lo que es verdaderamente importante. A causa de su «gran respeto» por el oro del camino, pierden una gran oportunidad. Su admiración exagerada por los bienes materiales los ciega y les impide establecer una relación con la fuente de todas las cosas buenas —bajo la apariencia de princesa (que desempeña un «papel» similar al que aparece en la Sabiduría de Salomón)—. El hijo menor no comete el mismo error:

Cuando el año ya había transcurrido casi por completo, el tercer príncipe abandonó el bosque para llegar cabalgando hasta su amada, y a través de ella olvidar todas sus penas pasadas. De modo que partió pensando solo en ella, deseando solo estar con ella, y ni siquiera se fijó en el camino de oro. Su caballo avanzó derecho por el centro del camino, y al llegar a la verja, esta se abrió y la princesa lo recibió con gran alegría, y dijo que era su salvador y señor de su reino. Sus esponsales se celebraron sin demora, con gran regocijo. Cuando terminaron, ella le contó que su padre lo había mandado llamar y lo había perdonado. Así que regresó y se lo contó todo: que sus hermanos lo habían engañado, que le habían obligado a guardar silencio. El viejo rey quiso castigarlos, pero ellos habían zarpado en un barco, y mientras vivieron no regresaron jamás.

El viejo rey se está muriendo por falta de agua. Tiene dos hijos mayores, que podrían salvarlo, pero son de mentalidad estrecha, tradicionales, materialistas, egoístas y rígidos. Les falta el «espíritu» adecuado para la misión. El hijo menor, un héroe auténtico, se fija en lo que los «sensatos» ignoran, emprende el viaje a lo desconocido y trae lo que se necesita. Es el viaje del héroe lo que revitaliza al rey. Osiris languidece en el inframundo —a pesar de su pasada grandeza— sin Horus.

Fue el surgimiento de la actitud heroica, representada míticamente por el hombre como igual en divinidad ante lo desconocido o la Naturaleza, la que proporcionó la condición previa para la generación de unas adaptaciones de comportamiento concretas para el mundo de la experiencia. El surgimiento del heroísmo implicó la construcción de la cultura: el conocimiento procedimental históricamente determinado y la descripción comunicable de este. La construcción de la cultura es la creación del Padre Grande y Terrible, del rey sabio y tirano, como intermediario entre el individuo vulnerable y el mundo natural abrumador. Este padre es la *consecuencia* de una acción heroica voluntaria —efecto temporalmente sumado e integrado del comportamiento creativo exploratorio—, así como progenitor de quienes emprenden la acción heroica. Ese hijo y padre paradójico del héroe es *primariamente* «personalidad» (procedimiento), y solo *secundariamente* representación abstraída de primer y segundo orden a partir de aquélla (y sin duda no es descripción acumulativa del mundo «objetivo»). Que ello es así es algo que puede verse, incluso hoy, cuando los miembros de culturas totalitarias como la Corea del Norte moderna se desmoronan y caen en auténtica histeria como consecuencia de la muerte de su líder, que es encarnación del orden y significado determinado. Esas tendencias tampoco están restringidas a aquellos dominados por los totalitarios. Frye afirma:

La función del rey es, principalmente, representar para sus súbditos la unidad de su sociedad en forma individual. Incluso en la actualidad Isabel II puede congregar multitudes allí donde va, no porque haya nada digno de mención en su aspecto, sino porque dramatiza la metáfora de la sociedad como un solo «cuerpo». Otras sociedades cuentan con otras figuras, pero parece darse una elocuencia simbólica especial, incluso un *pathos*, en el monarca *de iure*, cuya posición ha sido adquirida por mero accidente de nacimiento y que carece de poder ejecutivo. Por otra parte, la mayoría de las sociedades se han desprendido de las figuras monárquicas; los líderes «carismáticos», los dictadores y demás resultan casi siempre siniestros y retrógrados; la mística de la realeza que las obras de Shakespeare dan por sentada significa muy poco para nosotros en la actualidad; y los teólogos que hablan de la «soberanía» de Dios se arriesgan a confundir a sus lectores intentando asimilar la vida religiosa a las metáforas de una forma bárbara y anticuada de organización social. Es natural que nuestros medios de información empleen la metáfora real tan incesantemente al contarnos qué «está haciendo» Francia, Japón o México, como si fueran seres individuales. Pero la misma figura se usaba en mi juventud, para gran indignación mía, para ensalzar el prestigio de los dictadores: «Hitler está construyendo carreteras por toda Alemania»; «Mussolini drena las zonas pantanosas de Italia», etcétera. Quienes empleaban esas figuras eran a menudo personas democráticas que, simplemente, no podían evitar el uso de la metáfora real. Parece como si la soberanía fuera o bien el más atractivo de los iconos, o bien el más peligroso de los ídolos.[322]

El Gran Padre es un producto de la historia —o es él mismo historia, en la medida en que es representado y recordado espontáneamente— ejemplificado intrapsíquicamente en el curso de la socialización e imbricado en las interacciones sociales y en los significados de objeto específicos que componen una cultura dada. Esa estructura culturalmente determinada —esta red inhibitoria, esa *representación intrapsíquica de la unidad social*— proporciona a los fenómenos experimentales una significación determinada. Esa significación determinada es significado restringido —reducido a partir del significado general de lo desconocido *per se*, hasta lo particular— y no relevancia o importancia añadida a un fondo neutro. Lo desconocido se manifiesta de un modo intrínsecamente significativo: un modo compuesto de amenaza y promesa. El significado específico de los objetos que se discriminan a partir de lo desconocido consiste en restricciones de esa significación general (a menudo de restricciones con respecto al cero, con respecto a la irrelevancia). Sin embargo, esa restricción es puramente condicional y permanece intacta solo en la medida en que el modelo culturalmente determinado del propio significado mantiene su utilidad funcional (incluida la credibilidad). «Mantiene su utilidad funcional» significa en la medida en que la cultura propone una descripción actual razonable, una meta creíble y un modo manejable de transformar aquella en esta (manejable para el individuo y para el mantenimiento de la cultura misma).

En la *Figura 41: El orden, el Gran Padre, como hijo del uróboros*[323] se representa de modo esquemático al Gran Padre como vástago masculino del caos precosmogónico; como encarnación de lo conocido, lo predecible, lo familiar; como seguridad y tiranía simultáneamente. El Gran Padre es sociedad patriarcal, tradición, pompa y circunstancia, complejo militar-industrial y superego; exigente, rígido, injusto, peligroso y necesario. Es ambivalente precisamente del mismo modo en que lo es la Gran Madre, su «esposa». Con la apariencia de padre literal, es protección para los hijos, que son demasiado inmaduros y vulnerables para tratar con lo desconocido. A un nivel más abstracto, es el patrón de comportamiento que el padre representa, que llega a «interiorizarse» durante la maduración. El Gran Padre toma la infinita posibilidad de espíritu que representa el recién nacido y lo forja hasta convertirlo en algo limitado pero real. Es manera encarnada y rige todas las interacciones sociales.

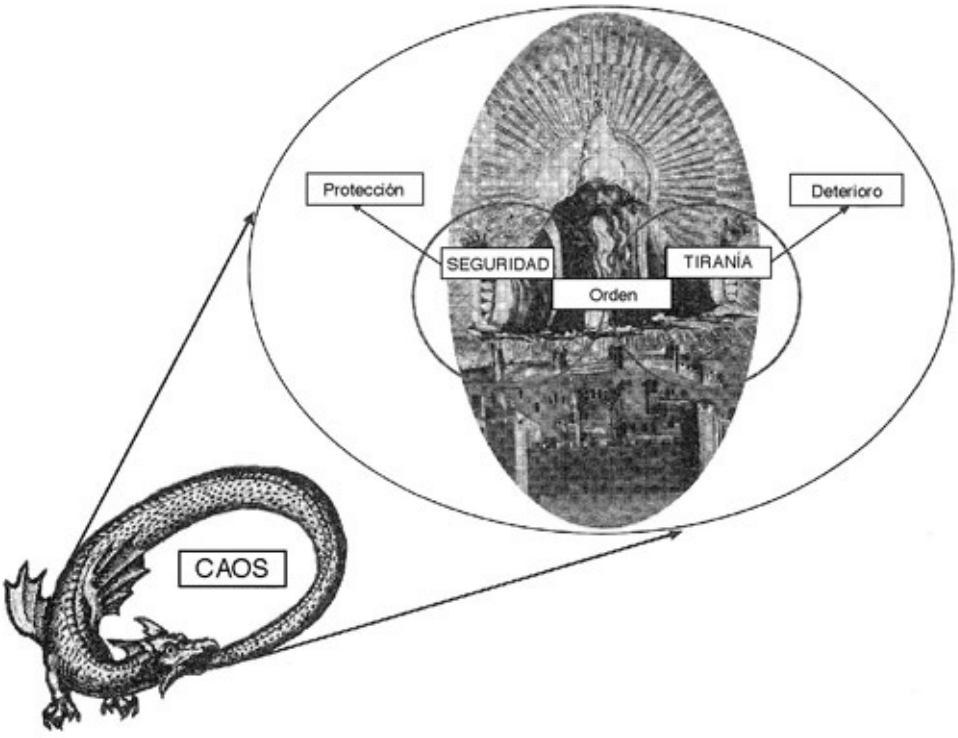

Figura 41: El orden, el Gran Padre, como hijo del uróboros.

La *Figura 42: El territorio explorado como Padre Ordenado y Protector*[324] presenta al Gran Padre como rey sabio, como seguridad. El rey sabio mantiene la estabilidad no porque tenga miedo de lo desconocido, sino porque nada nuevo puede construirse sin unos cimientos sólidos. Él es la rutina adaptativa

desarrollada por los héroes del pasado, cuya adopción por los del presente permite el control y la seguridad. Es una casa con puertas; una estructura que guarece pero no ahoga; un maestro que enseña y disciplina pero no adoctrina ni aplasta. Representa la tradición que propicia la cooperación entre personas cuya cultura compartida hace posible e incluso fácil la confianza. El Gran Padre como Rey Sabio tiene un pie plantado sobre la Madre Terrible; los monstruos del caos están encerrados en sus mazmorras o desterrados en las regiones subterráneas del reino. Es la personalidad de los héroes muertos (es decir, los patrones de acción y las jerarquías de valor establecidas a través de la exploración en el pasado) organizada según el principio del «respeto al valor intrínseco de los vivos». Ello le convierte en el rey que recibe consejo de sus súbditos —que está dispuesto a interactuar de manera creativa con aquellos a los que legalmente «domina»— y que se beneficia de ese consejo de «los que no valen».



Figura 42: El territorio explorado como Padre Ordenado y Protector.

El conocimiento de la necesidad de esa interacción entre fuertes y débiles surgió en la consciencia explícita occidental de manera no menor a través de las acciones de los antiguos profetas hebreos. El filósofo de la religión Huston Smith aporta dos ejemplos de la Biblia para ilustrar este punto:

Uno es la historia de Nabot que, al negarse a entregar la viña de su familia al rey Acab, fue condenado con falsas acusaciones de blasfemia y subversión y lapidado; como la blasfemia era un delito capital, su propiedad pasó al trono. Cuando la noticia de esa injusticia llegó a Elías, la palabra del Señor llegó hasta él diciendo:

[«Levántate, desciende a encontrarte con Acab rey de Israel, que está en Samaria; he aquí él está en la viña de Nabot, a la cual ha descendido para tomar posesión de ella.

Y le hablarás diciendo: "Así ha dicho Jehová: ¿No mataste, y también has despojado?". Y volverás a hablarle, diciendo: "Así ha dicho Jehová: En el mismo lugar donde lamieron los perros la sangre de Nabot, los perros lamerán también tu sangre, tu misma sangre"». (1 Reyes 21:18-19)]

La historia presenta una significación revolucionaria para la historia humana, pues es la historia de cómo alguien sin cargo oficial se puso del lado de un hombre al que se había tratado injustamente y denunció al rey a la cara con el argumento de esa injusticia. No existe ningún otro caso similar en los anales de la historia. Elías no era sacerdote. No estaba investido de ninguna autoridad formal para emitir el durísimo juicio que pronunció. El patrón normal en la época habría exigido que fuera abatido por los guardias allí mismo. Pero el hecho de que «hablaba con» una autoridad que no era la suya era tan evidente que el rey aceptó como justo el pronunciamiento de Elías.

La misma secuencia sorprendente se repetía en el incidente de David y Betsabé. Desde la azotea de su casa, David vio a Betsabé bañándose y la deseó. Pero había un obstáculo: estaba casada. En aquella época, para la realeza aquello era un asunto menor; David, sencillamente, maniobró para librarse de su esposo. Enviaron a Urías a la primera línea de batalla y dieron órdenes de que lo colocaran en el centro de la batalla y de que le retiraran el apoyo para que lo mataran. Todo salió como se había planeado. Y, en efecto, todo parecía algo rutinario hasta que Natán, el profeta, se enteró de lo ocurrido. Captando de inmediato que «lo que David había hecho desagradaba al Señor», se fue directamente a ver al rey, que tenía un poder absoluto sobre su vida y le dijo:

[Así ha dicho Jehová, Dios de Israel: Yo te ungí por rey sobre Israel, y te libré de la mano de Saúl;

y te di la casa de tu señor, y las mujeres de tu señor en tu seno; además te di la casa de Israel y de Judá; y si esto fuera poco, te habría añadido mucho más.

¿Por qué, pues, tuviste en poco la palabra de Jehová, haciendo lo malo delante de sus ojos? A Urías heteo heriste a espada, y tomaste por mujer a su mujer, y a él lo mataste con la espada de los hijos de Amón.

Por lo cual ahora no se apartará jamás de tu casa la espada, por cuanto me menospreciaste, y tomaste la mujer de Urías heteo para que fuese tu mujer.

Así ha dicho Jehová: He aquí yo haré levantar el mal sobre ti de tu misma casa, y tomaré tus mujeres delante de tus ojos, y las daré a tu prójimo, el cual yacerá con tus mujeres a la vista del sol.

Porque tú lo hiciste en secreto; mas yo haré esto delante de todo Israel y a pleno sol.

Entonces dijo David a Natán: Pequé contra Jehová. Y Natán dijo a David: También Jehová ha remitido tu pecado; no morirás.

Mas por cuanto con este asunto hiciste blasfemar a los enemigos de Jehová, el hijo que te ha nacido ciertamente morirá. (2 Samuel 7-14)]

La cuestión sorprendente en cada uno de estos relatos no es lo que hacen los reyes, que se limitaban a ejercer las prerrogativas universalmente aceptadas de la realeza de su tiempo. El hecho revolucionario y sin precedentes es la manera en que los profetas desafiaban sus actos.[325]

Smith concluye:

Planteado de manera abstracta, el Principio Profético puede expresarse como sigue: El requisito previo para la estabilidad política es la justicia, pues está en la naturaleza de las cosas que la injusticia no dura. Planteado teológicamente, ese punto se traduce así: Dios tiene una exigencia muy elevada. La divinidad no acepta eternamente la explotación, la corrupción y la mediocridad.[326]

La inicialmente «indeclarable» limitación del «respeto al débil» proporciona la condición previa para la aparición de principios abstractos y estables de justicia social. Las sociedades que carecen de esa limitación o que, con el tiempo, llegan a olvidar la necesidad de esa limitación, corren el riesgo de sufrir la «venganza de Dios».

Así ha dicho Jehová: Por tres pecados de Moab, y por el cuarto, no revocaré su castigo; porque quemó los huesos del rey de Edom hasta calcinarlos.

Prenderé fuego en Moab, y consumirá los palacios de Queriot; y morirá Moab con tumulto, con estrépito y sonido de trompeta.

Y quitaré el juez de en medio de él, y mataré con él a todos sus príncipes, dice Jehová.

Así ha dicho Jehová: Por tres pecados de Judá, y por el cuarto, no revocaré su castigo; porque menospreciaron la ley de Jehová, y no guardaron sus ordenanzas, y les hicieron errar sus mentiras, en pos de las cuales anduvieron sus padres.

Prenderé, por tanto, fuego en Judá, el cual consumirá los palacios de Jerusalén.

Así ha dicho Jehová: Por tres pecados de Israel, y por el cuarto, no revocaré su castigo; porque vendieron por dinero al justo, y al pobre por un par de zapatos.

Pisotean en el polvo de la tierra las cabezas de los desvalidos, y tuercen el camino de los humildes; y el hijo y su padre se llegan a la misma joven, profanando mi santo nombre.

Sobre las ropas empeñadas se acuestan junto a cualquier altar; y el vino de los multados beben en la casa de sus dioses.

Yo destruí delante de ellos al amorreo, cuya altura era como la altura de los cedros, y fuerte como una encina; y destruí su fruto arriba y sus raíces abajo.

Y a vosotros os hice subir de la tierra de Egipto, y os conduje por el desierto cuarenta años, para que entraseis en posesión de la tierra del amorreo.

Y levanté de vuestros hijos para profetas, y de vuestros jóvenes para que fuesen nazareos. ¿No es esto así, dice Jehová, hijos de Israel?

Mas vosotros disteis de beber vino a los nazareos, y a los profetas mandasteis diciendo: No profeticéis.

Pues he aquí, yo os apretaré en vuestro lugar, como se aprieta el carro lleno de gavillas;

y el ligero no podrá huir, y al fuerte no le ayudará su fuerza, ni el valiente librará su vida.

El que maneja el arco no resistirá, ni escapará el ligero de pies, ni el que cabalga en caballo salvará su vida.

El esforzado de entre los valientes huirá desnudo aquel día, dice Jehová. (Amós, 2:1-16)

Esas sociedades son *tiránicas*. Las sociedades tiránicas violan los principios implícitos sobre los que se funda la sociedad misma. Ello hace que, inevitablemente, lleven en sí mismas la derrota.[327]

En la *Figura 43: El territorio explorado como Padre Tiránico*[328] se presentan las fuerzas de la tradición como «un rey que devora a su hijo». La tendencia conservadora de cualquier cultura, en su esfuerzo por mantenerse, puede transformarse fácilmente en el peso ensordecedor de la autoridad absoluta. El Gran Padre como tirano destruye lo que él fue en otro tiempo y erosiona aquello de lo que todavía depende. El tirano es la fuerza de todo lo que ha sido, incluido todo aquello que en otro tiempo fue bueno, en contra de todo lo que podría ser. Este es el aspecto del Gran Padre que motiva la rebeldía adolescente y da origen a los relatos ideológicos que atribuyen a la sociedad todo lo que produce lo negativo en el hombre. Es el Padre Tiránico el que consume a sus propios hijos y el que encierra a la princesa virgen en un palacio inaccesible. El Padre Tiránico gobierna desde el absolutismo, mientras su reino se marchita o se paraliza; su decrepitud y su edad solo pueden equipararse a su arrogancia, su inflexibilidad y su ceguera ante el mal. Es la personificación del Estado autoritario o totalitario, cuya «meta» es la reducción de todo lo que actualmente vive a la manifestación de una sola personalidad «pasada» muerta. Cuando todo el mundo es igual, todo es predecible; todas las cosas son de un valor estrictamente determinable, y todo lo desconocido (y que provoca miedo) se oculta. Desgraciadamente, claro está, cada cosa impredecible y que provoca miedo también es informativa, y la nueva información es vital para llevar a cabo los continuos ajustes con éxito.



Figura 43: El territorio explorado como Padre Tiránico.

El Gran Padre, en su aspecto dual, es el tabú, la barrera levantada contra la intrusión de lo peligrosamente impredecible, el dique que controla el océano que se alza tras ella. Es protección para los locos e impedimento para el genio, y condición previa para el genio, y castigo para los locos. Su ambivalencia es inevitable, y debería ser reconocida, pues dicho reconocimiento sirve de antídoto eficaz contra el pensamiento utópico de motivación ideológica. Cualquier cosa que protege y promueve (y que por tanto es predecible y poderosa) tiene necesariamente la capacidad de asfixiar y oprimir (y puede manifestar esas capacidades, impredeciblemente, en cualquier situación dada). Por tanto, ninguna utopía política estática es posible, y el reino de Dios sigue siendo espiritual, no mundano. El reconocimiento de la naturaleza esencialmente ambivalente de lo predecible —anquilosante pero seguro— implica descartar teorías simplistas que atribuyen la existencia del sufrimiento humano y el mal estrictamente al Estado, o las que presumen que el Estado es todo lo bueno y que el individuo debería existir meramente como subordinado o esclavo. El rey es un

muro. Los muros proporcionan una barrera ante la irrupción repentina de lo desconocido y bloquean su avance. Una función presupone la otra (aunque, ciertamente, cualquiera de las dos puede llegar a dominar).

La *Figura 44: La genealogía celestial de los Padres Tiránicos y Protectores* muestra la relación entre los dos aspectos discriminables de lo conocido, su derivación a partir de lo conocido unificado pero ambivalente, y su «descender» original del «dragón del caos».

El Gran Padre es orden, opuesto al caos; pasado, opuesto al presente; viejo, opuesto a joven. Es el espíritu ancestral cuya fuerza se extiende más allá de la tumba, que debe ser apaciguado mediante rituales poderosos y humildes. Es la personalidad simple compuesta de las consecuencias de la guerra eterna entre todos los grandes héroes del pasado, y se alza sobre el individuo en desarrollo con la apariencia del padre real, como un dios. El Gran Padre es el viejo emperador, peligrosamente anticuado —un guerrero poderoso en su juventud, hoy bajo el hechizo de una fuerza hostil—. Es el impedimento eterno para llegar a la novia virgen, el padre tiránico que desea mantener a su hija fértil bajo su control. Es el autoritario que gobierna la tierra azotada por la sequía; custodio del castillo en el que todo ha quedado inmóvil.

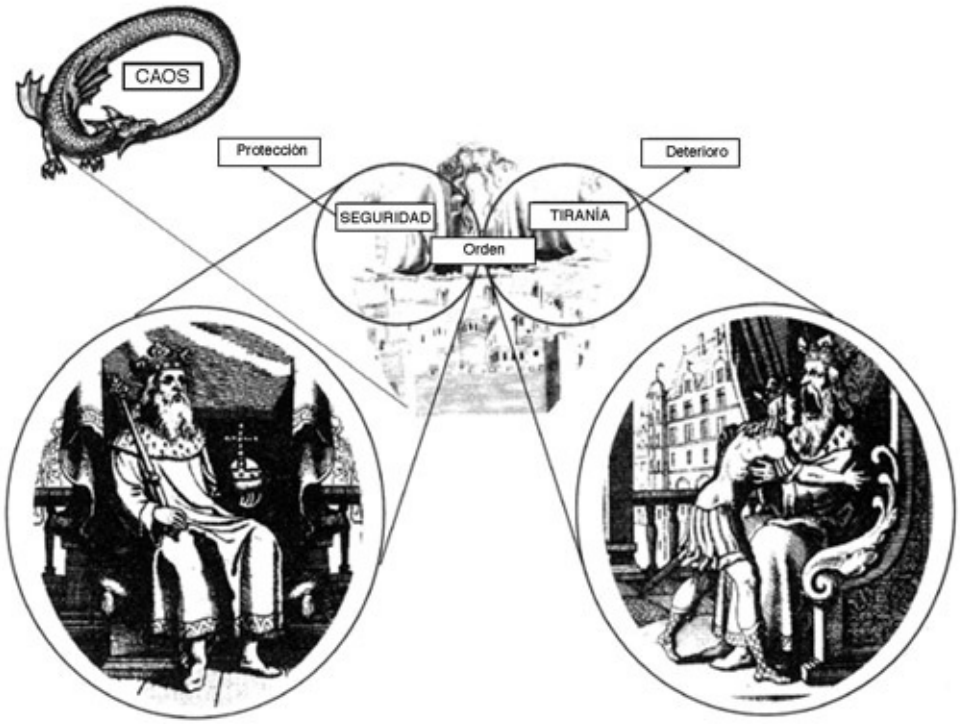

Figura 44: La genealogía celestial de los Padres Tiránicos y Protectores.

El Gran Padre es protección y ayuda necesaria para el crecimiento, pero una identificación absoluta con su personalidad y fuerza acaba por destruir el espíritu. La cultura, la carrera y el papel no agotan suficientemente las posibilidades del individuo. Por tanto, en la Figura 45 se representa al héroe exploratorio —vástago del caos y el orden— como el hijo del Gran Padre.[329]

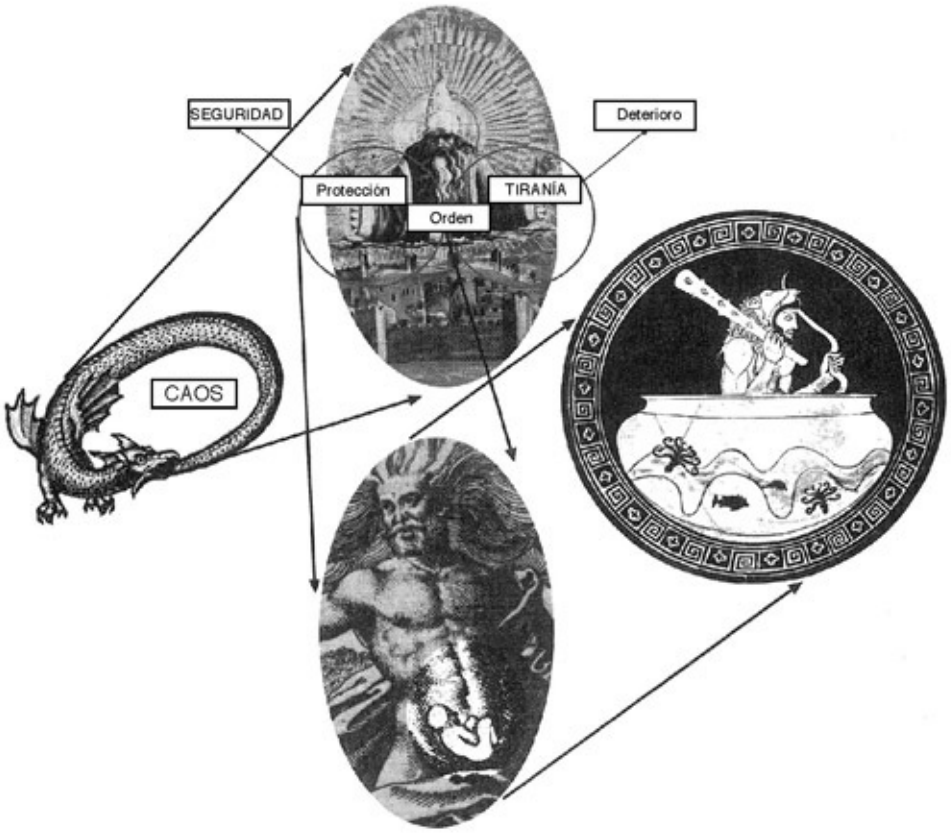

Figura 45: El héroe exploratorio como hijo del Gran Padre.

3

Aprendizaje y enculturación

La adopción de un mapa compartido

Las ideologías pueden verse como mitos incompletos —como historias parciales, cuya naturaleza convincente es consecuencia de la apropiación de ideas mitológicas—. La filosofía que atribuye el mal individual a la patología de la fuerza social constituye una de esas historias parciales. Aunque la sociedad, el Gran Padre, tiene un aspecto tiránico, también auspicia, protege, entrena y disciplina al individuo en desarrollo —y pone las restricciones necesarias a su pensamiento, emoción y carácter.

La sumisión a la autoridad legal podría considerarse, razonablemente, a la luz de la metáfora del aprendizaje. La dependencia de la infancia ha de ser sustituida por pertenencia al grupo antes de que se dé el desarrollo de la madurez plena. Esa pertenencia proporciona a la sociedad otro individuo que usar como «herramienta», y al individuo que va madurando pero que todavía es vulnerable le da la protección necesaria (con una «identidad» fomentada por el grupo). Por tanto, la capacidad para acatar las reglas sociales, independientemente de los aspectos concretos de la disciplina, puede entenderse como una etapa de transición necesaria en el movimiento que va desde la infancia hasta la edad adulta.

Así pues, la disciplina debería verse como una habilidad que podría desarrollarse a través del respeto a un ritual estricto, o a través de la inmersión en un sistema de creencias estricto o una jerarquía de valores. Una vez que esa disciplina ha sido alcanzada, puede escapar los límites de su precursor en el desarrollo. Es así como se consigue la verdadera libertad. Es a ese nivel de análisis que todas las religiones auténticas, y las tradiciones culturales y dogmas son equivalentes, independientemente del contexto: todos son maestros cuyo servicio puede culminar en el desarrollo de la automaestría, y en la posibilidad consiguiente de trascender a la tradición y al dogma.

El aprendizaje es necesario, pero no por ello debe «embellecerse». Los sistemas dogmáticos son unos maestros duros y nada razonables. Los sistemas de creencias y acción moral —y las personas que se identifican con ellos— se preocupan sobre todo por el mantenimiento propio y la preservación de la predictibilidad y el orden. Las (necesarias) tendencias conservadoras de los grandes sistemas hacen que estos sean tiránicos, y que estén más que dispuestos a aplastar el espíritu de aquellos a quienes «sirven». Pero el aprendizaje es un precursor de la libertad, y no hay nada que sea necesario y digno de valor que se consiga sin peligro.

La adopción de este punto de vista analítico permite cierto relativismo moral unido a una moralidad absolutista de orden superior. Los detalles de este sistema disciplinario pueden en cierto modo no ser importantes. Sin embargo, no puede ignorarse el hecho de que la adherencia a ese sistema es algo necesario.

Todos estamos familiarizados con la historia de la naturaleza benévola, amenazada por las fuerzas depredadoras del individuo corrupto y la sociedad de la máquina. La trama es sólida, los personajes, creíbles, pero la Madre Naturaleza también es mosquitos de la malaria, gusanos parásitos, cáncer y síndrome de muerte súbita. La historia de la tradición pacífica y ordenada, socavada por los incautos y los decadentes (con la amenaza siempre presente del caos acechando en segundo plano) también es conocida, y convincente, y cierta, salvo por el hecho de que las fuerzas de la tradición, por más protectoras que sean, tienden a ser ciegas y a preocuparse más por su propia estabilidad que por el bienestar de quienes están sometidos a ellas. Además, todos hemos oído y nos hemos identificado con la historia del pionero valiente —con el arado en la mano, decidido a arrancarle la buena vida y el estado estable a las intransigentes fuerzas de la naturaleza— por más que esporádicamente seamos conscientes de que entre esas «fuerzas intransigentes» conformadas tan heroicamente también estén incluidos los habitantes originales diezmados de nuestro paisaje en otro tiempo extranjero. Por último, todos conocemos la historia del individuo benévolo, auténtico e inocente, al que se niega el acceso a las fuerzas nutritivas del mundo auténtico y natural, corrompido por los excesivos rigores de la sociedad. También este relato cuenta con sus seguidores, entre otras cosas porque tranquiliza creer que todo lo «malo» nace fuera y no dentro.

Todas estas historias son ideologías (y hay muchas más). Las ideologías resultan atractivas, sobre todo para la mente educada y moderna —crédula a pesar de su escepticismo—, y más si quienes las encarnan o de algún modo las promueven permiten al oyente todas las ocasiones posibles de identificarse con los personajes creativos y positivos de la historia y negar su relación con los negativos. Las ideologías son poderosas y peligrosas. Su poder radica en su atractivo, combinado con su falta de completitud. Las ideologías nos cuentan solo una parte de la historia, pero la cuentan como si fuera completa. Ello implica que no tienen en cuenta amplísimos ámbitos del mundo. Resulta aventurado actuar en el mundo como si solo existiera un conjunto de sus

elementos constitutivos. Los elementos ignorados conspiran, por así decirlo, como consecuencia de su represión y hacen saber de su existencia, inevitablemente, de algún modo nada deseable.

El conocimiento de la gramática de la mitología bien podría constituir un antídoto contra la ingenuidad ideológica. Los mitos auténticos son capaces de representar la totalidad de las fuerzas en conflicto que operan en cualquier situación dada. Toda fuerza positiva tiene su «enemigo» omnipresente y eterno. El aspecto benéfico del «entorno natural» se ve, por tanto, adecuadamente a la luz de su capacidad para infligir de manera arbitraria sufrimiento y muerte. Y así, también, la capacidad protectora y acogedora de la sociedad se entiende a la luz de su poderosa tendencia a la tiranía y a la eliminación de la necesaria diversidad. El aspecto heroico de lo individual se contempla a la luz de la figura, siempre al acecho, del adversario: arrogante, cobarde y cruel. Una historia que tenga en cuenta todos estos «elementos constitutivos de la realidad» es equilibrada y estable, a diferencia de una ideología, y es mucho menos probable que genere un brote de psicopatología social. Pero las fuerzas que componen el mundo como foro para la acción luchan constantemente en oposición. ¿Cómo es posible trazar un camino entre ellos, por así decirlo, configurar una manera de ser que tenga en cuenta «todas las cosas» sin que se destruya por el camino? Un relato del desarrollo de la relación entre «las fuerzas del individuo, de la sociedad y del caos» podría contribuir a la comprensión de su adecuada interrelación.

En una ocasión, mientras ejercía como psicólogo durante mis prácticas de internista, traté a un hombre inmaduro que tenía treinta y tantos años. Siempre perseguía metas contradictorias, se ponía obstáculos en el camino y después tropezaba con ellos. (En alguna ocasión se trataba de algo literal. Vivía con su madre tras el fracaso de su matrimonio. Le sugerí que empezara a poner orden en su vida limpiando su habitación —algo más difícil de lo que en un principio podría presuponerse para alguien habitual y filosóficamente indisciplinado—. Dejó una aspiradora en la entrada del dormitorio cuando iba por la mitad de la tarea. Estuvo una semana entera teniendo que saltar por encima del electrodoméstico para poder pasar, pero no lo movió y no terminó el trabajo. Aquella situación bien podía verse como una muestra polisémica de su vida.) Esa persona había buscado ayuda porque su matrimonio desintegrado había dado como fruto un hijo al que quería (o al menos al que quería querer). Acudió a terapia porque no quería que su hijo creciera de mala manera, como él. Yo

intentaba asustarlo para que se portara adecuadamente, porque creía (y sigo creyendo) que el terror es un motivador extraordinario e infrautilizado. (La ansiedad —que no es erradicable— puede operar en nuestra contra o a nuestro favor.) Pasamos mucho tiempo exponiendo, con todo lujo de detalles, las consecuencias que su comportamiento indisciplinado habían tenido hasta ese momento de su vida (sin éxito en su profesión, sin relaciones íntimas, con un niño pequeño metido en una familia rota), y los resultados futuros probables a largo plazo (desagrado creciente por sí mismo, cinismo ante la vida, crueldad creciente y búsqueda de venganza, impotencia y desesperación). También abordamos la necesidad de disciplina —es decir, de aceptación de un código moral coherente y difícil— para sí mismo y para su hijo.

Por supuesto, a él le preocupaba que cualquier intento por su parte de modelar el comportamiento de su hijo interfiriera en el desarrollo natural y el florecimiento del potencial innato del niño. De modo que podría decirse, recurriendo a la terminología de Jung, que era un «exponente inconsciente»[1] de la filosofía de Rousseau:

¡Con qué simplicidad debería haber demostrado que el hombre es bueno por naturaleza, y que solo nuestras instituciones lo han hecho malo![2]

Es decir: del Rousseau que repetidamente dejó a sus propios hijos en hospicios porque su existencia le resultaba inconveniente (y, debemos presuponer, perjudicial para el florecimiento de su propia bondad intrínseca). En todo caso, la ferviente esperanza de toda persona indisciplinada (incluso de un genio indisciplinado) es que su insignificancia y su estupidez actual sean, de algún modo, culpa de alguna otra persona. Si, en el mejor de los casos, es culpa de la *sociedad*, entonces puede hacérsele pagar a la sociedad. Ese acto de prestidigitación transforma al indisciplinado en el rebelde admirable, al menos a sus propios ojos, y le permite buscar una venganza injustificada con la apariencia de héroe revolucionario. Apenas cabe imaginar una parodia más absurda del comportamiento heroico.

Una vez mi paciente vino a verme y me contó un sueño que había tenido:

Mi hijo estaba dormido en su cuna, dentro de una casa pequeña. A través de la ventana se coló un rayo, que rebotaba en las paredes de la casa. El rayo era poderoso y muy bonito, pero yo temía que fuera a quemar la casa.

La interpretación de los sueños es algo difícil e incierto, pero a mí me pareció que aquella imagen era interpretable en el contexto de nuestras conversaciones de la época. El rayo representaba el potencial implícito del niño. Ese potencial era una fuerza extraordinariamente fuerte y útil, como la electricidad. Pero la electricidad solo es útil cuando se domina. Si no es así, incendia las casas.

No puedo decir gran cosa sobre el resultado de ese caso particular, pues el contacto de los psicólogos en prácticas con quienes buscaban ayuda tiende a ser limitado en el tiempo. Al menos, mi paciente parecía más afectado negativamente por su comportamiento inmaduro, algo que a mí me pareció un inicio razonable; es más, entendió (al menos explícitamente, aunque aún no procedimentalmente) que la disciplina podía ser el padre del héroe y no solo su enemigo. La comprensión de esa idea implicó, en su caso, dar inicio a una filosofía de vida madura y saludable. Esa filosofía fue expuesta de manera explícita y detallada por Friedrich Nietzsche, a pesar de su actitud teóricamente «antidogmática».

A Nietzsche se lo ha considerado a la ligera como un gran enemigo del cristianismo. Sin embargo, yo creo que él fue conscientemente saludable en ese papel. Cuando la estructura de una institución se ha vuelto corrupta —sobre todo de acuerdo a sus propios principios— criticarla es un acto de amistad. Nietzsche también se ve como un fervoroso individualista y un revolucionario social: como un profeta del superhombre, y destructor definitivo de la tradición. Pero él era algo mucho más sofisticado y complejo. Veía la «disciplina intolerable» de la Iglesia cristiana, que «despreciaba», como una condición previa, necesaria y admirable para la libertad del espíritu europeo, que él consideraba aún no realizado en su totalidad:

> En contraposición al *laisser aller* [dejar ir], toda moral es una tiranía contra la «naturaleza», también contra la «razón»: esto no constituye todavía, sin embargo, una objeción contra ella, pues para esto habría que volver a decretar, sobre la base de alguna moral, que no está permitida ninguna especie de tiranía ni de sinrazón. Lo esencial e inestimable en toda moral consiste en que es una coacción prolongada: para comprender el estoicismo o Port-Royal o el puritanismo recuérdese bajo qué coacción ha adquirido toda lengua hasta ahora vigor y libertad —bajo la coacción métrica, bajo la tiranía de la rima y del ritmo.
>
> ¡Cuántos esfuerzos han realizado en cada pueblo los poetas y los oradores! —sin exceptuar a algunos prosistas de hoy, en cuyo oído mora una conciencia implacable—, «por amor a una tontería», como dicen los cretinos utilitaristas, que así se imaginan ser inteligentes, «por sumisión a leyes arbitrarias», como dicen los anarquistas, que así creen ser «libres», incluso espíritus libres. Pero la asombrosa realidad de hecho es que toda la libertad, sutileza, audacia, baile y seguridad magistral que en la tierra hay o ha habido, bien en el pensar mismo, bien en el gobernar o en el hablar y persuadir, en las artes como en las buenas costumbres, se

han desarrollado gracias tan solo a la «tiranía de tales leyes arbitrarias»; y hablando con toda seriedad, no es poca la probabilidad de que precisamente esto sea «naturaleza» y «natural» —¡y *no* aquel *laisser aller* [dejar ir]!

Todo artista sabe que su estado «más natural», esto es, su libertad para ordenar, establecer, disponer, configurar en los instantes de «inspiración», está muy lejos del sentimiento del dejarse ir, y que justo en tales instantes él obedece de modo muy riguroso y sutil a mil leyes diferentes, las cuales se burlan de toda formulación realizada mediante conceptos, basándose para ello cabalmente en su dureza y en su precisión (comparado con estas, incluso el concepto más estable tiene algo de fluctuante, multiforme, equívoco).

Lo esencial «en el cielo y en la tierra» es, según parece, repitámoslo, el *obedecer* durante mucho tiempo y en una única dirección: con esto se obtiene y se ha obtenido siempre, a la larga, algo por lo cual merece la pena vivir en la tierra, por ejemplo virtud, arte, música, baile, razón, espiritualidad, algo transfigurador, refinado, loco y divino. La prolongada falta de libertad del espíritu, la desconfiada coacción en la comunicabilidad de los pensamientos, la disciplina que el pensador se imponía de pensar dentro de una regla eclesiástica o cortesana o bajo presupuestos aristotélicos, la prolongada voluntad espiritual de interpretar todo acontecimiento de acuerdo con un esquema cristiano y de volver a descubrir y justificar al Dios cristiano incluso en todo azar —todo ese esfuerzo violento, arbitrario, duro, horrible, antirracional ha mostrado ser el medio a través del cual fueron desarrollándose en el espíritu europeo su fortaleza, su despiadada curiosidad y su sutil movilidad: aunque admitimos que aquí tuvo asimismo que quedar oprimida, ahogada y corrompida una cantidad grande e irreemplazable de fuerza y de espíritu (pues aquí, como en todas partes, «la naturaleza» se muestra tal cual es, con toda su magnificencia pródiga e indiferente, la cual nos subleva, pero es aristocrática).

El que durante milenios los pensadores europeos pensasen únicamente para demostrar algo —hoy resulta sospechoso, por el contrario, todo pensador que «quiere demostrar algo»—, el que para ellos estuviera fijo desde siempre aquello que debía salir como resultado de su reflexión más rigurosa, de modo parecido a como ocurría antiguamente, por ejemplo, en la astrología asiática, o a como sigue ocurriendo hoy en la candorosa interpretación moral-cristiana de los acontecimientos más próximos y personales, «para gloria de Dios» y «para la salvación del alma»: esta tiranía, esta arbitrariedad, esta rigurosa y grandiosa estupidez son las que han educado el espíritu; al parecer, es la esclavitud, entendida en sentido bastante grosero y asimismo en sentido bastante sutil, el medio indispensable también de la disciplina y la selección espirituales. Examínese toda moral en este aspecto: la «naturaleza» que hay en ella es lo que enseña a odiar el *laisser aller*, la libertad excesiva, y lo que implanta la necesidad de horizontes limitados, de tareas próximas —lo que enseña el *estrechamiento de la perspectiva* y por lo tanto, en cierto sentido, la estupidez como condición de vida y de crecimiento.

«Tú debes obedecer: a quien sea, y durante largo tiempo: *de lo contrario* perecerás y perderás tu última estima de ti mismo»; este me parece ser el imperativo moral de la naturaleza, el cual, desde luego, ni es «categórico», como exigía de él el viejo Kant (de ahí el «de lo contrario»), ni se dirige al individuo (¡qué le importa a ella el individuo!), sino a pueblos, razas, épocas, estamentos y, ante todo, al entero animal «hombre», al *hombre*.[3]

Esa es la *filosofía del aprendizaje*, útil para conceptualizar la necesaria relación entre la subordinación a una institución social históricamente construida y el desarrollo futuro de una verdadera libertad.

Un niño no puede vivir por su cuenta. Solo, se ahoga en posibilidad. Lo desconocido, al principio, desbanca a la capacidad de adaptación. Solo la transmisión de patrones de comportamiento históricamente determinados —y, de modo secundario, sus descripciones simultáneas— permite la supervivencia

durante la juventud. Esos patrones de comportamiento y jerarquías de valor —que los niños imitan y después aprenden expresamente— proporcionan una estructura segura a un ser incierto. Inicialmente es el grupo, en forma de padres, lo que se interpone entre el niño y una catástrofe psicológica segura. La depresión, la ansiedad y la afectación física que son características de una separación prematura de un niño con respecto a sus padres es el resultado de la exposición a «demasiado desconocido» y de la incorporación de «demasiado poca estructura cultural». El largo periodo de dependencia humana debe ser abordado proporcionando un entorno social estable —con interacciones humanas predecibles que atiendan a las exigencias motivacionales individuales; proporcionando patrones de comportamiento y esquemas de valor capaces de transformar lo desconocido impredecible y temible en su equivalente beneficioso —. Ello significa que la transformación de la dependencia infantil conlleva la adopción de un comportamiento ritual (incluso las comidas a hora regulares y la hora de irse a la cama son rituales), así como la incorporación de una moral (un marco de referencia) de un fundamento inevitablemente metafísico.

Una transición exitosa de la infancia a la adolescencia implica más la *identificación con el grupo* que un mantenimiento de la dependencia de los padres. La identificación con el grupo proporciona al individuo una fuente de protección alternativa, generalizada y no parental ante lo desconocido, y al grupo le aporta los recursos de otra alma. El grupo constituye un patrón de adaptación validado históricamente (conductas específicas, descripciones de conductas y descripciones generales). La identificación del individuo con esos patrones lo fortalece en el momento en que necesita separarse de sus padres y dar un paso hacia la edad adulta, y fortalece al grupo en cuanto que ahora tiene acceso a sus capacidades individuales. La identificación del individuo con ese patrón potencia su capacidad (aún en fase de maduración) para plantarse sobre sus dos pies —apoya su determinación de alejarse del mundo excesivamente seguro que todo lo comprende y que depende de la madre—. Así pues, la identificación con el grupo viene a reemplazar el recurso a la autoridad parental como «manera de estar ante lo desconocido». Proporciona estructura para las relaciones sociales (con uno mismo y con los otros), determina el significado de los objetos, proporciona fines deseables en forma de ideales, y establece procedimientos aceptables (maneras aceptables de «alcanzar el paraíso terrenal»).

La identificación personal con el grupo implica socialización, encarnación individual de las valoraciones del grupo, principalmente expresada en el

comportamiento. Los valores de grupo constituyen un juicio histórico acumulativo emitido sobre la importancia relativa de unos estados concretos de motivación, con la vista puesta en la intensidad del contexto social tal como se expresa en la acción individual. Todas las sociedades se componen de individuos cuyas acciones constituyen la encarnación del pasado creativo. Ese pasado creativo puede conceptualizarse como la síntesis de toda la actividad comunicativa exploratoria creadora de cultura, incluido el propio acto de esa síntesis.

El mito abarca la descripción del conocimiento procedimental; constituye representación episódica/semántica del saber conductual acumulativo en forma crecientemente abstracta. La introducción del individuo previamente dependiente, en la adolescencia, al mundo de comportamientos y mitos ancestrales constituye *transmisión de cultura* —inculcación del Gran Padre, personalidad históricamente determinada y representación de esta— como adaptación a, explicación de y protección contra lo desconocido, la Gran Madre Terrible. Esa introducción alcanza su culminación con la iniciación, el ritual primordial que señala la transmisión cultural —el evento que destruye la unión «inconsciente» entre el niño y la madre biológica.

El niño nace en un estado de dependencia abyecta. La madre cuidadora es, a la vez, fuerza individual y encarnación de la beneficencia biológica impersonal —la eterna y mítica madre virgen, consorte material de Dios—. El recién nacido está dotado de la capacidad para reaccionar a esa presencia innatamente nutritiva, para desarrollar una relación simbiótica con su cuidadora y hacerse cada vez más fuerte. La maduración de la capacidad exploratoria creativa, que constituye la base de la independencia, parece depender, para su adecuada aparición, de que se manifieste la solicitud materna: del amor, la promoción equilibrada de la capacidad individual y la protección del daño. La caricia tierna y los cuidados seducen a los recién nacidos para la vida, la expansión de la independencia, el potencial de fuerza y capacidad individual.[4] La ausencia de esos cuidados significa fracaso para salir adelante, depresión y daño intrapsíquico, e incluso la muerte.[5]

El individuo que está madurando necesariamente (trágicamente, heroicamente) se expande más allá del dominio de la protección maternal paradisíaca en el curso del desarrollo, llega necesariamente a una aprehensión cuyo deseo de peligro y necesidad de vida va más allá de la capacidad de cobijo materno. Ello significa que el niño que crece llega finalmente a enfrentarse a

problemas —cómo llevarse bien con sus iguales en grupos de juego que son exclusivamente de iguales; cómo seleccionar pareja entre una miríada de parejas potenciales— que no pueden resolverse (que, de hecho pueden llegar a resultar más difíciles) con la implicación maternal benefactora. Esos problemas pueden verse como consecuencias emergentes del proceso mismo de maduración; de un aumento de la posibilidad de acción y comprensión que necesariamente conlleva la maduración. Una niña de cuatro años que empieza a asistir al jardín de infancia no puede usar los hábitos y los esquemas de representación de una niña de tres años para abrirse paso en su mundo social nuevo. Un joven de trece años no puede usar una personalidad de un niño de siete —por más saludable que sea — para resolver problemas endémicos de la adolescencia. Ahí interviene el grupo (de manera más evidente en el momento de la adolescencia) y proporciona un abrigo protector «permeable» para un niño que es demasiado mayor para una madre pero no lo bastante adulto para enfrentarse solo. Los universalmente diseminados rituales de iniciación —de muerte «espiritual» inducida y subsiguiente renacimiento— catalizan el desarrollo de la personalidad adulta; siguen el patrón fundamental del mito cosmogónico cíclico, circular del camino. Los ritos culturalmente determinados y los procesos biológicos asociados a la iniciación constituyen la destrucción absoluta de la personalidad de la infancia, de la dependencia de la infancia —de la estabilidad inicial no-autoconsciente, «paradisíaca»— para la catálisis necesaria de la identificación con el grupo. Esos rituales tienden a ser más complejos y de mayor alcance para los hombres que para las mujeres. Ello puede ser, en parte, porque parece que el desarrollo masculino se extravía más fácilmente, de una manera más dañina, que el femenino (los adolescentes masculinos son más delincuentes y agresivos)[6] y en parte porque la transición femenina hacia la vida adulta viene catalizada «por la naturaleza» en forma de una maduración comparativamente rápida y por la aparición de la menstruación, que es naturalmente dramática.

El grupo al que es introducido el iniciado consiste en un entretejido complejo de patrones de conducta establecidos y posteriormente organizados en el pasado como consecuencia de la exploración voluntaria, creativa y comunicativa. El grupo es la expresión actual de un patrón de conducta desarrollado a lo largo de centenares de miles de años. Ese patrón se construye a partir de comportamientos establecidos inicialmente por héroes creativos: por individuos que fueron capaces de hacer y pensar algo que nadie había podido hacer o pensar antes. La integración de esos comportamientos en una jerarquía

estable, y la representación abstracta de ellos en el curso del proceso que empieza con imitación y acaba con descripción semántica, produce una estructura procedimental y declarable cuya incorporación hace que aumente espectacularmente el repertorio conductual del individuo y su capacidad para la descripción, la predicción y la representación. Esa incorporación —que es principalmente implícita y, por tanto, invisible— es *identificación con el grupo*. La identificación con el grupo implica la provisión de un significado determinado como antídoto contra la ignorancia atroz y la exposición al caos.

Una gran cantidad de rituales (específicos) han evolucionado para catalizar dicha identificación. La catálisis parece a menudo necesaria, pues el movimiento hacia la adolescencia es de vital importancia pero resulta psicológicamente un desafío, pues implica un «sacrificio» voluntario de la dependencia de la infancia (que es una forma válida de adaptación pero depende de asunciones [no declarativas] adecuadas solo al estado infantil). Esos rituales transaccionales dependen por lo general de la representación de la estructura narrativa fundamental —el Camino— mostrada con anterioridad. La iniciación ritual, por ejemplo —un rasgo formal omnipresente de la cultura preexperimental—[7] tiene lugar en torno al inicio de la pubertad, cuando es básico para el desarrollo psicológico posterior y el mantenimiento de la seguridad tribal que los niños superen la dependencia de sus madres. Esa separación se da a menudo en unas condiciones deliberadamente aterradoras y violentas. En el patrón de imitación general, los hombres, que actúan como una unidad (como la encarnación de la historia social),[8] separan a los iniciados de sus madres, que ofrecen más o menos resistencia dramatizada y algo de pena auténtica (por la «muerte» de sus hijos).

Los niños saben que van a ser presentados ante cierto poder monstruoso que existe de noche, en un bosque o una cueva, en las profundidades de lo desconocido. Ese poder, capaz de devorarlos, sirve como deidad misteriosa de la iniciación. Una vez separados de sus madres, los niños inician su ritual, que suele implicar cierta mezcla de regresión inducida de personalidad —reducción al estado de «caos precosmogónico» existente antes incluso de la primera infancia— e inducción de un miedo abrumador, acompañado por graves dificultades físicas o espirituales o torturas. A menudo, a los iniciados se les prohíbe hablar, y pueden ser alimentados por los hombres. Pueden ser circuncidados, mutilados o enterrados vivos —puede exigírseles soportar un intenso castigo, someterse a un miedo intenso—. Simbólicamente entran en las fauces de la Madre Terrible y renacen como hombres, como miembros adultos

de la «tribu», que es la acumulación histórica de las consecuencias del comportamiento adaptativo. (Los iniciados, a menudo, pasan literalmente a través del cuerpo de alguna bestia construida, ayudados por los mayores de la tribu que sirven de agentes de esa deidad.)[9] Cuando el rito se completa con éxito, los iniciados ya no son niños, ya no dependen de la beneficencia arbitraria de la naturaleza —bajo el aspecto de sus madres—, sino que son miembros de la tribu de los hombres, activos, portaestandartes de su cultura específica, a quienes el fuego, por así decirlo, ha destruido su personalidad anterior. Se han enfrentado con éxito a la peor prueba a la que probablemente habrán de enfrentarse en toda su vida.

El terror inducido por la exposición ritual a las fuerzas de lo desconocido parece llevar al cerebro a un estado caracterizado por una sugestibilidad aumentada, o, al menos, por una necesidad de orden intensificada dramáticamente, por una necesidad de una narrativa coherente y con sentido. La persona que se encuentra en un «estado» en el que ya no sabe qué hacer ni qué esperar tiene una motivación muy grande para escapar de ese estado por cualquier medio que sea necesario. El despojamiento de un modo anterior de adaptación, engendrado por un cambio espectacular de escena social (o «contexto»), produce en la psique de los que son así tratados un estado de aprensión aguda, un deseo intenso de reestablecer la predictibilidad y el sentido. Ese temor agudo es, como hemos visto, la consecuencia de la «renovelización» del entorno: un desafío suficiente planteado a la integridad de una personalidad previa altera su estructura, «liberando» fenómenos a los que previamente estaba adaptada del alcance de una acción y una valoración conocidas. Entonces, los fenómenos así «liberados» «poseen» una vez más la suficiente «energía» como para motivar a su reconceptualización (es decir, para hacer de ese proceso de reconceptualización algo lo suficientemente vital e importante como para que se quede grabado en la memoria, en la encarnación permanente como «personalidad»).

Los iniciados, ritualmente «reducidos» y aterrados, incapaces de basarse en las estrategias de adaptación usadas durante sus infancias, necesitan desesperadamente nuevas explicaciones y nuevos patrones de conducta para sobrevivir en lo que, después de todo, es un nuevo entorno. Ese nuevo entorno es la sociedad de los hombres, en que las mujeres son parejas sexuales e iguales en lugar de fuentes de bienestar dependiente, en que la provisión de alimento y abrigo es una responsabilidad y no algo que viene dado; en que la seguridad —la

autoridad final, en forma de progenitor— ya no existe. A medida que la «personalidad» de la infancia se destruye, la personalidad infantil —una manifestación de la cultura transmitida— se inculca. La «narración» iniciática general o ritual se presenta de manera esquemática en la *Figura 46: La muerte y el renacimiento del iniciado adolescente*.

El rito del bautismo, comparativamente más abstracto, se basa en principios similares. El bautismo es la representación dramática o episódica del acto o ritual de iniciación —o, al menos, se encuentra a medio camino entre las formas completamente «inconscientes» o procedimentales de iniciación y sus equivalentes simbólicos semánticamente abstractos—. El bautismo es el nacimiento espiritual (renacimiento) como opuesto al nacimiento de la carne. La pila de la iglesia, que contiene el agua del bautismo, es una analogía simbólica del útero[10] (el *uterus ecclesiastae*), que es el lugar «original» que transforma el caos precosmogónico en materia encarnada en espíritu (en «personalidad»). Cuando se sumerge al iniciado (actualmente se lo rocía) con agua bendita, este (o esta) es simbólicamente reducido, desde una estabilidad insuficiente hasta el caos; se ahoga como ser profano y después resucita; se une (incestuosamente, hablando míticamente) con la Gran Madre, y después renace formalmente en la comunidad del espíritu.[11] Esas reducciones abstractas a la «muerte» y las reconstrucciones simbólicas constituyen una ritualización y una representación de los procesos eternamente necesarios para la revitalización de la personalidad individual y del grupo social. Eliade afirma:

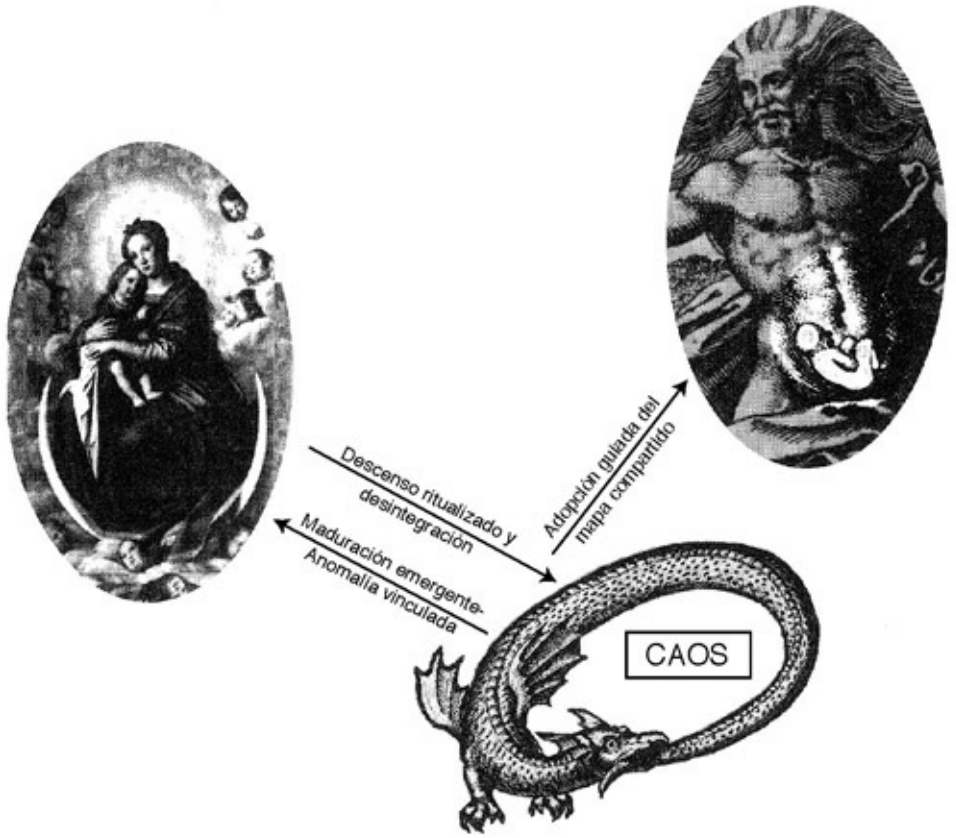

Figura 46: La muerte y el renacimiento del iniciado adolescente.

La mayoría de las pruebas de iniciación implican, con mayor o menor claridad, una muerte ritual seguida de una resurrección o renacimiento. El momento central de toda iniciación se representa mediante la ceremonia que simboliza la muerte del novicio y su regreso a la compañía de los vivos. Pero regresa a la vida convertido en un hombre nuevo, asumiendo otra manera de ser. La muerte iniciática significa, a la vez, el fin de la infancia, de la ignorancia y de la condición profana. [...]

Todos los ritos de renacimiento o resurrección, y los símbolos que implican, indican que el iniciado ha alcanzado otro modo de existencia inaccesible para quienes no han superado las pruebas iniciáticas, los que no han probado la muerte. Conviene hacer hincapié en esta característica de la mentalidad arcaica: la creencia de que un estado no puede cambiarse si antes no ha sido aniquilado —en el ejemplo presente, sin que el niño muera para la infancia—. Nunca se insistirá lo bastante en la importancia de esa obsesión con los principios que, en definitiva, es la obsesión con el principio absoluto, la cosmogonía. Para que una cosa pueda hacerse bien, ha de hacerse como si fuera la primera vez. Pero la primera vez, la cosa —esa clase de objetos, ese animal, ese comportamiento particular— no existía: cuando, al principio, ese objeto, ese animal, esa institución, empezó a ser fue como si, a través del poder de los dioses, el ser surgiera del no ser.

La muerte iniciática es indispensable para el inicio de la vida espiritual. Su función ha de entenderse en relación con aquello que prepara: el nacimiento a un modo superior del ser. [...] La muerte iniciática a menudo se simboliza, por ejemplo, con la oscuridad, con la noche cósmica, con la matriz telúrica, con la choza, con el vientre de un monstruo. Todas esas imágenes expresan una regresión a un estado preformal, a un modo latente del ser (complementario del caos precosmogónico) y no tanto a una total aniquilación (en el sentido en que, por ejemplo, el miembro de las sociedades modernas concibe la muerte). Esas imágenes y símbolos de muerte ritual están inextricablemente conectadas a la germinación, a la embriología: ya indican una nueva vida en vías de preparación. [...]

Así, para el pensamiento arcaico, el hombre «es hecho»: no se hace a sí mismo, solo. Son los viejos iniciados, los maestros espirituales, quienes lo hacen. Pero esos maestros aplican lo que les revelaron a ellos Seres Sobrenaturales al principio de los tiempos. Son los únicos representantes de esos Seres; en efecto, en muchos casos los encarnan. Eso es tanto como decir que a fin de llegar a ser hombre, hay que parecerse a un modelo mítico.[12]

Los grupos son individuos, uniformes en su aceptación de un patrón colectivo históricamente determinado y de un esquema de valor. La interiorización de este patrón, y la descripción posterior (los mitos —y las filosofías, en culturas más abstractas— que la acompañan), generan simultáneamente la capacidad para actuar en un entorno (social) dado, de predecir los resultados de esa acción y de determinar el significado de acontecimientos generales (por estar el significado inextricablemente relacionado con el resultado de conductas). Esa interiorización culmina en la creación de estructuras implícitas procedimentales y explícitas declarables de «personalidad», que son más o menos isomórficas en su naturaleza y que constituyen, a la vez, hábito y conocimiento moral. El hábito es una manera de ser, una estrategia general de «redención» en los ámbitos «natural» y «cultural», modelado por el intercambio social de información cargada de afecto, dominado hasta el punto de convertirse en automatismo «inconsciente». El conocimiento moral es una representación fija de lo (previamente) desconocido; es generación de la capacidad de predecir el comportamiento de objetos, de otras personas y de uno mismo. La suma total de representaciones del mundo precisas, relacionadas con el comportamiento (del mundo entendido como foro de acción), constituye la estructura que reduce el significado múltiple del todo experiencial a un dominio restringido y, por tanto, manejable. El significado múltiple es ansiedad en un primer contacto (o en condiciones de exposición no controladas, abrumadoras), una ansiedad que de otra manera se generaría en respuesta a todo. La interferencia de la encarnación grupal adolescente catalizada por la iniciación es, por tanto, alteración del fracaso para (re)generar la estructura que proporciona un respiro de la ansiedad existencial insoportable.

Una sociedad «funciona» en la medida en que proporciona a sus miembros la capacidad de predecir y controlar los acontecimientos de su campo experimental —en la medida en que proporciona una barrera, una protección ante lo desconocido o lo inesperado—. La cultura proporciona un modelo ritual para la emulación del comportamiento, y una heurística para el deseo y la predicción —procedimientos activos para el comportamiento en los mundos

social y no social, así como una descripción de los procesos de los mundos social y no social, incluidos los procesos conductuales—. Así pues, la incorporación de la cultura implica una adaptación fija a lo desconocido; implica, simultáneamente, inhibición del miedo inducido por la novedad, regulación del comportamiento interpersonal histórico y aportación de una manera de ser redentora. El grupo es la estructura histórica que la humanidad ha erigido entre el individuo y lo terrible desconocido. La representación intrapsíquica de la cultura —el establecimiento de la identidad grupal— protege a los individuos de un miedo abrumador de su experiencia; del contacto con el significado *a priori* de cosas y situaciones. Se trata de la intercesión del Gran Padre mítico contra el mundo terrible de la Gran Madre. Esa intercesión es aportación de un esquema de metas específico, en el marco de un contexto social y en presencia de una protección contra lo desconocido insoportable.

Esa estructura cultural históricamente determinada se construye a partir de respuestas valerosamente diseñadas y creativamente integradas a situaciones que surgen, típicamente, en el transcurso de la experiencia humana, dispuestas según su importancia relativa, organizadas simultáneamente para minimizar el conflicto motivacional intrapsíquico y el conflicto interpersonal externo y para permitir una adaptación continuada. Esa estructura transmitida (principalmente no verbal) de asunción, de expectativa y de comportamiento es muy estable en la mayoría de las circunstancias. Por así decirlo, lo ha visto todo y lo ha hecho todo, y no es fácilmente erosionable. En la mayoría de las situaciones, gobierna con eficacia la interacción social, las expectativas generales y la organización de conductas encaminadas a un fin. En su forma implícita imitativa, dramática, narrativa, es extraordinariamente durable y altamente resistente a una revolución social ingenua.[13] Con todo, esa estabilidad resulta ventajosa solo en épocas estables. En circunstancias excepcionales —cuando el entorno cambia rápidamente, por razones que tienen o no tienen que ver con la actividad humana —, la «personalidad» histórica debe alterarse o incluso reconfigurarse de manera cualitativa para permitir que se dé una adaptación igualmente rápida.

Este proceso de reajuste se basa necesariamente en la alteración (la muerte) del viejo orden. La disolución de ese viejo orden implica un regreso (potencial) del significado determinado de los objetos de la experiencia al estado preclasificado del caos, que a la vez es insoportablemente amenazador y, en

segundo lugar, infinitamente prometedor. El miedo a lo inevitable de esa disolución, por más vago que sea, supone una barrera poderosa contra el proceso de readaptación creativa.

La estructura histórica «se protege a sí misma» y a su estructura de dos maneras relacionadas. En primer lugar, inhibe conductas que son de recompensa pero también «antisociales» (que pueden alterar la estabilidad de la cultura del grupo) relacionándolas con cierto castigo (o al menos con la amenaza de este). Ese castigo puede incluir la aplicación real de penas no deseadas o, de modo más sutil, la supresión del «derecho de ejercer como representante reconocido de la estructura social». Ello implica, en este último caso, un pase individual obligado de identificación (de imitación, de interiorización) con dicha estructura social (al menos para el que alguna vez ha estado socializado), así como la inducción de un sentimiento de culpa o una ansiedad abrumadores como consecuencia de la pérdida de la meta, la disolución del valor y la subsiguiente reexposición a la novedad de la experiencia descontextualizada. Es el potencial de ese estado afectivamente insoportable lo que constituye el poder del destierro, que las sociedades pueden usar de manera «consciente» para castigar a los infractores, o que puede experimentarse como un estado autoinducido por unos individuos lo bastante insensatos, arrogantes o ignorantes como para «matar» lo que los sostiene.[14]

La estructura histórica culturalmente determinada se protege y se mantiene a sí misma, en segundo lugar, mediante la promoción activa de la participación individual en estrategias de conducta que satisfacen la demanda individual y que, a la vez, hacen que aumente la estabilidad del grupo. La vía de la *profesión*, construida socialmente, por ejemplo, permite al individuo que encarna esa profesión una oportunidad para desarrollar una actividad con sentido de un modo que beneficia o como mínimo no socava la estabilidad de la estructura históricamente determinada que regula la función de su sistema de amenaza-respuesta. La adopción de una «personalidad profesional» avalada socialmente, por tanto, proporciona al individuo iniciado e identificado una oportunidad aprobada por sus iguales para obtener un placer que se deriva de una meta, además de relativamente libre de castigo, vergüenza y culpa. La competencia potencialmente perturbadora entre maneras de ser socialmente aprobadas dentro de un grupo social dado también está sujeta a la minimización cultural. Cada una de las muchas profesiones cuya unión comprende una sociedad compleja en funcionamiento es la consecuencia de actividades heroicas pasadas que

establecieron la profesión, modificada por las actividades igualmente heroicas que permitieron su mantenimiento y su «actualización» (en presencia de otras actividades en competencia y de la demanda «ambiental» siempre cambiante). «Abogado» y «médico», por ejemplo, son dos ideologías encarnadas, alojadas en el interior de esquemas narrativos más complejos y de mayor alcance, cuyos dominios de actividad, conocimiento y competencia han sido delimitados, el uno contra el otro, hasta que los dos pueden ocupar el mismo «territorio» sin la emergencia de conflicto destructivo y contraproducente. Se trata de la «organización de los reyes muertos», por así decirlo, bajo el dominio del «héroe»: tanto médicos como abogados están sujetos a principios de «orden superior» (legales) que gobiernan su comportamiento de manera que un grupo pueda tolerar —al menos razonablemente— la presencia del otro.

El sistema patriarcal adecuadamente estructurado cubre las necesidades del presente al tiempo que «tiene en cuenta» las del futuro; equilibra simultáneamente las exigencias del yo con las del otro. Lo adecuado de la «solución cultural» se juzga según la respuesta afectiva individual. Esa fundamentación de la verificación en el afecto universalmente constante, combinada con las limitaciones adicionales de la estabilidad y la adaptabilidad, implican una construcción inevitable de grupos humanos y sistemas de moral humana con unos rasgos y procesos de generación identificables. La construcción de un grupo exitoso, la más difícil de las hazañas, implica el establecimiento de una sociedad compuesta de individuos que actúan en su propio interés (al menos lo bastante como para hacer que su vida sea soportable) y que, al hacerlo, mantiene su cultura y a la vez la propicia. La «demanda para satisfacer, proteger y adaptar, individual y socialmente» —y para hacerlo durante unos espacios de tiempo inmensos y variables— coloca unas restricciones intrínsecas muy severas al modo de actuar de las sociedades humanas exitosas. Podría decirse que dichas restricciones proporcionan unos límites universales a la moralidad humana aceptable. La naturaleza de lo que constituye esa aceptabilidad propicia el conflicto directo o debate, en cuanto a los detalles, pero el cuadro general está necesariamente claro. Ese cuadro se presenta y se representa en el ritual, la mitología y la narración, que eternamente representa temas intrínsecamente significativos que se desarrollan de modo eternamente fascinante. Nietzsche afirma:

Que los diversos conceptos filosóficos no son algo arbitrario, algo que se desarrolle de por sí, sino que crecen en relación y parentesco mutuos, que, aunque en apariencia se presenten de manera súbita y caprichosa en la historia del pensar, forman parte, sin embargo, de un sistema, como lo forman todos los miembros de la fauna de una parte de la tierra: esto es algo que, en definitiva, se delata en la seguridad con que los filósofos más distintos rellenan una y otra vez cierto esquema básico de filosofías posibles. Sometidos a un hechizo invisible, vuelven a recorrer una vez más la misma órbita; por muy independientes que se sientan los unos de los otros con su voluntad crítica o sistemática, algo existente en ellos los guía, algo los empuja a sucederse en determinado orden, precisamente aquel innato sistematismo y parentesco de los conceptos. El pensar de los filósofos no es, de hecho, tanto un descubrir cuanto un reconocer, un recordar de nuevo, un volver atrás y un repatriarse a aquella lejana, antiquísima economía global del alma de la cual habían brotado en otro tiempo aquellos conceptos: filosofar es, en este aspecto, una especie de atavismo del más alto rango.[15]

La adopción de una manera de ser particular permite, al mismo tiempo, la determinación del significado de los objetos y la moralidad de los comportamientos. Los objetos alcanzan significación en función de la utilidad que se percibe en ellos: según su capacidad para propiciar el alejamiento del presente insoportable en dirección hacia el futuro ideal; de modo similar, el comportamiento moral es visto como propicio para este movimiento, y el inmoral, como una manera de obstaculizarlo o erosionarlo. Por supuesto, la identificación de lo que constituye la base para establecer la naturaleza de la moral o del valor comparativo de los objetos no es una cuestión nada sencilla. De hecho, ese juicio comprende la exigencia constante, básica, de adaptación. No puede ofrecerse una respuesta fija que solucione este problema —esta cuestión, la «naturaleza del ideal superior» o «la naturaleza del bien superior»— porque el entorno que plantea la pregunta, por así decirlo, cambia constantemente a medida que el tiempo progresa (ese cambio constituye, de hecho, la progresión del tiempo). Sin embargo, el hecho constante del cambio eterno no anula la utilidad de todas las respuestas «morales», pues esas respuestas deben ser formuladas antes de que tenga lugar ninguna acción o interpretación. El tiempo, simplemente, convierte en eterno absurdo la oferta de una estructura fija como solución —es decir, estructura fija como opuesta a *proceso* (en este caso, el proceso creativo comunicativo pautado para generar estructura adaptativa).

El conflicto, en los planos individual y social, constituye una disputa sobre el valor comparativo de las experiencias, los objetos y las conductas. La presuposición no-declarativa A sobre la que se basa (hipotéticamente) el comportamiento A, se somete a la presuposición B, la B a la C, y así sucesivamente según cierto esquema implícito o idea de valor último que

primero se manifiesta en comportamiento, y en conflicto conductual, mucho antes de que pueda representarse episódica o semánticamente. Podría decirse que el surgimiento de un esquema de valor último es una consecuencia inevitable de la evolución social y exploratoria del hombre. La estructura cultural, encarnada intrapsíquicamente, se origina en la acción creativa, la imitación de dicha acción, la integración de la acción y de la acción imitada: constituye acción adaptativa y representación del patrón de acción integrado. Los procedimientos pueden cartografiarse en memoria episódica y abstraerse, en esencia, mediante el sistema semántico. Ese proceso da como resultado la construcción de una historia o narración. Toda narración contiene, implícita, una serie de presuposiciones morales. La representación de ese código moral (principalmente social) en forma de memoria episódica constituye la base del mito; proporciona los cimientos y el material para un desarrollo lingüísticamente posibilitado del dogma religioso o la moral codificada. Las ventajas de dicha codificación son las ventanas aportadas por la abstracción *per se* —facilidad de comunicación, facilitación de la transformación— y declaración formal de principios (históricamente avalados) útiles para la mediación en la disputa sobre el valor emergente. Las desventajas —más sutiles, menos fácilmente reconocibles— incluyen el fin prematuro del empeño creativo, así como la dependencia dogmática en la sabiduría del pasado (muerto).

Los seres humanos, en cuanto animales sociales, actúan «como si» estuvieran motivados por un sistema (limitado) de conjuntos más o menos coherentes e integrados de virtudes morales, incluso en ausencia de una representación explícita (declarativa) de dicho sistema. La naturaleza de esas virtudes, encarnada en el comportamiento, en su origen, se ha vuelto cada vez más consciente (más representada en el pensamiento declarativo y en el recuerdo) a lo largo de la evolución cognitiva humana socialmente propiciada. Con todo, resulta muy difícil determinar y manifestar explícitamente en qué comportamiento virtuoso consiste; describir con precisión cómo debería actuar la gente, y cómo actúa —identificar esos fines hacia los que el comportamiento debería tender, y proporcionar una justificación explícita y rigurosa sobre esas pretensiones—. Una cultura es, en gran medida, un código moral compartido, y las desviaciones de ese código suelen identificarse fácilmente, al menos *post-hoc*. Aun así, ocurre que la descripción del ámbito de la moral tiende a exceder la capacidad de pensamiento declarativo, y que la naturaleza de gran parte de lo que consideramos comportamiento moral sigue estando, por tanto, imbricado en

el procedimiento inconsciente. Como consecuencia de ello, es fácil que nos sintamos confundidos sobre la naturaleza de la moral, y que lleguemos a conclusiones inadecuadas y en último extremo, peligrosamente «fijas».

El conservador venera su cultura, y con razón, por considerarla la creación de aquello que merece lealtad primaria, rememoración y respeto. Esa creación es la solución concreta al problema de la adaptación: «¿cómo comportarse?». (¿Y cómo puede representarse y comunicarse eso?) Así pues, resulta muy fácil equivocarse en la atribución de valor y venerar la solución específica misma más que la fuente de esa solución. De ahí el mandamiento bíblico:

> No tendrás dioses ajenos delante de mí.
>
> No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra.
>
> No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta *generación* de los que me aborrecen. (Éxodo 20:3-5)

Este mandamiento arbitrario existe, en gran parte, porque en general se presta mucha menos atención explícita (*puede* prestarse, en las etapas iniciales de la representación abstracta) al metaproblema de la adaptación, más fundamental pero más abstracto y difícil: «¿cómo se determina (o se determinó) cómo comportarse?» o «¿cuál es la naturaleza del procedimiento conductual que lleva al establecimiento y a la ordenación jerárquica de formas válidas sobre cómo hay que comportarse (que conducen a una adaptación exitosa como tal)»?, y «¿cómo puede eso representarse y comunicarse?». La respuesta a la pregunta «¿qué constituye el valor superior?» o «¿cuál es el bien supremo?» es de hecho la solución al metaproblema, no al problema, aunque las soluciones a este último se han confundido y se confunden, a día de hoy, constantemente con las soluciones a aquel, en detrimento constante (a menudo mortal) de aquellos que intentan abordar la solución al primero.

La naturaleza precisa de lo que constituye la moralidad sigue escapándose a la exposición declarativa. La estructura moral, codificada en el comportamiento, es demasiado compleja como para poder formularla de manera completa conscientemente. Aun así, esa estructura sigue siendo un sistema integrado (esencialmente, una personalidad históricamente determinada y representación de ella), un producto de esfuerzos determinados (procedimentales y declarativos) dedicados a la adaptación integrada, y no simplemente una suma aleatoria o incomprensible de rituales y creencias. La cultura es una estructura dirigida a la

consecución de ciertos fines (basados en el afecto), en el presente inmediato y a lo largo del tiempo. Como tal, una estructura cultural dada debe cumplir necesariamente una serie de requisitos estrictos y muy acotados: (1) debe mantenerse por sí misma (en el sentido de promover actividades que le permitan retener su forma básica); (2) debe ser lo bastante flexible como para permitir una adaptación constante a las circunstancias ambientales continuamente cambiantes, y (3) debe ganarse la lealtad de los individuos que la componen.

El primer requisito es tan fundamental, incluso a corto plazo, que parece evidente por sí mismo. Una cultura debe promover actividades que le permitan su propio mantenimiento, pues de lo contrario se devorará a sí misma. El segundo requisito, la flexibilidad, es más difícil de cumplir, sobre todo en combinación con el primero (el del mantenimiento propio). Una cultura ha de promover actividades que le sirvan de apoyo, pero al mismo tiempo debe permitir una innovación suficiente a fin de que una alteración esencialmente impredecible en circunstancias «ambientales» pueda abordarse con los cambios adecuados de la actividad conductual. Las culturas que intentan mantenerse a sí mismas mediante la promoción de una fidelidad absoluta a los principios tradicionales tienden a incumplir rápidamente el segundo requisito y a desmoronarse irremisiblemente. Por el contrario, las culturas que permiten cambios sin restricciones tienden a incumplir el primero y se hunden con igual celeridad. El tercer requisito (lealtad de la población) podría considerarse una condición previa para los otros dos. Una cultura que quiera durar ha de ser apoyada (voluntariamente) por aquellos que la componen. Ello implica, en último extremo, que su modo de operar ha de poder verificarse por la suma total de los afectos individuales; implica que quienes conforman el grupo han de mantenerse satisfechos con su funcionamiento: deben obtener suficiente recompensa, protección ante el castigo, provisión de esperanza y alivio de la amenaza para que las exigencias del mantenimiento del grupo resulten soportables. Es más, la solución grupal ha de *parecer* ideal —en comparación con alguna alternativa imaginable, o con todas ellas—. El atractivo de las ideologías simplistas, utópicas, incluso en el «escéptico» siglo XX, demuestra las dificultades restrictivas de este último requisito.

En circunstancias no óptimas, el problema de la «protección del individuo en desarrollo» y del «mantenimiento de la estructura social protectora, uniforme» se soluciona mediante el sacrificio permanente de la diversidad individual en aras de la estabilidad y la identidad del grupo. Esa solución

destierra el miedo de manera eficaz a corto plazo, pero también elimina el potencial necesario y la capacidad para la transformación «adaptativa». A su vez, la solución no óptima al problema del peligro autoritario o totalitario es la denigración del papel de la sociedad, la atribución del mal a sus efectos, y la denigración de las habilidades tradicionales y del aprendizaje. Esto es el sacrificio del Padre Terrible sin reconocer la necesidad de su resurrección —y es, por tanto, una invitación a la entrada del caos—. La solución al problema de la necesidad de identificarse con el grupo se encuentra, en cambio, en la filosofía del aprendizaje: todo individuo ha de someterse voluntariamente a un maestro, a un «rey sabio», cuya meta no es tanto el mantenimiento y la protección de su propia identidad y estatus como la construcción de un individuo (un «hijo») capaz de trascender las restricciones del grupo.

El «rey sabio» óptimo al que puede considerarse necesario someterse ha de ser, por tanto, o bien un individuo cuya «identidad» está incardinada en una jerarquía cuyo territorio más externo está ocupado por el héroe exploratorio, o un grupo del que pueda decirse lo mismo. Así que el «grupo» o maestro ideal podría conceptualizarse, una vez más, como Osiris (las tradiciones del pasado) alojado dentro de Horus/Re (el proceso que originalmente creó esas tradiciones y que ahora las actualiza). Ello implica que el «metaproblema» de la adaptación —«*¿cuál es la naturaleza del procedimiento conductual que lleva al establecimiento y a la ordenación jerárquica de formas válidas sobre cómo hay que comportarse (que conducen a una adaptación exitosa como tal)?*— ha sido respondido por grupos que aseguran que sus tradiciones, admiradas e imitadas, están aun así subordinadas a la autoridad final del héroe creativo. Así pues, el «bien supremo» se vuelve «imitación (veneración) del proceso representado por el héroe» que, como afirmaban los antiguos sumerios, restaura a todos los «dioses destruidos como si fueran su propia creación».[16]

La moral humana es actividad exploratoria (y permiso para esta), llevada a cabo en un contexto social lo suficientemente estable, que opera enmarcada en unas limitaciones estrictas, encarnada en la acción, representada secundariamente, comunicada y elaborada abstractamente en memoria episódica y semántica. Esa moral —acto y pensamiento— es no arbitraria en su estructura y está específicamente orientada hacia una meta. Se basa en la conceptualización del bien supremo (que, en su forma más elevada, es organización social estable que permite la manifestación del proceso de adaptación creativa) imaginado en comparación con el presente representado. Esa actividad conceptual permite la

determinación de un comportamiento aceptable, y la aplicación de límites al significado de objetos (considerados siempre en términos de su utilidad funcional como utensilios, en cierto sentido, para la consecución de un fin deseado).

El Estado patológico lleva hasta el extremo la imitación del «cuerpo de las leyes», e intenta gobernar todos los detalles de la vida humana. Esa «imitación total» reduce la flexibilidad conductual del Estado y hace que la sociedad resulte cada vez más vulnerable a la devastación a través de la transformación ambiental (a través de la influencia del «cambio caótico»). Así, el Estado sufre, por falta de «agua de la vida» hasta que se ve de pronto inundado y barrido. En cambio, el Estado saludable obliga a la imitación más en la forma de afiliación voluntaria (hasta el establecimiento de la competencia individual y la disciplina). Mediante el seguimiento de un «aprendizaje» exitoso, el individuo se vuelve competente para servir a su propio maestro —para servir a su propia encarnación autónoma del héroe—. Ello implica que la capacidad del individuo para la «imitación cultural» —esto es, su capacidad para la sumisión al orden tradicional— se ha convertido en algo subordinado a su capacidad para ejercer como el proceso que media entre el orden y el caos. Por tanto, cada individuo «adecuadamente socializado» llega a ejercer de Horus (el rey sol, el hijo del Gran Padre) después de adquirir con gran empeño el saber de Osiris.

La adopción de la identidad de grupo —el aprendizaje del adolescente— disciplina al individuo y aporta la predictibilidad necesaria a sus acciones en el seno del grupo social. Aun así, la identidad del grupo es una construcción del pasado, modelada para abordar eventos característicos del pasado. Aunque es razonable ver esa identidad como una etapa necesaria del desarrollo, resulta patológico verla como punto final del desarrollo humano. El presente consiste, en gran parte, en problemas nuevos, y basarse en la sabiduría de los muertos, por más heroicos que fueran, tarde o temprano pone en peligro la integridad de los vivos. Con todo, el «aprendiz» bien entrenado, cuenta con las habilidades de los muertos y con la inteligencia dinámica de los vivos. Ello implica que puede beneficiarse, e incluso acoger de buen grado, el contacto inevitable con la anomalía, en sus muchas presentaciones. Así pues, el nivel más alto de moral gobierna el comportamiento en aquellos espacios en los que *no rige* la tradición. El héroe exploratorio se siente cómodo en el territorio inexplorado; es amigo del desconocido, acoge con oído ávido la nueva idea, y es un revolucionario social cauto y disciplinado.

4

La aparición de la anomalía
Desafío al mapa compartido

Las teorías morales comparten necesariamente características con otras teorías. Uno de los rasgos compartidos más fundamentales de las teorías en general es el hecho de que se basan en presupuestos «extrateóricos». Los presupuestos «extrateóricos» de los teoremas morales explícitos parecen adoptar forma implícita en imagen y, más fundamentalmente, en acción. Las conductas y los esquemas de valoración morales surgen como consecuencia de la interacción conductual emprendida en el mundo social: todo individuo, motivado para regular sus emociones a través de la acción, modifica el comportamiento de otros que operan en el mismo entorno. La consecuencia de esa modificación mutua, que se da a lo largo del tiempo, es el surgimiento de un patrón de comportamiento estable, «diseñado» para hacer encajar las necesidades individuales y sociales simultáneamente. Con el tiempo, ese patrón de conducta llega a codificarse en imagen, a anunciarse en la narración y a representarse explícitamente en palabras. En el individuo integrado —o en el Estado integrado—, la acción, la imaginación y el pensamiento verbal explícito son isomórficos: las creencias explícitas y las que se dan a través de la imagen, así como los comportamientos reales, forman una unidad coherente. Las teorías verbales de la moral (las reglas explícitas) combinan imágenes tradicionales de comportamiento moral, y la acción emprendida se mantiene en concordancia con ambas. Esa moralidad integrada aporta predictibilidad a la conducta, constituye la base del Estado estable y contribuye a asegurar que la emoción siga bajo control.

La emergencia de la anomalía constituye una amenaza para la integridad de la tradición moral que gobierna el comportamiento y la evaluación. Las cosas o las situaciones extrañas pueden plantear un desafío a la estructura de un sistema de acción dado y a las creencias relacionadas con él; ese desafío puede plantearse a un nivel comparativamente restringido («normal») o a niveles más amplios («revolucionarios») de organización. Por ejemplo, una sequía prolongada —destructiva a nivel social— o la aparición de una enfermedad o discapacidad grave —destructiva en lo personal— pueden obligar a emprender la reconstrucción del comportamiento y a volver a analizar las creencias que acompañan, siguen o subyacen a ese comportamiento. La aparición de un desconocido —o, con mayor frecuencia, de un grupo de desconocidos— puede producir un efecto similar. El desconocido representa y sostiene creencias distintas, usa instrumentos y conceptos diferentes. La mera existencia de esas creencias, actos y herramientas anómalas —que por lo general son consecuencia de procesos socioevolutivos prolongados, complejos y poderosos— puede bastar para transformar completamente o incluso destruir la

cultura que se encuentra con ellos sin estar preparada para ello. Las culturas también pueden alterarse internamente como consecuencia de la «idea extraña», o, de modo similar, por los actos del revolucionario.

La capacidad de abstraer, de codificar la moral en imagen y palabra, ha facilitado la comunicación, la comprensión y el desarrollo del comportamiento y de la interacción conductual. Sin embargo, la capacidad para abstraer también ha erosionado la estabilidad de la tradición moral. Una vez que un procedimiento ha quedado encapsulado en imagen —y especialmente en palabra— se hace más fácil modificarlo «experimentalmente»; pero también pasa a ser más fácil criticarlo y descartarlo superficialmente. Esa capacidad para la modificación fácil es muy peligrosa, en el sentido de que las reglas morales explícitas y estables que caracterizan una cultura dada tienden a existir por razones que todavía son implícitas y fundamentales. La capacidad para abstraer, que ha facilitado la comunicación de ideas muy complejas y entendidas solo en parte, es por tanto, también, la capacidad para socavar la estructura misma que aporta predictibilidad a la acción y que limita el significado *a priori* de cosas y situaciones. Nuestra capacidad de abstracción es capaz de alterar nuestra identidad social «inconsciente» —es decir, de imágenes y procedimientos»—, afectar nuestra estabilidad emocional y erosionar nuestra integridad (esto es, el isomorfismo entre nuestras acciones, nuestra elaboración de imágenes y nuestras teorías morales o códigos explícitos). Esa alteración nos vuelve vulnerables a ser poseídos por ideologías simplistas, y susceptibles al cinismo, a la desesperación existencial y a la debilidad ante la amenaza.

La capacidad humana para la abstracción, que es básica para la conciencia humana y que siempre está en expansión, nos ha permitido producir unos modelos propios lo bastante complejos y extensos para tener en cuenta los límites temporales de la vida humana. Los mitos del «conocimiento del bien y el mal» y de la «caída del paraíso» presentan la aparición de esa capacidad de representación bajo la apariencia de «hecho histórico». La consecuencia de ese «hecho» —esto es, el desarrollo de la autoconsciencia— es la capacidad para representar la muerte y para entender que la posibilidad de la muerte es «parte» de lo desconocido. Esa «contaminación de la anomalía con la posibilidad de la muerte» ha potenciado de manera espectacular el poder emocional y la significación motivacional de lo desconocido, y ha llevado a la producción de sistemas complejos de acción y creencia diseñados para tener en cuenta esa espantosa posibilidad.

Esos sistemas complejos de acción y creencia son religiosos. Son los medios tradicionales de enfrentarse a la sombra que la mortalidad proyecta sobre la vida. Nuestra incapacidad para entender nuestras tradiciones religiosas —y nuestra consiguiente denigración consciente de sus perspectivas— hacen que disminuya drásticamente la utilidad de lo que pueden ofrecer.

Somos lo bastante conscientes para desestabilizar nuestras creencias y patrones de acción tradicionales, pero no lo bastante para entenderlos. Aun así, si las razones para la existencia de nuestras tradiciones se volvieran más explícitas tal vez podríamos desarrollar una mayor

integridad intrapsíquica y social. La capacidad para desarrollar esa comprensión podría ayudarnos a usar nuestra capacidad para razonar y apoyar los sistemas morales que nos disciplinan y nos protegen, en lugar de destruirlos.

INTRODUCCIÓN: LA ESTRUCTURA PARADIGMÁTICA DE LO CONOCIDO

Lo «conocido» es una estructura jerárquica compuesta de «murallas dentro de otras murallas». El individuo se encuentra en el centro de una serie de anillos concéntricos compuestos por las «personalidades» integradas de sus antepasados, incardinados (al menos en el ideal) dentro de la figura del héroe exploratorio. Las murallas interiores dependen, para su protección —para la continuidad de su existencia y su validación— de la integridad de las murallas exteriores. Cuando más «afuera» se encuentra una muralla dada, más «implícita» es su estructura, es decir, más incardinada está en comportamiento e imagen y no tanto en palabra explícita. Es más, cuanto más «externa» es una muralla, más antigua es la «personalidad», más amplio es el espectro de su aplicabilidad y mayor es la magnitud de la emoción que mantiene «a raya». Los grupos —y los individuos— pueden compartir ciertos niveles de lo conocido, pero no otros. Las similitudes dan razón de la «identidad grupal compartida» en la medida en que esta existe; las diferencias explican la identificación del otro con las fuerzas del caos.

Los rituales pensados para fortalecer la identidad del grupo mantienen controlado el caos, pero amenazan la identificación del individuo con el héroe exploratorio, una identidad sobre la que en último extremo depende el mantenimiento del grupo. Así pues, por el bien del grupo el individuo no debe someterse al grupo.

> Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (Se puede no reparar en algo... porque siempre se lo tiene ante los ojos.) Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que eso le haya llamado la atención alguna vez. —Y esto quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso, no nos llama la atención.[1]

Un sistema moral —un sistema de cultura— comparte necesariamente características con otros sistemas. El más fundamental de los rasgos compartidos de sistemas lo identificó Kurt Gödel. El teorema de la incompletitud de Gödel demostraba que todo sistema de proposiciones internamente coherente y lógico debe basarse necesariamente en presuposiciones que no pueden demostrarse desde dentro de los límites de ese sistema. El filósofo de la ciencia Thomas Kuhn, abordando el proceso de la ciencia, describió sistemas similares cargados de presupuestos implícitos como «paradigmáticos». Los sistemas paradigmáticos explícitamente científicos —que acaparaban la atención de Kuhn— tienen que

ver con la predicción y el control de unos acontecimientos cuya existencia puede verificarse de una manera formal concreta, y ofrecen «problemas y soluciones modelo a una comunidad de practicantes».[2] El pensamiento preexperimental —que principalmente significa pensamiento moral (pensamiento sobre el significado o la significación de acontecimientos [objetos y comportamientos]) — también parece caracterizarse necesariamente por una estructura paradigmática.

Un paradigma es un instrumento cognitivo complejo cuyo uso presupone la aceptación de un número limitado de axiomas (o *definiciones de lo que constituye la realidad, a efectos de argumentos y acción*), cuyas interacciones generan una estructura explicativa y predictiva internamente coherente. El pensamiento paradigmático puede describirse como un pensamiento cuyo ámbito ha sido formalmente limitado; un pensamiento que actúa «como si» algunas preguntas ya hubieran sido respondidas de forma concluyente. Las «limitaciones del ámbito (o dominio)» o las «respuestas a las preguntas» conforman las afirmaciones axiomáticas del paradigma que, según Kuhn, se formulan «explícitamente» —se representan semánticamente, según el argumento que se propone aquí— o quedan «implícitas» —incardinadas en la fantasía (episódica) o en el comportamiento encarnado—. La validez de los axiomas ha de ser, o bien aceptado mediante la fe, o (al menos) demostrado mediante el recurso a un planteamiento que es exterior al paradigma en cuestión (lo que equivale a un acto de fe desde la perspectiva «del interior del paradigma»).

En ciertos aspectos, un paradigma es como un juego. Jugar es opcional, pero una vez que se entra en el juego, este ha de regirse por unas reglas (socialmente verificadas). Esas reglas no pueden cuestionarse mientras el juego está en marcha (y si se cuestionan, entonces *ya se trata de un juego distinto*. Unos niños que discuten sobre cómo se juega al fútbol no están jugando al fútbol. Lo que hacen es implicarse en una forma de filosofía). El pensamiento paradigmático permite la comprensión de una infinidad de «hechos» mediante la aplicación de un sistema finito de presupuestos —permite, en último término, que un sujeto limitado formule una comprensión suficiente provisional del objeto ilimitado de la experiencia (que incluye al sujeto).

La cultura humana tiene necesariamente una estructura paradigmática: encaminada no hacia la descripción objetiva de lo que es, sino a la descripción de la relevancia afectiva acumulativa o significado de lo que es. La capacidad para determinar la relevancia motivacional de un objeto o situación depende, a

su vez, de la representación de un estado ideal (hipotético, concebido en contraste con la conceptualización del presente), y de la generación de una secuencia de acción diseñada para alcanzar ese ideal. Son artículos de fe (declarados, no declarados e indeclarables) los que subyacen a esa representación tripartita y los que mantienen en funcionamiento todo este proceso. Esos «artículos de fe» son axiomas de moral, por así decirlo —algunos explícitos (representados en forma declarativa, en imagen o en palabra), la mayoría todavía implícitos—, que han evolucionado a través de la exploración humana y la organización social, a lo largo de cientos de miles de años. En sus estados puramente implícitos, esos axiomas son tremendamente resistentes a la alteración. Pero una vez que se hacen (parcialmente) explícitos, los axiomas morales pasan rápidamente a ser objeto de interminable debate, ya sea concienzudo y exhaustivo o casual y despreocupado. Ese debate resulta útil para el mantenimiento y la ampliación de la adaptación, pero también muy peligroso, pues es la existencia continuada de los axiomas morales no cuestionados lo que mantiene viva la significación (de otro modo insoportable) de eventos acotados, y la posibilidad de la acción ilimitada.

Una estructura paradigmática proporciona una determinada organización de información (ilimitada) según unos principios limitados. El sistema de la geometría euclidiana aporta un ejemplo clásico. El individuo que desea generar un resultado deseado de comportamiento como consecuencia de la aplicación de principios euclidianos está necesariamente obligado a aceptar ciertos axiomas «por la fe». Esos axiomas son los siguientes:

1. Dos puntos cualesquiera determinan un segmento de recta.
2. Un segmento de recta se puede extender indefinidamente en una línea recta.
3. Se puede trazar una circunferencia dados un centro y un radio cualquiera.
4. Todos los ángulos rectos son iguales entre sí.
5. Si una línea recta corta a otras dos de tal manera que la suma de los dos ángulos interiores del mismo lado sea menor que dos rectos, las otras dos rectas se cortan, al prolongarlas, por el lado en el que están los ángulos menores que dos rectos.

Es la interacción de todos y cada uno de los cinco postulados iniciales —que son los que necesariamente hay que recordar, o entender para que la geometría resulte útil— la que da origen a la estructura euclidiana internamente

coherente y lógica con la que todos estamos familiarizados. Lo que constituye verdad, desde el interior de la perspectiva de esta estructura, puede establecerse en referencia a esos postulados iniciales. Pero en cualquier caso, los postulados mismos deben aceptarse. Su validez no puede demostrarse dentro de los confines del sistema. Sin embargo, sí podrían ser «demostrables» dentro de los confines de otro sistema —aunque la integridad de ese sistema seguiría dependiendo necesariamente de unos postulados diferentes, y así indefinidamente—. La validez de una estructura dada parece basarse necesariamente en presupuestos «inconscientes»: el presupuesto de que el espacio tiene tres dimensiones, en el caso de la geometría euclidiana (un presupuesto que es claramente cuestionable).

En muchos casos, parece que las presuposiciones de las afirmaciones semánticas explícitas adoptan una forma episódica o de imagen. Los postulados euclidianos, por ejemplo, parecen basarse en «hechos observables» (imágenes del «mundo de la experiencia» interpretadas). Euclides basaba su sistema explícito abstracto (semántico) en «absolutos» observables. Por ejemplo, puede demostrarse de manera concreta que dos puntos cualesquiera dibujados en la arena pueden unirse por una línea dada. La ilustración repetida de este «hecho» parece (aceptablemente) convincente, como, de manera similar, también lo parece la demostración («empírica») de que cualquier segmento de línea recta puede extenderse indefinidamente en una línea recta. Esos postulados (y los otros tres) no pueden demostrarse desde dentro de los confines de la geometría misma, pero parecen ser ciertos, y se aceptan como tales, *como consecuencia del ejemplo práctico*. Lo que eso significa es que la creencia en los presupuestos euclidianos depende de la aceptación de la experiencia práctica como certeza suficiente. Por así decirlo, el euclidiano dibuja una línea en la arena y dice: «Las preguntas terminan aquí».

De modo similar, parece que lo que constituye una verdad desde la perspectiva episódica se basa en la aceptación de la validez y la suficiencia de unas operaciones procedimentales específicas. Por ejemplo, la manera de representar una cosa en la memoria episódica —que es lo que una cosa es en la medida en que sabemos qué es— parece depender de cómo ha sido investigada y de los «presupuestos» implícitos que impulsan o limitan las estrategias de conducta aplicadas a ella en el curso de la exploración creativa. Kuhn afirma:

Los científicos pueden convenir en que Newton, Lavoisier, Maxwell o Einstein han generado una solución aparentemente permanente a un grupo de problemas destacados y aun así discrepar, en ocasiones sin ser conscientes de ello, sobre las características concretas abstractas que hacen que esas soluciones sean

permanentes. Es decir, pueden coincidir en su *identificación* de un paradigma sin coincidir, o sin siquiera intentar generar, una *interpretación o racionalización* completa de este. La falta de una interpretación estándar de una reducción acordada a unas reglas no impide que un paradigma guíe la investigación. La ciencia normal puede determinarse en parte por la inspección directa de paradigmas, un proceso al que suele contribuir la formulación de reglas y suposiciones, pero que no depende de ella. En efecto, la existencia de un paradigma ni siquiera ha de implicar que exista un conjunto completo de reglas.

Y, en una nota al pie, prosigue:

Michael Polyani[3] ha desarrollado con gran brillantez un tema muy similar, argumentando que gran parte del éxito del científico depende de un «conocimiento tácito», esto es, de un conocimiento que se adquiere a través de la práctica y que no puede expresarse de manera explícita.[4]

El euclidiano dibuja en la arena una línea que une dos puntos y acepta mediante un acto de fe la suficiencia de esa demostración conductual y la certeza evidente de su resultado (en parte porque en el momento presente no cabe imaginar una conceptualización alternativa). La geometría euclidiana funcionó y se consideró completa durante siglos porque permitía la predicción y el control de todos los fenómenos experimentables que surgían como consecuencia de la actividad humana, limitada en su ámbito por la capacidad conductual pasada. Hace doscientos años no sabíamos cómo actuar concretamente, o pensar abstractamente, de un modo que produjera una situación cuya naturaleza no pudiera ser descrita por Euclides. Pero eso ya no es así. En el curso del último siglo se han generado muchas geometrías alternativas y más inclusivas. Esos sistemas nuevos describen la naturaleza de la «realidad» —los fenómenos que surgen como consecuencia de un comportamiento en curso— de manera más completa.

Todas las representaciones de objetos (o de situaciones, o de secuencias de comportamiento) son, claro está, condicionales, porque pueden alterarse impredeciblemente, o incluso transformarse por completo como consecuencia de una exploración ulterior (o a causa de una anomalía-ocurrencia espontánea). El modelo del objeto de la experiencia (inhibidor de la ansiedad, especificador de metas) es, por tanto, inevitablemente *contingente*: depende, para su validez, del mantenimiento de esas condiciones (invisibles) aplicadas, y de esos contextos (no identificados) que eran relevantes cuando la información se generó originalmente. En consecuencia, el conocimiento es mutable, tal como observaba Nietzsche:

Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen «certezas inmediatas», por ejemplo «yo pienso», o, y esta fue la superstición de Schopenhauer, «yo quiero»: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograse captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto «cosa en sí», y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento. Pero que «certeza inmediata» y también «conocimiento absoluto» y «cosa en sí» encierran una *contradictio in adjecto* [contradicción en el adjetivo], eso yo lo repetiré cien veces: ¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras!

Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse: «Cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición "yo pienso" obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible; por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un "yo" y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, que yo sé qué es pensar. Pues si yo no hubiera tomado ya dentro de mí una decisión sobre esto, ¿de acuerdo con qué apreciaría yo que lo que acaba de ocurrir no es tal vez "querer" o "sentir"? En suma, ese "yo pienso" presupone que yo compare mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un "saber" diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una "certeza" inmediata».

En lugar de aquella «certeza inmediata» en la que, dado el caso, puede creer el pueblo, el filósofo encuentra así entre sus manos una serie de cuestiones de metafísica, auténticas cuestiones de conciencia del intelecto, que dicen así: «¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos?». El que, invocando una especie de intuición del conocimiento, se atreve a responder enseguida a esas cuestiones metafísicas, como hace quien dice: «Yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto», ese encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. «Señor mío», le dará tal vez a entender el filósofo, «es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué también la verdad a toda costa?»[5]

El «objeto» siempre se mantiene como algo capaz de trascender los «límites» de su representación; es algo que inevitablemente retiene su esencia misteriosa, su conexión con lo desconocido y su potencial para inspirar esperanza y miedo. El objeto «real» o «trascendente», en sí mismo y de sí mismo, en la medida en que tal cosa puede considerarse, es la suma total de sus propiedades exploradas *más lo que permanece inexplorado, lo desconocido mismo*.

Nuestra comprensión de un fenómeno dado siempre está limitada por los recursos temporales, económicos y tecnológicos que tenemos a nuestra disposición. El conocimiento es necesariamente contingente, aunque no por ello es necesariamente ni menos «objetivo» ni menos «conocimiento». Nuestras representaciones de objetos (o de situaciones, o de secuencias de comportamiento) se aceptan como válidas en el presente *porque sirven a sus finalidades como instrumentos*. Si conseguimos manipular nuestros modelos en la imaginación, aplicar las soluciones así generadas al mundo «real» y generar el resultado deseado, presumimos que nuestra comprensión es válida —y suficiente —. Hasta que hacemos algo y generamos un resultado inesperado, nuestro

modelo se estima insuficiente. Ello implica que nuestras representaciones actuales de un fenómeno dado se basan en la presuposición (implícita) de que ya ha tenido lugar una exploración suficiente de dicho fenómeno. «Exploración suficiente» es un juicio que se emite como consecuencia de una secuencia de acción que alcanza su meta deseada («lo que funciona» es «verdad»). *Un procedimiento se estima suficiente cuando alcanza su meta deseada: cuando satisface su fin*. Arquetípicamente, la naturaleza de esa meta es el establecimiento de un estado paradisíaco, o la tendencia hacia él, caracterizado por un alivio estable y dinámico del (insoportable) sufrimiento, por la liberación de la ansiedad (paralizante), por la abundancia de esperanza y generosa provisión de recompensa primaria —la tierra pacífica de «leche y miel» del lenguaje mítico—. Dicho de modo sencillo: el conocimiento sirve a los fines de la vida, y no existe tanto en sí mismo y por sí mismo.

Algunas formas contingentes de conocimiento —por ejemplo comportamientos y esquemas de valor— demuestran ser de un valor duradero, producen el resultado deseado en un amplio espectro de contextos. Estas son las que se «recuerdan» —se almacenan en el ritual y en el mito— y se transmiten de generación en generación. Con el devenir del tiempo, se integran con todos los demás comportamientos y esquemas de valor existentes en una jerarquía que permite sus diversas expresiones. Esa jerarquía, tal como se ha descrito anteriormente, se compone de las acciones y valoraciones de héroes pasados organizados por otros héroes en un carácter social estable, compartido por todos los miembros de la misma cultura (así como la Iglesia cristiana constituye el cuerpo simbólico de Cristo). Esa jerarquía ha sido modelada (y lo es actualmente) por infinitos bucles de retroalimentación afectiva, así como los medios y las metas escogidas por cada individuo y la sociedad son modificados en gran medida por las acciones y reacciones de la sociedad y la presencia eternamente «inerradicable» de lo desconocido mismo. La caracterización más precisa que puede hacerse de esa «jerarquía de motivación» resultante es la de *personalidad*: la figura mítica «ancestral» que todo el mundo imita, conscientemente (con la plena participación del sistema semántico y episódico, el pensamiento racional y la imaginación) o inconscientemente (solo en la acción, a pesar de un «descreimiento» expreso). El patrón de comportamiento jerárquicamente estructurado (la personalidad) que constituye la cultura llega, con el paso del tiempo, a representarse secundariamente, isomórficamente, en memoria episódica, y después se codifica explícitamente en la medida en que el

desarrollo cognitivo lo hace posible. El código moral explícito se basa, por tanto, en presuposiciones que son válidas puramente desde la perspectiva episódica; a su vez, las representaciones episódicas derivan su validez del conocimiento procedimental, diseñado para satisfacer demandas afectivas en la comunidad social y en presencia de lo desconocido.

La filosofía moral, que es un patrón de comportamiento e interpretación, depende, por tanto, para su existencia, de la mitología, que es un conjunto de imágenes de comportamientos que, a su vez, surgen como consecuencia de la interacción social (cooperación y competencia), diseñados para satisfacer demandas emocionales. Esas demandas adoptan lo que es esencialmente una forma universalmente constante y limitada como consecuencia de su base psicobiológica innata y de la expresión social de esa base. De ahí (como se ha deducido con anterioridad) las «formas» limitadas del mito. Northrop Frye afirma al respecto:

> Debería distinguir la preocupación primaria y la secundaria, aunque no existe una frontera real entre ellas. Las preocupaciones secundarias surgen a partir del contrato social e incluyen vínculos de lealtad patrióticos y de otro tipo, creencias religiosas y actitudes y conductas condicionadas por la clase. Se desarrollan a partir del aspecto ideológico del mito y, en consecuencia, tienden a expresarse directamente en un lenguaje ideológico en prosa. En la etapa mítica, acompañan a menudo a un ritual. Ese ritual puede diseñarse, por ejemplo, para inculcar en un niño que él ha de ser admitido en la sociedad de los hombres en un ritual solo para hombres; que pertenece a esa tribu o ese grupo y no a ese otro, un hecho que probablemente determinará la naturaleza de su matrimonio; que esos y no aquellos son sus tótems o deidades tutelares especiales.
>
> Las preocupaciones primarias pueden darse en cuatro áreas principales: comida y bebida, junto con las necesidades corporales relacionadas; sexo; propiedad (por ejemplo dinero, posesiones, cobijo, vestido y todo lo que constituye la propiedad en el sentido de lo que es «propio» para la vida propia); libertad de movimientos. El objeto general de la preocupación primaria se expresa en la expresión bíblica «vida en abundancia». En origen, las preocupaciones primarias no son individuales ni sociales en referencia tanto como genéricas, anteriores a las reclamaciones en conflicto de lo singular y lo plural. Pero a medida que la sociedad se desarrolla, se convierten en las reclamaciones del cuerpo individual como diferenciadas de aquellas del cuerpo político. Una hambruna es un problema social, pero solo el individuo se muere de hambre. Así, un intento sostenido de expresar preocupaciones primarias solo puede desarrollarse en sociedades en las que también se haya desarrollado el sentido de la individualidad. Los axiomas de las preocupaciones primarias son los tópicos más simples y descarados formulables: que la vida es mejor que la muerte, que la felicidad es mejor que la desgracia; la salud, mejor que la enfermedad; la libertad, mejor que las cadenas, para todo el mundo sin excepciones significativas.
>
> Lo que hemos estado llamando ideologías está estrechamente relacionado con las preocupaciones secundarias, y en gran medida consiste en racionalizaciones de estas. Y cuanto más nos fijamos en los mitos, o en los patrones de la narración de historias, más claramente sobresalen sus vínculos con la preocupación primaria. [...] Ese enraizamiento del mito poético en la preocupación primaria da razón del hecho de que los temas míticos, en cuanto distintos de los mitos individuales o historias, sean limitados en número.[6]

El código moral explícito se ve validado por la referencia a la narración (religiosa, mítica); la narración es representación (principalmente episódica) de la tradición conductual; la tradición emerge como consecuencia de la adaptación individual a las exigencias de las condiciones naturales, se manifiesta (universalmente) en emoción, que se genera en un contexto social. La representación episódica —que es representación del resultado de un procedimiento y del procedimiento mismo— se basa en la creencia en la suficiencia y la validez de ese procedimiento; más sutilmente, tiene la misma estructura —al menos en la medida en que es una representación precisa del comportamiento— y por tanto contiene la estructura jerárquica (implícita) del conocimiento procedimental históricamente determinado en forma más explícita.

Así pues, a lo largo de periodos de tiempo prolongados, la «imagen» va encapsulando de manera cada vez más precisa el comportamiento, y las historias encuentran su forma esencial atractiva. Con respecto al proceso que subyace a la construcción de los Testamentos Antiguo y Nuevo, Frye afirma:

> La unidad literaria de la Biblia es un producto derivado de otra cosa —podríamos llamarlo producto derivado inconsciente si supiéramos algo sobre los procesos mentales implicados—. La parte más temprana del Antiguo Testamento, con sus referencias al Libro de Jaser y cosas parecidas, parece haber destilado y fermentado una rica literatura para extraer una clase distinta de esencia verbal, y a una escala menor, el mismo proceso puede verse en el Nuevo Testamento. [...] El trabajo editorial realizado sobre ese material poético anterior no era ningún intento de reducirlo a partir de la poesía a una especie de sentido prosaico sencillo, asumiendo que tal cosa existiera. Esa especie de sentido implica una apelación directa a la credulidad, al infantilismo que es un rasgo tan exasperante de las ideologías populares religiosas y de otro tipo. Lo que se da es, más bien, una absorción de una presentación poética y mítica que nos lleva más allá del mito, hasta otra cosa. Al hacerlo, elude a aquellos que dan por sentado que mito significa solo algo que no ocurrió.[7]

La codificación semántica de segundo orden se basa en la representación episódica; tiende, con el tiempo, a calcar la estructura jerárquica de esa representación; y se basa en la aceptación de la validez de los recuerdos procedimentales y episódicos. Así pues, los contenidos semánticos, episódicos y procedimentales comparten (en el individuo intrapsíquicamente integrado, «consciente» o psicológicamente sano) una estructura jerárquica idéntica en sus respectivas formas de acción o representación. Esa moral integrada aporta predictibilidad al comportamiento individual e interpersonal, constituye la base para el estado estable y contribuye a asegurar que la emoción permanezca controlada y regulada.

La *Figura 47: La estructura paradigmática de lo conocido* presenta la «personalidad» de un individuo occidental, en este caso, de un empresario y padre de clase media. Su vida individual está imbricada en una personalidad crecientemente transpersonal, compartida, con unas crecientes raíces históricas implícitas. Las «historias más pequeñas» alojadas en las mayores dependen para su utilidad continuada de las mayores —así como la familia de clase media, por ejemplo, depende para su estabilidad económica del sistema capitalista, y así como el sistema capitalista está alojado en el pensamiento humanista occidental, y así como el humanismo depende de la idea de valor inherente del individuo (de la idea de «derechos individuales»), y así como el valor inherente del individuo depende de su relación, o identificación ritual, con el héroe exploratorio comunicativo—. Los niveles «exteriores» de organización que más abarcan pueden existir puramente en el comportamiento, es decir, el individuo en cuestión puede tener poco o nulo conocimiento explícito semántico o de imágenes de sus raíces históricas, aunque aun así «interpreta» una personalidad histórica condicionada. También es posible, sin duda —y cada vez es más la norma—, que un individuo niegue la «creencia» explícita de la validez de la ética judeocristiana o de la existencia de cualquier «héroe exploratorio» transpersonal de cualquier tipo. Esa negación, en el nivel explícito (verbalizable) de «consciencia», interfiere meramente en la integridad de la personalidad en cuestión. El aspecto procedimental que en gran medida constituye la creencia judeocristiana (por ejemplo) —e incluso la identificación ritual con el héroe, hasta cierto punto (la «imitación de Cristo»)— casi inevitablemente permanece intacto (al menos en el caso del «ciudadano respetable»). Por tanto, el individuo moderno educado «interpreta» pero no «cree». Podría decirse que la falta de isomorfismo entre la representación propia explícita, abstracta, y las acciones llevadas a cabo en la realidad explican la sustancial confusión existencial —y la desconfianza ante el dominio repentino por parte de cualquier ideología que aporte una explicación «más completa»—. Tan preocupante, o más, es la tendencia que la falta de «creencia» explícita tiene a manifestarse a sí misma, lentamente, en la alteración de representación a partir de imágenes y en comportamiento (a medida que, con el tiempo, las ideas cambian acciones) y a socavar «de manera invisible» la estabilidad intrapsíquica y social.

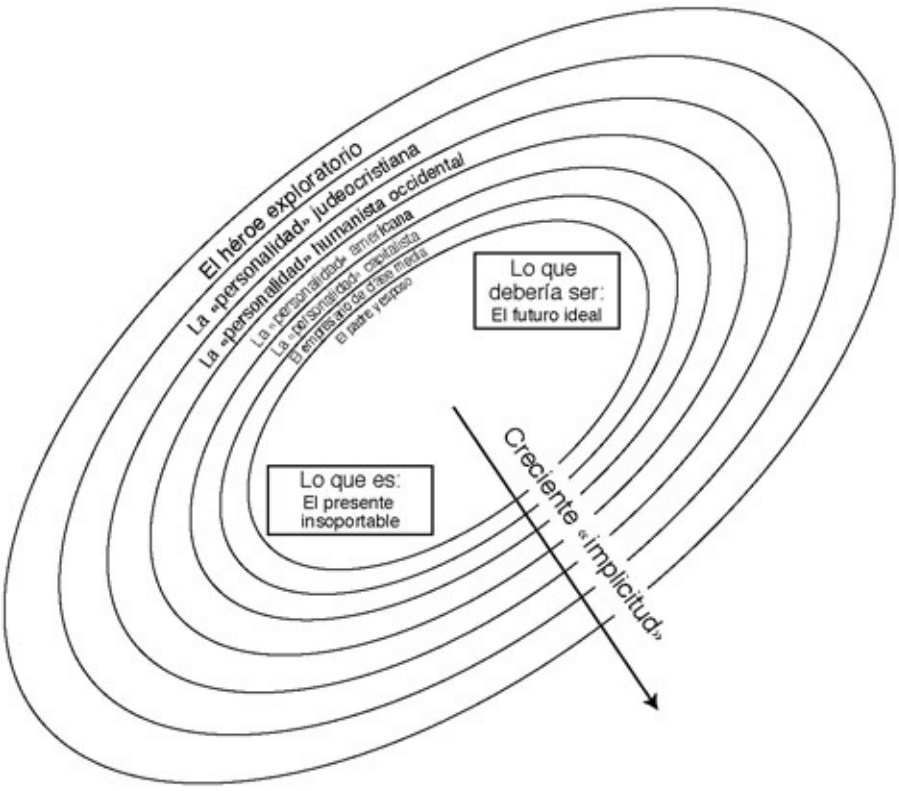

Figura 47: La estructura paradigmática de lo conocido.

Los grupos y los individuos pueden diferir en sus metas, valores y comportamientos en un nivel de análisis y al mismo tiempo compartir rasgos a niveles «superiores» más implícitos. *La Figura 48: Lo conocido: grupos e individuos imbricados* representa tres de esos grupos. El número es arbitrario: por ejemplo, cristianos católicos, protestantes y ortodoxos griegos podrían verse como subsumidos en su participación en la «personalidad» judeocristiana; aunque bien podrían luchar entre ellos, en un abrir y cerrar de ojos (dentro de los límites de esa personalidad), es muy posible que unan fuerzas de buen grado para eliminar una amenaza, real o percibida, proveniente de judíos o musulmanes. Dentro de cada uno de esos tres grupos también van a existir diferencias y similitudes. Es probable que cada comunidad de creyentes cuente con sectas propias, separadas unas de otras por cierta duración histórica (y por la alteración en la estructura del valor y el comportamiento que acompaña a esa divergencia). Por último, los individuos dentro de esos grupos también discreparán según sus intereses individuales y creencias idiosincráticas. (Paradójicamente, es la fidelidad a esas características individuales la que une de

manera más verdadera a todas las personas en el «culto» al héroe exploratorio. Ello significa que el «nivel» de organización de la personalidad más interno —ese aspecto que es realmente único, más que compartido— también es el nivel externo sobre el que depende la estabilidad de toda la estructura.)

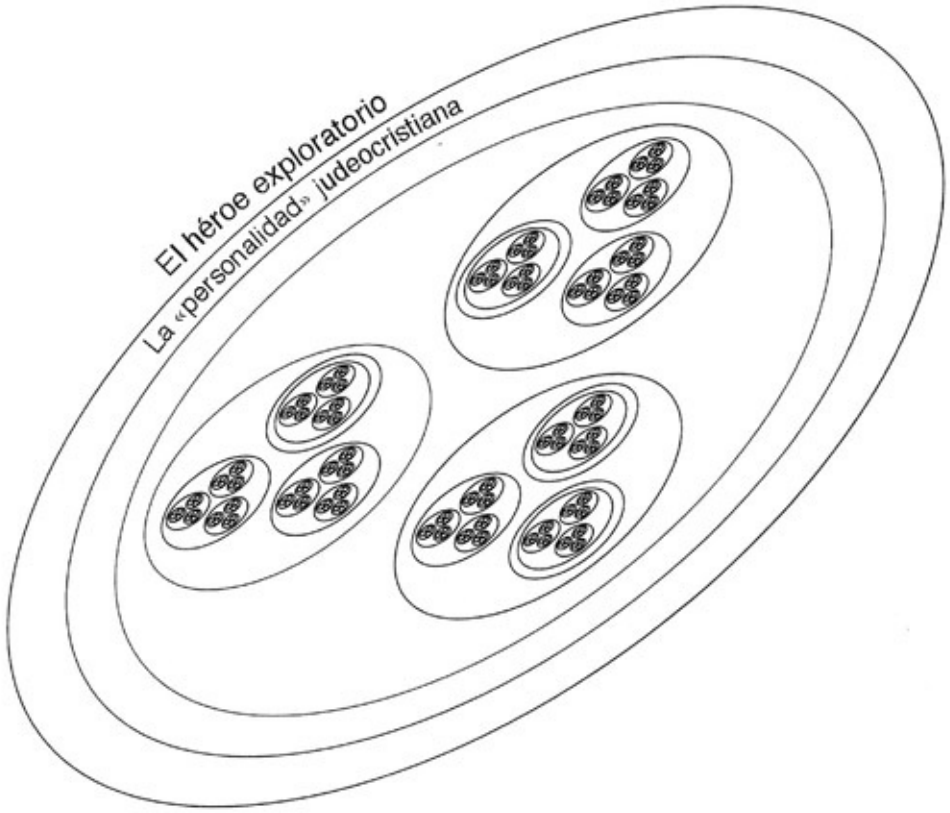

Figura 48: Lo conocido: grupos e individuos imbricados.

La aparición de la anomalía —la «reaparición» de la Gran Madre— constituye una amenaza para la integridad de la tradición moral que gobierna el comportamiento y la valoración. Es por ello por lo que el ajuste a la anomalía —en las muchas formas «mitológicamente equivalentes» que adopta— suele recibirse a menudo con una resistencia pasiva (al «no tener en cuenta») y también agresivamente (mediante el intento de erradicar la fuente). Las anomalías pueden surtir efecto a distintos «niveles», como ya hemos visto. Las amenazas más profundas socavan la estabilidad de las «personalidades» que abarcan el mayor número de personas, tienen las raíces históricas más hondas, se basan más completamente en la imagen y el comportamiento —son más ampliamente aplicables, independientemente de la situación («cubren» el mayor

espectro posible de espacio y de tiempo)—. En cierto sentido, parecemos «conscientes» del peligro de las anomalías profundas, tal vez porque una cantidad considerable de emociones negativas y consideraciones cognitivas abstractas pueden obtenerse mediante el mero planteamiento de su posibilidad («¿Y si de verdad nos amenazaran los demonios extranjeros?»). Nuestra tendencia a identificarnos personalmente con nuestros respectivos países, pongamos por caso —a fomentar y sentirnos orgullosos de nuestro patriotismo —, refleja el «conocimiento» de que nuestra integridad personal y nuestra seguridad están íntegramente vinculadas, para bien o para mal, al destino de nuestras culturas. Así pues, sentimos la motivación de proteger esas culturas, de defender a nuestras sociedades y a nosotros mismos contra «el retorno del Dragón Terrible del Caos». [Con todo, suele ocurrir que nuestros intentos de incrementar la seguridad de parte de nuestra identidad protectora erosionan nuestra estabilidad en un orden superior del ser. Por ejemplo, el «estilo de vida norteamericano (inglés, ruso, chino)» es una figura más visible (y menos exigente a nivel personal) que el héroe exploratorio, aunque también resulta una parte menos importante de nuestras identidades culturales y personales. Ello implica que los intentos de potenciar la fortaleza del Estado en detrimento del individuo son contraproducentes, aun cuando puedan servir para hacer que aumente la sensación de orden y para regular las emociones a corto plazo. El patriotismo —o cualquier intento de fortalecer la identidad del grupo— debe vincularse necesariamente a un respeto supremo a la capacidad creativa del individuo.]

El individuo está protegido del caos, en su manifestación plena, por las numerosas «murallas» que lo rodean. Sin embargo, todo el espacio que queda fuera de una muralla dada —a pesar de su probable encapsulación por otras estructuras protectoras adicionales— le parece relativamente peligroso a cualquiera que en un momento dado se encuentre por dentro de esa muralla. Un «territorio externo» suscita temor. Con todo, esa «equivalencia» no significa que todas las amenazas sean igualmente potentes, sino simplemente que cualquier cosa «exterior» comparte la capacidad de asustar (o «iluminar») cualquier cosa «interior». Los retos planteados a los niveles de orden «superior» son sin duda los más profundos, y es probable que engendren las reacciones más exhaustivas. Pero la observación de la respuesta a esas amenazas puede ser complicada por el problema del marco temporal: el desafío planteado a unas personalidades «implícitas» en extremo puede evocar reacciones que se prolonguen a lo largo de

los siglos en forma de exploración y argumentación abstracta, revisión de la acción y guerra entre puntos de vista alternativos y opuestos (como por ejemplo en el caso de los cristianos católicos y protestantes). El hecho de que las amenazas planteadas a los niveles de orden «superiores» sean las más profundas se ve complicado, por decirlo de otro modo, por lo «implícito» de esos niveles y por su «invisibilidad». Es más, las estructuras alojadas en el interior de una personalidad dada pueden tener la suficiente fuerza intrínseca para resistir largo tiempo después de que los muros externos que las protegían y les proporcionaban integridad estructural hayan sido atacados y destruidos. La estabilidad de una estructura política o social que en otro tiempo se alojaba en una deteriorada preconcepción religiosa podría compararse con un edificio que se sostiene en pie después de un terremoto: superficialmente parece intacto, pero un movimiento sísmico más, por pequeño que sea, podría bastar para abatirlo. La «muerte de Dios» en el mundo moderno parece un hecho consumado, y tal vez un acontecimiento cuyas repercusiones no se han revelado fatales. Pero la agitación existencial y la incertidumbre filosófica característica de los tres primeros cuartos del siglo XX demuestran que todavía no hemos vuelto a apoyarnos en suelo firme. Nuestro estado actual, milagroso, de paz relativa y tranquilidad económica no debería impedirnos contemplar el hecho de que en nuestros espíritus siguen existiendo agujeros abiertos.

El caos «oculto» o al que se le ha dado forma mediante el establecimiento de un orden temporal puede volver a manifestarse en cualquier momento. Puede hacerlo bajo distintos aspectos de una diversidad aparente. Sin embargo, toda reaparición del caos —por el motivo que sea— puede verse como la misma clase de acontecimiento desde la perspectiva de la emoción, la significación emocional o el significado. Ello significa que todo lo que amenaza el *statu quo*, independientemente de sus rasgos «objetivos», tiende a ubicarse en la misma «categoría natural» como consecuencia de su identidad afectiva. El bárbaro a las puertas de la ciudad es, así, indistinguible del hereje que está dentro; los dos equivalen al desastre natural, a la desaparición del héroe y a la senilidad emergente del rey. La «reaparición del Dragón del Caos», sea cual sea su forma, constituye el desencadenamiento de potencial peligroso y productor de miedo (y promesa). Los distintos «disfraces» de ese potencial, y las razones y la naturaleza de su equivalencia, constituyen el siguiente tema de discusión. La naturaleza de la respuesta suscitada por ese potencial proporciona el tema de estudio del resto del libro.

FORMAS CONCRETAS DE ANOMALÍA: LO RARO, EL DESCONOCIDO, LA IDEA EXTRAÑA Y EL HÉROE REVOLUCIONARIO

Los acontecimientos anómalos comparten su capacidad de amenazar la integridad de lo conocido, de alterar «lo familiar y lo explorado». Esos acontecimientos, si bien difieren en sus detalles específicos y en su forma de manifestarse, tienden a ocupar la misma categoría natural. Las amenazas a la estabilidad de la tradición cultural surgen de cuatro maneras «mitológicamente inseparables»: a través de un cambio ambiental natural rápido, «independiente» de la actividad humana; a través del contacto con una cultura extranjera hasta entonces aislada; a través de la aplicación de la habilidad crítica, novedosa (revolucionaria) vehiculada lingüística o episódicamente —la consecuencia inevitable de la habilidad creciente para abstraer, aprender y comunicar; y como consecuencia de la actividad heroica revolucionaria.

La tendencia «natural» humana a reaccionar al desconocido, a la idea extraña y al individuo creativo con temor y agresión puede comprenderse más fácilmente una vez que se entiende que esos fenómenos diversos comparten identidad categórica con el «desastre natural». Sin embargo, el problema con este patrón de respuesta «natural» es que la capacidad para perturbar que tiene lo anómalo es, a la vez, la fuente vital del interés, el significado y la fortaleza individual. Es más, la capacidad para alterarnos —para socavar y relativizar nuestras propias creencias— es un aspecto intrínseco, necesario y «divino» de la psique humana (parte del «Verbo» seminal mismo).

El Verbo —en su disfraz de acción y objeto concienzudos, abstractos— puede crear nuevos mundos y destruir los viejos; puede plantear una amenaza insoportable a culturas aparentemente estables, y puede redimir a aquellos que han llegado a la senectud, a la inflexibilidad y la parálisis.

Sin embargo, para aquellos que han vendido su alma al grupo, el Verbo no es distinguible del enemigo.

Lo raro

La transformación de circunstancias «ambientales» como consecuencia de causas puramente naturales constituye la causa más inmediatamente evidente del deterioro de la estabilidad cultural. Una sequía prolongada, inundaciones, terremotos, plagas —los sucesos más horribles y arbitrarios de la naturaleza— son capaces de convertir en impotentes, de un plumazo, a las sociedades mejor adaptadas.

Los desastres naturales de ese tipo podrían considerarse simplemente una transformación rápida —una situación en la que unas relaciones ambientales previamente consideradas afectivamente relevantes se alteran tan rápidamente que el movimiento adaptativo no puede seguirles el ritmo—. Ello significa que la insuficiencia de la adaptación cultural no puede distinguirse fácilmente de una catástrofe natural. Una sociedad ágil, por así decirlo, está constantemente en disposición de adaptarse a lo inesperado —incluso a lo catastrófico— y de transformar ese cambio en algo beneficioso (consideremos, por ejemplo, a los japoneses de posguerra). La relación «desastre natural/adaptación cultural», por tanto, constituye la analogía social de la que se da entre «emoción» y «cognición»: el afecto generado, en gran parte, como consecuencia de la novedad siempre emerge allí donde hay algo que no es conocido (y por tanto siempre depende de lo que es conocido): siempre se experimenta en relación con cierta conceptualización del presente, el futuro y los medios para ir del uno al otro. Por tanto, lo que constituye una «novedad» depende de lo que no es novedoso en una circunstancia concreta. Asimismo, lo que constituye un «trauma» depende del repertorio conductual y el esquema de valor disponible para su uso en el momento en que se produce un acontecimiento dado o una transformación. Una ventisca que paraliza Washington durante un mes entero apenas causa impacto en los residentes de Montreal.

Las representaciones míticas de la mutación rápida de la contingencia ambiental (representada como la reaparición de la Gran Madre o el Dragón del Caos) están, en consecuencia, necesariamente «contaminadas» con imágenes del rey estéril, senil o tiránico cuya inflexibilidad mata toda transformación inevitable. ¿Cuándo un desastre no es un desastre? Cuando la comunidad está preparada para responder adecuadamente. Por el contrario, cualquier cambio menor en el mundo natural podría verse como definitivo, catastrófico —y de hecho lo sería—, cuando la estructura adaptativa pensada para encajar en ese mundo se ha vuelto tan autoritaria que cualquier cambio se considera prohibido, herético.[8] Una sociedad con esta actitud —la antigua Unión Soviética— es un peligro en potencia. Un ejemplo interesante de las consecuencias de dicha inflexibilidad, a escala personal, lo ofrece Kuhn:

> En un experimento psicológico que merecería ser mejor conocido más allá del ámbito de su especialidad, Bruner y Postman[9] pidieron a los sujetos experimentales que identificaran, tras una exposición breve y controlada, una serie de naipes. Muchos de aquellos naipes eran normales, pero algunos se habían diseñado de manera anómala, por ejemplo, un seis de picas rojas y un cuatro de corazones negros. Cada ronda

experimental consistía en la muestra de una sola carta a un solo sujeto, en una serie de exposiciones que aumentaban gradualmente. Tras cada exposición, se preguntaba al sujeto qué había visto, y la ronda terminaba con dos identificaciones sucesivas correctas.

Incluso en las exposiciones más breves, muchos sujetos identificaban la mayoría de las cartas, y tras un breve aumento, todos los sujetos las identificaban todas. En el caso de las cartas normales, esas identificaciones solían ser correctas, pero las cartas anómalas se identificaban casi siempre, sin aparente vacilación o desconcierto, como si fueran normales. El cuatro de corazones negros podía identificarse, por ejemplo, indistintamente tanto como un cuatro de picas como de corazones. Sin la menor consciencia del problema, quedaba encajada en una de las categorías conceptuales preparadas por experiencias anteriores. A uno ni siquiera le gustaría decir que los sujetos habían visto algo distinto de lo que identificaban. Con un mayor aumento de la exposición a las cartas anómalas, los sujetos sí empezaban a vacilar y a demostrar consciencia de la anomalía. Expuestos, por ejemplo, a un seis de picas rojas, alguno decía: «Es el seis de picas, pero tiene algo raro: el negro tiene un reborde rojo». Tras otro aumento de la exposición, las vacilaciones y la confusión se incrementaban, hasta que finalmente, y en ocasiones de manera bastante repentina, la mayoría de los sujetos expresaban la identificación correcta sin vacilar. Es más, tras hacerlo con dos o tres naipes anómalos, ya tenían pocas dificultades para seguir haciéndolo con los demás. Con todo, algunos sujetos nunca llegaban a realizar el ajuste necesario de sus categorías. Incluso con una exposición cuarenta veces superior a la media requerida para reconocer las cartas normales tal como eran, más del diez por ciento de las cartas anómalas no eran correctamente identificadas. Uno de los sujetos exclamó: «No sé dónde está el fallo, sea cual sea. Ni si quiera me ha parecido una carta. No sé de qué color es ahora ni si es una pica o un corazón. Ni siquiera sé qué aspecto tiene una pica. ¡Dios mío!».[10]

El mito y la literatura representan constantemente el «reino sediento», la sociedad victimizada (con más frecuencia) por la sequía —que es la ausencia de agua, concretamente, y del «agua de la vida», o espíritu, simbólicamente—, causada por un dominio prolongado de la idea dominante (otrora grande). Esta idea, en la narrativa (y a menudo en la realidad), es el rey, el espíritu ancestral, representante de su pueblo, convertido en tirano por la edad, el orgullo o la decepción insoportable, que se marchita por la influencia de una fuerza consejera malévola y deliberadamente mal entendida. El desarrollo de esas situaciones desagradables y peligrosas exige, claro está, la aparición del héroe: el «hijo perdido» del verdadero rey, criado en secreto por unos padres alternativos; el gobernante legítimo del reino, cuya autoridad se vio socavada o que supuestamente fue asesinado durante su vulnerable infancia; el heredero auténtico al trono, que ha estado viajando por tierras lejanas y al que se creía muerto. El héroe vence al tirano y recupera el lugar que le corresponde; los dioses, complacidos por el restablecimiento del orden adecuado, permiten que la lluvia vuelva a caer (o impiden que siga cayendo en exceso). En una historia de este tipo, el aspecto creativo de lo desconocido (la naturaleza) está «lejos y encerrado», metafóricamente, por la opinión totalitaria de la cultura en vigor. Ese estado de cosas, podría representarse, por ejemplo, por la bella durmiente en

el reino que ha quedado paralizado (o por cualquier variación alternativa de la existencia de un «tesoro difícil de conseguir»).[11] Paralizado por el despotismo patriarcal[12] (o, con frecuencia, por miedo a la Madre Terrible), el reino permanece estancado, mientras la princesa —la naturaleza, en su aspecto benévolo— aguarda el beso del héroe que la despierte. Su belleza despertada y revitalizada, a continuación, reanima a su pueblo.

Los rituales de muerte y renovación del rey interpretan esa transformación de la adaptación cultural mucho antes de que el concepto de renacimiento pueda hacerse comprensible de manera abstracta. Frye afirma:

> El ritual hipotético estudiado en el *La rama dorada* de Frazer podría ser lo bastante vulnerable en diversos contextos antropológicos, pero como estructura mítica resulta tan sólido como las pirámides. Aquí, a un rey considerado divino se le da muerte cuando se encuentra en el punto álgido de su poder por temor a que su debilitamiento físico traiga la correspondiente impotencia a la fertilidad de la tierra que gobierna. [...] Cuando es sacrificado, el rey divino es inmediatamente reemplazado por un sucesor, y su cuerpo es comido y su sangre, bebida en una ceremonia ritual. Debemos hacer un ejercicio de visualización considerablemente violento para ver que ahora tenemos dos cuerpos del rey divino, uno encernado por su sucesor y el otro oculto en los estómagos de quienes lo veneran. Este último hace que la sociedad, al comer y beber a la misma persona, se integre en un solo cuerpo, que es a la vez el cuerpo de sus integrantes y el del rey.[13]

El extenso corpus universal de los mitos de dioses que mueren y resucitan[14] (representados en rituales de sacrificio) dramatizan dos nociones. La primera es que las ideas/patrones de comportamiento que gobiernan la adaptación deben morir y renacer para asegurar una actualización constante de las técnicas de supervivencia. La segunda, más fundamental, es que el héroe —el agente activo de la adaptación— debe alterar eternamente la estructura protectora de la tradición y entrar en una «unión sacrificial» con lo desconocido reemergente. Los propios fenómenos cosmológicos «representan» (son utilizados como instrumentos descriptivos, por ser más exactos) este drama eterno: el sol (dios) nacido en oriente, «muere» por poniente y se adentra en el inframundo de la noche (en la guarida del dragón del caos). Cada noche, el héroe-sol lucha contra las espantosas fuerzas del caos, se libera a sí mismo del vientre de la bestia y renace triunfante por la mañana.

El maestro de lo raro en su «forma natural» es el héroe en su apariencia tecnológica (digamos, más específicamente, que en su papel de revolucionario social). Marduk, que se enfrentó a Tiamat en un solo combate, es un representante muy centrado del «dominio» del hombre sobre la naturaleza. El modelo de acción connotado por ese dios —esto es, el planteamiento valeroso y

creativo ante la incertidumbre— era visto «inconscientemente» en Mesopotamia como necesario, tal como se ha afirmado antes, para la «creación de cosas ingeniosas» a partir del «conflicto con Tiamat».[15] El héroe crea defensas a partir de la naturaleza para usarlas contra la naturaleza. Esta idea, que subyace a la adaptación cultural del hombre, se manifiesta «naturalmente» en la psique humana:

La fantasía espontánea manifestada el 10 de agosto de 1997 por mi hija Mikhaila (de cinco años y ocho meses) mientras jugaba «al príncipe y la princesa» con Julian (su hermano de tres años): «Papá, si matamos a un dragón, podríamos usar su piel como armadura, ¿verdad? ¿A que es una buena idea?».

El héroe usa el aspecto positivo de la Buena Madre como protección contra su reverso negativo. De ese modo, el «desastre natural» se mantiene a raya o, mejor aún, se transforma y pasa de crisis a oportunidad.

El desconocido

La llegada del desconocido, que se presenta de manera concreta en la mitología, constituye una amenaza «para la estabilidad del reino», que metafóricamente es indistinguible de la que plantea la «transformación ambiental». El *significado* estable de los sucesos experimentales, limitados por la estructura jerárquica de la identidad grupal, se ve fácilmente alterada por la presencia del «otro» que, en la práctica, plantea una amenaza concreta a la estabilidad de la estructura de dominio en vigor y que, de modo más abstracto —dado que sus acciones «incorporan» su tradición moral—, existe como encarnación literal de los retos ante las presuposiciones *a priori* que guían las creencias. El desconocido no actúa de la manera esperada. Su falta de predictibilidad inherente hace que no pueda distinguírselo de lo desconocido como tal, y que sea fácilmente identificable con la fuerza que funciona constantemente para erosionar el orden. Desde la perspectiva del interior del grupo, por así decirlo, esa identificación tampoco es puramente arbitraria, pues la mera existencia del desconocido (con éxito) plantea una amenaza seria a la utilidad de la cultura general y, por tanto, a su capacidad para inhibir el terror existencial y proporcionar un sentido determinado a la acción.

Así, cuando los miembros de un grupo aislado entran en contacto con los miembros de otro, queda establecido un escenario de conflicto. Cada cultura, cada grupo, ha evolucionado para proteger a sus miembros individuales de lo desconocido —de las fuerzas abismales de la Gran Madre Terrible, del afecto insoportable mismo—. Cada una ha evolucionado para estructurar las relaciones sociales y hacerlas predecibles, para proporcionar una meta y los medios para alcanzarla. Todas las culturas proporcionan a los individuos que las conforman unos modos de ser concretos para hacer frente al terror y la incertidumbre. Todas las culturas son estructuras estables, integradas y dispuestas jerárquicamente basadas en presuposiciones consideradas absolutas, aunque las naturalezas concretas de esas presuposiciones difieren (al menos en los niveles más comprensibles y «conscientes» de análisis). Cada cultura representa un paradigma idiosincrático, un patrón de comportamiento ante lo desconocido, y el paradigma no puede cambiarse (sus axiomas básicos no pueden modificarse) sin que haya consecuencias dramáticas —sin disolución, muerte metafórica— antes de una (potencial) reconstrucción.

Toda sociedad proporciona protección ante lo desconocido. Lo desconocido mismo es algo peligroso, lleno de impredecibilidad y amenaza. Las relaciones sociales caóticas (las jerarquías de dominio desestructuradas) crean una ansiedad severa y aumentan drásticamente el potencial de conflicto interpersonal. Es más, la disolución de unas metas culturalmente determinadas hace de la vida del individuo, identificada con esas metas, sin sentido y sin recompensa en su esencia intrínseca. Ni es razonable ni es posible abandonar sin más una cultura concreta, que es patrón de adaptación general, solo porque alguien llegue y haga las cosas de manera distinta porque sus acciones dependen de unas presuposiciones distintas. No es nada fácil reconstruir las relaciones sociales a la luz de ideas nuevas. Además, renunciar a una meta, a una idea unificadora y motivadora no es algo que se haga de un día para otro. La identificación de un individuo con un grupo significa que la estabilidad emocional individual se basa en el mantenimiento del bienestar del grupo. Si el grupo se tambalea de pronto como consecuencia de una circunstancia externa o de una disputa interna, el individuo queda desnudo ante el mundo, su contexto social desaparece, su razón de ser se esfuma, es devorado por lo desconocido insoportable y no puede sobrevivir fácilmente. Nietzsche afirma:

El hombre perteneciente a una época de disolución, la cual mezcla unas razas con otras, el hombre que, por ser tal, lleva en su cuerpo la herencia de una ascendencia multiforme, es decir, instintos y criterios de valor antitéticos y, a menudo, ni siquiera solo antitéticos, que se combaten recíprocamente y raras veces se dan descanso, - tal hombre de las culturas tardías y de las luces refractadas será de ordinario un hombre bastante débil: su aspiración más radical consiste en que la guerra que él es finalice alguna vez.[16]

Por supuesto, la conclusión no manifestada de la observación de Nietzsche es que la guerra que caracteriza a la persona de «raza mezclada» (de *cultura* mezclada, en terminología moderna), es la precursora afectivamente desagradable del estado mental que caracteriza al individuo más plenamente integrado, que ha «ganado» la guerra. Ese «vencedor» —que ha organizado los diversos puntos de vista culturales actualmente en litigio en una jerarquía, integrados una vez más— será más fuerte que su predecesor «unicultural» pues su comportamiento y sus valores serán la consecuencia de la unión más amplia y más diversa de unas culturas que hasta ese momento estaban separadas. Resulta razonable presuponer que fue la consideración «inconsciente» del resultado potencialmente positivo de esa mezcla la que llevó a Nietzsche a la revelación del futuro «superhombre» naciente.[17] Sin embargo, no es la mera existencia de diversas presuposiciones previamente separadas en una única psique lo que constituye la victoria posterior al contacto. Ello implica que es muy probable que la promoción simplista de la «diversidad cultural» como panacea produzca anomia, nihilismo y una reacción conservadora. Es el moldeado de esas creencias diversas en una única jerarquía lo que constituye una condición previa para la combinación pacífica de todas ellas. Ese moldeado solo puede conseguirse a través de una guerra llevada a cabo entre elementos paradójicos, en la psique del individuo con posterioridad al contacto. Esa guerra es tan difícil —tan emocionalmente perturbadora y cognitivamente desafiante— que el asesinato del «otro» anómalo que se presenta bajo la apariencia moralmente aceptable de guerra tradicional suele parecer una alternativa reconfortante.

Entre grupos de personas, es muy fácil que puedan plantearse amenazas fundamentales. Más concretamente, los comportamientos «extranjeros» son amenazadores, impredecibles en particular, aterradores en general, porque las creencias esenciales, las creencias que suponen un desafío, son las que se expresan de manera más convincente a través de las acciones:

> Él es un vivo reproche contra nuestra manera de pensar
> y su sola presencia nos resulta insoportable,
> porque lleva una vida distinta de los demás
> y va por caminos muy diferentes.

y va por caminos muy diferentes.
(Sabiduría de Salomón, 2:14-15)

Un hombre extranjero, un desconocido, es amenazador porque no está firmemente fijado en el interior de una jerarquía social, y por lo tanto puede comportarse de manera impredecible —con consecuencias impredecibles para la jerarquía social—. Los signos de seguridad y amenaza varían, o pueden variar, entre miembros de grupos distintos. «Impredecible» significa «potencialmente peligroso». De modo más abstracto, lo que el desconocido cree, específicamente, amenaza la estructura integrada de la creencia históricamente determinada en general. Ello no representa un problema cuando sus ideas o sus acciones ajenas no generan un conflicto fundamental —no amenazan creencias clave—. Sin embargo, cuando sus conceptos básicos se ven amenazados, lo desconocido insoportable, terrible, vuelve a aparecer, y el terreno, antes firme, empieza a ceder.

La idea extraña

La capacidad creciente para abstraer hace que el aprendizaje anterior, establecido por medios no abstractos, se vuelva cada vez más modificable, y cada vez más vulnerable. De alguna manera, puede decirse que ese es el sentido de la abstracción, la capacidad misma para aprender. Las palabras, engañosamente simples e inofensivas, bastan para crear alteración y conflicto, porque el *Homo sapiens* puede verbalizar sus creencias. Por tanto, podría decirse no sin lógica que una *idea nueva* es un desconocido abstracto (o, aplicando la misma lógica, *un desastre natural*). Es por ello por lo que la pluma es más poderosa que la espada.

El proceso de abstracción aumentada permite que aumente la comprensión propia (la autoconsciencia) —al menos potencialmente— y la predicción de los comportamientos de los demás [que es una capacidad íntegramente vinculada al desarrollo de la autoconsciencia (¿cómo me comportaría en una situación como esa?)]. Además, la abstracción facilita la comunicación de la moral (instrucciones sobre cómo actuar), al hacer que resulte innecesario esperar hasta que ocurra algo importante en realidad. El uso del drama, por ejemplo —que es

la representación del comportamiento, *en comportamiento y en imagen*—, nos permite observar la interacción de asuntos de consecuencias mortales sin que ni los actores ni los observadores sufran en realidad esas consecuencias.

Pero la capacidad de abstracción no ha salido gratis. Los incautos, los imaginativos (y los resentidos) pueden usar fácilmente su don de una inteligencia construida socialmente para erosionar los principios morales que han tardado eones en generarse y que existen por razones que son válidas pero invisibles. Esos principios «invisibles» pueden someterse a la crítica fácil por los históricamente ignorantes, una vez que adoptan forma de imagen, palabra escrita o hablada. La consecuencia de esa «crítica» es el deterioro de la fe necesaria y la posterior disolución de la predictibilidad interpersonal, la desregulación de la emoción y la generación de anomia, agresión y credulidad ideológica (pues la psique desnuda intenta vestirse de nuevo).

El peligro de esa crítica puede apreciarse más específicamente cuando se tiene en cuenta el efecto sobre lo que podría describirse como «cascada». Podemos cambiar nuestros comportamientos porque cambiamos nuestra manera de pensar, aunque eso no es tan fácil como suele considerarse. Nos resulta fácil cambiar nuestra manera de pensar, sin tener en cuenta las consecuencias, en parte porque no entendemos por qué pensamos lo que pensamos (porque todos los hechos que gobiernan nuestro comportamiento no están a nuestra disposición «consciente») y porque los efectos de ese cambio no resultan inmediatamente aparentes. El hecho de que los cambios en la tradición tengan unos «efectos colaterales» no buscados y a menudo peligrosos explica el conservadurismo de la mayoría de las culturas humanas. La «cascada» implica que la amenaza a lo que se percibe como validez de cualquier presupuesto, a cualquier nivel (de procedimiento, de imagen, episódico explícito o semántico), amenaza a todos los niveles simultáneamente. Ello significa que la crítica casual a un presupuesto explícito dado puede llegar, con el tiempo, a socavar la personalidad inconsciente, procedimental y de imágenes, así como la estabilidad emocional que la acompaña. Las palabras tienen un poder que no se corresponde con la facilidad de su uso.

La *Figura 49: Representación fragmentaria de procedimiento y costumbre en imagen y palabra* proporciona una representación esquemática de la organización del comportamiento y de los esquemas de valor en la «memoria». Las costumbres —esto es, los patrones predecibles y estables de comportamiento — surgen y son almacenadas «procedimentalmente» como consecuencia de la

interacción social constante, con el tiempo, y como resultado del intercambio de la información emocional que caracteriza dicha interacción. Tú me modificas a mí, yo te modifico a ti, los dos modificamos a otros, y así sucesivamente, en un ciclo que implica a miles de individuos a lo largo de miles de años. La mayor parte de esa información es una parte más o menos permanente de la red social (forma parte de la estructura de la sociedad), pero puede representarse parcial o totalmente en imágenes, y luego, más explícitamente, en un código verbal. Es probable que la representación en imágenes de la moral que constituye una sociedad dada sea incompleta, pues la complejidad de los patrones que emergen como consecuencia de la totalidad de la interacción social excede la capacidad de representación (del momento). Las representaciones semánticas que cuelgan sobre las imágenes es probable que sean más incompletas aún. Ello implica que los sistemas verbales usados en el pensamiento abstracto, por ejemplo, contienen solamente «una parte del rompecabezas» en el mejor de los casos; contienen solo información parcial sobre la estructura del conjunto. Así, mientras algunas de las reglas que gobiernan el comportamiento han llegado a ser del todo explícitas y comprendidas, otras seguirán siendo parcialmente implícitas (y se entenderán mal). Es probable que algunas de esas reglas parcialmente implícitas existan por razones completamente implícitas (y por tanto invisibles). Es ese tipo de reglas que se encuentran en el límite de la comprensión las que más probablemente van a atraer críticas mal informadas y aun así potencialmente devastadoras. La inteligencia verbal abstracta, por tanto, puede hacer mella en la «estructura mitológica absurda» que la sostiene sin entender ni que es sostenida ni que el acto de erosionarla es existencialmente —mortalmente— peligroso. Es fácil criticar la idea del «alma inmortal», por ejemplo, y las formas tradicionales de moral que tienden a acompañar a esa creencia, sin darse cuenta de que en esa idea hay mucho más de lo que se ve.

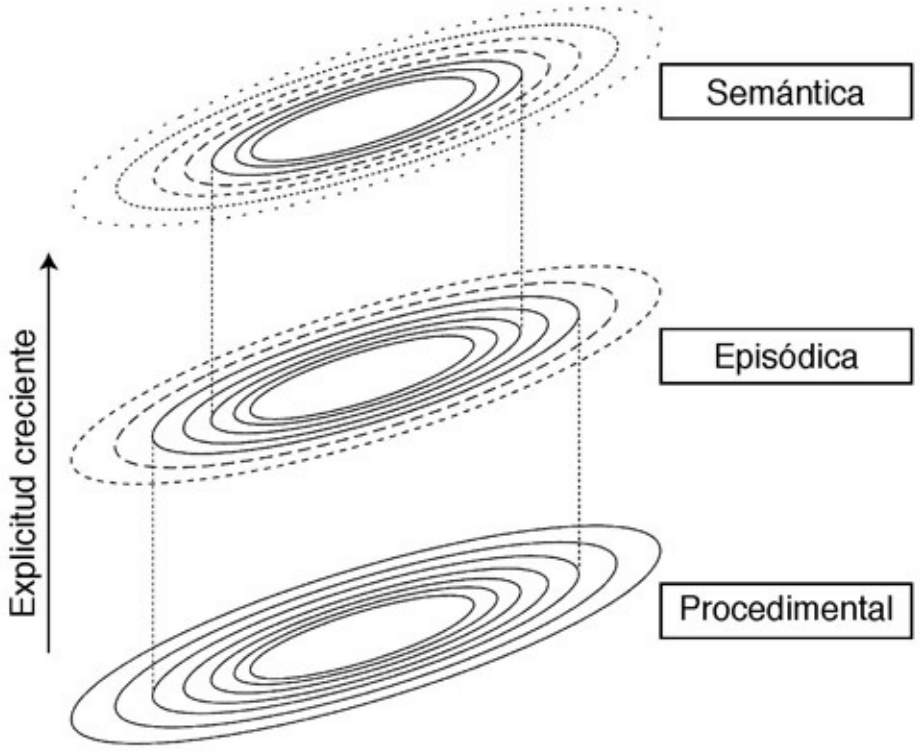

Figura 49: Representación fragmentaria de procedimiento y costumbre en imagen y palabra.

«Cascada» significa que la amenaza para la validez percibida de cualquier presuposición, a cualquier nivel —por lo general por medio del lenguaje— se convierte ahora en una amenaza a esa presuposición y a todo lo que descansa sobre ella. La capacidad de abstraer mediada por la sociedad —para razonar y representar en comportamiento, imaginación y palabra— significa que una acción, una fantasía o un pensamiento mal escogidos pueden tener consecuencias devastadoras. Ello es así sobre todo en el caso de la palabra. Una expresión bien escogida puede cambiarlo *todo* («de cada cual según sus capacidades...»). La palabra, en un contexto particular (establecido por el comportamiento y la representación episódica) tiene una significación polisémica —excluye más (constriñe más) de lo que parece, y significa más de lo que «contiene», considerada como un elemento aislado o descontextualizado —. Esa capacidad la tiene, en parte, porque es capaz de referirse a los fenómenos que quedan más allá de su dominio a fin de hacerse entender (ese es el uso de la metáfora). La palabra trae a la mente sucesos y acciones que contienen gran parte del significado —las palabras actúan meramente como pie para recuperarlas—. La información recuperada no es necesariamente semántica

todavía; aún puede seguir encarnada en memoria episódica y procedimiento. La cualidad polisémica del mundo significativo, que sugiere algo para la representación de imágenes y para la estructuración del comportamiento, es lo que la hace potente y peligrosa. Una jerarquía conductual completa puede verse erosionada por una expresión creativa bien escogida, porque esa expresión trae consigo, como parte integral de un todo integrado, unos presupuestos morales totalmente distintos, y tal vez lógicamente (o al menos aparentemente) de una naturaleza contraria.

Existe una historia apócrifa sobre un cosmólogo que pronunciaba una conferencia ante un público rural y lego en la materia a finales del siglo XIX. Este describe la estructura básica del sistema solar, haciendo hincapié en el hecho de que la tierra flota en el espacio sin apoyarse en nada y que da vueltas sin cesar alrededor del sol. Al terminar la charla, una anciana se acerca al estrado y dice:

—Ha sido una historia muy interesante, joven. Pero, claro, es totalmente absurda.

—¿Absurda, señora? —le pregunta el conferenciante—. ¿A qué se refiere?

—Es un hecho bien conocido —responde la mujer— que la tierra reposa sobre el caparazón de una tortuga gigante.

—¿Ah sí, señora? ¿Y entonces la tortuga sobre qué reposa?

—A mí no me ponga trampas, joven —responde la señora—. Hay tortugas hasta abajo del todo.[18]

Douglas Hofstadter presentó una idea similar en una conversación ficticia entre Aquiles, el héroe griego, y una tortuga (célebre por la aporía de Zenón).

TORTUGA: ... Con fines ilustrativos, déjame sugerirte que consideres esta sencilla afirmación: «El 29 es un número primo». Ahora, de hecho, esta afirmación significa realmente que 2 x 2 no es 29 y que 5 x 6 no es 29, y así sucesivamente, ¿no es así?

AQUILES: Tiene que ser así, supongo.

TORTUGA: Pero tú te sientes del todo contento al recabar todos estos hechos y unirlos en un paquetito al número 29 diciendo, simplemente, que el 29 es un número primo...

AQUILES: Sí...

TORTUGA: Y el número de hechos implicados es, en realidad, infinito, ¿no es cierto? Después de todo, hechos como que 3333 x 4444 no es igual a 29 forman parte de ellos, ¿verdad?

AQUILES: Estrictamente hablando, supongo que sí. Pero tú y yo sabemos que no podemos obtener el número 29 multiplicando dos números que son mayores que 29. Así que, en realidad, decir que «29 es primo» es solamente resumir de un número FINITO de hechos sobre la multiplicación.

TORTUGA: Puedes expresarlo así si quieres, pero piensa una cosa: el hecho de que dos números que son mayores que 29 no puedan dar como resultado de multiplicarlos un número igual a 29 implica a la estructura total del sistema de números. En ese sentido, el hecho en sí es un resumen de un número infinito de hechos. Aquiles, no puedes obviar el hecho de que cuando dices «el 29 es primo» estás afirmando en realidad un número infinito de cosas.

AQUILES: Tal vez, pero a mí me parece que se trata de un solo hecho.

TORTUGA: Eso es porque una infinidad de hechos están contenidos en tu conocimiento anterior —están imbricados implícitamente en la manera en que visualizas las cosas. Tú no ves una infinidad explícita porque está capturada implícitamente en las imágenes que manejas.[19]

Los comentarios de Jerome Bruner sobre los «desencadenantes» resultan igualmente adecuados para este caso. Él proporciona las siguientes frases a modo de ejemplos: Desencadenante: «John vio/no vio a la quimera». Presuposición: «Existe una quimera». Desencadenante: «John se dio cuenta/ no se dio cuenta de que estaba arruinado». Presuposición: «John estaba arruinado». Desencadenante: «John consiguió/ no consiguió abrir la puerta». Presuposición: «John intentó abrir la puerta». Existe un número virtualmente infinito de «presuposiciones» para cada «desencadenante». Bruner afirma: «Evidentemente, no puedes presionar a un lector (o a un oyente) para que realice interminables interpretaciones de tus abstrusos comentarios. Pero puedes llegar bastante lejos con tal de que empieces con algo que se aproxime a lo que Joseph Campbell llamaba "comunidad mitológicamente instruida"».[20] La transmisión de lo que suele verse como saber espiritual puede, de hecho, adoptar (reducirse a) forma narrativa precisamente porque la palabra —en el contexto de la historia, que es descripción de representación episódica de acontecimientos y comportamientos — tiene una propiedad engañosamente simple y a la vez infinitamente significativa, «desencadenante»:

Otra parábola les refirió, diciendo: El reino de los cielos es semejante al grano de mostaza que un hombre tomó y sembró en su campo;

el cual a la verdad es la más pequeña de todas las semillas; pero cuando ha crecido, es la mayor de las hortalizas, y se hace árbol, de tal manera que vienen las aves del cielo y hacen nidos en sus ramas.

Otra parábola les dijo: El reino de los cielos es semejante a la levadura que tomó una mujer, y escondió en tres medidas de harina, hasta que todo fue leudado.

Todo esto habló Jesús por parábolas a la gente, y sin parábolas no les hablaba;

para que se cumpliese lo dicho por el profeta, cuando dijo: Abriré en parábolas mi boca; declararé cosas escondidas desde la fundación del mundo. (Mateo 13:31-35)

No es solo la historia la que está saturada de contenido: son también la imaginación, el comportamiento y las consecuencias prácticas de la imaginación y del comportamiento. Las ideas individuales, las fantasías particulares y las acciones personales de los individuos presuponen la cultura de la que derivan. La palabra, en un contexto significativo, es significativa precisamente porque proporciona información relevante para la representación episódica *per se*, y porque tiene relevancia —que puede no ser «conscientemente» comprensible o

declarable— para el comportamiento. De modo similar, el comportamiento y las fantasías del yo y del otro —en contexto— se basan en valores y creencias culturalmente determinados, y en cierto modo podría decirse que los contienen. Es por ello por lo que Jung podía defender, en relación con las fantasías de un soñador moderno:

Es, de hecho, un exponente inconsciente de un desarrollo psíquico autónomo, igual que el alquimista medieval o el neoplatónico clásico. De ahí que pueda decirse —*cum grano salis*— que la historia podría construirse con la misma facilidad a partir del propio inconsciente que a partir de los textos reales.[21]

Ni siquiera la herramienta o instrumento más concreto —como es la palabra — es un artefacto separable de la cultura en la que se produce. No alcanzar a comprender este hecho es lo que condena muchos proyectos bien intencionados de «ayuda extranjera» y, no menos, a los extranjeros a quienes se otorga dicha ayuda. Incluso algo tan sencillo como la pala o la azada presuponen la existencia de una cultura que ha permitido el dominio del individuo sobre la naturaleza, de manera que el individuo tiene el derecho de hacer que la Gran Madre se someta a las exigencias del hombre. Esa es la idea central de la cultura patriarcal, de civilización compleja, y se abre paso en la conciencia con gran dificultad, contra otras pretensiones en competencia:

Un profeta indio-americano, Smohalla, de la tribu de los umatilla, se negaba a arar la tierra. «Es un pecado —decía— herir o cortar o rasgar o arañar a nuestra madre común trabajando en la agricultura.» Y añadía: «¿Me pedís que excave la tierra? ¿Debo tomar un cuchillo y clavarlo en el pecho de mi madre? Entonces, cuando muera, ella no me acogerá de nuevo en su seno. Me pedís que excave y que retire las piedras. ¿Debo mutilar su carne para llegar hasta sus huesos? Si lo hago, no podré entrar nunca más en su cuerpo ni nacer de nuevo. Me pedís que corte la hierba y el maíz y que los venda para hacerme rico como el hombre blanco. ¿Pero cómo voy a atreverme a cortarle el pelo a mi madre?».[22]

Toda sociedad comparte un punto de vista moral, que esencialmente es una identidad compuesta por una fidelidad no cuestionada a una concepción concreta de la «realidad» (*lo que es y lo que debería ser)*, y por el acuerdo sobre la naturaleza de esos comportamientos que, de manera razonable, pueden manifestarse. Todos los individuos de una nación particular coinciden, fundamentalmente, sobre la naturaleza del presente insoportable, del futuro ideal y de los medios para transformar el uno en el otro. Cada individuo interpreta esa conceptualización en términos de sus propias acciones, con más o menos éxito; con más éxito, o al menos más fácilmente, cuando no surge nada inesperado que haga necesario cuestionar nada; con menos éxito cuando la acción moral no

produce la consecuencia adecuada. Toda suposición puede ser cuestionada. La expectativa más fundamental de mis fantasías —sean las que sean— es que mis suposiciones son válidas. La disparidad entre lo que yo deseaba y lo que ha ocurrido en realidad es una prueba de que mis suposiciones son inválidas (pero no aporta necesariamente información sobre cuál de ellas lo es, ni a qué nivel). El resultado de esa discrepancia es la aplicación de otros patrones de acción (basados en suposiciones) y de expectativas asociadas a ellos, relacionadas con la obtención de nuevas informaciones a partir de la exploración activa. Cuanto más baje esa discrepancia en la jerarquía de la suposición, más «estresante» será el acontecimiento, más se desinhibirá el miedo, mayor será la motivación para negar, mayor la necesidad de explorar, mayor la necesidad de reprogramar la suposición conductual y la expectativa sensorial relacionada con ella.

Un acontecimiento realmente inesperado altera las suposiciones implícitas sobre las que se basaba la fantasía concreta original, y no solo esa fantasía, sino *muchísimas otras actualmente implícitas, igualmente dependientes para su existencia de esas presuposiciones violadas*. La consecuencia inevitable de esa violación es la destrucción de la expectativa y la generación subsiguiente de temor y esperanza, seguida de exploración, del intento de adaptarse al nuevo entorno (de comportarse adecuadamente, de satisfacer las exigencias motivacionales bajo nuevas condiciones, y de cartografiar esas nuevas condiciones). Esa consecuencia exige la parálisis del nuevo modelo, la devolución de unos afectos que de otro modo se mantendrían de manera estable a la competencia y al caos, y la reconstrucción del orden a través de la exploración.

Cuanto más básico es el nivel, más compartida es la suposición por parte de prácticamente toda fantasía concebible. Cuanto más básico es el nivel erosionado, más ansiedad y depresión [y otra motivación, sobre todo (y no de manera evidente) la *esperanza*] se liberan; cuanto mayor es la adaptación de la conducta que se expone al descrédito —cuanta más motivación se da para la negación, el engaño, la readaptación de tipo fascista, la degeneración y la desesperación—, mayor es el deseo de redención. La erosión y la reconstrucción de los niveles más básicos, como ya hemos visto, es un acto revolucionario, incluso en el ámbito científico. El científico «normal» funciona en el marco de las limitaciones de los grandes modelos; el revolucionario cambia los modelos. El científico normal acepta el juego (en vigor) como válido, e intenta ampliar su

dominio de relevancia. El científico revolucionario, que altera las propias reglas del juego, juega a un juego distinto (con unas reglas distintas y peligrosas desde el punto de vista de quien está dentro del juego). Kuhn afirma:

> La transición de un paradigma en crisis a otro nuevo del que pueda surgir una nueva tradición de ciencia normal está lejos de ser un proceso de acumulación al que se llegue por medio de una articulación o una aplicación del antiguo paradigma. Se trata más bien de una reconstrucción del campo a partir de nuevos fundamentos, una reconstrucción que cambia alguna de las generalizaciones teóricas más elementales del campo. Durante el periodo de transición se producirá un solapamiento importante pero nunca completo entre los problemas que todavía pueden solucionarse mediante el viejo y el nuevo paradigma. Pero también habrá una diferencia decisiva en los modos de solución. Cuando la transición se ha completado, la profesión habrá modificado su visión del campo, sus métodos y sus metas.[23]

El científico normal es a menudo antitético respecto de su equivalente más extremo (más creativo/destructivo), así como el buen ciudadano se diferencia del hereje, en parte porque la alteración de las reglas lleva a un cambio de la significación motivacional de acciones y pensamientos previamente valiosos —con frecuencia, al parecer, reduciéndola a la nada (lo que implica que el revolucionario puede destruir completamente la significación de la carrera pasada, presente y futura del trabajador esforzado), en parte porque la reestructuración de las reglas de manera temporal devuelve todo a un estado de ansiedad que genera caos—. Kuhn manifiesta:

> Un paradigma es un requisito previo para la percepción misma. Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de aquello que le ha enseñado a ver su experiencia visual-conceptual previa. En ausencia de ello solo puede ver, según expresión de William James, una «confusión floreciente y sonora».[24]

Esta «confusión floreciente y sonora» —el Gran Dragón del Caos— no es afectivamente neutral: de hecho, su significación afectiva, la amenaza y la promesa, es tal vez todo lo que puede experimentarse sobre ella antes de que haya sido categorizada.

A veces, una información nueva implica meramente una adaptación marginal del comportamiento: la modificación del enfoque dentro de un ámbito aún definido por la meta familiar. Sin embargo, en otras ocasiones, lo desconocido emerge de tal modo que exige un ajuste cualitativo de la estrategia adaptativa: la reevaluación del pasado, el presente y el futuro y la aceptación del sufrimiento y la confusión que esta suele conllevar. Kuhn comenta los efectos (y

el afecto) de lo desconocido emergente y persistente en el ámbito de la ciencia. Los patrones que describe han caracterizado todas las revoluciones cognitivas, incluidas las que tienen lugar en el universo de la moral normal:

Cuando por esas razones u otras similares, una anomalía llega a parecer algo más que otro enigma más de la ciencia normal, se inicia la transición a la crisis y a la ciencia fuera de lo ordinario. Entonces, la anomalía misma llega a ser reconocida de manera más general como tal en la profesión. Cada vez le presta mayor atención un número mayor de los hombres más eminentes del campo de que se trate. Si continúa oponiendo resistencia, lo cual no sucede habitualmente, muchos de ellos pueden llegar a considerar su resolución como el objetivo principal de su disciplina. Para ellos, el campo no parecerá ser ya lo que era antes. Parte de ese aspecto diferente es simplemente el resultado del nuevo punto de enfoque del examen científico. Una fuente todavía más importante de cambio es la naturaleza divergente de las numerosas soluciones parciales a que se llega por medio de la atención concertada que se presta al problema. Los primeros intentos de resolución del problema seguirán de cerca las reglas establecidas por el paradigma; pero, al continuar adelante sin poder vencer la resistencia, las tentativas de resolución involucrarán, cada vez más, alguna coyuntura menor o no tan ligera del paradigma, de modo tal que no existan dos de esas articulaciones completamente iguales, con un éxito parcial cada una de ellas ni con el suficiente éxito como para poder ser aceptadas como paradigmas por el grupo. A través de esta proliferación de coyunturas divergentes (de manera cada vez más frecuente llegarán a describirse como ajustes *ad hoc*), las reglas de la ciencia normal se hacen cada vez más confusas. Aun cuando existe todavía un paradigma, pocos de los que practican la ciencia en su campo están completamente de acuerdo con él. Incluso las soluciones de algunos problemas aceptadas con anterioridad se ponen en duda.

Cuando es aguda, esta situación es a veces reconocida por los científicos involucrados. Copérnico se quejaba de que, en su tiempo, fueran los astrónomos tan «inconsistentes en esas investigaciones (astronómicas) [...] que no pueden ni siquiera explicar u observar la longitud constante de las estaciones del año». «Con ellos —continuaba diciendo— es como si un artista tuviera que tomar las manos, los pies, la cabeza y otros miembros de sus cuadros, de modelos diferentes, de tal modo que cada una de las partes estuviera perfectamente dibujada, pero sin relación con un cuerpo único, y puesto que no coinciden unas con otras en forma alguna, el resultado sería un monstruo más que un hombre.»[25] Einstein, limitado por el uso corriente a un lenguaje menos florido, escribió solamente: «Es como si le hubieran retirado a uno el terreno que pisaba, sin ver en ninguna parte un punto firme sobre el que fuera posible construir».[26] Y Wolfgang Pauli, en los meses anteriores al momento en que el documento de Heisenberg sobre la mecánica matricial señalara el camino hacia una nueva teoría cuántica, escribió a un amigo: «Por el momento, la física se encuentra otra vez terriblemente confusa. De cualquier modo, es demasiado difícil para mí y desearía haber sido actor de cine o algo parecido y no haber oído hablar nunca de la física». Este testimonio es particularmente impresionante, si se compara con las palabras del mismo Pauli, unos cinco meses más tarde: «El tipo de mecánica de Heisenberg me ha devuelto la esperanza y la alegría de vivir. Indudablemente, no proporciona la solución al problema; pero creo que nuevamente es posible seguir adelante».[27, 28]

Así, Kuhn realizaba una distinción cualitativa entre los modos normal y revolucionario de operación. Esas diferencias cualitativas no existen (a pesar de que no costaría pensar en ejemplos de los dos tipos, extraídos de los dos «polos extremos» del proceso de producción-conocimiento). La distinción se da más en la línea de la «transformación de lo que el grupo quiere transformar» como

opuesta a la «transformación de lo que al grupo le gustaría que permaneciera estable» —con el revolucionario cambiando más de lo que en un momento dado pudiera ser deseable (para el mantenimiento de la jerarquía social existente, por ejemplo)—. La «transformación de lo que el grupo quiere transformar» es una forma de revolución limitada, tal como se ha abordado anteriormente. Las revoluciones óptimamente limitadas producen afecto positivo. Las revoluciones que alteran los límites deseados —que son las que generan los científicos revolucionarios de Kuhn— suscitan temor (y negación y agresión como mecanismos de defensa). El revolucionario produce una alteración involuntaria de los «artículos de fe» del individuo normal. Es esa capacidad la que lo convierte en revolucionario y necesario —y temido y despreciado—. Podría decirse de modo más general que los procesos de «descubrimiento» que alteran los «mapas» espaciotemporales a gran escala producen alteración del afecto a una escala equivalente (y que es esa alteración a gran escala lo que denominamos revolución).

Las «suposiciones» sociales e individuales mitológicamente estructuradas —artículos de fe— proporcionan el entorno en el que un patrón adaptativo dado, culturalmente específico, retiene su validez condicional. Este entorno prerracional es análogo en estructura al propio entorno físico o natural, pues la estructura adaptada al entorno se convierte rápidamente en un elemento constitutivo del entorno mismo, con las mismas características esenciales. (O, por decirlo de un modo algo distinto, todo lo que está contenido fuera de la muralla que define el «espacio actualmente considerado» es «entorno», aunque gran parte de ello sea en realidad consecuencia de una actividad histórica o incluso individual.) La alteración del «“entorno” mítico prerracional» es tan catastrófica como la alteración del «entorno físico o natural» (en un análisis final, esas dos alteraciones pueden no resultar distinguibles). Ello significa, esencialmente, que plantearse seriamente otro punto de vista significa correr el riesgo de exponerse a una incertidumbre indeterminada: correr el riesgo de aumentar la ansiedad existencial, el dolor y la depresión; experimentar un caos afectivo, de imagen y cognitivo indeterminado. En consecuencia, es mucho más probable que un punto de vista ajeno parezca malo o llegue a ser definido como tal (sobre todo durante épocas consideradas inestables —insoportablemente novedosas— por razones alternativas adicionales). Una vez que esa definición se da, la aplicación de la agresión, pensada para borrar la fuente de la amenaza, parece moralmente justificada e incluso obligada por el deber. De hecho, es

razonable considerar mala la alternativa del punto de vista ajeno (aunque esa consideración es peligrosamente sesgada) cuando se ve en términos de su capacidad destructiva potencial, desde dentro de los confines estrictos de la estructura adaptativa sociopsicológica históricamente determinada. Solo desde dentro del dominio de la metamoral (que es la moral diseñada para actualizar las reglas morales) lo raro puede ser tolerado o incluso bienvenido.

El grupo, en sus encarnaciones externa social e intrapsíquica, es la expresión en vigor de una forma de actuar y pensar a la que se ha dado un contenido específico a lo largo de miles de años. Esos contenidos concretos, patrones de comportamiento y sus representaciones, los establecieron inicialmente individuos que se enfrentaron a lo desconocido y vencieron, que fueron capaces de hacer o pensar algo que nadie había podido hacer o pensar antes. Así, unos individuos heroicos crean nuevas suposiciones y formulan nuevos valores. La integración de esas suposiciones y valores en el grupo, a través del proceso competitivo que empieza con la imitación y termina con la abstracción verbal, hace que aumente el repertorio lógico permanente conductual y abstracto de los individuos que conforman el grupo. La suma total de esos patrones de conducta (y de las descripciones de segundo y tercer orden de estos) compartidos dentro de un grupo social, constituye el grupo. Los grupos se basan en una estructura colectiva, determinada históricamente, de patrones de conducta (representados de manera abstracta) y de sus consecuencias, que tienden hacia la coherencia interna y la estabilidad a lo largo del tiempo. La interiorización de ese patrón de conducta y representaciones de él protege a los individuos que componen el grupo contra el miedo a su propia experiencia. El grupo es la estructura jerárquica, determinada culturalmente, de la conducta —y la abstracción abstracta de ella— que inhibe el miedo a la novedad, a la Madre Terrible, fuente de todas las pesadillas. El grupo es la estructura histórica que la humanidad ha erigido entre el individuo y lo desconocido. El grupo, en su aspecto benéfico, sirve para proteger a los individuos que lo conforman de la amenaza y de lo desconocido. Que se establezca socialmente cómo ha de comportarse uno cuando se le presenta una situación dada inhibe el miedo paralizante que, de otro modo, esa situación suscitaría instintivamente.

El grupo también es, simultáneamente, la expresión histórica concreta de la «tesis» heroica única del *Homo sapiens* tal como se ha expresado anteriormente: *que la naturaleza de la experiencia puede alterarse, para mejorarla, mediante la alteración voluntaria de la acción y el pensamiento*. Esa tesis central se expresa

en el mito del camino. La pérdida del paraíso (existente) inicia la actividad «redentora», la historia; la restauración del paraíso —en el transcurso o como consecuencia del comportamiento adecuado— es la meta. Este patrón general parece característico de todas las civilizaciones, de toda filosofía, de toda ideología, de todas las religiones. La idea general de que el cambio puede traer mejora —en la que se fundamenta todo cambio voluntario— se basa, ella misma, en el ideal sobre la asunción [en la ficción (necesaria)] de que a través del proceso histórico podría alcanzarse la perfección. Así pues, este mito —incluso en su encarnación ritual más temprana— proporciona la base para la idea del propio progreso. El grupo, la historia encarnada, es la materialización de una manera de ser específica planteada para alcanzar la perfección, y contiene la expresión concreta de la meta de un pueblo, es la realización objetiva y subjetiva del modo por el que ha de mejorar su condición trágica. La historia no solo protege a la gente de lo desconocido; le proporciona las reglas para alcanzar lo que más desea y, por tanto, para expresar el sentido (esencialmente no-declarativo) de su vida.

El conocimiento moral humano progresa a medida que el conocimiento procedimental amplía su ámbito, a medida que la memoria episódica codifica, cada vez con mayor precisión, los patrones que caracterizan ese conocimiento; a medida que el sistema semántico llega a representar de manera explícita los principios implícitos sobre los que se asientan el conocimiento procedimental y la representación episódica, y, por supuesto, a medida que las consecuencias de esa representación de segundo y tercer orden alteran la naturaleza del procedimiento mismo. Así, por ejemplo, el teórico político democrático puede finalmente expresar con palabras la esencia del mito religioso después de que el mito religioso haya captado en imagen la esencia del comportamiento adaptativo; puede hablar sobre el «derecho intrínseco» como si esa noción fuera algo *racional*. Ese proceso de abstracción y representación creciente es equivalente al desarrollo de la conciencia «superior» (sobre todo si las palabras cada vez más ilustradas se transforman, de hecho —deseo utópico—, de nuevo en su descenso por la jerarquía hasta el nivel de la acción).

La mayor ventaja del aumento de abstracción de representación, además de la facilidad en las comunicaciones, es el aumento de la flexibilidad adaptativa: las alteraciones en el pensamiento abstracto pueden proceder «como si» se tratara de un juego, sin las consecuencias prácticas inmediatas, positivas o negativas.[29] La desventaja de esa flexibilidad adaptativa es la aparición de la

capacidad para socavar constantemente (y en la mayoría de casos de forma inadecuada) las presuposiciones *a priori* del juego: para cuestionar las reglas; para rebajar el impulso para la acción y para desinhibir la ansiedad existencial. Un juego resulta divertido hasta que las reglas nos parecen infantiles. A partir de ahí, las reglas desaparecen. Con el tiempo, eso podría ser un progreso. Pero hasta que aparece un nuevo juego, se trata solo de algo problemático. El proceso de investigación abstracta (semántica) es capaz de erosionar la adaptación moral a todos los niveles —semántico, episódico y procedimental— simultáneamente. Una vez más, esa posibilidad puede verse como un efecto colateral (destructivo/beneficioso) de la capacidad de abstracción.

La construcción evolutiva de una estructura social adaptativa, que a la vez existe en el comportamiento y en la representación semántica/episódica de ese comportamiento, implica abstracción y organización jerárquica del conocimiento obtenidas con esfuerzo en la batalla física por la supervivencia, así como la capacidad consiguiente para la comunicación inmediata de dicho conocimiento en ausencia de una demostración directa. Es más, significa también potencial de alteración y experimentación en lo abstracto (en el juego episódico y semántico) antes de la aplicación al mundo real. La adquisición de esa capacidad —la capacidad para abstraer pensamiento abstracto, y para el intercambio social a partir de este— implica una potenciación enorme de la capacidad de adaptación, pues los conceptos construidos solo semánticamente alcanzan la capacidad de alterar la representación episódica y el procedimiento mismos. Una vez que la naturaleza de la moral queda codificada semánticamente, de tal manera que los presupuestos de comportamiento jerárquicamente estructurados se vuelven explícitos, pueden plantearse, debatirse y alterarse en su naturaleza esencial. Esa alteración es capaz de descender en sus razonamientos por toda la cadena cognitiva hasta el procedimiento mismo. De manera similar, las alteraciones en el procedimiento son (y deben ser) capaces de causar efectos profundos sobre la representación episódica y semántica. Ese aumento de la flexibilidad, resultado de un desarrollo histórico tremendamente complejo y prolongado en el tiempo, resulta de gran utilidad para conseguir la adaptación rápida y el cambio, pero también promueve el conflicto social y el intrapsíquico. Ese conflicto surge como consecuencia de la desestabilización de la tradición histórica.

Es esa flexibilidad esencial del cerebro humano, su propia capacidad de aprender y, por tanto, de desaprender, la que hace que el *Homo sapiens* sea tan escandalosamente susceptible al conflicto grupal y al intrapsíquico. El patrón

conductual de un animal, su conocimiento procedimental, está fijado; su manera de ser en lo desconocido no puede alterarse fácilmente en sus fundamentos. Las presuposiciones y valores que por los que vive un ser humano individual sí pueden, en cambio, verse amenazados por unas pocas palabras bien escogidas y revolucionarias, cuya facilidad de comunicación oculta su historia evolutiva elaborada y compleja, la profundidad del empeño heroico necesario para su formulación y su extrema potencia actual. Una información suficientemente novedosa transmitida verbalmente podría alterar el paradigma semántico, episódico y procedimental simultáneamente, aunque la totalidad de esos efectos podría no manifestarse durante años —y, no infrecuentemente, durante generaciones.

Toda cultura mantiene ciertas creencias clave que son de importancia capital para esa cultura, sobre las que se basan todas las creencias secundarias. A esas creencias clave no puede renunciarse fácilmente porque, si se renuncia a ellas, todo se cae y lo desconocido vuelve a gobernar. La moral y el comportamiento occidentales, por ejemplo, se basan en la suposición de que todos los individuos son sagrados. La creencia ya existía en forma incipiente entre los antiguos egipcios, y proporciona la piedra angular misma de la civilización judeocristiana. Un desafío exitoso de esa idea invalidaría las acciones y las metas del individuo occidental; destruiría la jerarquía de dominio occidental y el contexto social para la acción individual. En ausencia de ese presupuesto básico, el cuerpo de la ley occidental —mito formalizado, moral codificada— se erosiona y se derrumba. No existen derechos individuales, ni valor individual, y los cimientos de la estructura social (y psicológica) occidental se disuelven. La Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría se libraron en gran medida para suprimir ese desafío.

Para el hombre cuyas creencias se han vuelto abstractas (y, por tanto, más dudosas, más debatibles), la mera *idea* del desconocido basta para alterar la estabilidad de los presupuestos cotidianos. Tolstói, en su *Confesión*, recuerda el impacto de las ideas modernas de la Europa occidental en la cultura estática en exceso y aún muy medieval de Rusia:

> Recuerdo que, cuando tenía unos once años, recibimos un domingo la visita de un chico que estudiaba en el liceo, Volodinka M., muerto ya hace mucho tiempo, quien nos anunció como una gran novedad un descubrimiento que había hecho en el liceo. El descubrimiento era que Dios no existía y que todo cuanto nos enseñaban no era más que pura invención (esto sucedió en 1838). Recuerdo cuánto se interesaron por

esta noticia mis hermanos mayores; incluso me llamaron para que participara en el coloquio. Todos, me acuerdo, estábamos muy excitados y acogimos la noticia como algo sumamente interesante y completamente posible.[30]

El «descubrimiento», que en realidad era el resultado acumulativo de un proceso cognitivo muy prolongado y traumático en la Europa occidental, tenía la capacidad de socavar los presupuestos más fundamentales de la cultura rusa (como había socavado los de Occidente):

Desde tiempos remotos, cuando la vida de la que sé algo comenzó, han vivido personas que conocían los argumentos respecto a la vanidad de la vida, los argumentos que a mí me han revelado su absurdidad, y eso no les ha impedido vivir ni encontrar un sentido a la vida. En cuanto se manifestó la vida en los hombres, ellos comprendieron ese sentido, y han llevado la vida hasta mí. Todo lo que hay en mí y alrededor de mí es fruto de su conocimiento de la vida. Los mismos instrumentos de pensamiento con los que juzgo la vida y la condeno no han sido creados por mí, sino por ellos. Yo he nacido, he sido educado y he crecido gracias a ellos. Ellos fueron los que extrajeron el hierro, los que nos enseñaron a abatir los árboles, a domesticar las vacas, los caballos, los que nos enseñaron a sembrar, los que nos enseñaron a vivir juntos, los que organizaron nuestra vida. Me enseñaron a pensar y a hablar. Yo soy obra suya, nutrido, educado e instruido por ellos; pienso de acuerdo con sus ideas, con sus palabras. ¡Y ahora les he demostrado que todo es un absurdo![31]

La erosión racional, finalmente, inevitablemente, producía los siguientes efectos:

Me ocurrió lo que le ocurre a todo aquel que contrae una enfermedad mortal. Al principio se presentan síntomas de malestar insignificantes a los que el enfermo no presta atención; después estos síntomas se repiten más a menudo y acaban por confluir en un único sufrimiento ininterrumpido. El sufrimiento crece y el enfermo, antes de tener tiempo de volver la vista atrás, se da cuenta de que lo que tomó por un malestar es para él la cosa más importante del mundo: la muerte. Lo mismo me sucedió a mí.

Comprendí que no era un malestar fortuito, sino algo muy serio, y que si se repetían siempre las mismas preguntas era porque había la necesidad de contestarlas. Y eso traté de hacer. Las preguntas parecían tan estúpidas, tan simples, tan pueriles... Pero en cuanto me enfrenté a ellas y traté de responderlas, me convencí al instante, en primer lugar, de que no eran cuestiones pueriles ni estúpidas, sino las más importantes y profundas de la vida y, en segundo, que por mucho que me empeñara no lograría responderlas. Antes de ocuparme de mi hacienda en Samara, de la educación de mi hijo, de escribir libros, debía saber por qué lo hacía. Mientras no supiera la razón, no podía hacer nada. En medio de mis pensamientos sobre la administración de la hacienda, que entonces me mantenían muy ocupado, una pregunta me vino de repente a la cabeza: «Muy bien, tendrás seis mil desiatinas en la provincia de Samara y 300 caballos, ¿y después qué?». Y me sentía completamente desconcertado, no sabía qué pensar. O bien, cuando empezaba a reflexionar sobre la educación de mis hijos, me preguntaba: «¿Por qué?». O bien, meditando sobre cómo el pueblo podría llegar a alcanzar el bienestar, de repente me preguntaba: «¿Y a mí qué me importa?». O bien, pensando en la gloria que me proporcionarían mis obras, me decía: «Muy bien, serás más famoso que Gógol, Pushkin, Shakespeare, Molière y todos los escritores del mundo, ¿y después qué?».

Y no podía responder nada, nada.

Mi vida se detuvo. Podía respirar, comer, beber y dormir; de hecho, no podía no respirar, no comer, no beber y no dormir. Pero no había vida en mí porque no tenía deseos cuya satisfacción me pareciera razonable. Si deseaba algo, sabía de antemano que de aquello no resultaría nada, tanto si se realizara como si no.

Si un hada se me hubiera aparecido y me hubiera ofrecido hacer realidad mis deseos, no habría sabido qué pedir. Si en los momentos de embriaguez tenía, no digo deseos, sino la costumbre de antiguos deseos, en los momentos de lucidez sabía que estos no eran más que un embuste, que no había nada que desear. Ni siquiera podía desear conocer la verdad, pues adivinaba ya en qué consistía. La verdad era que la vida es un absurdo. Era como si hubiera vivido mucho tiempo y, poco a poco, hubiera llegado a un abismo y ahora viera claramente que delante de mí no había nada excepto mi ruina. Y, sin embargo, no podía detenerme, ni dar vuelta atrás, ni cerrar los ojos para no ver que delante no había más que el engaño de la vida y de la felicidad, y los sufrimientos verdaderos y la muerte verdadera: el aniquilamiento completo.

La vida me aborrecía, y una fuerza irresistible me arrastraba a despojarme de ella. No se puede decir que quisiera matarme. La fuerza que me arrastraba fuera de la existencia era más poderosa, más absoluta, más general que cualquier deseo. Era una fuerza parecida a mi antigua aspiración a la vida, solo que se producía en sentido inverso. Aspiraba con todas mis fuerzas a desembarazarme de la existencia. La idea del suicidio se me ocurrió con tanta naturalidad como antes las ideas de mejorar mi vida. Esa idea era tan tentadora que tenía que emplear ardides conmigo mismo para no llevarla a cabo demasiado apresuradamente. No quería precipitarme únicamente porque quisiera desenmarañar mis pensamientos; si no lo conseguía, siempre estaría a tiempo.

Y he aquí que yo, un hombre feliz, saqué una cuerda de mi habitación, donde me desvestía solo cada noche, para no colgarme de un travesaño que había entre los armarios. Y dejé de ir de caza con la escopeta para que no me tentase ese medio demasiado fácil de quitarme la vida. Yo mismo no sabía lo que quería: me daba miedo la vida y luchaba por desembarazarme de ella y, al mismo tiempo, esperaba algo de ella.

Y esto aconteció en un momento en qué estaba rodeado de lo que se considera la felicidad completa; eso fue cuando aún no cumplía 50 años. Tenía una buena esposa, amante y amada, buenos hijos, una gran hacienda que, sin esfuerzo por mi parte, aumentaba y prosperaba. Era respetado más que nunca por amigos y conocidos, los extraños me colmaban de elogios, y podía considerar, sin temor a exagerar, que había alcanzado la celebridad. Además, no estaba enfermo ni física ni mentalmente; al contrario, gozaba de un vigor mental y físico que rara vez he encontrado en las personas de mi edad. Físicamente, podía segar al mismo ritmo que los campesinos. Intelectualmente, podía trabajar ocho o diez horas seguidas sin resentirme por el esfuerzo. Y a tal estado llegué que ya no podía vivir; y temiendo la muerte, debía emplear ardides conmigo mismo para no quitarme la vida.

Ese estado de ánimo podía expresarse de la siguiente manera: «Mi vida es una broma estúpida y cruel que alguien me ha gastado». Aunque yo no reconociera la existencia de ningún alguien que me hubiera creado, esa noción según la cual alguien se habría burlado de mí de manera cruel y estúpida trayéndome al mundo era para mí la más natural.[32]

La identidad del grupo —moral inculcada e interpretación aceptada— sirve para limitar la significación motivacional de fenómenos de la experiencia. Cuando se desafía esa identidad (que se basa en una fe implícita mantenida implícita o explícitamente en una conceptualización particular del camino), dicha limitación desaparece. Esa «deconstrucción» de la costumbre y la creencia simbólicamente patriarcal somete al individuo a una guerra intrapsíquica de afectos en conflicto —el «choque de opuestos», por decirlo en términos

junguianos; lo somete a un insoportable conflicto cognitivo, emocional y moral. Los comentarios de Nietzsche a Hamlet, que se «desmaya con el pálido tinte del pensamiento», resultan relevantes en este contexto:

El conocimiento mata el obrar; para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión: esta es la enseñanza de Hamlet... Ahora ningún consuelo produce ya efecto, el anhelo va más allá de un mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses, la existencia es negada, junto con su resplandeciente reflejo en los dioses o en un más allá inmortal. Consciente de la verdad intuida, ahora el hombre ve en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser, ahora comprende el simbolismo del destino de Ofelia, ahora reconoce la sabiduría de Sileno, dios de los bosques: siente náuseas.[33, 34]

El protagonista tragicómico, con trastorno de personalidad burocrática (el ratón metafórico) que aparece en las *Memorias del subsuelo* de Dostoyevski, reacciona de modo similar al comparar su propia incapacidad (sofisticada) para responder valerosamente a un insulto con la de *l'homme de la nature et de la verité*, el hombre natural y, por tanto, sincero, si bien comparativamente inconsciente (procedimental):

Veamos, pues, a este ratoncito en acción. También él se siente ofendido (esta sensación es casi continua) y pretende vengarse. Es posible que se acumule en él más rabia aún que en *l'homme de la nature et de la vérité*. El deseo cobarde y mezquino de devolver mal por mal a quien le insulta lo corroe, tal vez incluso más violentamente que a *l'homme de la nature et de la vérité*, porque este, en su estupidez natural, considera su venganza como una acción perfectamente justa y, en cambio, el ratoncito no puede admitir la justicia de tal acto a causa de su superior clarividencia. Pero llegamos al fin al acto mismo, a la venganza. Además de la villanía inicial, el desgraciado ratón ha amasado en torno de él, en forma de dudas y vacilaciones, tantas nuevas villanías, ha añadido a la primera pregunta tantas otras sin respuesta posible, que, haga lo que haga, crea alrededor de su persona un fatídico lodazal, un pantano pestilente y cenagoso, formado por sus vacilaciones, sus sospechas, su inquietud y todos los salivazos que le arrojan los hombres de acción que le rodean, le juzgan, le aconsejan y se ríen de él a mandíbula batiente. Entonces, naturalmente, lo único que puede hacer es abandonarlo todo, aparentando desprecio, y desaparecer vergonzosamente en su agujero.[35]

Los personajes de ficción de Shakespeare y Dostoyevski responden como el Tolstói de carne y hueso al mismo conjunto de circunstancias determinado históricamente: a la «muerte de Dios», en terminología de Nietzsche, que se ha producido, de modo inexorable, por el desarrollo continuado de la consciencia abstracta. Hamlet, el «primer hombre moderno», y quienes lo siguen en el arte y en la vida, responden de manera característica como el «pálido delincuente» de Nietzsche; como el Raskólnikov de *Crimen y castigo*, son incapaces de soportar la «terrible belleza»[36] de sus actos. Nietzsche afirma:

Las grandes cosas exigen que no las mencionemos o que nos refiramos a ellas con grandeza: con grandeza quiere decir cínicamente y con inocencia. Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar.

El que aquí toma ahora la palabra no ha hecho, por el contrario, hasta el presente, más que reflexionar; como filósofo anacoreta, por instinto, que encuentra mejor ventaja viviendo apartado. [...]

Pues ¿por qué es ya necesario el surgimiento del nihilismo? Porque al llegar hasta sus últimas consecuencias, los mismos valores que hemos tenido hasta ahora son los que lo hacen necesario; porque el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal; porque debemos experimentar en nosotros el nihilismo para llegar a comprender cuál era el verdadero valor de estos «valores».

Alguna vez necesitaremos valores nuevos...

El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes?

Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las «crisis sociales», la «degeneración fisiológica», incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva. La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir el nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, el sentido, el deseo). Estas necesidades siguen permitiendo interpretaciones diferentes. Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la moral cristiana, se asienta el nihilismo.

La decadencia del cristianismo, en su moral (que es inamovible), que se vuelve contra el Dios cristiano: el sentido de la verdad altamente desarrollado por el cristianismo se transforma en asco ante la falsedad y la mentira de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia. La reacción del «Dios es la verdad» en la creencia fanática «todo es falso». Budismo del hecho.

Lo decisivo es el escepticismo ante la moral, la decadencia de la interpretación moral del mundo, que ya no tiene sanción alguna, después de haber intentado huir hacia un más allá, acaba en nihilismo. «Nada tiene sentido» (la inconsistencia de una interpretación del mundo, que ha sido dedicada a la fuerza monstruosa, despierta en nosotros la desconfianza de que todas las interpretaciones del mundo puedan ser falsas).[37]

Eso, en resumen, es «cascada».

El nihilismo, alter ego del totalitarismo, es la respuesta a la experiencia del mundo, del yo y del otro, que llega a vaciarse de determinado significado y a la que, por tanto, no se le permite ningún significado; es la reacción al mundo liberado de los límites inconscientes del hábito, la costumbre y la creencia; es la reacción a un espíritu que ya no es capaz, como consecuencia de la capacidad crítica abstracta, de manifestar una identificación inconsciente o procedimental con el héroe —de la incapacidad de creer en la posibilidad humana ante la exposición a lo más espantoso que pueda imaginarse—. Los fenómenos siguen limitados en su significación afectiva, al menos parcialmente, porque el grupo (la jerarquía de dominio) ha alcanzado un acuerdo en cuanto a su significado (a sus implicaciones para una acción específica de una situación). Cuando esa

jerarquía falla —tal vez como consecuencia de que empieza a no creerse en un presupuesto fundamental—, nada sigue siendo «sagrado». Ese proceso llega a manifestarse de manera evidente, desde el punto de vista empírico, durante un disturbio. Cuando la ley y el orden quedan temporalmente en suspenso [cuando la fuerza inhibitoria de la amenaza impuesta se levanta (cuando la jerarquía de dominio se desmorona temporalmente)], aquellos cuya conducta moral sigue dependiendo de la obediencia resentida caen presas de su propio afecto desordenado y explotan en agresión, avaricia, odio y destrucción vengativa. Esa explosión [¿implosión?] es «reducción al *continuum* precosmogónico» desde el punto de vista preexperimental o mítico:[38] regresión al tiempo y el lugar anterior a la división de las cosas en conocidas y desconocidas. Ello puede verse o bien como alteración del afecto o como transformación de la significación motivacional de los fenómenos cuya aprehensión motiva el comportamiento. La mente objetiva defendería la primera, y la mente mítica, que se ocupa de la realidad subjetiva, la segunda. Esta forma de regresión existe como condición previa a la reestructuración creativa. La aprehensión semiconsciente (semideclarativa) de ese estado cargado de afecto se manifiesta en forma de temor paralizante, y existe (afortunada y catastróficamente) como el mayor impedimento para el cambio.

La jerarquía de valor que domina, que existe en lo social y lo intrapsíquico, usa el miedo (y la promesa) para regular el acceso a bienes deseados —para determinar el significado motivacional neto de unos acontecimientos y procesos concretos—. Cualquier fenómeno dado es capaz de inducir una variedad de estados afectivos o motivacionales. Es el resultado social e individualmente determinado de la competencia entre esos estados intrapsíquicos lo que determina el resultado de la conducta. La consecuencia interiorizada de la jerarquía externa de dominio —que es el «patriarcado intrapsíquico», el superyó de Freud— es el conocimiento de la relevancia motivacional neta de los fenómenos que se dan dentro de una sociedad concreta. Ello implica, como se ha afirmado antes, que la estructura de poder determinada históricamente de una sociedad dada podría inferirse a partir del análisis de la significación dados unos elementos tecnológicos y cognitivos por parte de los individuos de esa sociedad. Lo que se desea depende de la meta hacia la que una sociedad dada tiende. La meta, inicialmente, se considera valiosa como consecuencia del funcionamiento de «presupuestos» inconscientes que hipotéticamente preceden a la acción. El valor que las acciones presuponen es codificado después de manera episódica y

más tarde, tal vez, formalizado semánticamente. Alguien de una cultura diferente valora las cosas de manera diferente; esa diferencia se basa en la aceptación de un esquema alternativo dirigido a un fin. La naturaleza y la presencia de esa diferencia pueden inferirse (de hecho, habrán de inferirse necesariamente) a partir de la observación del comportamiento ajeno, la imaginación y la discusión —habrán de inferirse incluso, tal vez, a partir de la exposición a artefactos culturales (a los que por lo general se concede el estatus de «meros» instrumentos, es decir, a herramientas de modo) o a partir de resortes tan sutiles como la voz o la melodía procedimental.[39]

El movimiento de un esquema a otro —o de los dos a un tercero hipotético, que los une a los dos (y que podría constituir la consecuencia de un empeño heroico revolucionario)— presupone la disolución, mutua o singular, no la mera suma (un cambio «cualitativo», no «cuantitativo»). Míticamente, como hemos visto, este movimiento podría representarse como descendente desde el precipicio al abismo, como el desmoronamiento del ídolo con pies de barro, como la disolución en los elementos constitutivos corporales o materiales, como un viaje al inframundo o al fondo del mar, como un paso por el valle de la sombra de la muerte, como cuarenta años (o cuarenta días) en el desierto, como el encuentro con la hidra, como el incesto con la madre. Cuando se emprende este viaje de manera voluntaria —cuando se preparan los recursos con antelación y se parte con la fe debida—, las probabilidades de éxito (regreso, reconstitución, resurrección, ascenso) aumentan sustancialmente. Cuando la disolución se produce de manera accidental —cuando el encuentro con lo desconocido no es intencional[40] o se evita más allá del momento en el que es inevitable—, sin duda se produce una catástrofe intrapsíquica o social, el suicidio o la guerra.

La meta hacia la que se orienta el comportamiento sirve como uno de los polos del esquema cognitivo que determina la significación motivacional de los eventos. Los miembros de una misma cultura comparten la misma meta. Esa meta consiste en un estado hipotético deseado que existe en contraste con cierta conceptualización del presente, y que puede alcanzarse mediante la participación en un proceso particular aceptado por consenso y determinado por la tradición. Ese esquema es análogo en estructura a la concepción mitológica normal del camino, que incluye una representación del presente (conflictivo), una concepción del futuro (deseado) y una descripción de los métodos (prescripciones y mandamientos morales) para transformar aquel en este. El

conocimiento moral sirve para avanzar en el camino al reducir la infinita significación motivacional potencial de unos acontecimientos concretos hasta hacerlos concretos y determinados. Ese proceso de reducción es de naturaleza social: los acontecimientos adoptan un significado establecido que está determinado socialmente y es compartido. La relevancia afectiva de un fenómeno dado —que, por encima de todo, es su significación para un comportamiento dirigido a una meta— es una consecuencia del funcionamiento del esquema de orientación hacia una meta, que halla expresión parcial en el establecimiento de una jerarquía de dominio. Una jerarquía de dominio es un arreglo social que determina el acceso a los bienes deseados. En la mayoría de los casos, esos bienes son pies para obtener una recompensa consumatoria —experiencias que señalan a un movimiento hacia la obtención de la meta deseada o a un aumento en la probabilidad de alcanzarla—. La posición relativa en la jerarquía de dominio —al menos en la sociedad que funciona perfectamente— está, en sí misma, determinada a través del juicio social. Ese juicio refleja apreciación del valor de un individuo particular. Ese valor refleja cómo ve la sociedad la capacidad de ese individuo para contribuir a la consecución de la meta. Esa interpretación implica, por supuesto, que la propuesta de un camino dado va a producir necesaria e inevitablemente una jerarquía de valor (pues la gente y las cosas difieren de modo irremediable en su utilidad como medios para alcanzar el fin deseado). Todo fenómeno, experimentado dentro de los límites de una sociedad concreta, está cargado de una jerarquía de dominio y de información relevante para el esquema de la meta. El valor de cualquier elemento o experiencia concretos viene determinado por la fundación mítica —sobre la que toda la sociedad, consciente o inconscientemente, reposa—. Ese valor es la magia del objeto.

La actividad cismática, semántica, episódica o procedimental, podría considerarse el equivalente, dentro del grupo, a la llegada de un desconocido (abstracto o real). Los cismas culturales surgen cuando los individuos que antes eran predecibles y conocidos pasan a estar poseídos por ideas, imágenes o formulaciones semánticas novedosas conductuales que desafían las suposiciones consideradas inviolables, como es la presuposición (más peligrosa, autoritaria) de que todas las presuposiciones actualmente aceptadas son «verdad». El horror medieval a la herejía, y las reacciones drásticas a esas ideas definidas como necesarias por los guardianes católicos de los pensamientos adecuados se vuelve comprensible al considerar (1) la función protectora del dogma intacto, y (2) la

imposibilidad metodológica de «refutar», por así decirlo, ideas narrativas alternativas de fundamento mítico. La Iglesia cristiana se fragmentó de manera caótica (y, tal vez, creativa) —y sigue haciéndolo— con unas consecuencias espantosas, incluso en unas condiciones en las que esa fragmentación se castigaba con gran severidad. Ello no se afirma para proporcionar ninguna justificación a la represión de la creatividad, sino para hacer que la motivación de esa represión resulte comprensible. La degeneración hasta llegar al caos —la decadencia— podría considerarse la amenaza constante de la innovación emprendida en ausencia de comprensión y respeto por la tradición. Esa decadencia es tan peligrosa para la estabilidad y la adaptabilidad de la comunidad y el individuo, y está tan puramente motivada por anhelos y deseos subterráneos, como el totalitarismo o el deseo de un orden absoluto. La ausencia continuada de una metodología generalmente aceptada para establecer de manera pacífica el valor relativo o la validez de unas diferencias evidentes basadas en el mito contribuye a asegurar que la represión salvaje siga constituyendo una alternativa usada con frecuencia.

El desarrollo rápido de la habilidad semántica (y su elaboración de segundo orden que da paso a la metodología empírica) constituye la tercera amenaza principal para la estabilidad sostenida de los sistemas culturales adaptativos determinados sociohistóricamente (así como el factor más importante en la compleja elaboración de dichos sistemas). (Los primeros dos —solo a modo de recordatorio— fueron el rápido cambio natural ambiental, independiente de la actividad humana, y el contacto con una cultura extranjera hasta ese momento aislada.) Los individuos alfabetizados, los miembros de culturas contenidas en teologías expresas o en filosofías racionales pueden encarnar y/o adoptar de manera abstracta o formular provisionalmente distintas posturas con respecto al valor de unas presuposiciones iniciales; también pueden verbalizar las creencias de otras personas, absorberlas y someterlas a consideración crítica o a una aceptación (teóricamente) exenta de credulidad; están destinadas necesariamente a poder convertirse en muchas otras personas, en la imitación, la imaginación y el pensamiento. La crítica que se realiza por mediación del lenguaje sobre las bases del comportamiento socava la fe en la validez de patrones jerárquicos de adaptación establecidos históricamente. El proceso emergente final de la cadena de abstracción puede aplicarse para erosionar la estabilidad de sus cimientos. Por tanto, el individuo moderno y verbalmente sofisticado está siempre en peligro de cortar la rama sobre la que se sienta.

El lenguaje convirtió el drama en narración mítica, la narración en religión formal, y la religión en filosofía crítica, proporcionando una expansión exponencial de la capacidad adaptativa, al tiempo que socavaba la suposición y la expectativa y separaba el conocimiento de la acción. El *Homo sapiens* civilizado puede usar las palabras para destruir lo que las palabras no han creado. Esa capacidad ha hecho que los individuos modernos queden sometidos a sus peores miedos. Nietzsche afirma:

> Nuestra Europa de hoy, escenario de un ensayo absurdo y repentino de mezclar radicalmente entre sí los estamentos y, en consecuencia, las razas, es por ello escéptica tanto arriba como abajo, exhibiendo unas veces ese móvil escepticismo que salta, impaciente y ávido, de una rama a otra, y presentándose otras torva cual una nube cargada de signos de interrogación, ¡y a menudo mortalmente harta de su voluntad! Parálisis de la voluntad: ¡en qué lugar no encontramos hoy sentado a ese tullido! ¡Y a menudo, incluso, muy ataviado! ¡Qué seductoramente engalanado! Para esta enfermedad existen los más hermosos vestidos de gala y de mentira; y que, por ejemplo, la mayor parte de lo que hoy se exhibe a sí mismo en los escaparates como «objetividad», «cientificismo», *l'art pour l'art*, «conocer puro, independiente de la voluntad», no es otra cosa que escepticismo y parálisis de la voluntad engalanados: ese es un diagnóstico de la enfermedad europea del que yo quiero salir responsable.[41]

El desarrollo intelectual que llevó al establecimiento de la metodología científica moderna ha elevado el peligro de esta tendencia parcialmente patológica. La construcción de una representación poderosa y precisa del mundo «objetivo» o compartido —una conclusión lógica del intercambio interpersonal de la información sensorial, posibilitada por la comunicación lingüística— desafió la creencia en la realidad del mundo mítico, que de hecho nunca fue objetivo. El mundo mítico siempre fue afectivo —aunque fuera compartido socialmente— y contenía información procedimental (y la representación abstracta de esta) dispuesta jerárquicamente en términos de valor, encarnada en forma de imagen y semántica no verbal, procedimental y abstracta. La representación del valor mítico en formato verbal permitió la experimentación simple en la ética, en la imaginación (y después, con frecuencia trágicamente, en la acción), y la generación de una crítica ingenua pero eficaz respecto las bases tradicionales del comportamiento. Nietzsche afirma:

> Pues esta es la manera como las religiones suelen fallecer: a saber, cuando, bajo los ojos severos y racionales de un dogmatismo ortodoxo, los presupuestos míticos de una religión son sistematizados como una suma acabada de acontecimientos históricos, y se comienza a defender con ansiedad la credibilidad de los mitos, pero resistiéndose a que estos sigan viviendo y proliferando con naturalidad, es decir, cuando se extingue la sensibilidad para el mito y en su lugar aparece la pretensión de la religión de tener unas bases históricas.[42]

Freud sostenía, como un empirista ideal del siglo XIX, que «no existe más fuente de conocimiento del universo que la manipulación intelectual de las observaciones cuidadosamente verificadas —esto es, lo que se conoce como investigación— y que ningún conocimiento puede obtenerse por revelación, intuición o inspiración». Más aún, afirmaba que «más allá de la razón no hay llamada alguna»[43] (asentada directamente en la observación, cabría añadir). Esa descripción no deja lugar para el papel principal del afecto (ni siquiera de las sensaciones, en realidad) a la hora de determinar el saber —«lo que me causa dolor a mí y a otros está mal», en su forma más básica e ingenua—, y tampoco consigue abordar el tema de la fuente de la hipótesis científica en general (el proceso narrativo). Es más, el puro conocimiento del mundo sensorial —lo que *es*, fundamentalmente— no incluye el conocimiento sobre cómo adaptarse o comportarse en ese mundo (aunque el acopio de esa información tiene implicaciones evidentes para dicha adaptación). Tolstói afirma:

> El conocimiento racional, tal como lo presentan los científicos y los sabios, niega el sentido de la vida, mientras que la enorme masa de gente, toda la humanidad, reconoce ese sentido mediante un conocimiento irracional. Y ese conocimiento racional es la fe, la misma que yo no había podido aceptar. Ese Dios, que es uno y trino, la creación en seis días, los demonios, los ángeles, y todo aquello que yo no podía aceptar sin volverme loco.
>
> Mi posición era terrible. Sabía que no encontraría nada por la vía del conocimiento racional, salvo la negación de la vida, mientras que en la fe no encontraría nada salvo la negación de la razón, que era aún menos plausible que la negación de la vida. De acuerdo con el conocimiento racional, la existencia es un mal y las personas lo saben; de ellas depende no vivir, y aun así han vivido, viven, y yo mismo vivo, aunque hace tiempo que sé que la vida no tiene sentido y es un mal. De acuerdo con la fe, para comprender el sentido de la vida debía renunciar a la razón, la misma para la cual es necesario el sentido.[44]

El pensamiento mítico, por así decirlo, también está basado en la observación, pero en la observación del comportamiento en el mundo de la experiencia afectiva. Ello implica observación cíclica de la acción basada en una teoría formulada implícita o explícitamente de lo que debería ser, y derivación de las representaciones procedimentales, episódicas o semánticas de ello. Eso también es conocimiento —y a la luz de un análisis preciso, no parece más arbitrario que la descripción empírica del mundo objetivo.

Tal vez a la ciencia, que luchaba por escapar de un mundo cognitivo dominado por el pensamiento religioso y mítico, le hacía falta devaluar ese mundo a fin de establecer una existencia independiente. Pero esa existencia ya se

ha establecido desde hace tiempo, y sin embargo el proceso de devaluación, implícito y explícito, prosigue (incluso en ámbitos teóricamente alejados de lo estrictamente empírico). Frye afirma:

Desde Platón, la mayoría de los críticos literarios han relacionado la palabra *pensamiento* con expresiones dialécticas y conceptuales, y han ignorado o negado la existencia del pensamiento poético e imaginativo. Esa actitud se ha mantenido a lo largo del siglo XX, con *Science and Poetry* [Ciencia y poesía] de I. A. Richards, donde se sugiere que el pensamiento mítico ha sido desbancado por el pensamiento científico y que, en consecuencia, los poetas deben limitarse a emitir seudoafirmaciones. La crítica temprana de T. S. Eliot, sin bien considerablemente más cauta, también exhibía una gran variedad de confusiones agrupadas en torno a la palabra *pensamiento*. Desde entonces se ha dado una consciencia de crecimiento lento de que el pensamiento mitológico no puede ser sustituido, porque forma el marco y el contexto de todo pensamiento. Pero la visión antigua perdura, aunque en sus formas más sofisticadas, y todavía existen demasiados críticos literarios que a la vez ignoran y ven con desdén los procesos mentales que producen literatura.[45]

Nietzsche, de modo parecido pero con algo más de sorna, escribe:

Cada época tiene su propia especie divina de ingenuidad, cuya invención le envidiarán otras épocas: y cuánta ingenuidad, cuánta respetable, infantil, ilimitadamente torpe ingenuidad hay en esta creencia que el docto tiene de su superioridad, en la buena conciencia de su tolerancia, en la candorosa y simplista seguridad con que su instinto trata al hombre religioso como un tipo inferior y menos valioso, más allá del cual, lejos del cual, por encima del cual él ha crecido. ¡Él, el pequeño y presuntuoso enano y hombre de la plebe, el diligente y ágil trabajador intelectual y manual de las «ideas», de las «ideas modernas»![46]

El pensamiento mitológico no es simplemente superstición arbitraria. Su denigración —que en años recientes abunda incluso en la crítica literaria— no solo es injustificado, sino peligroso. Ello no quiere decir que las instituciones y los dogmas religiosos no sean presa de las mismas debilidades que el resto de las creaciones humanas. Pero las ideas y patrones de acción que sustentaron y generaron esas instituciones siguen siendo de importancia capital para el mantenimiento de la estabilidad emocional individual, el mantenimiento de la tolerancia del grupo, la cohesión y la flexibilidad, la capacidad de apoyo para adaptarse a lo raro y la capacidad para resistir al dominio de ideologías parciales y asesinas. La idea de que ya hemos superado ese tipo de pensamiento es un ejemplo básico de la capacidad del «sistema semántico» para representar parcialmente y para criticar exhaustivamente. Se trata de algo erróneo, arrogante y peligroso.

El grupo promueve un patrón integrado de comportamiento y concepción de valores. Eso es una fuerza, en el sentido de que un patrón integrado proporciona un mensaje y, por tanto, promueve unidad y dirección. También es

una debilidad, en el sentido de que la integración —estructura estable, jerárquicamente organizada— es inflexible y, por tanto, quebradiza. Ello implica que el grupo, y quienes se identifican con él, no pueden desarrollar fácilmente maneras de percepción ni cambiar de dirección cuando ese cambio o ese desarrollo se vuelve necesario. En unas condiciones ambientales y sociales estables, eso es una ventaja, pues lo que ha funcionado en el pasado seguirá funcionando en el presente. Pero en épocas de transición, de transformación ambiental rápido o de contacto multicultural, de avances tecnológicos o ideológicos, la estabilidad no es necesariamente suficiente. El neuropsicólogo ruso Sokolov afirmó, tal como se ha expuesto con anterioridad:[47] «Una manera de mejorar la cualidad de la extrapolación [el juicio de correspondencia entre la intención y el resultado] es asegurar que existe una información adicional; otro método pasa por cambiar los principios por los que se maneja esa información, de modo que el proceso de regulación se demuestre eficaz». Esa idea fundamental la encarna en la mitología la figura del héroe revolucionario. Él es la cuarta manera en que la amenaza a la estabilidad de la tradición cultural puede presentarse y, a la vez, es solución al problema recurrente de dicha amenaza.

El héroe revolucionario

El héroe revolucionario reordena la estructura protectora de la sociedad cuando la aparición de una anomalía hace necesaria esa reordenación. Por tanto, es el agente del cambio, aquel sobre cuyas acciones se basa toda estabilidad. Esa capacidad —que debería convertirlo en una figura bienvenida en toda comunidad— resulta amenazadora en exceso para quienes están completamente encerrados en el *statu quo* y que no pueden o no quieren ver qué punto del estado de adaptación presente es incompleto y dónde se halla el peligro residual. El héroe revolucionario arquetípico, por tanto, se enfrenta a la ira y al rechazo de sus iguales, así como a los terrores de lo absolutamente desconocido. Aun así, es el «mejor amigo» del Estado.

El análisis de la práctica arcaica extática del *chamanismo* —prevalente a lo largo de «la inmensa área que comprende Asia Central y del Norte»—[48] arroja más luz sobre la naturaleza de las acciones y las experiencias típicas del héroe revolucionario. Con frecuencia, los europeos que trabaron contacto inicial con esos sanadores tribales los consideraban dementes. Pero en realidad era todo lo

contrario: el verdadero chamán era el más cuerdo de la tribu (es decir, el hombre cuyo grado de adaptación era mayor). Es más, servía de «antepasado unificado» primigenio del agente creativo últimamente diferenciado o especializado: explorador, místico, artista, científico y médico. El chamán asiático era maestro de la vida religiosa, encarnación y guardián de la doctrina sagrada, autoridad dominante y creador de cultura.

Las extendidas prácticas y los puntos de vista del chamanismo constituyen una filosofía aglutinadora, por así decirlo, engarzada «inconscientemente» en la conducta y la imagen. Esa filosofía ritual comprende un conjunto de observaciones sobre la naturaleza de la radical transformación de la personalidad y un conjunto de prácticas destinadas a generar dicha alteración. El chamanismo se dedica a promover la posibilidad de mejoras cualitativas en la «consciencia» o la capacidad adaptativa general; ha captado la esencia de esa posibilidad en imágenes, para minimizar el terror que trae consigo. El chamanismo es prototípico de esas prácticas religiosas diseñadas para modificar el comportamiento y la interpretación humanos, para inducir y regular los procesos de reconfiguración espiritual. Esas prácticas no solamente son culturales por naturaleza. Se originan en la observación de la transmutación psicológica espontánea, una capacidad de base psicobiológica. Los rituales chamánicos son, por tanto, no meramente anacrónicos, carentes de relevancia moderna salvo como dictados de la curiosidad, sino que son ejemplos básicos de un proceso que debemos llegar a comprender.

El chamán no es solo una figura arcaica, sino una anomalía interesante del pasado muerto: es una encarnación, en culturas que no comprendemos, de aquellas personas del pasado a las que admiramos más. El fenómeno de la «enfermedad creativa» descrita con detalle por Henri Ellenberger en su gigantesco estudio sobre la historia de lo inconsciente, está vivo y goza de buena salud en nuestra propia cultura. Ellenberger describe así sus elementos característicos:

> Una enfermedad creativa sigue a un periodo de intensa preocupación por una idea y una búsqueda de cierta verdad. Se trata de una condición polimorfa que puede adoptar la forma de depresión, neurosis, dolencias psicosomáticas o incluso psicosis. Sean cuales sean los síntomas, el sujeto los siente como dolorosos, cuando no agónicos, con periodos alternos de mejoría y empeoramiento. A través de la enfermedad, el sujeto nunca pierde el hilo de su preocupación dominante. Suele ser compatible con una actividad normal, profesional, y con la vida familiar. Pero incluso si mantiene sus actividades sociales, está casi totalmente absorto en sí mismo. Sufre de sentimientos de completo aislamiento, incluso cuando cuenta con un mentor que lo guía a través de la dura prueba (como el aprendiz de chamán con su maestro). El fin, a menudo, es

rápido y viene marcado por una fase de gran entusiasmo. El sujeto sale de su prueba con una transformación permanente en su personalidad y con la convicción de que ha descubierto una gran verdad o un nuevo mundo espiritual.[49]

Muchas de las figuras de los siglos XIX y XX reconocidas incuestionablemente como «grandes» —Nietzsche, Darwin, Dostoyevski, Tolstói, Freud, Jung, Piaget— se caracterizaban, además, por largos periodos de una profunda inquietud e incertidumbre psicológicas. Su «psicopatología», un término ridículo en este contexto, se generaba como consecuencia de la naturaleza revolucionaria de su experiencia personal (de su acción, su fantasía y su pensamiento). No hace falta un gran esfuerzo de aplicación de la psicología comparativa para ver que su papel en nuestra sociedad es análogo al del líder y religioso y sanador arcaico.

Para el individuo medio de la «tribu», la iniciación socialmente impuesta señala la muerte de la infancia y la reintegración al nivel de la madurez social. Para el futuro chamán, la iniciación a la que se somete voluntariamente marca la desintegración de una personalidad adulta predeterminada y la reintegración al nivel de una individualidad única. Este proceso se ilustra en la *Figura 50: La muerte dual del héroe revolucionario*. Quienes se someten a una segunda iniciación sufren más profundamente la vida que sus semejantes; son, por recurrir a una expresión de Jung, «las mentes más complejas y distinguidas de su tiempo».[50] Esos individuos creativos detectan una anomalía emergente e inician el proceso de adaptación a ella mucho antes de que la persona media se percate del más mínimo cambio de circunstancia. En su éxtasis, el chamán vive la vida potencial futura de su sociedad. Ese individuo peligroso puede desempeñar un papel curativo en su comunidad porque ha sufrido más a través de la experiencia que sus iguales. Si alguien en la comunidad (o la propia comunidad) enferma, se derrumba —inicia, por así decirlo, un viaje a la tierra de los muertos, a lo terrible desconocido—, el chamán está ahí para servirle de guía, para proporcionarle una lógica para la experiencia que está viviendo en ese momento, para devolver al individuo que sufre a su comunidad o para renovar la comunidad; para reestabilizar el contexto paradigmático de expectación y deseo en el cual la experiencia individual y social sigue siendo tolerable. El individuo verdaderamente creativo «ya ha estado ahí, ya ha pasado por ello», y por tanto puede ejercer de guía para otros que, de manera voluntaria o forzosa, emprenden viajes similares.

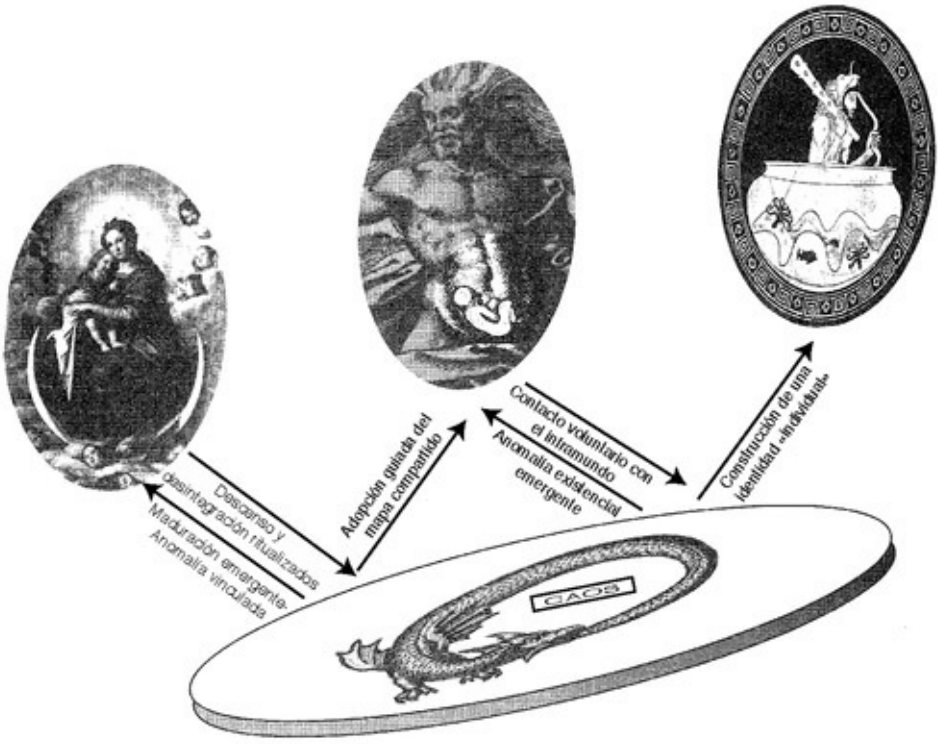

Figura 50: La muerte dual del héroe revolucionario.

El iniciado chamánico arcaico era por lo general alguien marcado de manera única por el destino, por la «voluntad de los dioses»: por una herencia concreta, por algún hecho «mágico» (novedoso) en la primera infancia o en alguna etapa posterior de la vida (nacimiento «con manto»; supervivencia al impacto de un rayo), o por cierta idiosincrasia intrapsíquica (susceptibilidad epiléptica, tendencias visionarias).[51] Su personalidad única o su historial de experiencias, en combinación con las condiciones sociales existentes, lo condenaron a una experiencia tan anómala que no podía, simultáneamente, ser aceptada como algo que estaba ocurriendo en realidad —como real— y como posible dentro de los límites determinados por la presunción social vigente. La existencia de esa experiencia, si se «admitía» y se «procesaba», presentaba por tanto un reto potencialmente fatal para la validez percibida de los axiomas que en ese momento sostuvieran el mantenimiento de una «cordura» normal —la estabilidad determinada sociohistóricamente de una adaptación conductual y una significación experiencial mutuamente determinadas—. La existencia de esa experiencia distinta servía como puerta hacia lo desconocido, o como compuerta,

o portal a través del que lo inesperado podía entrar a raudales, con consecuencias inevitablemente destructivas y potencialmente creativas. El chamán es el individuo que opta por enfrentar de manera directa esa inundación.

El chamán, el extático en general —e igualmente el filósofo o el científico revolucionarios, fieles a sí mismos—, se caracteriza por una terca adherencia a su propio campo idiosincrático de experiencia, en el que emergen unos acontecimientos de estructura procedimental, episódica o semántica que son desconocidos para el hombre predeciblemente socializado y su expectativa moral prosaica. La amplitud experiencial del agente creativo trasciende el ámbito de la suficiencia adaptativa de su cultura en ese momento, tal como existe socialmente y se encarna y representa intrapsíquicamente. En vez de ignorar o dejar de procesar esos hechos (que se dan en contradicción o completamente al margen de sus expectativas condicionales, socialmente determinadas), y de actuar como si no existieran, el individuo creativo admite (voluntariamente) su realidad, y se somete a la disolución de su visión (moral) del mundo y de su patrón de acción. Esa disolución de la personalidad, equivalente a la muerte en la representación episódica, «renovela» temporalmente su experiencia: es más, proporciona la condición previa para que se dé una resurrección más inclusiva del orden personal y social.

De hecho, el futuro chamán se siente atormentado por el estado incompleto o contradictorio en sí mismo de su estructura cultural tal como está representado intrapsíquicamente; pasa por una crisis inducida por algún aspecto de la experiencia personal, alguna anomalía existencial que no puede integrarse fácilmente en esa estructura. Esa crisis vuelve a exponerlo a lo desconocido —que previamente quedaba cubierto por su cultura, por así decirlo—. Su comportamiento durante el periodo de incubación que precede a su surgimiento como chamán suele venir marcado por la comisión de actos considerados característicos, tanto en la cultura moderna como en la arcaica, de crisis mentales graves. Se comporta de manera extraña, busca la soledad, sufre ataques de ira, pierde la consciencia, vive solo en los montes o los bosques, y tiene visiones y periodos de ausencia mental. Sus iguales explican su comportamiento extraño como una posesión. Esa experiencia de disolución y reexposición al caos acompaña el sometimiento intrapsíquico al funcionamiento de los mecanismos innatos, involuntarios [episódicos, límbicos, gobernados por el hemisferio derecho (¿?)] responsables de la deconstrucción y renovación del conocimiento condicional. Ese funcionamiento se manifiesta subjetivamente en experiencia

mítica estructurada —en experiencia personal espontánea, que sigue el patrón asociado a la iniciación social ritualizada y que también podría haber servido, originalmente, como su fuente.

El alma del chamán es «arrebatada por los espíritus» habitantes en el reino episódico y devuelta al «lugar de los dioses». Ese lugar existe fuera del tiempo y del espacio mismos, en el mismo plano de la realidad pleromática que el Paraíso prehistórico y postapocalíptico. El acceso a ese dominio viene precedido por una absoluta desintegración psíquica, acompañada por visiones horripilantes de torturas, desmembramientos y muerte. El iniciado chamánico desciende al infierno matriarcal que precedía a la creación y coexiste con ella, pasando por grandes rocas que entrechocan, o por puertas con forma de fauces; es reducido a un esqueleto, mientras su cabeza, separada del cuerpo, observa el procedimiento; le extraen sus órganos internos, o se los reestructuran; se le rompen los huesos, le arrancan los ojos. Es devorado por una serpiente o una giganta; es hervido, asado o reducido por algún otro medio a su estructura esencial y fundamental: sus huesos. Eliade afirma:

> La crisis total del futuro chamán, que en ocasiones llega a la desintegración completa de la personalidad y a la locura, puede valorarse no solo como una muerte iniciática sino también como un retorno simbólico al caos precosmogónico, al estado amorfo e indescifrable que precede a toda cosmogonía. Ahora bien, como sabemos, para las culturas arcaicas y tradicionales un regreso simbólico al Caos equivale a la preparación de una nueva Creación. De ahí que podamos interpretar el Caos psíquico del futuro chamán como una señal de que el hombre profano está «disolviéndose» y de que una nueva personalidad está preparándose para nacer.[52]

Esa desintegración es el apartamiento de la experiencia —de objetos y procesos— desde su estado socialmente determinado de significación provisional gobernada por un paradigma, y su regreso a lo desconocido afectivamente numinoso, infinitamente amenazador y prometedor. La exposición a la experiencia consiguientemente renovelada constituye el núcleo afectivo y motivacional de la experiencia extática, la base de la experiencia religiosa (y la experiencia del significado) como tal —anterior a su plasmación y canalización en el dogma—. La disolución es experimentada en representación de imágenes o episodios como una muerte: una conceptualización precisa, *la muerte de la personalidad socializada*, la disolución de la representación intrapsíquica constituida en el momento presente y la encarnación procedimental de patrones de acción construidos históricamente y considerados moralmente aceptables en ese presente. El terror justificable que induce la consideración de las

consecuencias de dicha descomposición constituye un importante impedimento para la persecución del cambio redentor, una barrera inmensa para la integración intrapsíquica.

El «proceso de transformación» chamánico parece ser el medio por el cual se actualizan los sistemas cognitivos cuando es necesario; el afecto que se libera durante el proceso es necesariamente parte de la experiencia. Todos los «pasos adelante» importantes, por tanto, tienen algo del aspecto del «descenso a la locura» revolucionario; el cambio pasa gradualmente de lo normal a lo radical. La estructura de ese proceso se formula fácilmente en representación de imágenes, incluso entre niños demasiado jóvenes para desarrollar cualquier conocimiento «explícitamente expresable» sobre esos hechos.

El sueño que relato a continuación lo refirió mi hija Mikhaila (que a la sazón tenía tres años y nueve meses), sobre mi hijo Julian (de un año y once meses de edad) el 5 de octubre de 1995. Por aquel entonces Julian estaba aprendiendo a regular sus esfínteres y desarrollaba rápidamente sus capacidades lingüísticas, y tenía ciertos problemas para controlar sus emociones. A Mikhaila le gustaba llamarle «bebé». Nosotros tuvimos varias conversaciones sobre el hecho de que él ya no era un bebé. Ese día, cuando me contó esta historia, yo estaba trabajando en mi ordenador, por lo que pude transcribirla literalmente:

MIKHAILA: A Julian se le caían los ojos y después él se caía en trozos.
PAPÁ: ¿Qué tipo de trozos?
MIKHAILA: Los trozos de Julian, y los huesos también se le caían, y entonces lo atrapaba un agujero y había agua en el agujero y cuando él salía era grande.
MAMÁ: ¿Julian ya no es un bebé?
MIKHAILA: No, ahora es un niño grande y un bicho con patas se lo llevaba porque los bichos saben nadar y el agujero estaba en el parque y se iba al patio de atrás y él se caía dentro, un árbol se quemaba y dejaba el agujero.

Era la «disolución» parcial de la personalidad previa de Julian la que causaba la alteración emocional. Mikhaila, disgustada por los problemas de su hermano (y curiosa ante la desaparición de su «bebé»), intentaba entender aquello por lo que estaba pasando su hermano. Su sueño representaba su transformación como «muerto» y su renacimiento. Primero se le caían los ojos, después se rompía en pedazos y después se le salían los huesos. Todo se metía en un «agujero» que originalmente habitaba en un parque cercano. (El parque que había cerca de nuestra casa tenía más de quince hectáreas, y los niños y yo habíamos ido varias veces de noche. A ellos les daba miedo pero les resultaba

emocionante. Para ellos, era la manifestación más cercana de lo desconocido, de lo que quedaba más allá del territorio explorado —la primera localización para la aplicación metafórica como fuente del «agujero» en el que tiene lugar la transformación.) El agujero estaba lleno de agua, cuyo simbolismo ya hemos abordado en parte (como «agua de la vida» rejuvenecedora/destructora). El «bicho con patas» que sabía «nadar» era, creo, una representación teriomorfologizada de los mismísimos sistemas intrapsíquicos arcaicos que guían o subyacen a la transformación de «contenidos» corticales o de personalidad más sofisticados. La idea de que un árbol se había quemado y había dejado el agujero era muy compleja. Un árbol, como mínimo, es una estructura muy compleja que emerge de una materia básica (del «suelo»). También suele usarse como representante metafórico de la esencia del ser humano individual —incluso del propio sistema nervioso—,[53] como veremos. El árbol, en este caso, era también, por tanto, un representante de Julian, pero de una manera más impersonal. Entre otras cosas, representaba la personalidad que en ese momento se estaba sometiendo a transformación.

La capacidad adaptativa permanece necesariamente limitada al ámbito comprendido por un único conjunto de principios —un único patrón de acción, un único modo de aprehensión— en ausencia de la capacidad para reconfigurar las conceptualizaciones presentes de la moral (moral: descripción del presente insoportable, del futuro ideal y de los medios de transformación). Esa limitación —que es la incapacidad para jugar a juegos con las reglas de los juegos— implica una restricción peligrosa de la flexibilidad conductual y representacional (es decir, la reaparición inevitable del dragón de lo desconocido). La capacidad para esa disolución, determinada biológicamente —y para su resolución satisfactoria— proporciona la condición necesaria para la existencia de la capacidad humana que permite la alteración cualitativa en la adaptación. La resolución de crisis —el renacimiento simbólico— se da como consecuencia de la disolución iniciática, el desmembramiento y la muerte. Eliade afirma:

> Los actos iniciáticos propiamente dichos incluyen la renovación de órganos y vísceras, la limpieza de los huesos y la inserción de sustancias mágicas —cristales de cuarzo, nácar o «serpientes de espíritu». El cuarzo está relacionado con el «mundo del cielo y con el arcoíris»; el nácar, de modo similar, guarda relación con la «serpiente del arcoíris», es decir, en resumen, también con el cielo. Ese simbolismo celeste tiene que ver con los ascensos extáticos al Cielo, pues en muchas regiones se cree que el candidato visita el cielo, ya sea por su propio poder (por ejemplo, trepando por una cuerda) o transportado por una serpiente. En el cielo, conversa con los Seres Sobrenaturales y los Héroes míticos. Otras iniciaciones implican un descenso al reino de los muertos; por ejemplo, el futuro curandero se va a dormir junto al lugar de los

enterramientos, o entra en una cueva, o es transportado bajo tierra o al fondo de un lago. Entre algunas tribus, la iniciación incluye también que el iniciado sea «asado» en una hoguera o junto a ella. Por último, este es resucitado por los mismos Seres Sobrenaturales que lo habían matado, y ahora es un «hombre de poder». Durante y después de su iniciación se encuentra con sus espíritus, Héroes de los Tiempos míticos, y con las almas de los muertos —y en cierto sentido todos lo instruyen en los secretos de la profesión de curandero. Naturalmente, el entrenamiento propiamente dicho concluye bajo la dirección de los viejos maestros. Dicho en pocas palabras, el candidato se convierte en curandero a través de un ritual de muerte iniciática, seguido de una resurrección a una condición nueva y sobrehumana.[54]

El chamán viaja arriba y abajo por el *axis mundi*: el polo central del mundo, el árbol de la vida que conecta los mundos inferior, ctónico, reptiliano, y el superior celestial, aviar, con el ámbito central del hombre. Esos son los «elementos constitutivos de la experiencia» concebidos en una disposición alternativa pero familiar, como el cielo arriba (el padre arriba), el inframundo/materia/tierra abajo (la madre abajo) —concebidos en la configuración dispuesta originalmente por el héroe creador del cosmos—. El éxito del chamán para culminar el viaje «de la tierra al dominio de los dioses» le permite ejercer el papel de *psicopompo,* el intermediario entre el hombre y dios; ayudar a los miembros de su comunidad a adaptarse a lo que queda fuera de la adaptación condicional cuando esa adaptación fracasa. Así pues, el chamán ejerce, para su sociedad, de intermediario activo con lo desconocido. Por así decirlo, es el conducto a través del cual lo desconocido le habla al hombre; como el agente a través del cual fluye la información que obliga al cambio adaptativo. Es importante destacar que, para que el viaje del chamán a «tierras desconocidas» tenga valor, debe estar limitado por el regreso a la comunidad. Si no es así, la experiencia extática prototípica —fundamental para la vocación chamánica (y para el pensamiento y la acción creativos en general)— es simple demencia: será vista socialmente y experimentada intrapsíquicamente como tal. La resolución es reconstrucción psicológica, reincorporación, renacimiento «a un nivel superior» —con la experiencia personal redentora intacta, pero reintegrada al corpus del mito y la historia sociocultural en vigor.

La anomalía no erradicable que comprende el aspecto eterno de la existencia erosiona periódicamente la estabilidad de un subconjunto de individuos desgraciados pero con dones. Los que no pierden la cabeza durante el «viaje al inframundo» regresan contaminados por ese inframundo, desde la perspectiva de sus compatriotas, pero llenos de posibilidades de reordenar el mundo. Esa recuperación es, *en esencia,* la transformación de la asunción y el valor, individual primero y cultural después. La historia es un almacén muy

valioso de la experiencia y el saber creativos del pasado. El saber pasado no siempre resulta suficiente para hacer habitable la potencialidad presente. Si la estructura de la experiencia misma fuera estática y finita, como el pasado, todo habría sido conquistado hace mucho tiempo, y las vidas de los antepasados y sus hijos diferirían poco entre ellas. Pero la estructura de la experiencia es dinámica e infinita en posibilidad. La naturaleza misma de la experiencia varía con el tiempo. Aparecen nuevos retos y peligros salidos del futuro que afectan al presente, donde antes no existían. La historia, como descripción del pasado, es incompleta además de estática. Por tanto, debe existir en constante conflicto con las experiencias nuevas. El espíritu que subyace a la transmutación de la cultura resuelve el conflicto intrapsíquico insoportable con la revelación devastadora, primero para el individuo, y después para la sociedad en conjunto. El individuo creativo «muere» —metafóricamente y, demasiado a menudo, literalmente— para aquellos que lo siguen, en lugar de seguir el destino común de sus iguales. Aquellos que llevan la carga inicial de avanzar en la historia son capaces de transformar la idiosincrasia personal y la revelación en una realidad colectiva, sin derrumbarse bajo el peso del aislamiento y el miedo. Esa creatividad es temida y odiada, deseada y venerada por todos los individuos humanos y por la sociedad humana en general. Los individuos creativos destruyen los viejos valores y amenazan con el caos, pero también llevan la luz y la promesa de cosas mejores. Así es como el «sacrificio del salvador revolucionario» redime y remodela el cosmos.

El héroe revolucionario es el individuo que decide voluntaria y valerosamente enfrentarse a algún aspecto de lo desconocido y lo amenazador. También puede ser la única persona que en ese momento sea capaz de percibir que la adaptación social está estructurada de manera incompleta o inadecuada en cierto aspecto determinado; solo él entiende que todavía quedan malos espíritus sin conquistar, desconocidos peligrosos y posibilidades amenazantes. Al emprender la acción creativa, se (re)encuentra con el caos, genera estrategias conductuales nuevas basadas en el mito y amplía las fronteras (o transforma la estructura paradigmática) de la competencia cultural. El hombre bien adaptado se identifica con lo que ha sido, conserva el saber pasado, y por lo tanto está protegido de lo desconocido. El héroe, en cambio, autor y corrector de la historia, domina lo conocido, rebasa sus límites y luego lo somete a reestructuración —exponiendo el caos una vez más a la vista en el proceso— o amplía las fronteras de lo conocido, estableciendo un territorio definido en el que

antes solo existían el miedo y la esperanza. El héroe vence sobre la naturaleza, la Gran Madre, entregándose a una unión creadora con ella; reorganizando la cultura, el Gran Padre, en consecuencia. Esa reintegración y resurrección es esencialmente la metamorfosis de la presuposición moral que primero es individual y después cultural. La transmisión de las consecuencias pasadas de esa creación y esa reorganización intrapsíquica, que es acumulativa y se da a través de la sociedad, constituye identidad grupal, cultura misma —el canon de suposiciones que subyacen al comportamiento, el escudo eterno contra lo terrible desconocido.

El héroe es la primera persona que reorganiza su «estructura interna» (esto es, su jerarquía de valores y sus comportamientos) como consecuencia del contacto con una anomalía emergente. Su «descenso al inframundo» y su consiguiente reorganización lo convierten en salvador, pero su contacto con el dragón del caos también lo contamina con las fuerzas que alteran la tradición y la estabilidad. La estabilidad reinante del *statu quo* puede ser solo aparente, es decir, la cultura en su forma presente podría estar ya condenada por un cambio que todavía no se ha manifestado plenamente. El héroe detecta al dragón, o al menos admite su presencia, antes que los demás, y lidera la carga. Pero su regreso al reino del orden amenazado difícilmente vendrá acompañado de elogios, pues la información que ahora posee (o que tal vez es) parecerá alteradora y destructiva mucho antes de que se demuestre redentora. Es muy fácil considerar al héroe el peligro más profundo para el Estado, en consecuencia —y de hecho ello sería cierto si la parálisis absoluta del Estado no constituyera un peligro más fundamental. La *Figura 51: El redentor crucificado como dragón del caos y la transformación*[55] presenta al salvador como serpiente, en relación con su «contaminación» por parte de lo desconocido.[56]

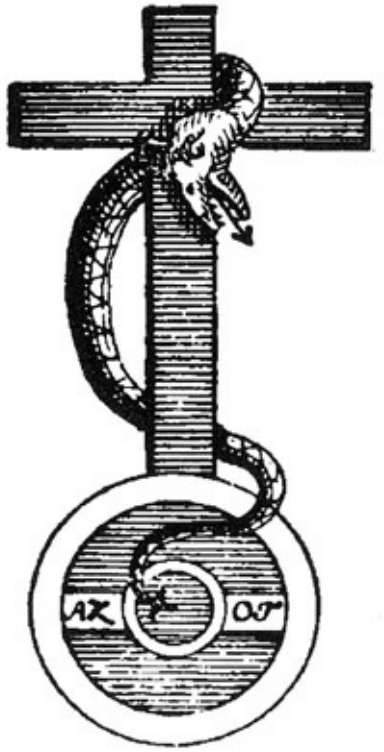

Figura 51: El redentor crucificado como dragón del caos y la transformación.

La *Figura 52: El viaje destructivo y redentor del héroe revolucionario* presenta de manera esquemática el «camino del salvador». El individuo atribulado por la experiencia anómala y provocadora de ansiedad sufre igualmente la desintegración, la rigidez y la senilidad de la sociedad en la que se da. La decisión de «prospeccionar» esa experiencia en busca de significación —y de desestabilizar la jerarquía intrapsíquica de comportamiento y valores, construida socialmente— es, en consecuencia, equivalente, mitológicamente hablando, al «descenso al inframundo». Si dicho descenso es exitoso —es decir, si el individuo que explora no regresa a su estructura de personalidad anterior y se atrinchera en él, y si no cae presa del desánimo, la ansiedad y la desesperación—, entonces podría «regresar» a la comunidad, con el tesoro en sus manos, con una información cuya incorporación podría beneficiar a la sociedad. Con todo, es muy probable que sea visto con temor e incluso con odio, como consecuencia de su «contaminación con lo desconocido», especialmente si los que se han quedado en su sitio no son conscientes de la amenaza que motivó originalmente su viaje. Además, esa contaminación suya no es algo que deba tomarse a la ligera. Si la figura exploratoria ha derivado, de hecho en un nuevo modo de

adaptación o representación necesaria para la continuación del éxito y la supervivencia del grupo, es inevitable que se produzca un cambio social sustancial. Este proceso de cambio arrojará a los que se identifican completamente con el grupo al ámbito del caos en contra de su voluntad. Ese descenso involuntario al inframundo es una empresa muy peligrosa, como ya hemos visto, sobre todo en ausencia de identificación con el héroe. Ello implica que son principalmente las personas que han vendido su alma al grupo las que no son capaces de distinguir entre el héroe y el dragón del caos (entre el héroe y el desastre ambiental, la muerte del rey, el desconocido peligroso o la idea herética).

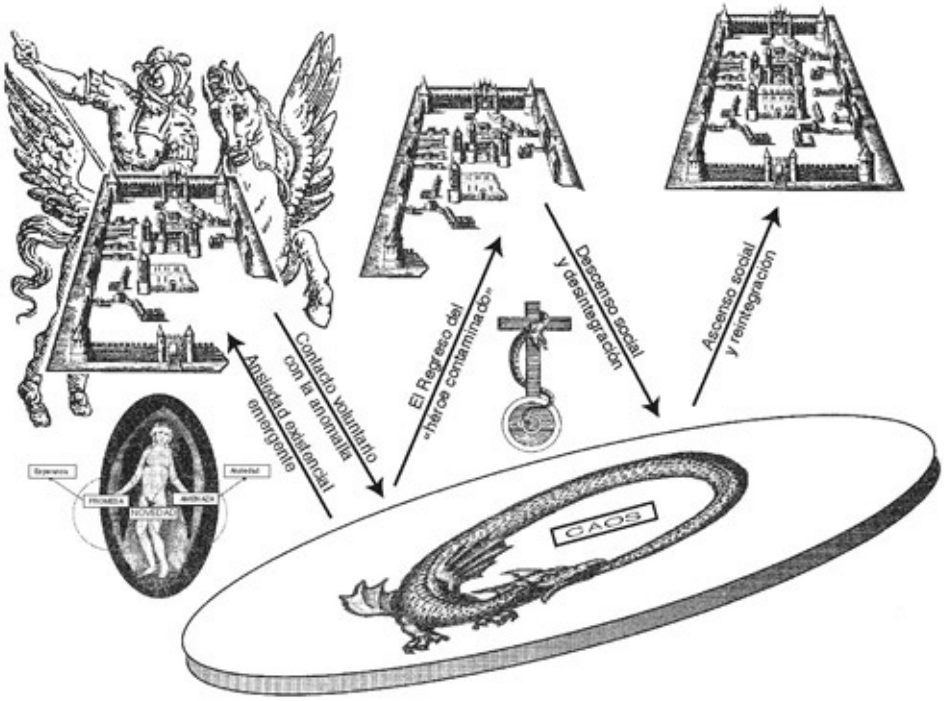

Figura 52: El viaje destructivo y redentor del héroe revolucionario.

Cuanto más tiránica es la actitud, más odian y temen al héroe (víctima y beneficiario de la enfermedad creativa) aquellos que la sostienen:

Tendamos trampas al justo, porque nos molesta y se opone a nuestra manera de obrar; nos echa en cara las transgresiones a la Ley y nos reprocha las faltas contra la enseñanza recibida.

Él se gloría de poseer el conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo del Señor.

Veamos si sus palabras son verdaderas y comprobemos lo que le pasará al final. Porque si el justo es hijo de Dios, él lo protegerá y lo librará de las manos de sus enemigos.

Pongámoslo a prueba con ultrajes y tormentos, para conocer su temple y probar su paciencia.

Condenémoslo a una muerte infame, ya que él asegura que Dios lo visitará. (Sabiduría de Salomón, 2:12-13, 16-20)

La actitud tiránica mantiene a la sociedad en una predictibilidad homogénea y rígida, pero la condena a un derrumbamiento final. Ese tradicionalismo arrogante, disfrazado de virtud moral, es simplemente miedo no expresado de abandonar el camino trillado, de tomar una nueva senda: la enteramente comprensible pero aun así imperdonable mengua del destino como consecuencia de la falta de fe en la capacidad personal y del miedo exactamente equivalente a lo desconocido. El resultado inevitable de ese fracaso es la *restricción del significado* —por definición, pues el significado existe en el límite entre lo conocido y lo desconocido—. La represión de la experiencia personal, que es imposibilidad de actualizar la acción y la representación ante un hecho anómalo, implica represar el río de la vida; implica existencia en la llanura yerma, en el reino paralizado, en la sequía perpetua. Es la experiencia *personal* —el anatema del fascista; lo que eternamente sustituye a la categorización del grupo y a las interpretaciones de los muertos— lo que resulta novedoso y eternamente refrescante.

La seguridad de la sociedad predecible proporciona un antídoto al miedo, pero una sociedad demasiado rígida garantiza que tarde o temprano se producirá su propia destrucción. El futuro trae consigo lo desconocido; por tanto, la inflexibilidad y la falta de voluntad para cambiar traen la certeza de la extinción. El comportamiento adaptativo lo crean y/o lo transforman aquellos movidos a resolver la tensión que inevitablemente existe entre la experiencia personal dinámica y la sociedad —movidos a resolver la tensión entre lo que saben que es verdad y lo que defiende la historia. La readaptación, durante las épocas de crisis, no pasa simplemente por sumar algo al cuerpo del conocimiento histórico, aunque ese sea también el empeño heroico. La readaptación plena podría necesitar de medidas revolucionarias, de una reencarnación parcial o completa —disolución hasta sus elementos constitutivos y reorganización sistemática—. Esa reorganización altera el significado de la experiencia y, por tanto, la mitología de la historia y del ser. Si no se llega a una solución en la época de crisis, la enfermedad mental (en el caso del individuo) o la degeneración cultural (en el caso de la sociedad) surge como amenaza. Esa «enfermedad mental»

(fracaso de la cultura, fracaso del heroísmo) es un retorno al dominio por parte de lo desconocido: en términos mitológicos, expresado como incesto involuntario (unión destructiva) con la Madre Terrible.

El héroe revolucionario se abre él mismo a la posibilidad de avanzar —de favorecer el mito central de su cultura— colocándose a sí mismo más allá del refugio de la historia y exponiendo su vulnerabilidad a la naturaleza terrible de la realidad. En términos psicológicos, el héroe descubre las limitaciones de la historia; descubre la desnudez del padre (Génesis 9:20-25). Por tanto, debe desafiar a la historia y enfrentarse a aquello de lo que previamente esta lo había protegido. El contacto posterior con la Madre Terrible implica una exposición a la vulnerabilidad mortal absoluta: a la existencia y la consecuencia de la ignorancia, la demencia, la crueldad, la enfermedad y la muerte. El héroe revolucionario se enfrenta a la realidad de su vulnerabilidad y libra una batalla con el terror.

La trascendencia constante del futuro sirve para destruir la suficiencia absoluta de todos los sistemas previos históricamente determinados, y asegura que el camino definido por el héroe revolucionario se mantenga como la única ruta constante hacia la redención. El «héroe revolucionario» es la encarnación y la representación narrativa de la acción de la consciencia misma. Ese principio míticamente masculino emerge de su identificación con el caos y la cultura, y se alza como un fenómeno independientemente divino, equivalente en fuerza potencial a las fuerzas destructivas, generadoras, protectoras y tiránicas que conforman la experiencia humana. El héroe es el individuo que ha encontrado la «tercera solución» a sus problemas existenciales, la alternativa a la decadencia y al autoritarismo. Cuando se enfrenta a la paradoja cuya solución es imposible en términos de canon histórico (que ha establecido una jerarquía de valores y suposiciones predicada axiomáticamente), él asume una acción inspirada y trasciende sus limitaciones culturalmente determinadas. En lugar de negar la existencia del problema —y, por tanto, de atormentar a aquellos que no pueden evitar plantearla—, el héroe revolucionario acepta la tarea aparentemente imposible de encontrar una solución, y de unir a los dos opuestos en litigio. Admite la posibilidad de una solución no porque el problema pueda ser minimizado, sino porque cree que la naturaleza humana puede ampliarse para abordarlo. Esa creencia —la fe— proporciona la condición previa para el coraje. Su acto de trascendencia voluntaria vuelve a exponerlo a la fuerza bruta de lo desconocido (y a la ira del grupo social), pero permite la acción creativa. La

capacidad del héroe para arriesgarse a plantarse solo —sin rechazar la cultura por ignorar cuál es su valor ni huir de ella presa del pánico por miedo— le ofrece la posibilidad de alcanzar verdadera talla, si bien no necesariamente la aclamación ni la popularidad.

El absoluto verdadero del individuo, que puede ir al encuentro de lo absoluto desconocido, es el aspecto heroico, que no puede someterse finalmente a la tiranía ni está gobernado por el pasado. Ese es el espíritu que ha creado la civilización, que en los individuos no debe verse limitado por la sumisión abyecta a lo que ya ha sido. El hombre que se coloca fuera de la cultura se sitúa necesariamente contra la naturaleza y el mundo. Ello parece ser una posición de impotencia. Pero el hombre sabe poco de su verdadero potencial, y en esa ignorancia existe esperanza:

Este Jesús es la piedra reprobada por vosotros los edificadores, la cual ha venido a ser cabeza del ángulo. (Hechos 4:11)

La aparición de la autorreferencia y la contaminación permanente de la anomalía con la muerte

La aparición de la anomalía puede resultar más o menos perturbadora. Las manifestaciones pequeñas de lo desconocido alteran porciones relativamente pequeñas del «territorio explorado». Las manifestaciones mayores pueden alterar todo lo que previamente se daba por sentado, incluso cosas invisibles.

Las manifestaciones perturbadoras de lo desconocido pueden darse como consecuencia de «fuerzas externas», geológicas, meteorológicas, incluso cosmológicas. De modo similar, lo estable y lo familiar también puede verse perturbado por las transformaciones sociales. Las guerras, las revoluciones y las migraciones hacen que vuelva a resultar evidente la naturaleza condicional de todo lo que se da por sentado.

De la misma manera, también es probable que las transformaciones internas generen inestabilidad. El proceso de maduración, en y por sí mismo, basta para alterar la personalidad previamente estable y bien adaptada, así como la pequeña sociedad que es la familia. Las crisis de adaptación pueden aparecer en la infancia, con el inicio de la escolarización y el primer contacto independiente con el mundo social sin mediación. Los cambios hormonales y las nuevas exigencias sociales de la juventud pueden también transformar al niño feliz y razonable en el adolescente deprimido y hostil.

Algunas transformaciones internas también son hechos naturales y sociales. La capacidad humana, siempre en expansión, fuerzas para el pensamiento abstracto, por ejemplo, parece ser la consecuencia de unas fuerzas biológicas y sociales que operan sinérgicamente. El cerebro humano ha evolucionado con una rapidez excepcional desde el punto de vista filogenético. La

interacción interpersonal, de base lingüística, que es característica de unas sociedades humanas cada vez más grandes, ha proporcionado a esa capacidad biológica de rápido desarrollo información cuya sofisticación y amplitud aumenta exponencialmente. Ello significa que la mente humana manifiesta cada vez más la capacidad para perturbarse a sí misma, para producir revelaciones, por así decirlo, que abren brechas en las estructuras adaptativas y protectoras, tanto sociales como intrapsíquicas, que antes se consideraban suficientes.

La capacidad humana para la abstracción nos ha permitido como especie y como individuos unos modelos propios que incluyen los límites temporales de la existencia. Hemos llegado a ser capaces de imaginar nuestra propia muerte y las muertes de nuestros seres queridos, y de establecer un vínculo entre la fragilidad mortal y cada riesgo con el que nos encontramos. La aparición de esa capacidad —que se da con la maduración de todo nuevo ser humano— introduce la anomalía imaginable más espinosa en el curso del desarrollo de toda vida.

El mito representa la aparición constante de esa capacidad representacional —esa «autoconsciencia» emergente, el pecado heredado de Adán— como la incorporación de la «fruta prohibida», el desarrollo del conocimiento del bien y del mal y la consiguiente expulsión del paraíso. Esa aparición es un acontecimiento «de importancia cósmica», que lleva a la separación del cielo y la tierra, y que hace de la experiencia humana algo «eternamente caído», algo en constante necesidad de redención.

Para el *Homo sapiens*, lo desconocido ha llegado a estar permanentemente contaminado por la muerte. Esa contaminación ha potenciado en gran medida nuestra motivación general —nuestro temor y nuestra curiosidad—, pues somos capaces de percibir el potencial que acecha tras todo hecho anómalo. Nuestras creaciones culturales —nuestras grandes sociedades y las creencias que las acompañan— pueden verse provechosamente como impulsadas por nuestro conocimiento de la mortalidad, y por la energía (la alerta potenciada y la consciencia penetrante) que ese conocimiento inspira.

Sin embargo, nuestro gran poder cognitivo transpersonal no nos ha rescatado aún del valle de la sombra de la muerte.

> ¿Qué hombre será tan idiota como para suponer que Dios plantó árboles en el Paraíso, en el Edén, como un campesino, y plantó allí el árbol de la Vida, perceptible a los ojos y al sentido, que dio vida al que come de este; y otro árbol que dio al que come de este el conocimiento del bien y del mal? Creo que todo hombre debe tener esas cosas por imágenes, y que debajo de ellas se halla escondido el sentido oculto.[57]

La metamitología del Camino describe el modo en que unas ideas específicas sobre el presente, el futuro y la manera de transformar lo uno en lo otro se construyen inicialmente, y posteriormente se reconstruyen en su totalidad cuando esa transformación se hace necesaria. Ese metamito proporciona la

estructura profunda que vincula a otras clases de mitos, incluidos aquellos que describen el estado estable actual o preexistente, aquellos que retratan el surgimiento de algo inesperado en ese estado, aquellos que representan la disolución del paraíso como consecuencia de ello, y aquellos que describen la regeneración de esa estabilidad. Ese patrón cíclico es esencialmente característico del desarrollo de la consciencia, de la capacidad de actuar y representar —algo que se ve, desde la perspectiva mítica, como similar a la creación del mundo.

El «lugar previo de estabilidad», destruido como consecuencia de una anomalía emergente, podría aprehenderse bien como «el paraíso que en otro tiempo imperaba» desde la perspectiva del caos engendrado por su derrumbamiento, bien como el «pasado rígido y tiránico» desde la perspectiva del orden revitalizado y renovado. Los mitos del paraíso y la caída describen típicamente los primeros elementos dinámicos del camino desde la perspectiva del «caos que impera actualmente», es decir, desde la posición de incertidumbre y miedo que caracteriza la vida profana y mundana. Desde ese punto de vista, la vida humana es existencia en el «valle de la sombra de la muerte», está contaminada por el don insoportable e irretornable del conocimiento del bien y el mal. Los mitos de redención —es decir, del ascenso desde el caos, del retorno al paraíso, o del «vuelo» hasta el cielo— son cuentos «pensados» para describir el proceso que lleva a remediar esa caída «prehistórica». Esos mitos trazan una moralidad cuya incorporación o encarnación constituye una cura contra la parálisis espiritual engendrada por el conocimiento emergente de la muerte.

La idea de un paraíso primigenio, que después es paraíso perdido —del origen de la experiencia, del surgimiento de la (auto)consciencia, después caída permanente, heredable, descenso desde la gracia—, parece como un predicado constante de la cultura humana, distribuido a lo largo y ancho del mundo. Incluso el pueblo tecnológicamente más primitivo, cuyos estilos de vida se interpretaban erróneamente como paradisíacos por los europeos que primero se encontraban con ellos, se consideraban por lo general a sí mismos caídos de una condición anterior de perfección. Para ellos, como para nosotros, el noble salvaje era la figura adánica ancestral que podía comunicarse directamente con Dios:

> Cuando el Cielo se hubo *separado* abruptamente de la tierra, es decir, cuando se había vuelto *remoto*, como en nuestros días; cuando el árbol o la liana que conectaba la Tierra y el Cielo se había cortado; o la montaña que tocaba el cielo se había aplanado —entonces la etapa paradisíaca acabó y el hombre entró en su condición presente. De hecho, todos [los mitos del paraíso] nos muestran al hombre primigenio disfrutando

de una beatitud, una espontaneidad y una libertad que desgraciadamente ha perdido como consecuencia de la *caída* —esto es, de lo que siguió al acontecimiento mítico que causó la *ruptura* entre el Cielo y la Tierra.[58]

La idea del paraíso comprende algo más que el «lugar previo de estabilidad». Es, de hecho, todos los lugares previos de estabilidad, concatenados en una representación simple. Todo lugar previo de estabilidad se convierte, así, en *orden* como tal, perfectamente equilibrado con potencial: se vuelve existencia sin sufrimiento, en Edén o Paraíso, en el «jardín tapiado de las delicias» (en hebreo, *edén* significa «delicia», «lugar de delicias»... Nuestra propia palabra, *paraíso*, que deriva del persa *pairi* (alrededor) y *daeza* (muro, tapia), significa exactamente un recinto cerrado. Así pues, al parecer, el Edén es el jardín tapiado de la delicia).[59] El paraíso es el lugar en el que la perfecta armonía del orden y el caos elimina el sufrimiento al tiempo que satisface las necesidades y placeres de la vida sin trabajo ni esfuerzo. El caos y el orden están integrados perfectamente en el estado paradisíaco.

Por tanto, el paraíso también participa del estado del «cosmos» antes de su división en los elementos, siempre en guerra, constitutivos de la experiencia. Esa condición o estado urobórico, conceptualizado como una manera de ser que está libre o más allá de la oposición, también es necesariamente ese lugar o estado del ser en el que el sufrimiento —como consecuencia de limitación o de oposición— no existe. Esa forma de representación simbólica parece algo paradójica, pues es el «dragón del caos» el que genera la ansiedad temible cuando se manifiesta inesperadamente. Sin embargo, el contexto determina la prominencia —determina el significado— en la mitología también, como en cualquier parte. Las condiciones de la experiencia, es decir, el equilibrio obtenido por las fuerzas del orden, el caos y la consciencia, parecen no con poca frecuencia como intolerables en y por sí mismas (en un estado de ansiedad y dolor caracterizado por una tristeza o una depresión severas, por ejemplo). Desde esa perspectiva, el estado del no-ser (equivalente a la identificación con el caos precosmogónico) es la ausencia de toda posibilidad de sufrimiento. En el estado de ideación que caracteriza el suicidio, por ejemplo, la Gran Madre llama. Un alumno mío, que había pasado por una crisis de identidad bastante severa, me contó la historia siguiente:

Me fui de viaje hasta el mar. Detrás de la playa había unos acantilados. Estaba de pie sobre uno de ellos, mirando las aguas. Mi estado mental era depresivo. Fijé la vista en el horizonte. Vi la figura de una mujer hermosa en las nubes. Gesticulaba para que me acercara. Estuve a punto de caer por el precipicio. De pronto salí de mi ensoñación.

Mi mujer me relató algo parecido. Cuando estaba en su última adolescencia y se sentía algo inestable, se fue a acampar en el margen de un río profundo, cerca de su ciudad. Pasó la noche en un repecho que daba a la pronunciada pendiente. A la mañana siguiente, la niebla se elevó desde el río y fue cubriendo todo el valle. Ella se acercó hasta el borde del repecho.

Veía las nubes más abajo. Parecían una almohada grande y mullida. Me imaginé zambulléndome en ellas, donde estaría abrigada y cómoda. Pero una parte de mí sabía que no.

El estado de no-existencia —el estado anterior a la apertura de la caja de Pandora—puede parecer, en muchas condiciones, un estado digno de ser (re)alcanzado.

La metáfora común del paraíso como lugar geográfico sirve para concretar un complejo estado de cosas cuya naturaleza intrínseca permanecería de otro modo completamente fuera de nuestra comprensión. Baja hasta la tierra las condiciones *a priori* del espíritu y las vuelve inicialmente comprensibles, al menos en sentido simbólico. El paraíso como lugar o estado es interacción interpersonal perfeccionada —la armonía del león y el cordero— así como armonía espiritual (es el «reino interior» y el «reino exterior» unidos simultáneamente como el «reino de Dios»). El paraíso también es el mundo antes de que se volviera profano, antes de que se perdiera la inocencia.

Los mitos del «paraíso de la infancia» usan las circunstancias que tienen que ver con el amanecer de la vida individual de cada uno —antes de la separación de la madre y el hijo— como metáfora del «lugar de los inicios». La relación simbiótica madre-hijo es una unión de elementos que con el tiempo se separarán. La unión íntima de dos individuos en el inicio de la vida comprende un estado que es una cosa, y a la vez más de una cosa. Ese ejemplo concreto de una unidad que es a la vez una pluralidad puede usarse en la abstracción para representar el estado pretemporal hipotético mismo, donde todo lo que sería más de una cosa todavía «existía» en una identidad inseparable. Esa unidad —el estado original inviolado— tiende a adoptar la evaluación afectiva de la perfección (dado que es el lugar en el que no existe conflicto, no hay «separación de opuestos).

Por ejemplo, las representaciones iconográficas de la Madre Virgen y el Niño, muy extendidas —tanto las cristianas como las no cristianas— podrían considerarse fantasías cristalizadas sobre la naturaleza afectiva del origen. En la unión ideal madre-recién nacido, todo deseo se mantiene delimitado por el amor. El estado de la primera infancia, más generalmente, simboliza la libertad con respecto al conflicto, simboliza una existencia humana honrada, inocente, idílica, una inmersión en el amor, la vida, antes de la corrupción inevitable del contacto social, la vida que precede a la exposición a las condiciones duramente punitivas de la experiencia física. La infancia representa (tal vez *es*) existencia antes del descubrimiento de la moral. Esa falta de contaminación por el conocimiento de la muerte da a la experiencia de la infancia una cualidad ideal, que fácilmente llega a servir a la imaginación mítica como modelo del estado del ser que trasciende a la ansiedad existencial de la edad adulta. El niño, padre del hombre, representa el pasado del hombre; además, representa el potencial humano y la esperanza eterna del hombre por el futuro. Los jasidíes, por ejemplo, creen que «el Tzadik [el hombre perfecto, recto], encuentra aquello que ha perdido desde el nacimiento y lo devuelve al hombre».[60] De modo similar, en la tradición cristiana se sostiene que «de cierto os digo que si no os volvéis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mateo, 18:3). Maduración significa expresión de habilidad, diferenciación del yo y el mundo, transformación de la posibilidad en realidad, pero también pérdida de potencial, pues cualquier cosa que se desarrolla lo hace en una única dirección, y no en ninguna de sus innumerables alternativas. Así pues, crecer también significa declinar, pues cada paso hacia la vida adulta es estar un paso más cerca de la muerte.

El estado paradisíaco inicial se ve típicamente alterado, en la representación mitológica, por algún acto temible emprendido por el hombre —por algún acto que lo coloca en oposición a su fuente celestial—. Esa oposición es dolorosa, y a menudo se representa como un error terrible o un pecado. No obstante, sucede que el origen de la experiencia y de la historia —esto es, el origen del ser mismo — parece inextricablemente vinculado a esa oposición, a esa diferenciación del origen. El estado paradisíaco inicial, aunque se caracterice por la totalidad absoluta, aun así parece paradójicamente defectuoso: sufre de una forma indeterminada de no-existencia, carece de realidad él mismo.

Había algo amorfo y sin embargo completo que existía antes que el Cielo y la Tierra;
Sin sonido, sin sustancia,
dependiente de nada, invariable, todo lo abarcaba, no remitía.

Podría pensarse en ello como en la Madre de todas las cosas bajo el Cielo.[61]

Esa no-existencia parece ser consecuencia inevitable de la ausencia de limitación, o de oposición. Esa ausencia priva de un punto de referencia, distinguible de sí mismo, a lo que sea que constituye el origen y, por tanto, lo priva de existencia. Como lugar (como «estado previo del ser inocente»), el paraíso conserva una pátina de existencia despreocupada. Ello se ve reducido por la *irrealidad* comparativa de esa existencia. Las cosas todavía no se han desmoronado en el Jardín del Edén, todavía no se han separado (por completo) en sus elementos constitutivos. Pero dos cosas que no pueden distinguirse entre sí no son dos cosas, y una cosa sin ningún rasgo discernible podría incluso no ser.

El paraíso es el mundo antes de que este haya llegado a realizarse. En ese estado, nada sufre y nada muere, porque no hay nada definido que sufrir —no hay nadie consciente ni de la naturaleza del ser objetivo ni del significado de ese ser una vez que se ha «separado» del todo (de la totalidad). El «antepasado primordial», a la vez masculino y femenino, habita en ese lugar no realizado, antes de la división en marido y mujer;[62] existe sin consciencia de sí, incluso después de la división:

Y estaban los dos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban. (Génesis, 2:25)

«Conocer» la desnudez y no avergonzarse de ella es entender la exposición, la debilidad y la vulnerabilidad. Exponerse ante una multitud y el mundo es hacer que te demuestren la fragilidad esencial del ser individual de manera drástica e incontrovertible. No darse cuenta de la desnudez —carecer de autoconsciencia— es tener muchos menos problemas, pero también ser mucho menos. El mundo «paradisíaco» de un niño es mucho menos —es decir, mucho menos *manifiesto*— que el mundo del adulto. El niño tiene menos responsabilidades y menos preocupaciones definidas que el adulto. Ello reviste a la infancia de un encanto del que carece la existencia adulta, al menos desde cierta perspectiva adulta. Pero también sucede que el niño tiene una vulnerabilidad tremenda a la que el adulto ha trascendido. El niño no percibe explícitamente su vulnerabilidad, y por tanto no sufre hasta que esa vulnerabilidad se manifiesta de forma trágica. En cambio, el adulto sabe que puede ser herido y sufre constantemente por ese conocimiento. Sin embargo, su «consciencia aumentada» —autoconsciencia, en realidad— significa que puede

dar pasos para asegurar su supervivencia saludable (aunque, en consecuencia, deba preocuparse por el futuro). El mundo del niño está circunscrito, está realizado de manera incompleta, pero aun así resulta vulnerable. De la misma manera, el mundo paradisíaco es incompleto y sin embargo amenazado.

Es la separación primigenia de la luz con respecto a la oscuridad —engendrada por el Logos, el Verbo, equivalente al proceso de consciencia— la que inicia la experiencia humana y la actividad histórica (que es realidad misma a todos los efectos). Esa división inicial proporciona la estructura prototípica, y la condición previa fundamental, para la elaboración y la descripción de unos más diferenciados pares de opuestos que se atraen y se repelen:

> En el principio creó Dios los cielos y la tierra.
>
> Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas.
>
> Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz.
>
> Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. (Génesis, 1:1-4)

La luz y la oscuridad constituyen una totalidad mítica; el orden y el caos, en unión paradójica, proporcionan los elementos primordiales de la totalidad del universo experiencial. La luz es iluminación, inspiración; la oscuridad, ignorancia y degeneración. La luz es el sol que vuelve a salir, el vencedor eterno de la batalla cíclica, interminable, con la serpiente de la noche; es el salvador, el héroe mítico, el libertador de la humanidad. La luz es oro, el rey de los metales, puro e incorruptible, símbolo del valor civilizado mismo. La luz es Apolo, el rey sol, dios de la iluminación, la claridad y la concentración, espíritu, opuesto a la materia negra; «masculinidad» radiante en oposición a lo oscuro y lo inconsciente «femenino». La luz es Marduk, el héroe babilonio, dios de la mañana y del día de primavera que lucha contra Tiamat, diosa monstruosa de la muerte y la noche. La luz es Horus, que lucha contra el mal y redime al padre. La luz es Cristo, que trasciende el pasado y extiende a todos los individuos la identificación con el Logos divino. Existir en la luz significa nacer, vivir, ser redimido. Alejarse de la luz significa escoger el camino del mal —la muerte espiritual— o perecer del todo corporalmente.

El mito iguala el origen del universo de la experiencia con la separación de la luz y las tinieblas a causa de la identificación analógica o metafórica entre esa separación y la diferenciación misteriosa de la experiencia consciente con respecto al no darse cuenta inconsciente. La consciencia y la experiencia diurna

están inextricablemente unidas, como el olvido y la noche. La oscuridad plantea limitaciones severas, incontrolables, externas, transpersonales a la consciencia humana incipiente al eliminar o reducir de manera drástica la extensión sensorial espaciotemporal dependiente de la visión. La negrura de la noche trae consigo la reaparición de lo desconocido, y el sentido humano eterno de sometimiento a esos terrores aún engarzados de manera incomprensible a la experiencia:

> *Cuando la noche sagrada se eleva hacia el cielo*
> *se lleva el día alegre y adorable, y doblándolo*
> *enrolla su alfombra dorada que se había extendido*
> *sobre el hoyo del abismo.*
> *El mundo exterior desaparecido de la vista*
> *y el hombre, un huérfano sin casa ha de enfrentarse*
> *en absoluta desesperación, desnudo, solo,*
> *a la negrura del espacio inconmensurable.*
> *Ha de apoyarse en sí mismo; con la mente abolida*
> *con el pensamiento desprotegido, en las umbrías*
> *profundidades de su alma se hunde, pues nada llega*
> *desde fuera para apoyarlo ni limitarlo.*
> *Toda la vida y el brillo parecen un sueño antiguo...*
> *mientras en la sustancia de la noche,*
> *desenredado, ajeno, ahora percibe*
> *un algo fatídico que está a su derecha.*[63]

Las fuerzas «cósmicas» eternas velan el día con la noche. De modo similar, y como consecuencia de otras fuerzas «internas», igualmente incontrolables e impersonales, la consciencia se esfuma en el sueño, en la noche.[64]

La metáfora central que subyace al «principio» no es en realidad la del nacimiento, en absoluto. Es más bien el momento de despertar del sueño, cuando un mundo desaparece y otro empieza a ser. Es algo que todavía está contenido en un ciclo: sabemos, al final del día, regresaremos al mundo del sueño, pero entre tanto existe una sensación de trascenderse a uno mismo, de una consciencia que se «despierta» de un mundo irreal a un mundo real, o al menos más real. Esta sensación de despertar a un grado mayor de realidad lo expresa Heráclito [...] al pasar de un mundo en el que todos tienen su propio «logos» a otro mundo en el que existe un «logos» común. El Génesis presenta la creación como la llegada súbita al ser de un mundo a través de un discurso verbalizado (otro aspecto del logos), la percepción consciente, la luz y la estabilidad. Algo como esta metáfora del despertar puede ser la razón real del énfasis puesto en los «días», y esas expresiones recurrentes como «y fue la tarde y la mañana un día», incluso antes de que el día, tal como lo conocemos, se estableciera con la creación del sol.[65]

El estado nocturno temporal de la no-existencia parece similar a la situación más permanente que teóricamente prevalece antes (¿?) del amanecer de la consciencia como tal, cuando no había sujeto, ni objeto ni experiencia en

absoluto, pero cuando la posibilidad de esas cosas se encontraba, de algún modo, durmiente.

No hay sufrimiento en el jardín del Edén. Con todo, en ese estado las cosas no existían realmente. En consecuencia, el mito parece haber equiparado el establecimiento de la oposición necesaria para el ser con la aparición y la evolución del sujeto limitado, que sirve a la creación como el espejo de Dios. En el mundo mítico, la existencia misma de la experiencia —pasado, presente y futuro— parece depender de la experiencia del observador espacial y temporalmente limitado. Así restringidas en su manifestación —es decir, manifestadas en el dominio de la experiencia individual—, las cosas alcanzan una existencia breve, diferenciada, antes de chocar con sus opuestos y disolverse para siempre. Un antiguo midrás afirma, en este sentido, que «Dios y el hombre son, en cierto aspecto, gemelos».[66] El físico moderno John Wheeler, de modo análogo, defiende:

> En todo proceso cuántico elemental, el acto de la observación, el acto del registro o el acto de la participación del observador, o comoquiera que optemos por llamarlo, desempeña un papel esencial en proporcionar «realidad tangible» a lo que decimos que está ocurriendo. [Paradójicamente:] El universo existe «ahí fuera» independientemente de los actos de registro, pero el universo no existe ahí fuera independientemente de los actos de registro.[67]

Desde la perspectiva convencional, las cosas objetivas existen en y por sí mismas. Pero ese punto de vista elimina la necesidad del observador, que da a todas las cosas una atalaya necesaria, reduciendo la virtualidad indefinible y convirtiéndola en realidad existente. El mito no comete ese error e iguala la presencia misma del ser y el llegar a ser con la aparición de la conciencia y la autoconciencia.[68] Es esa equiparación la que permite a la imaginación mítica situar al hombre en el centro del universo y trazar una analogía entre el principio que crea el orden a partir del caos y el individuo mismo.

El mundo mítico —el mundo tal como es experimentado— podría considerarse, de hecho, como una propiedad emergente de referencia de primer orden, podría verse como la interacción entre el universo como sujeto y el universo como objeto. El mito equipara el origen con el amanecer de la luz, con la aparición de la conciencia: equipara el universo con el mundo de la experiencia; asume que lo subjetivo es una condición previa de lo real. Esta idea parece enormemente ajena a la sensibilidad moderna, que se basa en la proposición, históricamente novedosa, de que lo objetivo material en y por sí

mismo constituye lo real, y que la experiencia subjetiva, que de hecho proporciona una fuente material para el concepto del objeto, constituye simplemente un apéndice epifenomenológico. Sin embargo, sucede que los sistemas autorreferenciales (como el que consiste en que el ser es, a la vez, sujeto y objeto) se caracterizan por la aparición de propiedades inesperadas y cualitativamente únicas. El mundo como sujeto (es decir, el individuo) es un fenómeno exageradamente complejo —más complejo, con diferencia, que cualquier otra cosa (exceptuando a otros sujetos)—. El mundo como objeto es apenas menos misterioso. Es razonable considerar la interacción de los dos como algo incluso más notable. Pensamos: *primero la materia, y el sujeto después*; y damos por sentado que la *materia*, tal como la entendemos, es aquello que existe en ausencia de nuestra comprensión. Pero la «materia primordial» de la mitología (una «sustancia» más abarcadora que la materia del mundo moderno) es mucho más que mera sustancia: es la fuente de todo, de lo objetivo y lo subjetivo *(es materia y espíritu unidos en esencia)*. Desde esta perspectiva, la conciencia es fundamental para el mundo de la experiencia, tan fundamental como las «cosas» mismas. La materia de la mitología, por tanto, parece más que «superstición que ha de superarse», parece más que esa cosa muerta del punto de vista moderno.

Es más, el mundo de la experiencia parece generado por las acciones de la conciencia —por la conciencia que amanece— en más de una «etapa». La «conciencia puramente consciente», que hipotéticamente existe antes de la generación de representaciones activas del yo —es decir que acompañó a la mera división de «objeto» y «sujeto»—, retiene todavía una unidad esencial y elementos «paradisíacos» asociados. Adán y Eva existen como seres independientes antes de su «caída», pero se hablan con animales y caminan con Dios. Refugiados en un jardín eternamente productivo, felizmente ignorantes de su desnudez y vulnerabilidad esenciales, existen sin cargas ni angustiosos cuidados. Es la aparición de la referencia de segundo orden —la conciencia del yo, la autoconciencia— la que finalmente altera el estado estático de perfección y de manera irreversible altera la naturaleza de la experiencia. (El desarrollo de la consciencia —la aprehensión del sistema por «sí mismo»— añade una forma de autorreferencia a la estructura universal. La autoconsciencia —la aprehensión del sujeto por sí mismo— parece haber añadido otra.) La mente moderna consideraría que no se altera nada fundamental mediante esa transformación interna (dado que considera la consciencia un epifenómeno de la realidad). La

mente mitológica adopta otra actitud por completo al presuponer, como hace, que la consciencia está aliada con el creador mismo de las cosas. Desde ese punto de vista, las transformaciones cognitivas alteran la estructura de la existencia: modifican la relación misma entre el cielo y la tierra, entre el creador y lo creado; reestructuran constantemente el cosmos mismo. El materialista moderno consideraría que esa teoría es arrogante y presuntuosa, como mínimo. Aun así, las grandes sociedades de Oriente y Occidente se basan precisamente en ese punto de vista, en mitos de origen y caída caracterizados por un paralelismo estructural asombroso:

El padre del príncipe Gautama, el Buda, salvador de Oriente, decidido a proteger a su hijo del conocimiento desesperado y la conciencia trágica, construyó para él un pabellón cerrado, un jardín tapiado de delicias terrenales. Solo a los sanos, a los jóvenes y a los felices se les permitía el acceso a ese paraíso en la tierra. Todo signo de deterioro y degeneración se le mantenía oculto al príncipe. Inmerso en los placeres inmediatos de los sentidos, en el amor físico, en la danza y en la música, en la belleza y el placer, Gautama llegó a la edad adulta absolutamente protegido de las limitaciones del ser mortal. Sin embargo, a pesar de la atención y la voluntad expresas de su padre, despertó en él la curiosidad, y decidió abandonar su cárcel seductora.

Se hicieron preparativos para revestir de oro la ruta que había escogido, para cubrir de flores el camino del aventurero y para exhibir, para su admiración y dedicación, a las más bellas mujeres del reino. El príncipe emprendió la marcha con todo su séquito, protegido por las comodidades de su carro cubierto, encantado ante el panorama que previamente le habían preparado. Sin embargo, los dioses decidieron perturbar aquellos planes tan cuidadosamente diseñados, y enviaron a un anciano que, a la vista de todos, junto a la carretera, avanzaba tambaleante. La mirada fascinada del príncipe se posó en aquel anciano intruso. Movido por la curiosidad, le preguntó a su asistente:

—¿Qué es esa criatura tambaleante, andrajosa, encorvada y destruida que camina junto a mi séquito?

Y su asistente le respondió:

—Es un hombre como los demás hombres, que nació, fue niño, joven, esposo, padre y padre de padres. Ha envejecido, está sujeto a la destrucción de su belleza, de su voluntad y de las posibilidades de la vida.

—¿Como los demás, dices? —preguntó el príncipe vacilante—. ¿Eso significa... que me ocurrirá a mí?

El asistente respondió:

—Inevitablemente, con el paso del tiempo.

A Gautama se le cayó el mundo encima y pidió regresar a la seguridad de su hogar. Con el tiempo, su angustia disminuyó, su curiosidad creció y se atrevió a salir de nuevo. En esa ocasión, los dioses le enviaron a un enfermo para que lo viera.

—Esta criatura —le preguntó a su asistente— que tiembla y no puede moverse, que sufre horrores imposibles de contemplar, que es fuente de piedad y desprecio, ¿qué es?

Y el asistente respondió:

—Es un hombre como los demás, que nació sano pero que enfermó y no ha podido sanar, y es una carga para sí mismo y para los demás, sufriente e incurable.

—¿Como los demás, dices? —preguntó el príncipe—. ¿Podría ocurrirme a mí?

Y el asistente respondió:

—Ningún hombre está exento de los estragos del tiempo.

El mundo volvió a derrumbarse para Gautama, que regresó a su casa. Pero las delicias de su vida anterior eran ahora amargas para él, y salió una tercera vez. Los dioses, en su piedad, le enviaron a un difunto que pasaba en procesión fúnebre.

—Esta criatura —preguntó a su asistente— que yace tan quieta y tiene un aspecto temible, rodeada de lamentos y penas, perdida y desolada, ¿qué es?

Y el asistente respondió:

—Es un hombre como los demás, nacido de una mujer, amado y odiado, que en otro tiempo fue como tú y hoy es tierra.

—¿Cómo los demás, dices? —preguntó el príncipe—. Entonces... ¿Eso podría ocurrirme a mí?

—Este es tu final —dijo el asistente—. Y el final de todos los hombres.

El mundo se le derrumbó una última vez y Gautama pidió que lo llevaran a casa. Pero el asistente tenía órdenes del padre del príncipe y en lugar de regresar lo llevó a una fiesta de mujeres que se celebraba allí cerca, en una arboleda del bosque. Al príncipe lo recibió un grupo de bellezas que se ofrecieron voluntariamente sin límites, cantando, bailando, actuando con el espíritu del amor sensual. Pero Gautama solo pensaba en la muerte y en la descomposición inevitable de la belleza, y todas aquellas muestras no le causaban el menor placer.

El mito del Buda es la historia del desarrollo individual considerado en el ideal. La historia se inicia con el padre de Gautama, que protege a su hijo de los peligros del mundo, así como suele protegerse a cualquier hijo de familia adinerada. Sin embargo, a medida que el joven príncipe madura y se vuelve cada vez más curioso, empieza a preguntarse por el mundo que queda «más allá». Los niños que se desarrollan en una familia segura crecen hasta convertirse en individuos que ya no pueden seguir constreñidos en esa familia. Es el «buen progenitor» el que «fracasa» necesariamente al potenciar a un niño que enseguida se vuelve tan independiente que el ejercicio paterno o materno ya no basta. Cada incursión en el mundo produce un aumento de conocimiento, con la correspondiente disminución de la capacidad, por parte de la constelación y la personalidad de la familia de la infancia, para «cartografiar el mundo» —para proporcionar patrones de acción y representación aceptables para la existencia como un verdadero individuo. El encuentro futuro del Buda con sus limitaciones mortales intrínsecas destruyó su paraíso infantil de manera trágica, pero lo lanzó al mundo como ser independiente. Esta historia puede representarse, de una manera conocida, como en la *Figura 53: El descenso (voluntario) del Buda*. La historia de la maduración de Gautama detalla la contaminación consiguiente de la existencia con una angustia insoportable, describe la relación potencial incluso de la belleza y de los placeres más fundamentales y necesarios, con la inevitabilidad de la degeneración y la muerte, el castigo final. La lucha del Buda con su autoconciencia emergente y trágica, y su victoria final sobre ella, ocupa el resto del gran relato: primero, Gautama incorporó el conocimiento de sus antepasados y después trascendió y reestructuró ese conocimiento.

Tras abandonar el «jardín tapiado» de su infancia, Gautama se convirtió en un maestro de la tradición en su intento de encontrar un sentido al mundo de la experiencia tal como entonces se le presentaba a él. Alcanzó un conocimiento extensivo de varias filosofías, incluidos el samkhya y el yoga, que a su vez le resultaron insuficientes. Después recurrió al ascetismo —a la renuncia mundana — hasta el extremo de quedar «casi reducido a un estado esquelético y llegar a asemejarse a un montón de polvo».[69] Pero ese enfoque también se reveló insuficiente. Finalmente, después de haber probado todo lo que la vida tenía que ofrecerle y habiendo desarrollado la disciplina de un adepto entregado, se preparó para la batalla final. Se adentró en un bosque inmenso (el hogar espiritual de lo desconocido), se situó a los pies de un ficus religiosa y decidió permanecer inmóvil en ese lugar hasta alcanzar el despertar.

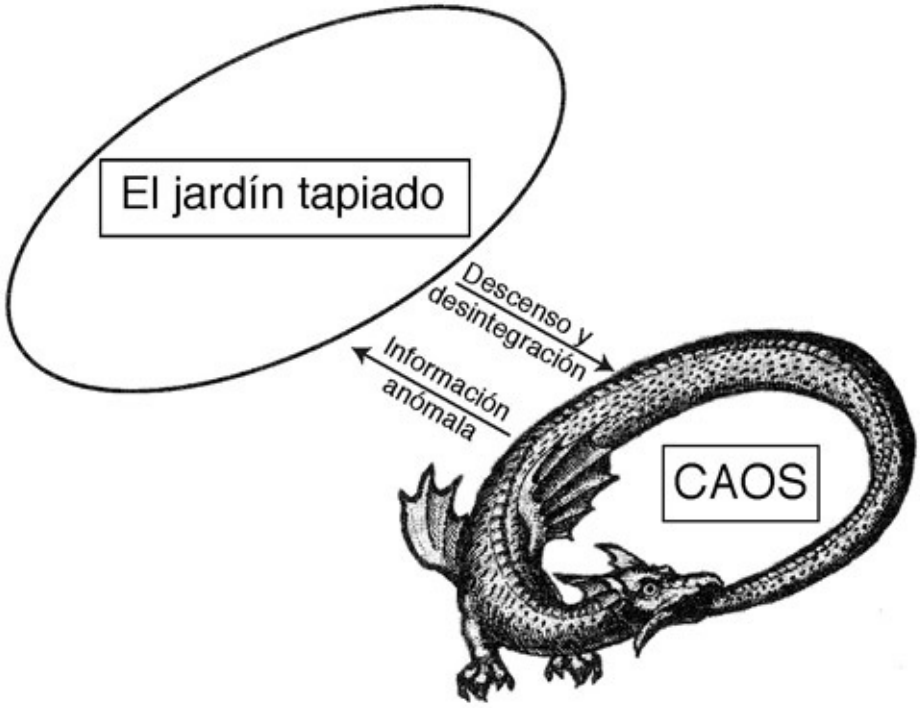

Figura 53: El descenso (voluntario) del Buda.

Gautama vivió una verdadera prueba iniciática en aquella posición, sometiéndose a todos los terrores de la muerte (así como a un asalto renovado de las tentaciones de la vida profana). Pero la disciplina que había acumulado en sus viajes anteriores le sirvió de mucho, y pudo mantener la mente concentrada únicamente en su tarea: el descubrimiento de una verdad que sirviera a la vida, que redimiera la experiencia humana. Su última tentación es tal vez la más interesante. El Buda alcanza el nirvana, la perfección, como consecuencia de su prueba, y el Dios de la Muerte le ofrece la opción de permanecer en ese estado. Él rechaza el ofrecimiento: Buda regresa al mundo, acepta su condición mortal para poder propagar el conocimiento que ha adquirido. *Es este último acto lo que realmente lo convierte en héroe revolucionario*. La consecución de la sabiduría —la consecuencia de la empresa creativa— es insuficiente. El círculo de la acción redentora no se cierra hasta que la información que tanto ha costado obtener en el campo de batalla de la psique individual no se integra en la comunidad mayor. No puede haber salvación para uno en presencia del sufrimiento continuado de todos. Es el regreso de Buda desde el cielo que está a su alcance lo que lo hace realmente grande.

La historia del Buda es tal vez la mayor producción «literaria» de Oriente. Por tanto, es de un gran interés destacar que su tema también conforma los niveles más fundamentales de la sensibilidad occidental. El relato judeocristiano de redención se basa en la representación del sujeto individual, manchado con el Pecado Original, caído de la gracia, consciente de la vida y de los límites de la vida, bendito y maldito irremediablemente con el conocimiento del bien y del mal. La capacidad para desarrollar ese conocimiento aparece en las historias del Génesis como una «característica hereditaria de la raza», como una condición previa para la generación del conocimiento de los límites objetivos de la existencia subjetiva, como la condición previa fundamental de la autoconciencia trágica:

Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban. (Génesis 2:25)

Pero la serpiente era astuta, más que todos los animales del campo que Jehová Dios había hecho; la cual dijo a la mujer: ¿Conque Dios os ha dicho: No comáis de todo árbol del huerto?

Y la mujer respondió a la serpiente: Del fruto de los árboles del huerto podemos comer;

pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni le tocaréis, para que no muráis.

Entonces la serpiente dijo a la mujer: No moriréis; sino que sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal.

Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella. (Génesis 3:1-6)

Los mitos sueñan ideas mucho antes de que adopten una forma reconocible, familiar y verbalmente comprensible. El mito, como el sueño, puede ser visto como el lugar de nacimiento del conocimiento consciente abstracto, como la matriz a partir de la que surgen las ideas formadas. Cada concepto, por más nuevo o moderno que parezca, emerge de un suelo preparado por siglos de actividad intelectual previa. El mito «prepara el terreno» para la comprensión explícita mediante el uso de lo que se comprende en ese momento —lo que ha sido explorado parcialmente, lo que ha sido adaptado a la acción— para que represente lo que sigue siendo desconocido. Los objetos de la experiencia que han sido investigados pueden, así, servir de símbolos de representación para la descripción del tema de la experiencia, comparativamente difícil de comprender. Es así como el yo, que es esencialmente incomprensible, desconocido, adquiere representaciones metafóricas.

Las cosas que son en sí mismas complejas y misteriosas, en sus atributos, sirven a esa función metafórica de manera muy útil, dado que su potencial para la aplicación simbólica es prácticamente infinito en su alcance. El árbol y la serpiente, por ejemplo —objetos complejos de aprehensión— pueden entenderse en parte a través de la observación directa y activa, y por tanto pueden aportar un grano productivo para el molino metafórico. El árbol y la serpiente, en conjunto y por separado, cuentan con una historia extensa, duradera y detallada en cuanto agentes de representación. Sirven a funciones similares en multitud de mitos que describen la pérdida del paraíso, y por tanto han de servir como representaciones válidas de cierto proceso o estructura que desempeña un papel crucial en esa pérdida. Parece probable —a pesar de la extrañeza inicial de tal presuposición— que esa estructura sea el sistema nervioso[70] como tal (más que ningún sistema nervioso individual), como se manifiesta en la representación intrapsíquica.[71]

El árbol es el *axis mundi*, el árbol-mundo, enraizado inamoviblemente en el mundo maternal del caos, con ramas que llegan hasta el cielo (hasta los cielos, hasta el reino de los espíritus ancestrales). Según los seguidores del hatha yoga:

Los pies, firmemente anclados en el suelo, corresponden a las raíces del árbol, son sus cimientos y su fuente de nutrición. Ello podría indicar que, en la vida diaria, uno está firmemente plantado en el suelo para satisfacer las exigencias de la vida. La cabeza está en el espacio, o en los *cielos* [destacado en el original]. La palabra *cielo*, en este contexto, significa en contacto con la energía de la vida, con una sabiduría que está

más allá del intelecto. [...] La columna vertebral es como el tronco del árbol a lo largo del cual se sitúan los diversos chakras. Lo alto de la cabeza es la flor que corona ese árbol floreciente, el loto de mil pétalos del chakra sahasrara.[72]

El *axis mundi* se encuentra en el «centro del cosmos» uniendo tres ámbitos separados pero interrelacionados, «eternos». El *reino inferior* es el ámbito de lo desconocido, subterráneo, oceánico, infernal —tierra de poder reptiliano, fuerza ciega y oscuridad eterna—. Los antiguos escandinavos creían, por ejemplo —en consonancia con esa conceptualización general—, que una gran serpiente vivía bajo el Yggdrasil, el árbol-mundo, y roía sus raíces, intentando siempre destruirlo. (Sin embargo, Yggdrasil se revivificaba constantemente gracias a unos manantiales de «agua mágica» que también se encontraban bajo tierra.) La gran serpiente es el dragón del caos, en su aspecto destructivo —la fuente de todas las cosas (incluido el árbol-mundo), así como el poder que reduce los objetos creados a las condiciones de su origen—. (El «agua mágica» es el aspecto positivo de lo desconocido, con su poder procreador y rejuvenecedor.) La díada del árbol y la serpiente es un motivo muy extendido de la mitología y un tema literario común. Los comentarios de Frye sobre el *Moby Dick* de Melville son relevantes en este caso. Moby Dick es una gran ballena blanca que vive en las profundidades del mar. Ahab es el capitán de un barco ballenero, que se dedica con pasión y más allá de toda razón a conquistar definitivamente al leviatán.

En *Moby Dick*, la búsqueda de Ahab de la ballena puede ser una locura o una «monomanía», como se la denomina con frecuencia, o incluso mala ya que él sacrifica a su tripulación y su barco por ella, pero el mal o la venganza no son el objetivo de la búsqueda. La ballena misma puede ser solo un animal, un «bruto», como dice el segundo de a bordo, e incluso si tuviera la determinación maliciosa de matar a Ahab, esa actitud, en una ballena perseguida hasta la muerte, resultaría, de existir, sin duda comprensible. Lo que obsesiona a Ahab está en una dimensión de la realidad que llega mucho más allá de la ballena, en un mundo amoral y alienante que nada normal en la psique humana puede confrontar.

La búsqueda declarada es matar a Moby Dick, pero a medida que las señales del desastre se van acumulando, se evidencia que una voluntad de identificarse (no de adaptarse) a lo que Conrad denomina el elemento destructivo es lo que realmente mueve a Ahab. Melville dice que Ahab se ha convertido en un «Prometeo», con un buitre que se alimenta de él. La imagen axial aparece en la vorágine o espiral descendente («el vórtice») de las páginas finales, y tal vez en un comentario que pronuncia uno de los miembros de la tripulación de Ahab: «Parece que se está saliendo el asador del eje del mundo». Pero el descenso no es puramente demoníaco, ni simplemente destructivo: como con otros descensos creativos, se trata en parte de una búsqueda de sabiduría, por fatal que pueda resultar la consecución de dicha sabiduría. Una relación que recuerda a la de Lear y el bufón se desarrolla hacia el final entre Ahab y el pequeño grumete negro Pip, al que han dejado tanto tiempo nadando en el mar que ha enloquecido. De él se dice que

ha sido «llevado vivo allá abajo, a maravillosas profundidades, donde extrañas formas del intacto mundo prístino se deslizaban de un lado para otro [...] y donde la avara sirena Sabiduría revelaba sus tesoros amontonados».

Moby Dick aporta un tratamiento tan profundo como el que permite la literatura moderna del simbolismo del leviatán de la Biblia, la fuerza titánica-demoníaca que eleva Egipto y Babilonia a la grandeza y después las hunde en la nada; que es a la vez un enemigo de Dios fuera de la creación y, como se da de manera notable en Job, una criatura dentro de ella de la que Dios está bastante orgulloso. El leviatán se le revela a Job como el misterio final de los caminos de Dios, el «rey sobre todos los soberbios» (Job 41:34), de quien el propio Satanás es meramente un instrumento. A qué se parece ese poder depende de cómo se aborde. Abordado por el Kurtz de Conrad a través de su psicosis sobre el Anticristo, es un horror inimaginable: pero también puede ser una fuente de energía que el hombre puede usar en su beneficio. Existen, naturalmente, riesgos considerables al hacerlo así: riesgos a los que se refería Rimbaud en su célebre *lettre du voyant* como «*dérèglement de tous les sens*». La expresión indica la estrecha relación entre lo titánico y lo demoníaco que Verlaine expresó en su término *poète maudit*, la actitud de los poetas que sienten, como Ahab, que el culto correcto de los poderes que invocan es un desafío.[73]

Por encima del reino inferior está la tierra, el *reino medio*, existencia mundana consciente, dominio del hombre, atrapado de manera incómoda entre lo titánico y lo celestial —atrapado en el reino en el que «espíritu y materia», o «cielo e infierno» u «orden y caos» interactúan y se transforman eternamente. El reino superior, por último, es el cielo, el ideal intrapsíquico, construcción abstracta simbólica y estado utópico, creación de generaciones de fantasías autónomas que siguen sus propias reglas, gobernadas por sus propios habitantes, con sus propias existencias trascendentes, no-individuales. El hecho de que el *axis mundi* una la tierra y el cielo significa que puede servir para el propósito del ritual como un puente entre el dominio profano individual y el «reino de los dioses»:

El simbolismo de la ascensión al cielo a través de un árbol está [...] claramente ilustrada por la ceremonia de iniciación de los chamanes buriatos. El aspirante trepa a un poste en medio de la yurta, alcanza lo alto y sale por el hueco del humo. Pero sabemos que esa abertura, construida para que escape el humo, se equipara al «agujero» dejado por la Estrella Polar en la bóveda celeste. (En otros pueblos, al poste de la tienda de campaña se lo denomina «pilar del cielo» y se lo compara a la Estrella Polar, que también es el núcleo del pabellón celeste, y en otros lugares se lo conoce como el «clavo del cielo».) Así, el poste ritual instalado en el centro de la yurta es una imagen del Árbol Cósmico que se encuentra en el Centro del Mundo, en el que la Estrella Polar brilla directamente encima. Al ascender por él, el aspirante accede al Cielo; por eso, tan pronto como sale por el respiradero del humo de la tienda suelta un grito potente, invocando la ayuda de los dioses: ahí arriba, se halla en su presencia.[74]

La *Figura 54: El árbol-mundo como puente entre el cielo y el infierno*[75] ofrece una interpretación visual del árbol cósmico que conecta «el cielo, la tierra y el infierno». El árbol cósmico —Yggdrasil, en esta representación— está enraizado en el dominio del dragón del caos (la «serpiente» que «devora sus

raíces»), pasa a través de la tierra y sube hasta el «cielo», el reino de los ancestros/dioses. Era la aprehensión inconsciente de esa estructura tripartita la que llevó a Freud, por ejemplo, a su modelo de la psique: el *id* [ello] (el mundo natural del «impulso» instintivo oscuro), el ego [yo] (el mundo de lo individual) y el superego [superyó] (los dioses de la tradición). Es la inclusión que hace Freud de todos los elementos del árbol-mundo (negativos y positivos) lo que ha dado a su mitología su notable fuerza, influencia y poder.

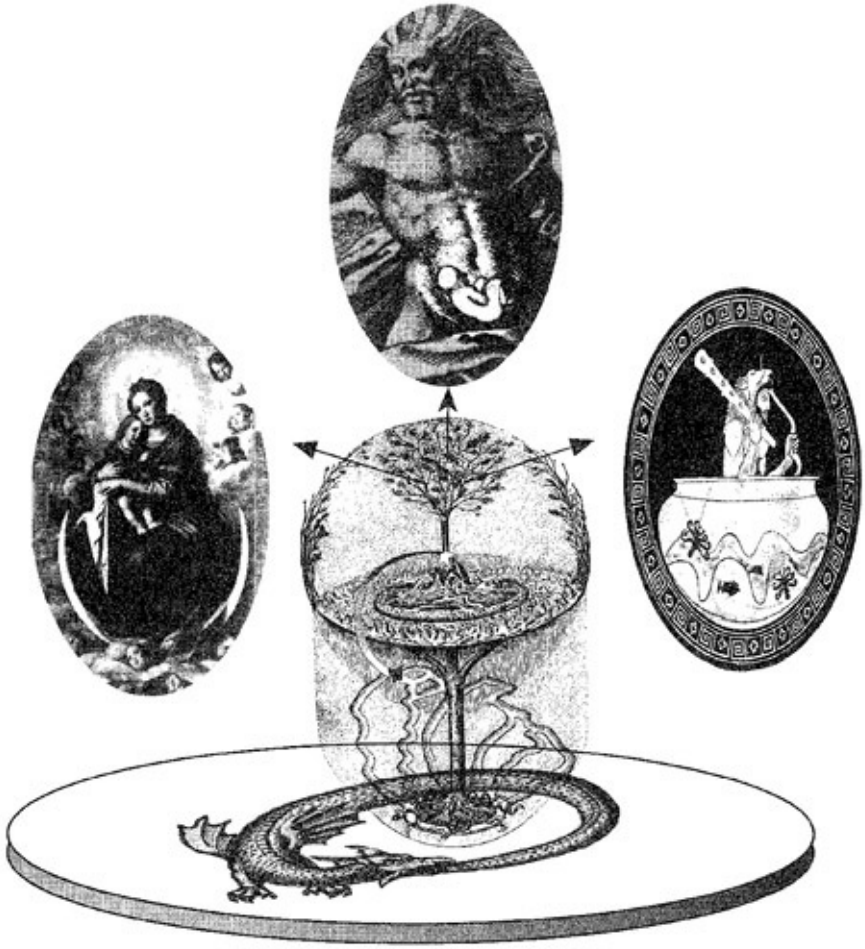

Figura 54: El árbol-mundo como puente entre el cielo y el infierno.

La *Figura 55: El árbol-mundo y los elementos constitutivos de la experiencia* ofrece otra interpretación y explicación de este árbol en relación con su «lugar» en el cosmos de los «elementos constitutivos de la experiencia». Este diagrama se resiente algo de su precisa equiparación simbólica del árbol y el «hijo arquetípico». Cristo y Satán, por ejemplo —ejemplos cristianos del hijo

ambivalente— también pueden ser vistos como *productos* del árbol (así como encarnaciones concretas o formas del árbol, o como fenómenos de algún otro modo inextricablemente unidos al árbol). El árbol-mundo como «árbol prohibido del conocimiento del bien y del mal» es, por ejemplo, la cruz sobre la que Cristo, el individuo arquetípico, crucificado, suspendido y atormentado, manifiesta por toda la eternidad su identificación con Dios; el árbol sobre el que Odín, el salvador nórdico, también está suspendido de manera parecida:

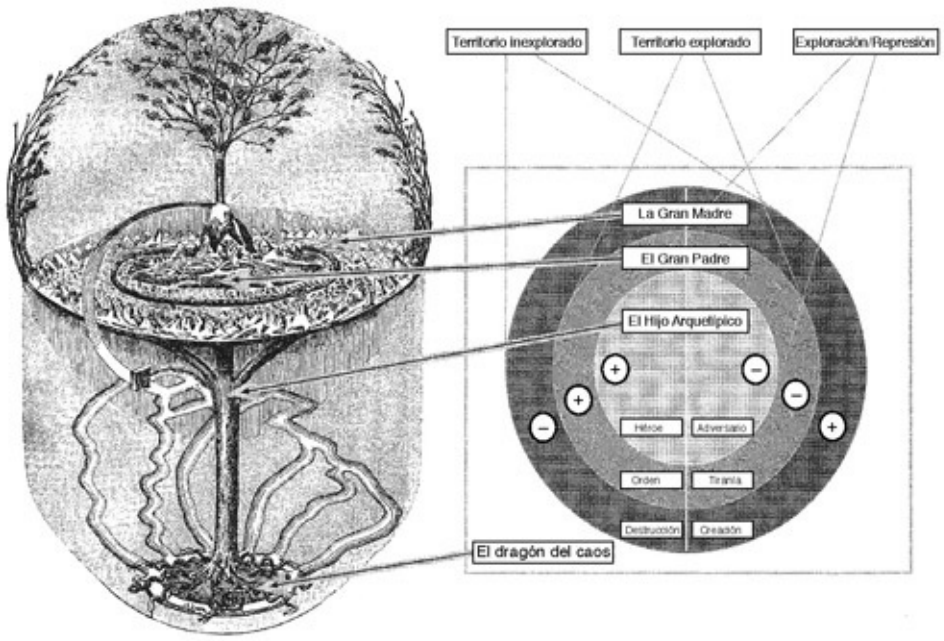

Figura 55: El árbol-mundo y los elementos constitutivos de la experiencia.

Sé que colgué del árbol azotado por el viento
nueve noches enteras,
herido por la lanza, entregado a Odín,
yo mismo a mí mismo,
de aquel árbol del que nadie sabe
el origen de sus raíces.[76]

El árbol es a Cristo, por tanto, lo que Cristo es al individuo («Yo soy la vid, vosotros los pámpanos; el que permanece en mí, y yo en él, este lleva mucho fruto; porque separados de mí nada podéis hacer.» Juan 15:5). Satán, en cambio, es algo que acecha en el árbol prohibido. El saber (devastador) que promete —el conocimiento de los dioses— es el «primer fruto» de ese árbol. Ello hace del

árbol-mundo la fuente de la revelación que destruye —la fuente de la «idea» anómala, por ejemplo, que altera el pasado estático y lo hunde en el caos—, así como la fuente final de la revelación que redime.

En el libro del Génesis, los frutos del árbol de la ciencia son ingeridos en un acto mítico por la acción libre (aunque a través de una gran tentación) del individuo. El mito usa un acto concreto, la incorporación del alimento, como metáfora de la asimilación del conocimiento y la capacidad. Erich Neumann afirma:

> Allí donde un licor, una fruta, una hierba, etcétera, aparecen como el vehículo de la vida y la inmortalidad, incluidos el «agua» y el «pan» de la vida, el sacramento de la eucaristía, y toda forma de culto al alimento, hasta la actualidad, tenemos ante nosotros un modo antiguo de expresión humana. La materialización del contenido psíquico, por el que el contenido que llamamos «psíquico» —como la vida, la inmortalidad y la muerte— adopta forma material en el mito y en el ritual y aparece como agua, pan, fruta, etc., es una característica de la mente primitiva.
>
> Ese darse cuenta se «representa» en el esquema elemental de la asimilación nutritiva, y el acto ritual de la ingestión concreta de alimentos es la primera forma de asimilación que el hombre conoce. [...]
>
> La asimilación y la ingestión del «contenido», la comida ingerida, produce un cambio interno. La transformación de las células del cuerpo a través de ingesta de comida es el más elemental de los cambios animales que experimenta el hombre. Hasta qué punto un hombre cansado, debilitado y famélico puede convertirse en un ser alerta, fuerte y satisfecho, o un hombre que muere de sed puede refrescarse o incluso transformarse con una bebida embriagadora: esa es, y debe seguir siendo, una experiencia fundamental mientras exista el hombre.[77]

El acto de la incorporación desafiante que inicia la expulsión del paraíso y de Dios, viene instigado por una serpiente, una criatura antigua y peligrosa de materia bruta, que puede cambiar de piel y renovarse, renacer.

La serpiente sirve a la mitología en un papel dual, como agente y símbolo de la transformación y como representante primordial del poder fundamental, indiferenciado, urobórico. La serpiente del Edén proporciona al individuo un conocimiento de los dioses sin su poder compensatorio ni su inmortalidad. Al «iluminar» al hombre, la serpiente engendra una catástrofe sin parangón, una catástrofe lo suficientemente completa como para generar no solo «la división final del cielo y la tierra» sino también, en esa tierra, una vinculación más o menos permanente (y desgraciada) entre la promesa del conocimiento y la aparición del mal. La serpiente edénica ocupa el mismo espacio categórico en la psique cristiana que Lucifer, «el portador de la luz», espíritu de racionalidad desbocada —en gran parte porque la idea anómala (el «producto de la racionalidad») tiene el mismo potencial de destrucción que cualquier otro desastre natural—. Sin embargo, esa identificación resulta algo sesgada, pues el

descenso al caos inspirado en la anomalía constituye solo la mitad de la historia mitológica, y también puede verse como una condición previa necesaria para la aparición de un «estado superior» de consciencia (incluso para la encarnación de Cristo, el «segundo fruto del árbol del conocimiento»). Por esa razón, los alquimistas medievales tendían a adoptar una interpretación gnóstica de la historia edénica, como afirma Jung:

> De ahí se obtiene el paralelismo de la cabeza del dragón con Cristo, que corresponde a la visión gnóstica de que el hijo de la más alta divinidad adoptó la forma de la serpiente en el paraíso a fin de enseñar a nuestros primeros padres la facultad de la discriminación, de modo que pudieran ver que la obra del demiurgo [el dios que creó el mundo en un primer momento] era imperfecta.[78]

La serpiente edénica es, ante todo, el (poder) desconocido que sigue acechando «dentro» del sistema nervioso, en el interior del «árbol-mundo». Es la capacidad innata de la mente, su capacidad para generar un pensamiento revelador, su capacidad para alterar el cosmos estable y para ampliar el dominio de la conciencia. Fue la aprehensión «inconsciente» (a partir de imágenes) de esa idea la que llevó a la alquimia medieval a tratar la serpiente como la «sustancia arcana» que se transformaba a sí misma en el interior del árbol y a ver a la serpiente como la «vida» del árbol.[79]

Es la curiosidad la que mata al gato pero, de la misma manera, la curiosidad es la que guía el descubrimiento. El objeto prohibido o desconocido existe, envuelto en misterio, «fuera» del mundo mundano, familiar y explorado. La orden «no puedes explorar eso» inevitablemente contamina de misterio al objeto o situación prohibidos: ¿qué es lo que puede ser tan peligroso (poderoso, interesante) para que haya de ser tratado como si no estuviera ahí? Prohibir explícitamente algo lo contamina del «dragón del caos» —le coloca una serpiente dentro, por así decirlo—. Prohibir algo explícitamente asegura en la práctica que, como mínimo, atraerá la atención (pues lo desconocido, inevitablemente, suscita acercamiento, así como miedo). El vínculo serpiente-caos/objeto prohibido puede verse también, por tanto, de manera provechosa desde una perspectiva más «fisiológica». La serpiente es vista como regulador de la intensidad consciente por los seguidores del yoga kundalini. La serpiente es una criatura de la columna vertebral, un almacén de energía intrapsíquica cuya activación lleva al éxtasis y a la iluminación. La meta del yoga kundalini es «despertar» a esa serpiente y llegar por ella a la iluminación.

La serpiente comparte rasgos evidentes (y sutiles) con la columna vertebral. En primer lugar está la forma, y en segundo lugar una historia evolutiva compartida. El sistema nervioso humano se compone en parte de estructuras que filogenéticamente son tan antiguas como los reptiles, en cuyos pliegues acecha un poder excitatorio tremendo. Las estructuras profundas del bulbo raquídeo —la «cabeza» de la serpiente espinal— llevan a cabo actividades de las que depende absolutamente el mantenimiento de la consciencia.[80] Un individuo sumido en el sueño (en la «inconsciencia») puede despertar instantáneamente y ponerse alerta mediante el funcionamiento estimulado de esas estructuras en una situación (por ejemplo) en la que se produce algo inesperado y potencialmente peligroso. Una madre que duerme puede despertar de inmediato y verse motivada a explorar por el llanto de su bebé, por ejemplo. El proceso del contraste entre el deseo y el estado actual (entre el futuro ideal y el presente) no desaparece ni siquiera durante el sueño. *Lo desconocido lleva la vigilia al sueño*. La amenaza — más genéricamente, la aparición de lo desconocido— propulsa la exploración activa, diseñada para ampliar la competencia adaptativa (o el cese aterrado de la actividad), y produce una potenciación drástica del interés y la consciencia. Ello implica que la conciencia como fenómeno depende en gran parte de la activación del cableado antiguo diseñado para reaccionar ante lo desconocido. A medida que el cerebro humano evolucionaba, se desarrollaba mucho más «territorio de activación»; aun así, la alerta todavía depende de todas las subestructuras del sistema nervioso. El conocimiento de esa dependencia resuena a través del mito y la literatura. Así, el Mefistófeles de Goethe puede afirmar, por ejemplo:

Solo falta que practiques la vieja sentencia de mi prima la serpiente, para que tu semejanza con Dios te atormente algún día.[81]

El animal más consciente es el animal más motivado. El animal más motivado vive con miedo a la posibilidad siempre presente de la mayor amenaza posible (la de su propia muerte) y con el eterno deseo de la rectificación de dicha amenaza: vive con esperanza, al considerar las posibilidades de que lo desconocido peligroso genere información «redentora». Es la aprehensión clara del peligro mortal y la posibilidad infinita que acecha por todas partes la que ha potenciado la consciencia humana mucho más allá de la de su pariente más cercano, en un proceso que se ha prolongado durante eras. Somos capaces de ver

lo desconocido en todo, como consecuencia de nuestros sistemas cognitivos elaborados: peor aún (mejor): somos capaces de ver el peligro mortal en todo lo desconocido. Ello nos hace sin duda angustiados, pero también (si no salimos corriendo) *despiertos*. Por tanto, la «serpiente» de lo «desconocido externo» funciona en combinación con la «serpiente» de lo desconocido interno: la aprehensión del misterio que trasciende al ámbito actual de la adaptación (es decir, el misterio permanente de la limitación personal) produce una *consciencia permanente*, al menos en principio. Es por ello por lo que Buda es «el Despierto». Nuestro cerebro en expansión, «diseñado» para producir adaptación, ve, en cambio, riesgo y oportunidad por todas partes. El cableado «diseñado» para explorar la anomalía y cesar después sus acciones una vez que la exploración ha producido sus consecuencias deseadas, está, en cambio, funcionando siempre —puesto que nunca puede alcanzar su fin, que siempre retrocede. Y así, siempre estamos inquietos, descontentos, insatisfechos, aterrados, esperanzados... y despiertos.

La incorporación inmediata de conocimientos de base social —que se han ampliado exponencialmente en su alcance en el curso de siglos de empresa cultural humana, que ha culminado en el desarrollo de un elaborado modelo propio— *produjo en el interior del individuo una clara aprehensión de la mortalidad como rasgo definitorio de la existencia humana*. Ese acto de autodefinición asociaba inextricablemente todo aspecto de la experiencia humana con la amenaza —contaminó eternamente toda la experiencia humana con el indicio de la mortalidad, con la pista de la muerte, con lo desconocido absolutamente inexplicable—. Ese acto de autodefinición nos llevó a considerar el mundo que habíamos construido como siempre insuficiente, como siempre falto de seguridad; nos llevó a ver el desconocido «lugar de la muerte», además, como una fuente simultánea y eterna de nueva información redentora. Esa contaminación convertía cada objeto, cada faceta de la experiencia, en algo permanentemente misterioso y suficientemente motivador como para mantener la consciencia aumentada como un rasgo interminable, horrible y beneficioso de la existencia humana.

El mito de la caída, cristiano o budista, describe el desarrollo de la autoconsciencia como voluntario, si bien organizada de antemano, en cierto sentido, por los dioses, cuyo poder sigue estando fuera del control humano. Lucifer, con su aspecto de serpiente, ofrece a Eva la manzana con la promesa irresistible de una ampliación del conocimiento. El destino dispone que el futuro

Buda conozca la vejez, la enfermedad y la muerte (pero Gautama escogió voluntariamente abandonar los confines del paraíso que su padre había planificado para que fuera perfecto). Es la tendencia expansiva, exploratoria del hombre, su curiosidad innata, la que constituye a la vez una gracia salvadora y un error mortal. Por ello, las historias del Génesis y el Buda se basan en la presuposición implícita de que el contacto con lo insoportable, en el transcurso de la maduración, está predeterminado, es inevitable —y es *deseado*; catastrófico pero *deseado*. Voltaire cuenta una historia, la del Buen Brahmán —una figura admirable, trágica— que aclara el papel del voluntarismo (y el orgullo) en la búsqueda de un aumento de la consciencia humana:

—¡Quisiera no haber nacido!

—¿Por qué? —le pregunté.

—Porque llevo cuarenta años estudiando —me respondió—. Y son cuarenta años perdidos. [...]

Creo que estoy compuesto de materia, jamás he podido llegar a saber lo que produce el pensamiento; ignoro si mi entendimiento es en mí una simple facultad, como la de andar o la de digerir, y si pienso con mi cabeza de la misma manera en que sujeto las cosas con mis manos. [...] Hablo mucho, y después de haber hablado me quedo confuso y avergonzado de mí mismo.

Aquel mismo día vi a la vieja que vivía cerca de su casa; le pregunté si alguna vez se había sentido afligida por no saber cómo estaba hecha su alma. Ella ni siquiera comprendió mi pregunta: en toda su vida nunca había reflexionado ni un momento acerca de una sola de las cuestiones que torturaban al brahmán; creía con toda su alma en las metamorfosis de Visnú, y con tal de poder tener de vez en cuando agua del Ganges para lavarse, se consideraba la más feliz de las mujeres.

Impresionado por la dicha de aquella pobre mujer, volví a visitar a mi filósofo y le dije:

—¿No le avergüenza ser desgraciado cuando a su puerta hay una vieja autómata que no piensa en nada y que vive contenta?

—Tiene usted razón —me respondió—; cien veces me tengo dicho que yo sería feliz si fuese tan necio como mi vecina; sin embargo, no quisiera semejante felicidad.

Esta respuesta de mi brahmán me produjo mayor impresión que todo lo demás.[82]

La vergüenza que el brahmán siente ante sus propias palabras es consecuencia de que se da cuenta de su insuficiencia, de su incapacidad autocomprendida para abordar los problemas de la vida de alguna manera que considere definitiva y completa. Su vergüenza y su infelicidad son, paradójicamente, consecuencia de las actividades en el mismo proceso que le permite buscar la rectificación, un proceso que es problemático en extremo, pero tan valioso que no será abandonado una vez culminado. El espíritu que busca erosiona su propia estabilidad, pero no renunciará a esa capacidad desestabilizadora para regresar a la fuente «inconsciente». Supongo que eso es parte del «orgullo» del hombre, que actúa como predestinación para la caída —pero que también es parte de otro miedo «inconsciente»: algo que inicialmente

destruye, aun así puede salvar, en su desarrollo posterior, y el proceso que socava también puede ser el mismo proceso que reconstruya, a partir de la destrucción, algo más fuerte.

El nacimiento de la tragedia y la evolución de la vergüenza podrían considerarse consecuencias inevitables del propio voluntarismo, de la tendencia exploratoria heroica, diabólicamente predeterminada en su despliegue, que conduce inexorablemente al desarrollo de una

(auto)consciencia insoportable pero potencialmente redentora. La ampliación del conocimiento objetivo al yo implica el establecimiento permanente de una vinculación conceptual entre la existencia y cierta mortalidad. El desarrollo de esa vinculación significa una existencia en conflicto interminable, pues toda actividad humana de ahí en adelante tiene lugar en el valle de la sombra de la muerte. El destino obliga a todos los miembros de la raza humana a comprender su aislamiento, su individualidad, su sometimiento abyecto a las duras condiciones de la existencia mortal.[83] El reconocimiento del yo desnudo, expuesto de manera indigna[84] a los estragos del tiempo y el mundo, insoportable y altamente motivador, condena al hombre y a la mujer a llevar una carga y a sufrir por la vida y la muerte:

> Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales. (Génesis, 3:3)

La adquisición de ese conocimiento insoportable hace imposible la aceptación incondicional de la necesidad biológica y destruye toda posibilidad de una aceptación simple de la vía paradisíaca. Adán y Eva se cubren de inmediato: erigen una *barrera protectora*, símbolo de la cultura misma, entre sus cuerpos vulnerables y el terrible mundo de la experiencia. Ese miedo emergente a la vulnerabilidad —consecuencia directa del desarrollo de la autoconsciencia (no: un aspecto intrínseco de la autoconsciencia)— socava de manera permanente la capacidad para tener fe en una acción fáctica instintiva:

> Y oyeron la voz de Jehová Dios que se paseaba en el huerto, al aire del día; y el hombre y su mujer se escondieron de la presencia de Jehová Dios entre los árboles del huerto.
>
> Mas Jehová Dios llamó al hombre, y le dijo: ¿Dónde estás tú?
>
> Y él respondió: Oí tu voz en el huerto, y tuve miedo, porque estaba desnudo; y me escondí. (Génesis 3:8-10)

El paraíso es el lugar en el que el cielo, la tierra y la naturaleza todavía se tocan —el lugar en el que el hombre, que vive en armonía con los animales, todavía no es rebelde y todavía «camina con Dios»—. El animal consciente (¿?) pero no autoconsciente vive en el vaivén indudable de los procesos naturales. No puede desarrollar una perspectiva de referencia respecto a sus propias percepciones, impulsos y conductas porque carece de acceso a la experiencia de los demás. El ser humano individual autoconsciente, en cambio, vive en la *historia*, en un cambio de experiencia cuyo aspecto mismo ha sido modelado y modificado por la experiencia comunicada por la persona existente y por la figura ancestral. Ese constructo histórico predicado socialmente parece proporcionar la base de la sofisticada autoconsciencia, que es capacidad (innata) para la autorreferencia, provista de contenido a través de la acción de la cultura. La construcción de la autoconsciencia requiere la elaboración de un automodelo; la ampliación de la idea del otro independiente del yo; la interiorización de una representación conceptual del yo determinada socialmente. La capacidad para esa descripción objetiva surgió como consecuencia de la comunicación del pensamiento desencarnado o abstracto de persona a persona, a través de procesos que variaban en complejidad e iban de la imitación concreta al discurso filosófico generalizado.

La capacidad para comunicar habilidad y representación posibilita al individuo interiorizar y formular una representación del yo compleja, concebirse a sí mismo en términos de la experiencia de otros, esto es, en términos de la experiencia de otros específicos, ofreciendo (y encarnando) su opinión definitoria, y del otro en general, la humanidad histórica. Al parecer, este proceso se da (se dio) a medida que cada persona se convierte en sujeto no solo de aquellas experiencias únicas que constituyen su propio ser, sino de la experiencia de todo otro individuo, transmitidas por imitación, dramáticamente, lingüísticamente. Esa riqueza de experiencia de base cultural, suma de lo espacial y lo temporal, cuya amplitud y profundidad acumulativas exceden con mucho la capacidad productiva de una única vida individual, debe adquirir un poder intrapsíquico tremendo una vez transmitida y representada corticalmente, debe volverse capaz de alterar fundamentalmente —de restringir y ampliar— la experiencia personal innata. Una consecuencia inevitable de esa percepción compartida es la autodefinición, el desarrollo de una autoconsciencia individual, bajo la presión de la experiencia transitoria inmediata, el pasado individual y la opinión histórica en relación con la naturaleza de la experiencia propia y de la

experiencia humana en general. La expansión de la comunicación detallada permite al individuo llegar a ser al menos parcialmente consciente de su propia naturaleza «objetiva».

La representación intrapsíquica individual de la experiencia humana de base histórica convierte al uno en muchos, por así decirlo: hace del individuo la encarnación de la experiencia del grupo hasta ese momento. El desarrollo del sentido moral, de la decisión moral, constituye una propiedad emergente de dicha incorporación del conocimiento. El conocimiento de la moral, del bien y del mal, presupone la presencia de posibilidades alternativas de acción en una situación dada: implica capacidad de conceptualización de ideales alternativos a los que el comportamiento puede dedicarse. El animal, guiado únicamente por sus estructuras individuales, perceptivas y motivacionales determinadas biológicamente, esencialmente inalteradas en su función como consecuencia de una comunicación sumada y almacenada, no desarrolla ninguna capacidad de autocrítica, no cuenta con una plataforma sobre la que plantarse, desde la que criticar: carece de base para la comparación, no tiene repertorio de comportamiento adaptativo, ni capacidad para fantasear sobre lo que podría ser, ni experiencia cultural para pulir esa capacidad. La percepción y la acción animales —la experiencia animal— no ha estado sometida al análisis autoconsciente de base histórica.

El animal, en su entorno natural y constante, permanece más allá (o más acá) del bien y del mal, atrapado por su destino biológicamente determinado que, desde la perspectiva mítica, es la voluntad de Dios. En cambio, el ser humano, con una mente llena de opiniones alternativas (residuos abstraídos de la elección ancestral individual) puede recurrir a la opinión interiorizada o libremente ofrecida del grupo para criticar las manifestaciones espontáneas de la percepción y la motivación subjetivas —para juzgar, alterar o inhibir la pura subjetividad misma. Esa capacidad permite al ser humano una inmensa posibilidad de interpretación y de comportamiento, una inmensa libertad, pero deja desnuda, desprotegida, la experiencia humana subjetiva, el instinto puro. Ese alejamiento del hombre de la inmersión en la vía natural constituye un logro notable de consecuencias eternamente perturbadoras.

El nacimiento de la tragedia y la evolución de la vergüenza podrían considerarse propiedades emergentes de la autoconsciencia. La idea de redención, que compensa la ansiedad existencial producto de la autoconsciencia, podría considerarse otra propiedad emergente de orden superior. La tradición de

la «caída del paraíso» se basa en la idea de que la aparición de la autoconsciencia alteró drásticamente la estructura de la realidad. Las personas explícitamente religiosas aceptan la idea de que el hombre y Dios han sido separados de manera trágica: los actos humanos han destruido el orden divino. Esa idea es tan básica para nuestra visión del mundo que aparece en todas partes —en la facilidad con la que a todos se nos puede hacer sentir culpables, en la visión (a menudo explícitamente arreligiosa) de que la existencia humana es «ajena» al «orden natural» (de que la actividad humana es perjudicial para el entorno, de que el planeta, de algún modo, estaría «mejor» sin gente en él), que nuestra especie está, de algún modo, perturbada o incluso loca. Nuestra referencia a nosotros mismos, que emerge constantemente (nuestra autoconsciencia que se desarrolla constantemente) ha hecho del mundo de la experiencia una obra trágica:

A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos;[85] y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti.

Y al hombre dijo: Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer, y comiste del árbol del que te mandé diciendo: No comerás de él; maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida.

Espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo.

Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás. (Génesis 3:16-19)

El conocimiento anticipado del destino sella el sino, y el hombre pierde para siempre el paraíso:

Y dijo Jehová Dios: He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal; ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre.

Y lo sacó Jehová del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado.

Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida. (Génesis 3:22-24)

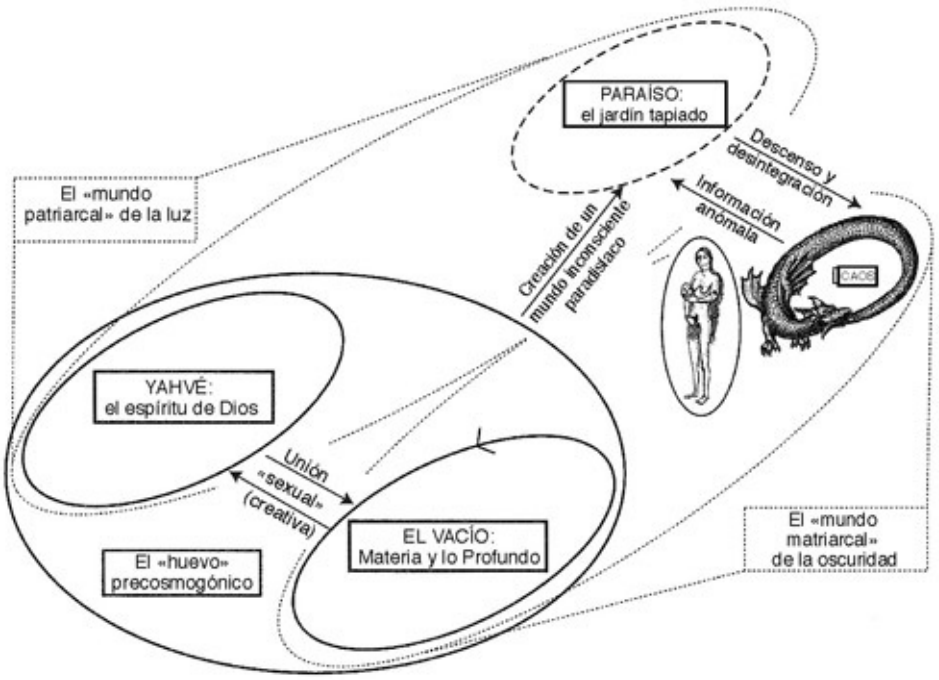

Figura 56: Génesis y descenso.

¿Por qué ocultarse de Dios? Porque el conocimiento de la vulnerabilidad nos hace evitar nuestro propio potencial. Vivir plenamente es arriesgarse, arriesgarlo todo, arriesgarse a morir. ¿Por qué ocultarse de Dios? ¿Cómo, bajo qué condiciones, podríamos no arriesgarnos? La supervivencia se ha convertido en horror y carga interminable —necesitada de disciplina, obligada por un saber que es una carga, llena de conflicto intrapsíquico, motivada por la ansiedad—, en lugar de ser actividad natural espontánea. Nos mantenemos eternamente clavados a la cruz de nuestra propia vulnerabilidad. La creación y la caída del hombre se representa de manera esquemática en la *Figura 56: Génesis y descenso*.[86]

5

Los hermanos hostiles

Arquetipos de respuesta a lo desconocido

La «contaminación» de la anomalía con la amenaza de la «muerte», relacionada con el desarrollo de la autoconsciencia, amplifica la valencia de lo desconocido hasta un punto prácticamente insoportable. Esa amplificación insoportable ha motivado el desarrollo de dos patrones transpersonales de comportamiento y esquemas de representación que constituyen al individuo como tal, encarnados en la mitología como los «hermanos hostiles». Uno de esos «hermanos hostiles» o «hijos eternos de Dios» es el héroe mitológico. Este se enfrenta a lo desconocido con la presuposición de su benevolencia —con la actitud (indemostrable) de que la confrontación con lo desconocido traerá renovación y redención. Se funde voluntariamente en creativa «unión con la Gran Madre», construye o genera sociedad y trae la paz a un mundo en guerra.

El otro «hijo de Dios» es el adversario eterno. Este «espíritu de racionalidad desbocada», horrorizado por su miedo ilimitado ante las condiciones de la existencia, evita el contacto con todo lo que no comprende. Esa evitación debilita su personalidad, que ya no se alimenta del «agua de la vida», y lo convierte en alguien rígido y autoritario, pues se aferra desesperadamente a lo familiar, «racional» y estable. Cada una de sus retiradas engañosas hacen que su temor aumente: cada una de sus nuevas «leyes protectoras» hace que aumente su frustración, su aburrimiento y su desprecio por la vida. Su debilidad, combinada con su sufrimiento neurótico, engendra resentimiento y odio por la existencia misma.

La personalidad de su adversario aparece en dos formas, por así decirlo, aunque estas dos formas están inseparablemente vinculadas. El fascista sacrifica su alma, que le permitiría enfrentarse al cambio por sí mismo, en aras del grupo, que le promete protegerlo de todo lo desconocido. El decadente, en cambio, se niega a unirse al mundo social y se aferra rígidamente a sus propias ideas, simplemente porque es demasiado indisciplinado para ejercer de aprendiz. El fascista quiere aplastar todo lo que es diferente, y después, aplastarlo todo; el decadente se inmola y construye al fascista a partir de sus cenizas. Los excesos sangrientos del siglo XX, que se han manifestado de manera más evidente en la cultura del campo de concentración, se presentan como testimonio de los deseos del adversario y como monumento a su poder.

Las trampas del fascismo y la decadencia podrían evitarse mediante la identificación con el héroe, el verdadero individuo. El héroe organiza las exigencias del ser social y las responsabilidades de su propia alma en una unidad coherente, dispuesta jerárquicamente. Él se alza en la frontera entre el orden y el caos, y sirve al grupo como creador y agente de la

renovación. El contacto voluntario del héroe con lo desconocido lo transforma en algo benévolo: de hecho, lo transforma en la fuente externa de la fuerza y la habilidad. El desarrollo de dicha fuerza —que tiene que ver con la fe en las condiciones de la experiencia— le permite colocarse fuera del grupo cuando es necesario y usarla como instrumento más que como armadura. El héroe rechaza identificarse con el grupo como ideal de vida y prefiere seguir los dictados de su conciencia y de su corazón. Su identificación con el significado —y su negativa a sacrificar el significado en favor de la seguridad— hace de la existencia algo aceptable, a pesar de su tragedia.

INTRODUCCIÓN: EL HÉROE Y EL ADVERSARIO

La cultura que nos han legado nuestros antepasados degenera por sí misma a medida que el flujo del presente invalida los presupuestos estáticos del pasado. Podemos acelerar este proceso de degeneración por nuestros «pecados» —por la negativa voluntaria a hacer caso de nuestros errores cuando estos se manifiestan, y por el fracaso a la hora de adaptar en consecuencia comportamientos y actitudes. A través de esa negativa y de ese fracaso, transformamos las irritaciones del presente en las catástrofes del futuro e invitamos a un Dios airado a ahogarnos bajo las olas.

> Como es bien sabido desde las recopilaciones llevadas a cabo por R. Andree, H. Usener y J. G. Frazer, el mito del diluvio se encuentra diseminado casi universalmente; está documentado en todos los continentes (aunque muy rara vez en África) y a varios niveles culturales. Cierto número de variantes parece ser el resultado de la diseminación, primero desde Mesopotamia y después desde la India. Es igualmente posible que una o varias catástrofes diluviales dieran lugar a narraciones fabulosas. Pero sería aventurado explicar un mito tan extendido a partir de fenómenos de los que no se han hallado rastros geológicos. La mayoría de los mitos de inundación parecen, en cierto sentido, formar parte del ritmo cósmico: el viejo mundo, habitado por una humanidad caída, se ve sumergido bajo las aguas, y un tiempo después emerge un nuevo mundo desde ese «caos» acuático.
>
> En un gran número de variaciones, la inundación es el resultado de los pecados (o errores rituales) de los seres humanos. En ocasiones surge simplemente del deseo de un ser divino de poner fin a la humanidad. [...] Las causas principales se hallan *a la vez en los pecados de los hombres y en la decrepitud del mundo*. Por el mero hecho de existir —es decir, de vivir y producir—, el cosmos se deteriora gradualmente y acaba cayendo en la descomposición. Esta es la razón por la que tiene que ser recreado. En otras palabras, la inundación *realiza*, a escala macrocósmica, lo que ocurre de manera simbólica durante la festividad de Año Nuevo: el «fin del mundo» y el fin de una humanidad pecadora a fin de hacer posible una nueva creación.[1]

Ninguna discusión sobre la arquitectura de la creencia puede considerarse en modo alguno completa en ausencia de referencias al mal. *Mal* ya no es una palabra popular, por así decirlo —el término suele considerarse anticuado, no aplicable en una sociedad que teóricamente se ha dispensado a sí misma de sus preocupaciones religiosas—. Los actos que en otro tiempo se definían como malos son hoy simplemente considerados la consecuencia de estructuras familiares, sociales o económicas injustas (aunque esa visión ya no está tan extendida como en otros momentos). Alternativamente, la comisión de actos de crueldad y destrucción incomprensibles se ven como sintomáticas de alguna debilidad o enfermedad fisiológica. Rara vez los actos de maldad se consideran voluntarios o intencionados, cometidos por alguien poseído por una estética que hace arte del terror y el dolor.

En la cosmología egipcia, Osiris, el rey, imagen mítica de lo conocido, el Gran Padre, tiene un eterno gemelo maligno y opuesto, Seth, que finalmente lleva a Osiris a la muerte. Cuatro mil años después, la moraleja de esa gran historia todavía no se ha captado: la incapacidad para entender la naturaleza del mal lleva a la victoria final de este. Al término de este, el más cruel y sangriento de los siglos, corremos el peligro no solo de no entender el mal, sino de negar su existencia misma. Sin embargo, la invisibilidad es aquello que el demonio más ansía.

He pasado una cantidad de tiempo considerable, hasta este punto, describiendo la naturaleza de la cultura y el modo en que se genera. La cultura, el Gran Padre, nos protege de los terrores de lo desconocido; define a nuestro alrededor un espacio sagrado al que no se permite el acceso a nada insoportablemente ajeno. La cultura se genera mediante el proceso cuyos rasgos esenciales han sido captados en los mitos omnipresentes y recurrentes del héroe. Ese héroe es el individuo que se enfrenta voluntariamente al dragón de lo desconocido, lo corta y crea el mundo a partir de sus trozos: el individuo que vence al tirano senil desde hace demasiado tiempo y libera a la madre virgen de sus garras. Esos mitos presentan un mundo crudamente ambivalente en su naturaleza: el mundo «natural» es eternamente creativo e igualmente destructivo; el «entorno» social inextricablemente asociado es, a la vez, tiránico y protector. Sin embargo, hasta ahora, en nuestra exposición, el héroe se ha encontrado solo. Ello implica que nuestra historia está lejos de haber terminado. La ambivalencia esencial que caracteriza los «elementos constitutivos de la experiencia» se

extiende también al individuo, que es capaz de pensamientos y acciones tan oscuros y destructivos como cualquier cosa presente en la sociedad o la naturaleza.

La mitología abarca la capacidad transpersonal para el mal que caracteriza al individuo como tal, en forma de una personalidad, copiando su encapsulación del caos y el orden. El lado oscuro del individuo es el adversario absoluto del héroe; la personalidad que evita el contacto con lo desconocido, o que niega su existencia en lugar de acercarse de manera activa y explorar; la personalidad cuyo «consejo» acelera el declive de la sociedad más que su renovación. La imagen de esa personalidad —como el fenómeno mismo— se ha desarrollado y se ha vuelto más elaborada en complejidad y sofisticación con el transcurso de los siglos: la comprensión adecuada de su naturaleza resulta aterradora en cierto modo que podría considerarse beneficioso. Ese terror informativo es el «propósito» de esa encapsulación en la narración, en la memoria transpersonal: la imagen del demonio cristiano, por ejemplo, es el mejor «mal ejemplo» disponible. Su imitación implícita o explícita lleva al desastre; las historias que muestran sus características básicas son lecciones prácticas sobre las consecuencias del resentimiento, el odio, la arrogancia totalitaria y los celos.

El *mal*, como el *bien*, no es algo estático: no significa solamente quebrantar las reglas, por ejemplo, y no es solo agresión, ira, fuerza, dolor, decepción, ansiedad u horror. La vida, claro está, se ve complicada sin fin por el hecho de que lo que es malo en una circunstancia es positivamente necesario en la siguiente. He comentado antes[2] que la respuesta a la pregunta «¿qué es el bien?» ha de buscarse, de hecho, en el metadominio, por así decirlo: el misterio más fundamental —dada la naturaleza del «bien», que es dependiente del contexto— es «cómo se generan interminable y adecuadamente las respuestas a la pregunta "¿qué es el bien?"». Así, el «bien» se convierte en una serie de circunstancias que permiten que el proceso de construcción moral florezca o se convierta en el proceso mismo de construcción moral. El problema de «¿qué es el mal?» ha de abordarse de modo similar.

El mal es el rechazo del proceso de la exploración creativa y la oposición acérrima a este. El mal es el rechazo orgulloso de lo desconocido, el fracaso deliberado para comprender, trascender y transformar el mundo social. Además, y como consecuencia de ello, el mal es odio al virtuoso y al valiente, precisamente por su virtud y su valentía. El mal es el deseo de diseminar la

oscuridad allí donde podría haber luz, por amor a la oscuridad. El espíritu del mal subyace a todas las acciones que aceleran la decrepitud del mundo, que alimentan el deseo de Dios de inundar y destruir todo lo que existe.

Los grandes males son fácilmente identificables, al menos vistos en perspectiva, y son normalmente el resultado (como mínimo al interpretarlos) del acto de otro. Construimos monumentos sin fin al Holocausto, por ejemplo, y juramos no olvidarlo nunca. Pero ¿qué es lo que estamos recordando con ellos? ¿Cuál es la lección que se supone que hemos aprendido? No sabemos cómo llegó a producirse el Holocausto: no sabemos qué es lo que hizo la gente implicada en él, o lo que no llegó a hacer, paso a paso, para que llegara a comportarse de aquel modo tan vergonzoso; no sabemos qué o quién hizo que la sociedad alemana se desviara de aquel modo tan espantoso. ¿Cómo no iba a creer Hitler que estaba haciendo lo correcto cuando todos a su alrededor se inclinaban a sus órdenes? ¿No habría hecho falta un carácter de una magnitud excepcional para resistirse a las tentaciones de un poder absoluto, ofrecido libremente, otorgado democráticamente, incluso reiterado? ¿Cómo sería posible para cualquiera mantener una humildad correcta en esas condiciones? La mayoría de nosotros tenemos fragilidades personales que permanecen limitadas por nuestros entornos sociales. Nuestras tendencias neuróticas se mantienen a raya por las personas que nos rodean, que se preocupan de nosotros, que se quejan y protestan cuando perdemos nuestro autocontrol y llevamos las cosas, en nuestra debilidad, un paso más allá de la cuenta. Si todos a nuestro alrededor creen que somos su salvador, ¿quién queda para indicarnos nuestros defectos y para mantenernos conscientes de ellos? Esta no es ninguna disculpa de Hitler, sino simplemente la constatación de que era demasiado humano. ¿Y qué significa esta afirmación? Hitler era humano; Stalin, también. Idi Amin también. ¿Qué dice ello sobre el ser humano?

Nuestras tendencias tiránicas y decadencias morales, por lo general, ven limitada su expresión por la estrechez de los dominios de nuestro poder personal. No podemos condenar a millones de personas a la muerte por mero capricho porque no tenemos los recursos para hacerlo. En ausencia de semejante poder, nos conformamos con pisotear a las personas que tenemos cerca, y nos felicitamos a nosotros mismos por nuestra virtud moral. Usamos la agresión y la fuerza para doblegar a nuestra voluntad a otras personas que dependen de nosotros, usamos la enfermedad y la debilidad para aprovechar la fuerza de la empatía y engañamos para dominar subrepticiamente. Si se nos concediera la

oportunidad, ¿cuántos de nosotros no seríamos Hitler? Asumiendo que tuviéramos la ambición, la dedicación y el poder de organización, algo que es altamente improbable. Pero la escasez de habilidad no constituye una virtud moral.

Muchos reyes son tiranos o decadentes morales porque son personas, y las personas son tiranas o moralmente decadentes. No podemos afirmar «nunca más» como consecuencia del recuerdo del Holocausto, porque no entendemos el Holocausto, y es imposible recordar lo que no se ha comprendido. No entendemos el Holocausto porque no nos comprendemos a nosotros mismos. Unos seres humanos que son muy parecidos a nosotros mismos han perpetrado las catástrofes morales de la Segunda Guerra Mundial (y de la Unión Soviética de Stalin, y de la Camboya del Pol Pot...). «No olvidar nunca» significa «conócete a ti mismo»; reconocer y entender al gemelo maligno, ese enemigo mortal, que es parte integral de cada individuo.

La tendencia heroica —el salvador arquetípico— es un espíritu eterno, lo que equivale a decir que es un aspecto fundamental y permanente del ser humano. Lo mismo exactamente puede decirse de la tendencia «adversaria»: la capacidad para la negación interminable y el deseo de hacer que todo sufra por la furia de su existencia, es un elemento intrapsíquico que no puede erradicarse del individuo. Los grandes dramaturgos y pensadores religiosos del mundo han sabido captar ese hecho, al menos de manera implícita, y transmitirlo en historia e imagen; los pensadores analíticos modernos y los teóricos existencialistas han intentado abstraer esas ideas y elevarlas hasta la «consciencia superior», y presentarlas en forma lógica y puramente semántica. Se ha recabado material suficiente como para presentar un retrato convincente del mal.

EL ADVERSARIO: APARICIÓN, DESARROLLO Y REPRESENTACIÓN

La figura de Satán es tal vez la representación mejor desarrollada del mal que existe en el pensamiento religioso y mitológico. Aunque resulta tentador identificar a ese «personaje» con algunos atributos concretos de la personalidad como la agresión —o con las diferencias del desconocido—, resulta más realista verlo como la encarnación de un proceso personal y social. El demonio es el espíritu que subyace en el desarrollo del totalitarismo; el espíritu que se caracteriza por una creencia ideológica rígida (por el «predominio de la mente racional»), por el recurso a la mentira como modo de adaptación (por la negativa a admitir la existencia del error, o a apreciar la necesidad de desviarse), y por el desarrollo inevitable del odio al yo y al mundo.

Cada una de esas características está intrínseca y causalmente relacionada con las demás; están inextricablemente unidas y pueden conceptualizarse acertadamente como una personalidad transpersonal y eterna.

El demonio es rechazo voluntario del proceso que hace soportable la vida por el resentimiento que causan las condiciones trágicas de la existencia. Ese rechazo es intelectualmente arrogante, porque las «condiciones» son interpretadas, es decir: el desarrollo de la autoconsciencia lo ha manchado todo de muerte, pero la autoconsciencia está contenida dentro de una comprensión global que todavía resulta excepcionalmente limitada en su alcance. El presente, tal como se interpreta en la actualidad es, en efecto, el presente insoportable: pero esa interpretación puede alterarse si la posibilidad de cambio no se descarta como consecuencia de la creencia absolutista, la soberbia y el resentimiento.

El demonio trabaja para eliminar el mundo como algo cuya debilidad y vulnerabilidad lo hace despreciable. Ha producido un sufrimiento espantoso en el siglo XX —y no menos entre culturas que han prescindido de su imagen. Tenemos la suerte de haber sobrevivido sin una tragedia irreversible. Nuestra suerte hasta la fecha no debería impedirnos ver los peligros de una ignorancia prolongada, ni la necesidad de poner bajo control a nuestros yoes tan mal comprendidos. Todos los avances tecnológicos que logramos hacen que aumente nuestro poder. Y cada aumento de poder hace que nuestra integración interna y nuestra autoconsciencia aumentada resulten mucho más necesarias.

El alma noble se reverencia a sí misma.[3]

A medida que, a lo largo de los últimos catorce años, he profundizado más en el problema del mal, me he visto creciente e involuntariamente fascinado por el mito de Satán y he sentido curiosidad por la posición que ocupa esta historia en el pensamiento occidental. La idea del demonio ha ejercido una poderosa influencia en el desarrollo del cristianismo y la cultura cristiana —y, por tanto, en la sociedad y el mundo occidentales—, aunque existen pocas referencias directas a Satán en el Antiguo y el Nuevo Testamentos (sorprendentemente pocas: ninguna descripción del infierno digna de tal nombre, referencias limitadas o indirectas a la rebelión de los ángeles y a la guerra en el cielo que precedió al establecimiento del infierno; nada de importancia sobre la espantosa vida después de la vida que aguarda a todos los pecadores).

Por lo que yo entiendo, las representaciones tradicionales y literarias de Satán, el ángel reinante en el infierno, constituyen *verdadera mitología*. Esas ideas envuelven los escritos y las ideas centrales del cristianismo como la niebla envuelve una montaña. Nos han sido transmitidas, en parte, como doctrina religiosa; en parte, como tradición oral; en parte, gracias a los esfuerzos de

Dante y Milton. En mi juventud tuve una educación religiosa muy limitada, y todo lo que sabía entonces sobre el demonio era «de oídas» —fragmentos de aquí y de allá que me llegaban mientras leía otros materiales (como el *Retrato del artista adolescente* de Joyce, que contiene un aterrador sermón jesuita sobre el pago del pecado)—. Todo lo que sabía era la línea argumental de la historia codificada por Milton: Satán, el ángel superior en la jerarquía celestial del Dios, deseaba llegar a ser como el Altísimo, y propició una rebelión en el cielo. Fue derrotado y, sin arrepentirse, fue desterrado al infierno, donde gobierna por toda la eternidad sobre los espíritus de los pecadores muertos. Yo en realidad no tenía ni idea de qué significaba aquella historia, aunque me resultaba evidente que aquellos personajes y acontecimientos no podían haber existido nunca «en realidad».

Más tarde descubrí que la relación establecida entre la serpiente del Edén y el demonio era en esencia especulativa. En efecto, ciertos gnósticos habían llegado a plantear que la deidad que había llevado a Adán y Eva hasta la luz de la autoconsciencia era un espíritu más elevado que el demiurgo inconsciente que había creado todas las cosas en el principio. Esa idea se basaba en el «reconocimiento gnóstico de que una caída del paraíso —de un «plano de estabilidad» previo— a menudo comprendía la condición previa necesaria de un movimiento «a un lugar superior». Los cristianos tradicionales medievales desarrollaron una idea similar. Para ellos, el pecado original era un «error afortunado» que hizo necesaria la encarnación de Cristo. Ello significaba que la caída cristiana, si bien trágica en y por sí misma, podía verse como positivamente beneficiosa dado que implicaba la encarnación redentora de Dios (que era el acontecimiento más formidable de la historia desde la perspectiva cristiana). La adopción de ese punto de vista más amplio permitía incluso que la serpiente edénica que había arrojado al caos a la humanidad se interpretara como un «instrumento de Dios» —como un instrumento del Dios beneficioso que trabaja incansablemente para llevar la perfección al mundo a pesar de la existencia problemática del libre albedrío y la tentación demoníaca. (Después de todo, *Lucifer* significa «portador de luz».) También sabía, más o menos «inconscientemente», que el demonio se ha asociado desde antiguo al poder y la arrogancia del pensamiento racional (en el *Fausto* de Goethe, por ejemplo). Ese vínculo ha permitido a las fuerzas dogmáticas de la Iglesia adoptar con frecuencia una actitud anticientífica —ciencia → racionalidad → demonio— y justificar la desafortunada oposición de la Iglesia ante verdades emergentes. Sin

embargo, una idea mitológica no se ve invalidada *en cuanto idea* como consecuencia de una mala aplicación. La capacidad del pensamiento racional *es* una fuerza peligrosa, sin duda, porque es una fuerza poderosa —y las condiciones en las que el pensamiento desempeña un papel puramente destructivo todavía no se comprenden bien.

Esta variedad de ideas e historias vagamente relacionadas se colaba una y otra vez en mi mente, casi siempre combinadas con el recuerdo de un acto histórico simbólico revelador: la transformación de la catedral de Notre Dame en el «Templo de la Razón» durante el tiempo del Terror de la Revolución francesa. No es asunto fácil llegar a comprender claramente esas ideas, captar sus naturalezas de manera lógica ni emocional, ni siquiera determinar cómo sería posible relatarlas. Después de todo, tendemos a ver el desarrollo de una «comprensión clara» como equivalente a un «conjunto propiamente dicho» y damos por sentado que la realidad de una cosa puede definirse claramente. Sin embargo, las ideas sobre el mal no forman un «conjunto propiamente dicho». Forman una «categoría natural» que contiene material diverso —como las ideas sobre lo «conocido» o lo «desconocido»—. Para complicar aún más las cosas, el mal, como el bien, no es algo estático (aunque puede alinearse con todo lo que resulta tercamente estático). Se trata más bien de un *proceso dinámico*, de un espíritu que participa de los estados motivacionales o afectivos del orgullo, el resentimiento, los celos y el odio pero que no puede identificarse inequívocamente con la presencia de ninguno de ellos. La moral de un acto agresivo, por ejemplo, depende de la naturaleza del contexto en el que se manifiesta, así como el significado de una palabra dada viene definido por la frase, el párrafo (incluso el libro o la cultura) en la que aparece. El mal es un *complejo* viviente. Su naturaleza puede comprenderse más que nada mediante el examen de la «personalidad» que ha adoptado en la mitología, la literatura y la fantasía, elaborada en el largo transcurso del desarrollo histórico. Esa personalidad consiste en esos «metaatributos» del mal que han permanecido estables con el tiempo a pesar de los cambios drásticos en las particularidades de la existencia y la moral humanas.

La imagen del demonio es la forma que la idea del mal ha adoptado, para bien o para mal, al menos en Occidente. Todavía no hemos desarrollado un modelo explícito de mal que nos permita olvidar, trascender o de otro modo prescindir de esa representación mitológica. Racionalizamos nuestra falta de esa comprensión dando por sentado que la noción misma de mal es arcaica. Se trata

sin duda de una presuposición ridícula en este siglo de horror indescifrable. En nuestra ignorancia y complacencia, despreciamos las historias antiguas sobre la naturaleza del mal, equiparándolas sin ser conscientes del todo a cosas infantiles que es mejor dejar de lado. Y esa es una postura arrogante en exceso. No existe la menor prueba de que nosotros entendamos la naturaleza del mal mejor que cualquiera de nuestros antepasados, a pesar de nuestra psicología, por más que nuestro poder tecnológico aumentado nos haya convertido en seres mucho más peligrosos cuando el mal nos posee. Al menos nuestros ancestros combatían constantemente con el problema del mal. La aceptación del duro dogma cristiano del pecado original, por ejemplo (a pesar de su pesimismo y su aparente injusticia), significaba cuando menos un *reconocimiento del mal*; ese dogma, como mínimo, propiciaba plantearse hasta cierto punto que la tendencia al mal era un aspecto intrínseco, hereditario de la naturaleza humana. Desde la perspectiva conformada en la creencia en el pecado original, las acciones y motivaciones individuales deben ser siempre escrutadas y consideradas exhaustivamente, incluso cuando parecen benévolas, no sea que vayan a imponerse «sin querer» las tendencias opuestas siempre presentes. El dogma del pecado original obliga a todo individuo a verse como la fuente (potencial) inmediata del mal y a localizar el terrible submundo de la mitología y sus habitantes en el *espacio intrapsíquico*. No es de extrañar que esta idea se haya vuelto impopular. Pero aun así el mal existe en alguna parte. Sigue costando no ver la hipocresía en el alma de aquellos que desean localizarlo en cualquier otra parte.

Una vez que entendí estas cosas de un modo más o menos provisional, las ideas antiguas empezaron a resolverse ellas mismas. Aprendí, por Eliade, cómo hallar sentido a la idea de «jerarquía divina». El monoteísmo del judaísmo y el cristianismo hunde sus raíces en un pensamiento más viejo, más politeísta. Los muchos dioses de la conceptualización arcaica se convirtieron en el gobernante único del pensamiento religioso más moderno como consecuencia de la competencia espiritual, por así decirlo. Esa competencia es la batalla de las ideas con implicaciones para la acción —libradas en la abstracción, la imagen y en el curso de un combate auténticamente terrenal— representada en la mitología como *guerra espiritual* que se desarrolla en el cielo (que es el lugar en el que existen las ideas transpersonales). La deidad que llegó a dominar sobre todas es el Único Dios, con un conjunto complejo de atributos, «rodeado» por una

panoplia de ángeles y «ecos» divinos de los anteriores dioses (que representan a esos procesos psicológicos transpersonales y eternos que han llegado a subordinarse en el transcurso de la filogénesis espiritual del hombre).

La mitología cristiana retrata a Satán como el «más elevado de los ángeles» en el «reino celestial» de Dios. Este hecho hace que su vínculo con la razón resulte más comprensible. La razón bien puede considerarse el «ángel más elevado», es decir, la facultad psicológica o espiritual más desarrollada y notable, característica de todos los hombres (y, por tanto, algo transpersonal y eterno). La *Figura 57: El demonio como espíritu aéreo e intelecto impío* muestra la interpretación en imagen de Eugène Delacroix, una ilustración para la Primera Parte de *Fausto*.[4] La razón, el más excepcional de los espíritus, sufre la mayor de las tentaciones: la propia capacidad de la razón para autorreconocerse y autoadmirarse implica una capacidad inagotable para el orgullo, que es el acto de presuponer la omnisciencia. Es la notable capacidad de la razón y su propio reconocimiento de dicha capacidad lo que la lleva a creer que posee un conocimiento absoluto y, por tanto, a reemplazar o a pasar sin Dios:



Figura 57: El demonio como espíritu aéreo e intelecto impío.

Lisonjeándose de igualarse al Altísimo,
si el Altísimo se le oponía.
Dominado aquel espíritu por este ambicioso proyecto
contra el trono y la monarquía de Dios,
suscitó en el cielo una guerra impía.[5]

Es la creencia de la razón en su propia omnisciencia —que se manifiesta en procedimiento y en imagen, si no en la palabra— la que «inconscientemente» subyace al totalitarismo en sus muchos aspectos destructivos. Frye comenta:

Una caída demoníaca, tal como la presenta Milton, implica desafiar a Dios y rivalizar con él más que simplemente desobedecerle, y de ahí que la sociedad demoníaca sea una parodia sostenida y sistemática de la divina, que se asocia con demonios o ángeles caídos porque parece estar mucho más allá de las capacidades humanas normales en sus poderes. En Jacob leemos sobre ángeles ascendentes y descendentes, y en Platón sobre escaleras, y de manera análoga parecen existir refuerzos demoníacos en la vida pagana que dan razón de la grandeza casi sobrehumana de los imperios paganos, sobre todo justo antes de su caída.

Dos pasajes especialmente notables de los profetas del Antiguo Testamento relacionados con este tema plantean la denuncia de Babilonia, en Isaías 14, y de Tiro en Ezequiel 28. Babilonia se asocia con Lucifer, la estrella de la mañana, que se dijo a sí mismo: «Seré semejante al Altísimo»; Tiro se identifica con un «querubín protector», una criatura espléndida que vivía en el jardín del Edén «hasta que se halló en ti maldad». En el Nuevo Testamento (Lucas 10:18), Jesús habla de Satán como caído del cielo, de ahí la identificación tradicional de Satán con el Lucifer de Isaías y su crecimiento legendario hasta convertirse en el gran adversario de Dios, en otro tiempo príncipe de los ángeles y, antes de ser desterrado, primer hijo nacido de Dios. La fuerza demoníaca sobrehumana que hay detrás de los reinos paganos se conoce en la cristiandad como el Anticristo, el gobernante terrenal que exige honores divinos.[6]

No es fácil entender por qué el acto de presuponer la omnisciencia se interpreta razonablemente como exactamente opuesto al acto de exploración creativa (así como el adversario es opuesto al héroe). Con todo, lo que significa «saberlo todo» (al menos en la práctica) es que lo desconocido ya no existe y que proseguir con la exploración se convierte por tanto en algo superfluo (y hasta engañoso). Ello supone que la identificación absoluta con lo «conocido» llega a sustituir a toda oportunidad de *identificación con el proceso que llega a conocer*. La presuposición del conocimiento absoluto, que es el pecado cardinal del espíritu racional, es por tanto *prima facie* equivalente al rechazo al héroe —al rechazo del Cristo, del Verbo de Dios, del proceso (divino) que media entre el orden y el caos—. La arrogancia de la actitud totalitaria se opone irremisiblemente a la «humildad» de la exploración creativa. [La *humildad*... es solo admisión continua del error y capacidad para el error (admisión de la «naturaleza pecadora e ignorante») que permite reconocer lo desconocido y posteriormente actualizar el conocimiento y adaptar el comportamiento. Dicha

humildad es, hasta cierto punto paradójicamente, valerosa, pues la admisión del error y la posibilidad del error constituyen la condición previa necesaria para la confrontación con lo desconocido. Ello hace que la «cobardía genuina» sea la motivación «subterránea» de la presuposición totalitaria: el verdadero autoritario quiere que todo lo impredecible se esfume. El autoritario se protege a sí mismo del conocimiento de su cobardía exhibiendo un espectáculo de defensa patriótica, a menudo con un coste aparente para sí mismo.]

En el quinto libro de *El Paraíso perdido*, que Milton elaboró a partir de alusiones bíblicas y mitológicas, Lucifer es relegado por Dios en beneficio de su «segundo hijo», Cristo.[7] A mí me parece que ese «cambio en la jerarquía de dominio del cielo» indica que la razón (que, como consecuencia del autorreconocimiento como «el más elevado de los ángeles» de Dios, se cree capaz de engendrar la redención por sí mismo) debe permanecer subordinada a los procesos del héroe exploratorio. La razón solo resulta saludable cuando desempeña un papel secundario. De todos modos, la opción de gobernar en el infierno, más que de servir en el cielo, aparece como una alternativa atractiva para la mente racional en una variada gama de circunstancias.

El demonio es el espíritu que declara eternamente «todo lo que sé es todo lo que hay que saber»; el espíritu que se enamora de sus propias producciones hermosas y, en consecuencia, es incapaz de ver nada más allá de ellas. El demonio es, por encima de todo, el deseo de tener razón, de tener razón de una vez por todas, definitivamente, más que de admitir constantemente la insuficiencia y la ignorancia y, por tanto, participar en el proceso de la creación misma. El demonio es el espíritu que niega eternamente porque tiene miedo, en definitiva, en última instancia tiene miedo y es débil.

Es la falta de discriminación entre la existencia del adversario en cuanto *proceso* y la existencia de la anomalía en cuanto *elemento constitutivo de la experiencia* lo que ha llevado a algunos de los peores excesos del cristianismo (y no solo del cristianismo). Ha ocurrido constantemente que la gente que «piensa bien» confunde la existencia de amenazas a la seguridad y la integridad moral con el mal. Ello implica que los biempensantes confunden el ser del genio y del desconocido (que ofrece una experiencia que existe en contraste con la creencia establecida) con el del rechazo de dicha experiencia. Esa falta de discriminación es a la vez comprensible y motivada: comprensible porque lo raro/el desconocido/la idea rara/el héroe revolucionario perturba lo establecido y produce una desregulación afectiva (que es el estado que el demonio desea con

mayor devoción); motivada, porque vincular la anomalía al mal permite justificar que haya de ser «reprimida». En cambio, el acto heroico de actualizar la moral actual —mediante la promoción del contacto incómodo con lo desconocido— solo crea el caos al servicio de un orden superior. Reprimir ese proceso y aferrarse «patrióticamente» a la tradición es asegurar que esa tradición acabará desmoronándose estrepitosamente —y con mucho mayor peligro— en algún punto no muy lejano del futuro.

El hecho de mi fantasía lasciva o agresiva —por poner un ejemplo concreto de cosas que suelen contemplarse con poca luz— no es malo si yo soy un cristiano devoto: malo es el acto de negar que esa fantasía existe (o, tal vez, el acto de llevar a cabo esa fantasía sin tener en cuenta cuál es su lugar adecuado). La fantasía en sí misma constituye simplemente información (una información inaceptable, sin duda, desde el punto de vista actual, meramente provisional: pero una información que, si se admite, tiene la capacidad de transformar). De la misma manera, la existencia de los musulmanes, y del punto de vista musulmán, no es mala si yo soy un cristiano devoto. Lo malo es, en cambio, mi presuposición de omnisciencia personal —mi certeza de que entiendo mi creencia cristiana lo bastante bien como para presuponer su necesaria oposición al desconocido y a sus ideas; mi certeza de que identificarme con una estructura moral estática «comprendida» basta para garantizar mi integridad— y mi consecuente persecución ignorante y engreída de los musulmanes. El demonio no es el hecho incómodo sino el acto de evitar ese hecho. Las debilidades, estupideces, laxitudes e ignorancias que sin poder erradicarse constituyen al individuo no son el mal en sí y por sí mismo. Esas «insuficiencias» son una consecuencia necesaria de las limitaciones que hacen posible la experiencia. El acto de negar que esa estupidez existe, una vez que se ha manifestado ella misma, es lo que es malo porque en ese caso la estupidez no puede *vencerse*. Esa negativa hace que el progreso espiritual se detenga. La consciencia de la ignorancia y la codicia se manifiesta en vergüenza, ansiedad y dolor —en forma de visitante cuya llegada es muy temida—, y esa consciencia podría en consecuencia llegar a ser considerada como la encarnación del mal mismo. Pero en realidad es el portador de las malas noticias que nos acerca a la luz, si se permite que la importancia de las noticias se manifieste.

Elaine Pagels ha escrito recientemente un libro, *The Origin of Satan*,[8] en el que describe de qué modo la idea del diablo como enemigo eterno de Cristo permitió a quienes profesan el cristianismo perseguir a quienes no lo profesan.

Las presuposiciones del acusador son, por ejemplo: «el demonio es el enemigo, el judío no es cristiano — el judío es un enemigo, el judío es el demonio». Pagels presenta la hipótesis popular, que es hasta cierto punto razonable y justificable, de que la invención de Satán vino *motivada* por el deseo de transformar el acto de perseguir a otros en una virtud moral. Sin embargo, parece que el «camino del desarrollo» histórico de esa «idea del adversario» es algo más complejo. Las ideas transpersonales de la amplitud de la «imagen del demonio» no pueden aparecer como consecuencia de una motivación consciente, dado que su desarrollo exige muchos siglos de trabajo transgeneracional (que no puede «organizarse» fácilmente). La imagen del demonio, si bien aplicada de manera permanente para racionalizar el sometimiento de otros (pues todas las grandes ideas pueden subvertirse), surgió como consecuencia de los intentos constantes y auténticos de encapsular la «personalidad» del mal. La lógica que asocia al otro con el diablo funciona solo para aquellos que creen que religión significa creencia —esto es, identificación con un conjunto de «hechos» estáticos y a menudo no razonables— y no acción, metaimitación ni encarnación del proceso creativo de comportamiento. La existencia del hecho anómalo, bien considerado —el hecho incómodo, encarnado en el desconocido o abstraído en forma de filosofía discrepante— es una *llamada a la acción religiosa, y no un mal*.

El hombre ha tardado miles de años de trabajo en desarrollar una consciencia incipiente de la naturaleza del mal, en producir una representación dramática detallada del proceso que conforma el núcleo de la inadaptación humana y la desgracia voluntariamente producida. Parece prematuro desechar el fruto de ese empeño o suponer que se trata de algo distinto de lo que parece antes de que entendamos su importancia. La consciencia del mal surgió en primer lugar como actuación ritual, posteriormente como imagen dinámica expresada en mito. Esa representación cubre un territorio espacial y temporal muy amplio, cuyo examen ayuda a mejorar la comprensión de la personalidad del adversario. La personificación arcaica más exhaustivamente desarrollada del mal puede hallarse, tal vez, en las ideas del zoroastrismo, que floreció de manera relativamente explícita entre los años 1000-600 a.C. (y que sin duda dependían para su forma de unas «ideas» mucho más antiguas, menos explícitas). El zoroastrismo desarrolló ciertas ideas que con posterioridad se incorporaron al

cristianismo, entre ellas el «mito del salvador; la elaboración de una escatología optimista que proclama el triunfo final del Bien y la salvación universal; [y] la doctrina de la resurrección de los cuerpos».[9]

Zaratustra, el fundador mítico del zoroastrismo, era un seguidor de Ahura Mazda (la divinidad central de esa religión esencialmente monoteísta). Ahura («cielo») Mazda estaba rodeado de un panteón de *entidades* divinas —los Amesha Spentas, análogos a los ángeles— que eran claramente psicológicos en su naturaleza (al menos desde una perspectiva moderna).[10] Entre esos «espíritus» se incluyen Asha (la justicia), Vohu Manah (el buen pensamiento), Armaiti (la devoción), Xshathra (el poder), Haurvatat (la integridad) y Ameretat (la inmortalidad). Ahura Mazda era también el padre de unos «hermanos» gemelos, *espíritus*: Spenta Mainyu (el espíritu benefactor) y Angra Mainyu (el espíritu destructor). Eliade afirma:

> Al principio, en un *gatha* célebre (la Yasna 30 de la que es autor Zaratustra) se proclama que esos dos espíritus escogieron, uno de ellos el bien y la vida y el otro el mal y la muerte. Spenta Mainyu declara, al «principio de la existencia», al Espíritu Destructor: «Ni nuestros pensamientos ni nuestras doctrinas, ni nuestros poderes mentales; ni nuestras elecciones ni nuestras palabras ni nuestros actos; ni nuestras consciencias ni nuestras almas coinciden». Ello demuestra que los dos espíritus —uno sagrado, el otro malvado— difieren más por elección que por naturaleza.
>
> La teología de Zaratustra no es dualista en el sentido estricto del término, pues a Ahura Mazda no se le opone un anti-Dios: en el principio surge la oposición entre los dos espíritus. Por otra parte, la unidad entre Ahura Mazda y el Espíritu Sagrado (bueno) se da a entender en varias ocasiones (Yasna 43.3, etc.). Dicho en pocas palabras, el Bien y el Mal, el ser sagrado y el demonio destructor proceden del Ahura Mazda; pero dado que el Angra Mainyu escogió libremente su manera de ser y su vocación malévola, el Sabio Señor no puede considerarse responsable de la aparición del Mal. Por otra parte, Ahura Mazda, en su omnisciencia, sabía desde el principio qué elección haría el Espíritu Destructor y aun así no la impidió; ello podría significar que, o bien Dios trasciende a toda clase de contradicciones o bien la existencia del mal constituye la condición preliminar de la libertad humana.[11]

Los «hermanos hostiles» míticos —Spenta Mainyu y Angra Mainyu, Osiris y Seth, Gilgamesh y Enkidu, Caín y Abel, Cristo y Satán— son representativos de dos tendencias individuales eternas, los «hijos de dios» gemelos, el heroico y el adversario. La primera de las dos tendencias, el salvador arquetípico, es el espíritu duradero de la creación y la transformación, que se caracteriza eternamente por la capacidad de admitir lo desconocido y, por tanto, de progresar hacia «el reino de los cielos». En cambio, el adversario eterno es la encarnación, en la práctica, la imaginación y la filosofía, del espíritu de negación, rechazo eterno de lo «desconocido redentor» y adopción de una autoidentificación rígida. Los mitos de los «hermanos hostiles» —como los de

los zoroástricos— tienden a enfatizar en el papel de la libre elección en la determinación del modo esencial de ser. Cristo, por ejemplo (y Gautama Buda) se ven tentados constantemente y con gran fuerza hacia el mal, pero escogen rechazarlo. Angra Mainyu y Satán, en cambio, aceptan el mal y se recrean en él (a pesar de la evidencia de que les causa su propio sufrimiento). La elección de esos espíritus no puede reducirse a cierto aspecto más esencial como puedan ser las condiciones concretas de la existencia (que en cualquier caso son idénticas para ambos «seres») o los caprichos de la naturaleza intrínseca. Es la *disposición voluntaria a hacer lo que se sabe que está mal, a pesar de la capacidad para entender y evitar dicho acto*, lo que caracteriza de modo más particular el mal —el mal del espíritu y del hombre—. Es así que el Dios de Milton puede expresar, sobre la degeneración de Satán y de la humanidad:

Caerán él, su raza infiel
¿De quién será la culpa? ¿De quién sino de él solo?
¡Ingrato! Poseía de mí todo cuanto podía poseer;
le había hecho justo y recto, capaz de sostenerse, aunque libre de caer.[12]

A mí me parece que el rechazo del bien se justifica de manera más efectiva y frecuente por su referencia a las terribles consecuencias afectivas de la (auto)consciencia. Ello significa que la comprensión de la vulnerabilidad y la mortalidad del hombre, y el sufrimiento asociado a dicha vulnerabilidad miedo a la crueldad definitiva y al sinsentido de la vida— puede usarse como lógica para el mal. La vida *es* terrible y, en algunos momentos parece definitivamente terrible: injusta, irracional, dolorosa y carente de sentido. Interpretada bajo esa luz, la existencia misma puede aparecer como algo que razonablemente suprimible. El Mefistófeles de Goethe, «príncipe de las mentiras», define, en consecuencia, su filosofía en los siguientes términos (en la Primera Parte de *Fausto*):

Soy el espíritu que lo niega todo, y no sin motivo, porque todo cuanto exista en el mundo debería arruinarse, y sería aún mejor que no existiese nada. Para mí no hay más elemento que el que vosotros conocéis con los nombres del mal, destrucción y pecado.[13]

Y repite su credo en la Segunda Parte, de forma ligeramente más elaborada:

Lo acabado y la pura nada son exactamente lo mismo. ¿Para qué nos sirve el eterno crear? Para que lo creado se disipe en la nada.

¿Qué se puede decir de algo si se ha acabado? Que es como si no hubiera existido y sin embargo circulara como si existiese. En lugar de ello, preferiría el vacío eterno.[14]

La realidad espiritual se despliega interminablemente en la realidad profana (pues el hombre permanece eternamente sometido a los «dictados de los dioses»). Por tanto, las personas individuales «inconscientemente» encarnan temas mitológicos. Esa personificación se hace especialmente evidente en el caso de los grandes individuos, en los que la representación de las «fuerzas divinas» se vuelve prácticamente tangible. Ya hemos analizado pasajes de la autobiografía de Tolstói,[15] usando la experiencia personal que él mismo relata como ejemplo universal de las catastróficas consecuencias afectivas primarias de la anomalía revolucionaria. La respuesta ideológica secundaria de Tolstói a dicha anomalía es igualmente arquetípica. Las «noticias» de la Europa occidental —la revelación de la «muerte de Dios»— pasan en cascada a través de las creencias implícitas y explícitas y los esquemas de acción culturalmente determinados del gran autor, impulsándolo hacia delante durante un largo periodo de tiempo hasta llevarlo al torbellino emocional y al caos existencial. La identificación con el espíritu de la negación acechaba como una tentación profunda en medio de ese caos.

Tolstói empieza la relevante sección de su confesión con una alegoría derivada «de un cuento oriental». Un viajero, perseguido por una bestia salvaje, se arroja a un pozo. Se agarra a la rama de una parra que resulta que ha crecido ahí y se queda así colgado. En el fondo del pozo acecha un viejo dragón con las fauces abiertas. Encima del pozo se encuentra la horrible bestia, así que no hay manera de subir y salir. Al viajero se le cansan los brazos mientras sigue aferrado a la rama, pero no la suelta. Entonces ve a dos ratones —uno negro, otro blanco— que mordisquean los dos extremos del tronco que lo sostiene. Al cabo de poco tiempo la habrán roído del todo y harán que se precipite al gaznate del dragón. El viajero ve unas gotas de miel sobre las hojas de la parra. Saca la lengua, prueba la miel y se reconforta. Para Tolstói, sin embargo, los placeres de su vida habían perdido su dulzura analgésica:

Engañarse a uno mismo no tiene sentido. Todo es vanidad. Feliz el que no ha nacido; la muerte es mejor que la vida, al que liberarse de ella.

Al no encontrar una explicación en la ciencia, me puse a buscarla en la vida, esperando hallarla en las personas que me rodeaban. Y me puse a observar a esa gente, que era como yo, para ver cómo vivían y se enfrentaban a la pregunta que me había llevado a la desesperación.

Y he aquí lo que encontré entre las personas cuyas circunstancias eran exactamente las mismas que las mías en cuanto a educación y modo de vida.

Descubrí que para la gente de mi clase social hay cuatro maneras de escapar a la terrible situación en la que nos hallamos.

La primera salida es la de la ignorancia. Consiste en no saber, en no comprender que la vida es un mal, un absurdo. Las personas que pertenecen a esa categoría —en su mayor parte mujeres, o bien hombres muy jóvenes o muy estúpidos— no han comprendido aún el problema de la vida que se le presentó a Schopenhauer, a Salomón y a Buda. Ni ven el dragón que les espera ni a los ratones que roen los arbustos que los sostienen, y no hacen otra cosa que lamer las gotas de miel. Pero lamen esas gotas de miel solo por un tiempo: algo atraerá su atención hacia el dragón y los ratones, y sus lamidos cesarán. No tengo nada que aprender de esta gente, puesto que uno no puede dejar de saber lo que ya sabe.

La segunda salida es el epicureísmo. Consiste en aprovechar los bienes que se nos ofrecen pese a conocer la desesperanza de la vida, no mirar el dragón ni los ratones, sino lamer la miel de la mejor manera posible, especialmente si hay mucha sobre el arbusto. Salomón expresa esta idea:

«Por tanto, celebro la alegría, pues no hay para el hombre nada mejor en esta vida que comer, beber y divertirse, pues solo eso le queda de tanto afanarse en esta vida que Dios le ha dado...

»¡Anda, come tu pan con alegría! ¡Bebe tu vino con alegre corazón!

»Goza de la vida con la mujer amada, todos los días de tu vida vanidosa, en todos tus días vanidosos, puesto que esa es tu suerte en la vida y en el trabajo en el que te afanas debajo del sol... Y todo lo que te venga, hazlo con todo empeño, porque en el sepulcro adonde te diriges no hay ni reflexiones, ni conocimiento ni sabiduría».

A esta segunda salida se atienen la mayoría de las personas de nuestra clase. Las condiciones con las que se encuentran hacen que tengan más cosas buenas que malas; su embotamiento moral les permite olvidar que las ventajas de su situación son accidentales, que no todos pueden tener mil mujeres y palacios como Salomón, que por cada hombre que tiene mil mujeres hay mil hombres sin mujer, y que por cada palacio hay mil hombres que construyen con el sudor de su frente, y que esa misma casualidad que hoy me ha hecho ser Salomón puede hacerme mañana esclavo de Salomón. La estupidez de la imaginación de estas personas les permite olvidar lo que no daba sosiego a Buda: la inevitabilidad de la enfermedad, de la vejez y de la muerte que, si no hoy, mañana, destruirán todos estos placeres. El hecho de que algunas de esas personas afirmen que la estupidez de pensamiento y de imaginación es una filosofía positiva, a mi parecer no los distingue de aquellos que lamen la miel sin ver el problema. Yo no puedo imitar a esa gente, puesto que no tengo falta de imaginación y no puedo fingir que la tengo. No puedo, como cualquier hombre que vive auténticamente, apartar los ojos de los ratones y del dragón después de haberlos visto una vez.

La tercera salida es la de la fuerza y la energía. Consiste en destruir la vida después de comprender que esta es un mal y una absurdidad. Solo actúan así las escasas personas que son fuertes y consecuentes. Comprendiendo toda la estupidez de la broma que les han gastado y que el bien de los muertos es superior al bien de los vivos y que es mejor no existir, actúan y ponen fin de una vez por todas a esa estúpida broma, puesto que hay medios para hacerlo: una soga al cuello, agua, un cuchillo para clavárselo en el corazón, los trenes sobre las vías férreas. Cada vez es mayor el número de personas de nuestra clase que actúan así. Y lo hacen, sobre todo, en el mejor periodo de su vida, cuando las fuerzas del alma están en su apogeo y todavía son escasos los hábitos degradantes para la razón humana que han adquirido. Vi que esta era la salida más digna y quería obrar de esta suerte.

La cuarta salida es la de la debilidad. Consiste en continuar arrastrando la vida, aun comprendiendo su mal y su absurdidad, sabiendo de antemano que nada puede resultar de ella. Las personas que pertenecen a esta categoría saben que la muerte es mejor que la vida, pero no tienen fuerzas para actuar razonablemente y poner fin cuanto antes a ese engaño matándose; en su lugar, parecen estar esperando que pase algo. Es la salida de la debilidad, puesto que si sé lo que es mejor y está a mi alcance hacerlo, ¿por qué no abandonarme a ello? Yo pertenecía a esa categoría.

Así, las personas de mi clase se evaden de esta terrible contradicción de cuatro maneras. Por mucho que hubiera ejercitado mis facultades mentales, no encontré nada más que esas cuatro salidas.[16]

Las «facultades intelectuales» de Tolstói —su racionalidad— no veían el modo de resolver el dilema planteado por su incorporación de una idea indigerible. Es más, la lógica dictaba claramente que a la existencia caracterizada solamente por un sufrimiento inevitable y sin sentido debía ponérsele un fin abrupto en cuanto «broma malvada». Era el miedo evidente de Tolstói al conflicto interminable entre el individuo y las condiciones de existencia lo que destruía su capacidad de trabajo y minaba su deseo de vivir. Era incapaz de ver (al menos en ese punto de su viaje) que el hombre está modelado más para enfrentarse constantemente al caos —para trabajar eternamente para transformarlo en ser real— que para dominarlo finalmente, de una vez por todas (y por tanto para hacer que todo se vuelva intolerablemente estático).

El hecho de la vulnerabilidad mortal —esa característica definitoria del individuo y la «razón» de su desagrado emergente de la vida— puede volverse todavía más «injusto» e «intolerable» por las manifestaciones concretas de dicha vulnerabilidad. Hay personas más pobres que otras, las hay más débiles, menos agraciadas: todas menos capaces en algún aspecto (y algunas, al parecer, menos capaces en todos). Reconocer la distribución aparentemente arbitraria de capacidades y ventajas añade más elementos racionalmente «justificables» para el desarrollo de una filosofía basada en el resentimiento y la antipatía —a veces «en nombre» de una clase entera, otras veces simplemente porque sirve a los fines de un individuo específico—. En esas circunstancias, el deseo de venganza sobre la vida misma puede llegar a destacar sobre todo lo demás, sobre todo para los «injustamente oprimidos». El Ricardo III tullido de Shakespeare habla para todos los revolucionarios y rebeldes así motivado:

Y si los cielos me han creado así
Que retuerza mi alma el infierno para darle la réplica.
No tengo hermano ni como hermano soy
Y la palabra «amor», que divina la llaman los ancianos
Resida en otros hombres
Y no en mí, que yo estoy solo.[17]

El mal es el rechazo involuntario del proceso que vuelve tolerable la vida, justificado por la observación de las espantosas dificultades de la vida. Ese rechazo es presuntuoso y prematuro porque se basa en la aceptación de un juicio

provisional como si fuera definitivo: «Todo es insuficiente y por tanto carece de valor, y no puede hacerse nada en absoluto para rectificar la situación». Los juicios de esa clase impiden toda esperanza de solución. La falta de creencia en la esperanza y el sentido (que parecen más que dispuestos a esfumarse en presencia de una crítica racional) rara vez significan una «falta de creencia en la ansiedad y la desesperación» equivalente (aun cuando la admisión de lo absurdo de todo socavar también nuestra fe en el sufrimiento). Pero en el sufrimiento uno no puede dejar de creer así, sin más: el rechazo del proceso que renueva constantemente el aspecto positivo de los «elementos constitutivos de la experiencia» simplemente sirve para asegurar que sus reversos negativos ganen la partida. Esa tortura adicional —que se suma a la que ya se considera suficiente para traer consigo odio de por vida— producirá sin duda un carácter motivado para llevar a cabo actos peores que el del mero suicidio. Por tanto, el desarrollo del adversario sigue un camino predecible que va del orgullo («El orgullo y la ambición me han precipitado»),[18] a la venganza pasando por la envidia[19] —hasta la construcción definitiva de un carácter poseído por un odio y una envidia infinitas:

> *Nuestra misión no consistirá nunca en hacer el bien;*
> *nuestra única delicia será siempre hacer el mal, por ser lo contrario de la alta voluntad de Aquel a quien resistimos.*
> *Si su providencia procura sacar el bien de nuestro mal, debemos*
> *[trabajar para malograr este fin y hasta para encontrar en el bien medios que conduzcan al mal...*[20]

El nihilismo de Tolstói —desagrado del individuo y de la sociedad humana combinado con el deseo de la erradicación de la experiencia— es una consecuencia «mala» lógica de una autoconsciencia aumentada. Sin embargo, no es la única consecuencia y ni siquiera tiene por qué ser la más sutil. Mucho más eficaz —mucho más oculta para su propio ejecutor y para sus observadores más próximos— es la identificación aumentada con la tradición y las costumbres. Se trata de envolverse en patriotismo, de facilitar el tránsito del poder del Estado hacia la destrucción. Nietzsche describía dicha lealtad de la siguiente manera: «Definición de moral: moral: idiosincrasia de los decadentes con la intención oculta de vengarse de la vida, y con éxito. Le doy mucho valor a esta definición».[21]

Esa descripción de una decisión inicial motivada y de su consiguiente disolución me parece caracterizar los procesos y el estado final de bifurcación de la degeneración moral (y, por tanto, psicológica) de manera más precisa y poderosa que cualquier teoría puramente «científica» de psicopatología que se haya propuesto hasta la fecha. Por supuesto, en este momento somos incapaces de tomarnos a nuestro yo racionalmente reducido lo suficientemente en serio como para presuponer una relación entre el mal como «una fuerza cósmica» y nuestras insignificantes transgresiones y autotraiciones. Creemos que al reducir el alcance y la importancia de nuestros errores, nos mostramos adecuadamente humildes, pero en realidad lo que ocurre es que no estamos dispuestos a llevar la carga de nuestra verdadera responsabilidad.

El adversario en acción: Degradación voluntaria del mapa de significado

> ¿Quién es el que tiene motivos para salir, con una mentira, de la realidad? El que sufre por ella.[22]

El encuentro trágico con las fuerzas de lo desconocido es inevitable en el curso de un desarrollo normal, dada la continua expansión de la consciencia. Ni siquiera una identificación socializada con el canon cultural puede proporcionar una protección definitiva. El contacto personal desprotegido con la tragedia está estrechamente vinculado con la aparición de la autoconsciencia, que tiene como consecuencia mítica (su equivalente virtual) una conciencia aumentada de la limitación humana. Esa conciencia se manifiesta en vergüenza y se ha expresado mitológicamente como vergüenza de la desnudez, que es conocimiento de la vulnerabilidad esencial y la debilidad ante el mundo.

La naturaleza intrínseca de la experiencia humana asegura que la poderosa motivación para una adaptación engañosa siempre está presente. Después de todo, es el encuentro con lo que es *verdaderamente horrible y aterrador* lo que inspira temor y engendra evitación. La tendencia humana a huir a falsos cielos de seguridad puede verse, por tanto, con comprensión y compasión. La maduración es un proceso temible. La transformación desde el mundo paradisíaco matriarcal de la infancia al mundo social, caído, patriarcal, está lleno de peligros. Lo mismo puede decirse de los peligros de la individualidad posterior al periodo de aprendizaje. No resulta fácil convertirse en adolescente después de haber sido niño. Podría decirse que esa transición es, en sí misma, un

acto heroico. Por eso ocurre en ocasiones que aquellos que han abandonado el heroísmo como estilo de adaptación no dan ni siquiera ese primer paso. Las ventajas relativas que acompañan a la libertad aumentada pueden resultar temibles y de dudoso valor dada la responsabilidad comparativa y la falta de seguridad que forman parte inseparable de la madurez.

A medida que la madurez llega, el «entorno» se transforma. A medida que el individuo que se desarrolla va dominando sus poderes, su capacidad conductual se expande. Puede hacer más cosas y, en consecuencia, experimentar más cosas. La capacidad para hacer existir fenómenos hasta ese momento desconocidos y, por tanto, temibles, aumenta constantemente, y las fronteras del dominio experiencial del individuo acaban extendiéndose más allá del área protegida por los padres. La capacidad para impulsar interminablemente la aprehensión es fundamental para la capacidad adaptativa del individuo; sin embargo, esa capacidad tiene un coste muy elevado, que es el conocimiento de la finitud y la muerte. Así pues, existe una motivación muy poderosa para resistirse a ese desarrollo cuando, a su debido tiempo, aparece; para luchar desesperadamente para mantener la ignorancia de la infancia o para ocultarse tras las órdenes de otros. La individualidad —que es la capacidad de establecer un reino de experiencia que es único para el yo; la capacidad de crear una experiencia puramente subjetiva— también significa aceptación de la vulnerabilidad y la mortalidad. La capacidad divina es *Logos*, que en el curso de su desarrollo necesita reconocimiento de la inevitabilidad del fracaso y la muerte. Ese es en parte el significado del símbolo de la crucifixión cristiana, que paradójicamente une mortalidad con divinidad; que retrata al «dios mortal», infinitamente creativo, responsable y vulnerable.

La existencia individual implica existencia limitada —espacio y tiempo limitados—. La existencia de los límites hace posible la experiencia; y el hecho de que existan hace que la experiencia resulte insoportable. Nos ha sido dada la capacidad para la trascendencia constante como antídoto, pero con frecuencia la rechazamos porque usarla significa exponernos voluntariamente a lo desconocido. Nos alejamos porque, en el fondo, tenemos miedo de lo desconocido; ese miedo hace que nos aferremos a nuestras identidades sociales protectoras, que nos protegen de lo que no entendemos. De modo que, mientras huimos, nos volvemos necesariamente esclavos de la convención y el hábito y negamos la problemática mejor parte que tenemos dentro. ¿Por qué huimos? Es el miedo: el miedo a lo desconocido y a su gemelo, el miedo al rechazo del

mundo social protector, lo que lleva a un sometimiento patológico de la personalidad individual única, al rechazo de la totalidad del ser personal (que, cuando se manifiesta, posee una capacidad auténticamente redentora). El Gran Padre detesta la innovación y matará para impedirla; la Gran Madre, fuente de todo conocimiento, tiene un rostro que paraliza cuando uno se lo encuentra. ¿Cómo no vamos a huir cuando nos enfrentamos a esos poderes? Pero huir significa que todo lo que merece la pena envejece y muere.

Cuando nace un niño, se ve protegido de los caprichos de la existencia por la benevolencia de la circunstancia a través de la presencia materna; el recién nacido, *a priori*, está preparado de manera instintiva para responder a dicha protección y para formar una relación, un vínculo de apego con la madre. El bebé indefenso está a merced de la madre, pero también está protegido del mundo terrible. La cultura intercede en forma de prohibiciones sobre el comportamiento cuando la mortalidad, de todos modos, amenaza, pero el cumplimiento de dichos requerimientos implica un aumento de la responsabilidad, separación de la buena madre y sacrificio de la relación primigenia de dependencia. La cultura moldea la personalidad que madura, ofreciendo conocimiento pero a la vez limitación, a medida que el mundo social aplasta la individualidad, el interés y el sentido.

El *espíritu* se ofrece al grupo para mantener la naturaleza benévola de este, asegurando el mantenimiento de su protección y su aporte de conocimiento derivado de la historia. Es necesario identificarse con el grupo en el transcurso del desarrollo normal —es identificación propicia la madurez y la separación con respecto a la ciega solicitud materna—, pero en última instancia el grupo es tiránico y exige obediencia al precio de ser único. Ello no significa, ingenuamente, que el grupo sea intrínsecamente malo, que las raíces del sufrimiento humano se hundan en la tierra del mundo social. La sociedad es más puramente una expansión de poder, que puede dirigirse según la elección individual. El pasado contiene en su seno el saber conductual de generaciones, establecido en dolor y en miedo, y ofrece la posibilidad de una inmensa ampliación del poder y la capacidad individuales. La cultura y la civilización ofrecen a todo individuo la oportunidad de subirse a hombros de gigantes. La adopción de una identidad grupal debería constituir aprendizaje, no capitulación; debería constituir una etapa de desarrollo en una maduración disciplinada que requiere sumisión temporal e inmolación de la individualidad inmadura antes de su posterior resurgimiento en forma controlable, bajo una dirección voluntaria.

La pertenencia al grupo, el ser social, representa un avance necesario respecto a la dependencia infantil, pero el espíritu de grupo exige un pago severo. La identificación absoluta con el grupo implica rechazo de la diferencia individual; implica rechazo de la «desviación», incluso de la «debilidad», desde el punto de vista del grupo; implica represión de la individualidad, sacrificio del «loco» mítico; implica abandono del «hermano menor» más simple e insuficiente. El grupo, por supuesto, siente simplemente que está cumpliendo con su obligación al insistir en ese sacrificio; cree, con suficiente justificación, que no hace sino proteger su estructura. Sin embargo, el grupo no es capaz de emitir juicios definitivos sobre lo que es necesario —lo que es bueno y lo que es malo— porque es incompleto en virtud de su naturaleza misma: se trata de una estructura estática compuesta por el pasado. La diferencia individual —un anatema para el absolutista— es fortaleza desde un punto de vista más inclusivo; es esa fuerza capaz de trascender las inevitables limitaciones del grupo y ampliar el alcance de todos.

Los absolutistas, que rechazan la necesidad de todo cambio, se niegan necesariamente a sí mismos y a otros incluso su propia fortaleza, porque el verdadero heroísmo, independientemente de su fuente, tiene la capacidad de alterar el *statu quo*. A través de esa negación, el absolutista espera protegerse de su vulnerabilidad individual. Pero lo cierto es que ha suprimido y patologizado el único elemento de su interior que, de hecho, podría proporcionarle dicha protección; ha erosionado su capacidad para utilizar el único proceso capaz, en realidad, de proporcionarle seguridad y libertad:

A un viajero que había visitado numerosos países y pueblos, así como varios continentes, le preguntaron qué rasgos humanos había encontrado en todas partes, y él respondió: los hombres son proclives a la pereza. Habrá quien sentirá que podría haber dicho con mayor justicia: todos son timoratos. Se ocultan tras costumbres y opiniones. En el fondo, todo ser humano sabe muy bien que está en este mundo solo una vez, como algo único, y que ningún accidente, por más raro que sea, unirá por segunda vez una pluralidad tan curiosa y difusa: lo sabe, pero lo oculta como una mala consciencia. ¿Por qué? Por miedo a su vecino, que insiste en la convención y se envuelve con ella.

Pero ¿qué es lo que obliga al ser humano individual a temer a su vecino, a pensar y a actuar como en un rebaño y a no contentarse consigo mismo? Tal vez una sensación de vergüenza, en algunos casos raros. En la inmensa mayoría, es el deseo de comodidad, de inercia, en pocas palabras, esa inclinación a la pereza de la que hablaba el viajero. Y tiene razón: los hombres son aún más perezosos que timoratos, y a lo que más temen es a los problemas que les acarrearían una sinceridad y desnudez incondicionales.

Solo los artistas odian esa vida de vagancia de las maneras prestadas y las opiniones que encajan vagamente, y desvelan el secreto, la mala conciencia de todos, el principio según el cual todo ser humano es una maravilla única; ellos se atreven a mostrarnos al ser humano como es, hasta su más mínimo músculo, a

sí mismo y solo a sí mismo —y más aún: que en esa rigurosa coherencia de su unicidad es hermoso y digno de ser contemplado, tan novedoso e increíble como cualquier obra de la naturaleza, y en modo alguno anodino.

Cuando un gran pensador detesta a los hombres, es su pereza lo que detesta: pues es a causa de ella que adoptan el aspecto de productos de fábrica y parecen indiferentes e indignos de compañía o instrucción. El ser humano que no desea pertenecer a la masa solo tiene que dejar de sentirse cómodo consigo mismo; dejémosle seguir su conciencia, que le grita: «¡Sé tú mismo! Lo que haces ahora, lo que opinas y lo que deseas no eres tú en realidad».[23]

La negación de la individualidad convierte las sabias tradiciones del pasado en surcos ciegos del presente. La aplicación la letra de la ley cuando lo que hace falta es el espíritu de la ley es una burla a la cultura. Seguir los pasos de otros parece algo seguro y no exige pensar, pero resulta inútil seguir un camino bien trillado cuando el terreno mismo ha cambiado. El individuo que no llega a modificar sus hábitos y presuposiciones como consecuencia del cambio se engaña a sí mismo —y niega el mundo—; intenta sustituir la realidad misma por su propio deseo débil. Al fingir que las cosas no son como son, erosiona su propia estabilidad, desestabiliza su futuro y transforma el pasado, que de refugio pasa a ser prisión.

La encarnación individual de la sabiduría colectiva pasada se convierte en personificación de la estupidez inflexible mediante la mentira. La mentira es un rechazo directo, voluntario, de lo que *actualmente se sabe* que es verdad. Por definición, nadie sabe qué es definitivamente verdad, pero la gente honrada hace el mejor uso posible de su experiencia. Las teorías morales de los sinceros, por más incompletas que resulten desde cierta perspectiva hipotética trascendente, se refieren a lo que han visto y a lo que son en la medida en que ello ha sido determinado en el curso de un empeño diligente. No hace falta, para definir la verdad, haberlo visto y haberlo oído todo —ello haría de la verdad misma algo imposible—. Solo hace falta haber representado lo que se ha visto y oído y haberlo adaptado —haber representado (y haberse adaptado a) aquellos fenómenos que caracterizan los mundos natural y social tal como se encuentran, y el yo tal como se manifiesta. Ello quiere decir, simplemente, que la verdad de los niños y los adultos difiere porque su experiencia —su realidad— difiere. El niño sincero no piensa como un adulto: piensa como un niño, con los ojos abiertos. Sin embargo, el adulto que todavía usa la moral del niño —a pesar de sus capacidades de adulto— está mintiendo y lo sabe.

La mentira es aval deliberado a un esquema de acción y de interpretación previamente funcional —un paradigma moral— a pesar de una nueva experiencia que no puede comprenderse según ese esquema; a pesar de un nuevo deseo que no puede satisfacerse dentro de ese marco. La mentira es rechazo deliberado de la información aprehendida como anómala en los términos definidos y valorados por el individuo que rechaza. Es decir: el mentiroso elige su propio juego, establece sus propias reglas y después hace trampa. Esa trampa es el fracaso a la hora de crecer, de madurar; es el rechazo del proceso de la consciencia misma.

Así pues, en muchos casos la mentira no es un pecado de comisión, sino de omisión (aunque también puede adoptar la primera forma). La mentira es cuestión de un fracaso voluntario a la hora de explorar y actualizar. La aparición de un acontecimiento anómalo en el caudal actual de la experiencia solo indica que el esquema presente, dirigido a un fin, en el cual se está desarrollando y evaluando la conducta se caracteriza por la presencia de un fallo. El lugar de ese fallo, las razones de su existencia, el significado del fallo (su potencial para alterar la interpretación y el comportamiento)... todo ello es *hipotético* en la primera etapa de la aparición y el análisis de la anomalía. Lo desconocido ha de «sondearse» en busca de su significación concreta antes de que pueda decirse que se ha experimentado, y menos aún comprendido. Ha de transformarse meticulosamente para que pase de puro afecto a revisión de presuposición y acción (a «psique» o «personalidad»). «No hacer» es, por tanto, la mentira más simple y más común; el individuo no puede «no actuar» sin más, «no investigar», y los inconvenientes del error seguirán sin manifestarse, al menos temporalmente. Ese rechazo del proceso de la exploración creativa significa falta de actualización esforzada de la memoria procedimental y declarativa, adaptación al presente como si todavía fuera pasado, negativa a *pensar*. Después de todo, la rectificación del error no es inevitable. No se da sin esfuerzo ni es automática. Meditar sobre el orden y el caos exige valentía y trabajo.

La adopción de la identificación con los héroes del pasado es necesaria, pero está plagada de potencial patológico. Se convierte en corrupción cierta cuando el individuo es un mentiroso que voluntariamente se ha vuelto incapaz de heroísmo personal. La adopción de la identidad y la posición del grupo significa acceder al poder encarnado en el pasado —significa acceder a la fuerza colectiva y a la capacidad técnica de la cultura. Ese poder es terriblemente peligroso en manos cobardes y engañosas. El mentiroso no ve ningún valor en la debilidad o

en el desvío, ni en sí mismo ni en otros —solo potencial para el caos— y no es capaz de ver el menor valor en el caos ni en la incertidumbre. No muestra comprensión ni paciencia por sus propias debilidades (o fortalezas) ni es capaz de apreciarlas, y por tanto no puede mostrarlas en absoluto por la debilidad o fortaleza de los demás. El mentiroso solo puede fingir que encarna lo que es mejor del pasado puesto que no puede apoyar ni tolerar la presencia de la desviación necesaria en el presente. Ello implica que el mentiroso es un tirano porque no puede soportar ser un loco.

El mentiroso no tolera la anomalía porque le provoca ansiedad —y el mentiroso no cree que pueda o deba soportar la ansiedad. Ello significa que está motivado para evitar primero y *suprimir activamente* después todo patrón conductual o experiencia del mundo que no encaje cómodamente con su sistema culturalmente determinado de presupuestos morales reguladores del afecto. Esa evitación implica que la experiencia anómala se mantiene «inconsciente», por así decirlo, es decir, que no se tiene una constancia completa de ella. Las implicaciones del pensamiento peligroso siguen sin tenerse en cuenta; la presencia de una fantasía amenazadora sigue sin admitirse; la existencia de la acción personal inaceptable sigue sin reconocerse. «Supresión activa» no significa «represión» intrapsíquica en el sentido clásico, sino acción agresiva emprendida en el mundo para eliminar de manera forzosa la evidencia del error. Ello puede implicar traición, crueldad espiritual o la aplicación pura y dura del poder; puede implicar la aplicación de cualquier maniobra que se estime necesaria para destruir todo indicativo de insuficiencia. El portador de las malas noticias, por tanto, sufre inevitablemente en presencia del individuo engañoso que prefiere matar a la fuente de un saber potencial que beneficiarse de su mensaje.

La mentira es fácil y trae recompensa, pues permite evitar la ansiedad, al menos a corto plazo. Pero a largo plazo, la mentira acarrea unas consecuencias terribles. La «evitación o supresión» de la experiencia novedosa o inesperada, que es el equivalente abstracto de huir corriendo, la transforma irremisiblemente en una amenaza determinada (es el equivalente categórico de etiquetar *como* amenaza). El ámbito de la novedad no procesada —definida sobre todo por la inacción y la evitación, como «amenaza demasiado intolerable para enfrentarse a ella»— se expande inevitablemente con el tiempo, cuando el pasado se considera un absoluto. Así pues, cada vez son más las experiencias que se consideran intolerables, inexplicables y caóticas, pues los efectos acumulativos de usar la

mentira como modo de adaptación se manifiestan inexorablemente. La mentira transforma la cultura en tiranía, el cambio en peligro, mientras debilita y restringe el desarrollo y la flexibilidad de la propia capacidad adaptativa. Basarse en la mentira asegura, a medida que crece el miedo, una identificación aumentada, patológica, con el pasado (manifestado como fascismo: intolerancia personal y política), o degeneración decadente (manifestada como nihilismo: deterioro personal y social).

La identificación con el espíritu de negación acaba haciendo la vida intolerable, pues todo lo nuevo —y, por tanto, todo lo que define la esperanza— llega a verse de manera axiomática como castigo y amenaza; hace la vida intolerable, pues el reino de la acción aceptable se encoge inexorablemente. El sufrimiento asociado e inevitable que se experimenta genera el deseo de poner fin a toda experiencia (y motiva acciones basadas en la consecución de ese fin), como compensación y venganza ante esa esterilidad, ausencia de sentido, ansiedad, odio y dolor.

El marabuto dibuja un gran círculo en la tierra que representa el mundo. Coloca un escorpión, símbolo del hombre, en el interior del círculo. El escorpión, creyendo que ha alcanzado la libertad, empieza a correr alrededor del círculo, pero nunca intenta salir de él. Después de recorrer varias veces el borde desde dentro, el marabuto baja el palo y divide el círculo por la mitad. El escorpión se detiene unos segundos y entonces empieza a correr cada vez más deprisa, buscando, al parecer, una salida sin encontrarla nunca. Curiosamente, el escorpión no se atreve a traspasar la línea. Al cabo de unos minutos, el marabuto divide en dos el semicírculo. El escorpión se pone frenético. Al cabo de poco tiempo el marabuto dibuja un espacio tan pequeño como el cuerpo del escorpión. Ha llegado «la hora de la verdad». El escorpión, aturdido y desconcertado, se ve incapaz de moverse hacia un lado o hacia el otro. Gira, gira, gira hasta que todo su espíritu y su energía se agotan. Con absoluta impotencia el escorpión se detiene, baja la punta venenosa de su cola y se clava el aguijón a sí mismo, causándose la muerte. Su tormento ha terminado.[24]

El individuo que vive por la mentira encoge continuamente su dominio de competencia, su «territorio explorado y familiar». En consecuencia, tarde o temprano ya no le queda nada a lo que recurrir excepto a sí mismo. Pero con el tiempo su propia personalidad se ha encogido y se ha vuelto inepta como resultado de su subdesarrollo —como resultado del fracaso reiterado de participar en el proceso que vuelve la «materia precosmogónica» en «espíritu» y en «mundo»—. No le queda nada más que debilidad, resentimiento, odio y miedo. Así, el caos que es rechazado por un deseo de contar con demasiada seguridad consigue su victoria inevitable. El «círculo vicioso» creado por el

mentiroso desciende en espiral, inevitablemente, hasta el «inframundo». Este proceso se representa de manera esquemática en la *Figura 58: El círculo vicioso del adversario*.

El sistema patriarcal, lo conocido, es la consecuencia concreta de la adaptación pasada, el residuo jerárquicamente integrado y representado del pasado heroico. Esa adaptación es necesariamente incompleta, en el sentido de que el alcance completo de los fenómenos «naturales» siempre excede la capacidad de interpretación. La aplicación absolutista del pasado, motivada por el miedo a lo desconocido, transforma forzosamente el pasado en tiranía, que no tolera la inevitable experiencia individual o desviada. Ese proceso de «deificación ancestral absoluta» es la consecuencia de la búsqueda de seguridad, convertida en necesaria por el abandono del heroísmo individual como modo potencial de adaptación. Ese abandono se da como consecuencia de una autodefinición prematura y arrogante, una definición que hace de la evidente vulnerabilidad humana una prueba definitiva y suficiente para demostrar la crueldad insoportable de Dios y la inutilidad del hombre.

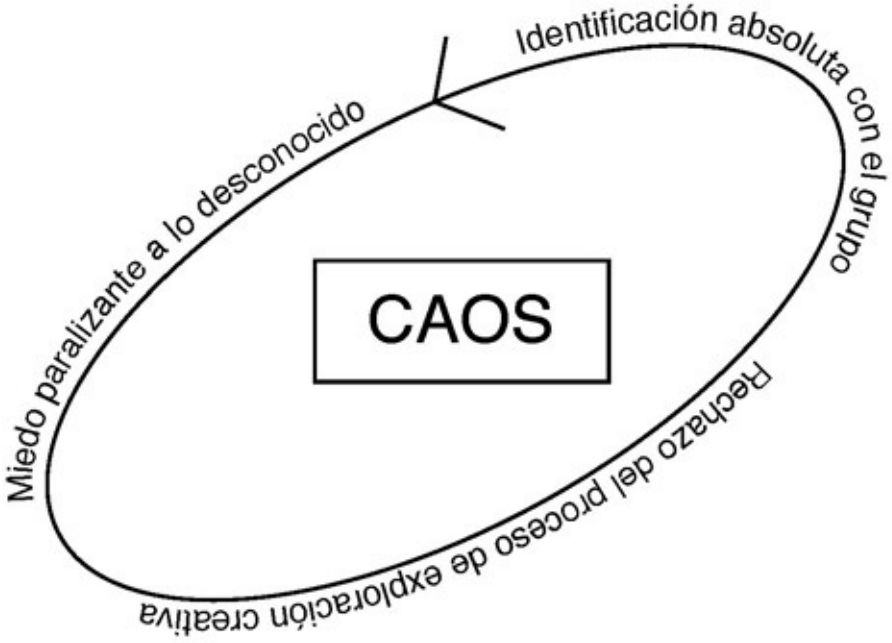

Figura 58: El círculo vicioso del adversario.

La búsqueda constante de seguridad, más que la encarnación de la libertad, es deseo de gobernar según la letra de la ley más que por su espíritu. La supresión forzosa resultante del desvío se basa en el deseo de apoyar la ficción

de que lo desconocido no existe. Dicha supresión tiene como consecuencia la eliminación de la transformación creativa de las esferas individual y social. El individuo que niega su identificación individual con lo heroico llegará a identificarse con la fuerza tiránica del pasado, a ponerse a su servicio y a padecer las consecuencias. Este principio se ilustra muy bien en la historia mítica de Judas. Judas sacrifica a Cristo, el héroe, a las autoridades de la tradición —por las mejores razones— y después se ve empujado a destruirse a sí mismo presa de la desesperación.

Entonces Judas, el que le había entregado, viendo que era condenado, devolvió arrepentido las treinta piezas de plata a los principales sacerdotes y a los ancianos, diciendo:

Yo he pecado entregando sangre inocente. Mas ellos dijeron: ¿Qué nos importa a nosotros? ¡Allá tú! Y arrojando las piezas de plata en el templo, salió, y fue y se ahorcó. (Mateo, 27:3-5)

Ofrecer en sacrificio al héroe al gran padre terrible significa abandonar la identificación con el proceso que hace que el cosmos salga del caos. El rechazo del proceso por el que lo interminablemente negativo y aterrador se transforma en aceptable y beneficioso significa, por definición, el final de toda esperanza:

Por tanto, os digo: Todo pecado y blasfemia será perdonado a los hombres; mas la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada.

A cualquiera que dijere alguna palabra contra el Hijo del Hombre, le será perdonado; pero al que hable contra el Espíritu Santo, no le será perdonado, ni en este siglo ni en el venidero. (Mateo 12:31-32)

El individuo miente para convencerse a sí mismo y a los demás de que encarna la grandeza del pasado. Finge ser recto y valeroso en vez de actuar moral y valientemente. Los actos realmente valientes podrían volver al grupo en su contra, y es solo la identificación con el grupo lo que hace que mantenga la cabeza por encima del agua. La mentira implica negación de sí mismo, implica el abandono de la identificación con Dios, implica cierto derrumbamiento involuntario «revolucionario» con el tiempo. La mentira implica rechazo consciente a modificar y reconfigurar un comportamiento basado en la historia, a incorporar la novedad y a aligerar la amenaza.

La incapacidad interminable de actualizar voluntariamente significa la creación de una ciénaga alrededor del individuo allí donde en otro tiempo existía el «agua de la vida»: lo que podría ser un líquido portador de vida se convierte en un lodazal mortífero formado por errores pasados, traumas sin resolver y dificultades presentes. Ese es el dominio caracterizado por Freud como el «inconsciente», al que se arrojan los «recuerdos reprimidos». Pero la

información sin procesar no es exactamente recuerdo. Aquello que todavía no ha sido explicado no es aún objeto de recuerdo, ni siquiera es «real». La consecuencia de no emprender una acción es, más exactamente, «potencial a partir del que el "espíritu" y el "mundo" podrían construirse» —en gran parte implícito en el mundo tal como existe en el momento presente (y no «almacenado en la memoria»). (Esto es, implícito en forma de «problema» no encontrado pero latente, en forma de carta no respondida, de deuda no saldada o de disputa no resuelta.)

Esta ciénaga autogenerada se vuelve cada vez más impenetrable a medida que pasa el tiempo; se hace cada vez más inhabitable a medida que se propagan las consecuencias de una evitación prolongada (a medida que a los monstruos del lodazal les crecen nuevas y hambrientas cabezas). Esa «acumulación de potencial precosmogónico» equivale a la reanimación del dragón del caos (equivale exactamente al nuevo despertar de Tiamat, que duerme eternamente bajo el mundo seguro y familiar). Cuanto más restringido, movido por el miedo, represivo y exento de fe es el modo concreto de adaptación —es decir, cuanto más extrema es la mentira—, más espantoso, peligroso, intolerable y poderoso resulta el dragón asociado a él. Es así como la actitud llega a definir el mundo. Todo intento de desear que cualquier aspecto de la experiencia sea erradicado de la existencia lo transforma en enemigo. Toda faceta de ocultarse de la luz lleva a una existencia corrupta y falta de sol, subterránea. La experiencia —la realidad absoluta misma en el análisis final— no puede negarse sin que ello tenga consecuencias. La realidad no puede excluirse mentalmente de la existencia. La imposición de un deseo no hace sino asegurar que la información contenida en la experiencia negada no puede ser eliminada del dominio de la amenaza ni utilizada para finalidades adaptativas.

Es posible que, de hecho, estemos *adaptados* al mundo —que estemos adaptados al mundo tal como de hecho existe, más que al mundo tal como deseamos que pueda ser—. Es posible que nuestra experiencia contenga una información que baste para asegurar nuestra supervivencia feliz. Ello significa toda tarea que quede sin hacer —cada «territorio» emergente que queda sin explorar— comprende informaciones latentes de la que una personalidad competente todavía podría extraerse. Si la experiencia es válida como fuente del mundo y el espíritu, entonces esos elementos que se han evitado o suprimido o devaluado podrían contener aún en su interior lo que es absolutamente esencial para una existencia exitosa sostenida en el tiempo. El movimiento voluntario

hacia «el bien» significaría por tanto la reincorporación de «material» rechazado —la incorporación voluntaria de aquello que, en el momento presente, parece indigerible—. La alternativa a esa «búsqueda voluntaria de lo incomestible» es una catástrofe psicológica anunciada, a nivel social o individual, engendrada a través del contacto involuntario con las «fuerzas hostiles» del ser rechazado. Desde una perspectiva mitológica, esa catástrofe psicológica es el reencuentro accidental con la Madre Terrible, en el territorio que ella elige. Ese «incesto edípico» culmina en un sufrimiento cierto por parte del «héroe» involuntario; culmina en suicidio, en desmembramiento, en castración; termina en el sacrificio final de la consciencia «masculina» y en la victoria del inframundo.

La identificación del individuo con su cultura lo protege de lo terrible desconocido y le permite operar como un miembro aceptable de la sociedad. Esa función servil fortalece el grupo. Pero el grupo declara que ciertas maneras de pensar y actuar son todo lo que es aceptable, y esas maneras concretas no agotan las capacidades desconocidas y necesarias del ser humano. La máscara social, rígida, de risa forzada, es la pretensión del individuo de que él es «la misma persona» que todos los demás (esto es, la misma persona muerta), que él no es un desastre natural, que no es un desconocido, que no es raro, que no es desviado, débil, cobarde, inferior ni vengativo. Sin embargo, el verdadero individuo —el loco honrado— se coloca fuera del lugar protegido de la aceptación, no redimido —la personificación de la debilidad, la inferioridad, la venganza, la cobardía, la diferencia. No consigue superar la prueba, y como no consigue superar la prueba, es el blanco de la tiranía del grupo (y de su propio juicio, en la medida en que él es ese grupo). Pero el hombre como loco, como débil, ignorante y vulnerable, es lo que el grupo no es: un verdadero individuo que existe de verdad, que experimenta de verdad, que sufre de verdad (si algo así pudiera admitirse). La consciencia de la limitación personal intrínseca y la aprehensión de sus consecuencias aporta una definición clara de la naturaleza de la experiencia subjetiva cuando a esta se le permite aflorar, y propicia los intentos de adaptarse a esa experiencia. Es por ello por lo que solo los que no se han redimido — los marginados, los enfermos, los ciegos y los tullidos— pueden ser «salvados». La aprehensión de la verdadera naturaleza de la experiencia subjetiva —de la realidad individual, más allá de las limitaciones engañosas del grupo— es de una potencia suficiente como para desmoralizar absolutamente. Así pues, la consecuencia eterna de la autoconsciencia es la expulsión del Edén en sus formas maternal y patriarcal. Pero esa caída es un

paso en el camino hacia el «verdadero paraíso» —es un paso hacia la adopción de la identificación con el héroe, que no está protegido de los caprichos de la existencia pero que es capaz de transformar activamente lo terrible desconocido en el mundo que sustenta, en el mundo productivo. La aceptación (o al menos el reconocimiento) de la limitación mortal que caracteriza la experiencia humana constituye, por tanto, la condición previa para una adaptación adecuada. La mentira, que niega la experiencia individual, es negación del loco; pero el loco es la verdad.

La aceptación de la debilidad mortal es la humildad paradójica que sirve como condición previa del verdadero heroísmo. La actitud heroica se basa en la creencia de que algo nuevo y valioso todavía existe y que puede encontrarse y asimilarse independientemente del poder y la estabilidad de la posición de un momento dado. Esa creencia se basa además en la fe en el potencial humano —en la fe en que el espíritu humano reaccionará al desafío y saldrá adelante—. Esa creencia puede plantearse —voluntaria, libremente— antes de participar en ninguna de esas empresas heroicas. Se trata del salto necesario que hace posible la acción valerosa y creativa; que convierte a la religión en algo real. Así pues, la humildad significa: *Yo todavía no soy lo que podría ser*. He aquí un dicho a la vez cauto y esperanzado.

La posición contraria, el engaño, se basa en la creencia de que el conocimiento del presente incluye todo el conocimiento necesario: se basa en la creencia de que el presente desconocido ha sido conquistado finalmente. Esa creencia es equivalente a la negación de la vulnerabilidad, equivalente a la adopción de la omnisciencia («lo que hago es todo lo que hay que hacer, lo que sé es todo lo que hay que conocer»). Inextricablemente relacionada con la adopción de esta actitud está la negación, implícita o explícita, de la existencia, la posibilidad y la necesidad de lo heroico, puesto que todo lo que merece la pena ya se ha hecho, todos los problemas se han solucionado, el paraíso ya se ha extendido ante nosotros. Se trata de una postura terrible, pues el axioma de fe «estamos redimidos» hace del sufrimiento humano mismo (que nunca puede erradicarse como consecuencia de la identificación ideológica) algo herético, algo que solo puede existir como un insulto a los guardianes del orden tradicional. Por tanto, el autoritario se ve despojado necesariamente de su empatía, incluso para sí mismo: en el «mundo perfecto», que existe en el presente, no puede permitirse que se dé nada imperfecto. Así que el adversario

retrocede hasta una posición en la que no puede admitir ni siquiera su propia desgracia (y mucho menos la de los demás). No cabe imaginar una posición más desesperanzada.

Paradójicamente, la aceptación de la insuficiencia cataliza la identificación con el héroe y abre la posibilidad de la participación en el proceso de creación y renovación. El rechazo de la insuficiencia produce, en cambio, una identificación con el adversario, cuya morada eterna es el infierno. Ese infierno es algo cuya naturaleza puede hacerse explícitamente comprensible a pesar de su carácter mitológico; es algo que tiene características familiares y definidas; es algo que puede entenderse, en primer lugar, y principalmente, como consecuencia del «desequilibrio entre los elementos constitutivos de la realidad». La adopción del modo de adaptación engañoso o adversario produce una búsqueda acelerada de seguridad y una probabilidad aumentada de agresión en aquellos casos en los que la identificación con el canon cultural se considera posible —o de degeneración de la personalidad y fallo decadente (allí donde los costes de la identificación cultural se estiman «demasiado elevados», allí donde no existe ninguna identificación que aguarde para ofrecer protección o incluso allí donde el comportamiento fascista aparezca como algo demasiado positivo para manifestarse en el mundo excesivamente insoportable).

La negación de lo heroico promueve el *fascismo,* la identificación absoluta con el canon espiritual. Todo lo que es conocido se conoce dentro de un marco concreto históricamente determinado, basado en presuposiciones expresadas mitológicamente. Por tanto, la negación o la evitación de lo desconocido necesita, por concomitancia, la deificación de un punto de vista previamente establecido. En esas circunstancias, la manera de ser de las cosas ha de ser la manera en que permanezcan siempre. Cuestionar el saber del pasado expone a la vista una vez más, necesariamente, lo desconocido «generador de ansiedad». Esa exposición de lo desconocido puede verse como algo beneficioso en aquellas circunstancias en que la adaptación positiva a lo desconocido se considera posible, pero solo se verá como destructivo allí donde gobierna la falta de fe en lo heroico. Sin embargo, todo lo que vive, crece. Cuando el conservadurismo destruye la capacidad de creación individual —cuando se convierte en tiranía— trabaja en contra de la vida, no a favor de ella. El «espíritu interior» se ha retirado del grupo, temeroso de desarrollarse. Una sociedad absolutamente conservadora no puede sobrevivir porque el futuro trasciende las limitaciones del pasado, y el conservador absoluto quiere limitar lo que podría ser a lo que ya ha

sido. Si la historia fuera completa y perfecta, si el individuo hubiera explotado plenamente su potencial más elevado, la raza humana ya estaría realizada, pues todo estaría explorado, todo sabido, todo conseguido. Pero esa cúspide de la consecución todavía no ha sido alcanzada, y tal vez no se alcance nunca. Quienes fingen lo contrario no tardan en oponerse activamente al proceso mismo que ofrece lo que ellos aseguran haber obtenido ya.

Asimismo, la negación de lo heroico fomenta también la *decadencia*: el rechazo absoluto del orden de la tradición, el rechazo absoluto del orden en sí mismo. Este patrón de aprehensión y comportamiento parece muy alejado de aquel del fascista, pero el decadente es tan arrogante como su semejante claramente más rígido. Sencillamente, se ha identificado a sí mismo con *ninguna cosa*, más que con *una cosa*. Con gran rigidez, está convencido de la creencia de que nada importa, convencido de que nada tiene valor, a pesar de las opiniones (claramente engañosas, débiles y despreciables) de los otros; está convencido de que nada merece el esfuerzo. El decadente opera, así, como un anti-Midas: todo lo que toca se convierte en ceniza.

En circunstancias normales, el individuo que llega a la adolescencia se identifica con la tribu —con la estructura colectiva históricamente determinada diseñada para enfrentarse a la amenaza—. El individuo normal resuelve su problema de adaptación a lo desconocido uniéndose a un grupo. Un grupo, por definición, se compone de aquellos que han adoptado una estructura básica de valor y que por tanto se comportan, en presencia de otros miembros del grupo, de manera idéntica (y si no de manera idéntica, al menos de manera predecible).

El fascista se adapta al grupo con energías redobladas. Construye muros cada vez más fuertes alrededor de sí mismo y de aquellos que son «como él», en un intento cada vez más inútil de mantener a raya lo desconocido amenazador. Lo hace porque su visión del mundo es incompleta. Él no cree en el aspecto heroico del individuo, no ve el aspecto negativo del mundo social y no puede visualizar el aspecto beneficioso del caos. Está lo bastante asustado como para desarrollar la disciplina de un esclavo a fin de mantener su posición protegida en el grupo, pero no lo suficiente como para trascender su condición de esclavo. Así pues, se mantiene retorcido e inclinado. El decadente, en cambio, no ve sino la tiranía del Estado. Dado que el aspecto adversario del individuo permanece convenientemente oculto a su vista, no puede percibir que su «rebelión» no es más que evitación de la disciplina. Ve el caos como un hogar beneficioso porque considera que la fuente del mal humano es la regulación social dado que no es

capaz de imaginar a la Madre Terrible como fuerza devoradora de almas. Por lo tanto, abandona a su padre dentro del vientre de la bestia, sin redimir, y no tiene instrumentos a los que recurrir cuando finalmente se enfrenta a un verdadero reto.

El decadente busca subvertir el proceso de maduración, busca «salir» de la afiliación al grupo. La pertenencia al grupo puede parecerle excesiva como consecuencia de una inmadurez de perspectiva prolongada. Por tanto, el decadente actúa «como si» la estructura paradigmática del grupo se hubiera vuelto «insuficiente» como consecuencia de un cambio ambiental, cultural o intelectual y se niega a ser el loco que pone en riesgo la creencia. La respuesta adecuada a la «enfermedad del padre» es, por supuesto, «el viaje hasta la tierra del agua viva». Pero el decadente hace de su superioridad intelectual respecto a las «supersticiones del pasado» un artículo de fe, se sacude la responsabilidad. (Es decir, es el deseo de sacudirse esa responsabilidad [y el «sacrificio heroico» que conlleva] lo que constituye la motivación para creer en una «superioridad intelectual».) La actitud del «rebelde sufriente» que esa adopción permite, como consecuencia secundaria, también funciona admirablemente bien como máscara de la cobardía.

El fascista y el decadente se ven mutuamente como opuestos, como enemigos mortales. Pero en realidad son dos caras de la misma moneda dañada:

Hoy es Navidad y acabo de regresar a casa desde la de Julia. Mientras estaba allí, sentado en el sofá entre las dos niñas, me asaltó la idea de lo necio y de lo idiota que he sido en esta vida, que es la única que tengo. Espero que tengas paciencia mientras me descargo contigo, porque necesito desesperadamente confesarle mis pecados a alguien, y sé que, si estuviera sentado en un pequeño confesionario hablando con un cura invisible, no haría las cosas bien. Tú defines al hombre religioso como a alguien que se plantea con interés a lo demoníaco e irracional de la humanidad, por lo que creo que mi confesión te resultará interesante.

Imagina, si puedes, a un hombre adulto que alberga en su corazón el resentimiento más maligno hacia su vecino, que no es culpable de nada más que de encarnar una consciencia superior de lo que significa ser hombre. Cuando pienso en todos los pensamientos siniestros y feroces que he dedicado a aquellos a quienes no me atrevo a mirar a los ojos, se me hace casi insoportable. Todo mi elaborado desdén por el hombre «común» que, o eso creía yo, era culpable del pecado de la inconsciencia solo se basaba, ahora me doy cuenta, en la envidia y el rencor. Odiaba, detestaba absolutamente a cualquiera que hubiera peleado con su miedo a abandonar los confines maternales de la mentalidad infantil y hubiera ganado la batalla, solo porque yo no lo había hecho. Equiparaba independencia y éxito con egocentrismo y egoísmo, y mi más honda esperanza, mi mayor ambición, era presenciar la destrucción (y participar en ella) de todo lo que las personas exitosas e independientes habían construido para sí mismas. Eso yo lo consideraba un deber. De hecho, había un elemento decididamente fanático en mis ganas de limpiar el mundo de lo que yo percibía como egoísmo.

Piensa en qué habría ocurrido si hubiera estado en la posición de materializar mis más refinados sentimientos. El recuerdo me lleva a temer que en cualquier momento la tierra va a abrirse y me va a tragar, porque eso es lo que haría si existiera la justicia. Yo, que no tenía el menor atisbo de capacidad para el

juicio moral, que esquivaba el juicio de quienes osaban cruzarse en mi camino... Me asombra todavía que me quede un solo amigo en este mundo. Pero, por supuesto, yo antes tenía amigos. Cualquiera con el suficiente desprecio de sí mismo como para disculpar el mío.

Es una suerte para el mundo que existan pocos salvadores de mi calibre. ¿Sabías que yo antes me identificaba con Jesús? Me consideraba a mí mismo entera, inmaculadamente libre de agresiones y de cualquier otra forma de sentimiento antisocial. Pero ¿y el odio que acabo de confesar?, te preguntarás. Eso no contaba. Verás, aquellos sentimientos estaban basados en un sentido común sólido: después de todo, en el mundo existen los hijos de puta, y hay que estar preparado para encontrárselos. (¿Huelo a ozono? Dicen que justo antes de que impacte el rayo se percibe un leve cosquilleo.)

Esa es una expresión muy adecuada: hijo de puta. Existe un pasaje en la *Fenomenología del yo*, de Jung, que dice así: «A menudo, a su lado, aparece una madre que al parecer no demuestra la menor preocupación de que su hijito se convierta en un hombre, pero que, con un empeño incansable y autodestructivo, no escatima en nada que le impida crecer y casarse. Ahora contempláis la conspiración secreta entre madre e hijo, y cómo cada uno de los dos ayuda al otro a traicionar la vida». Esa idea sería de utilidad en mi caso a modo de excusa, por ser una descripción perfectamente ajustada de mi situación, si no fuera por el hecho de que casi a diario se me presenta un fragmento residual del mal en estado puro dentro de mí mismo. Por ejemplo, cuando me enfrento a una situación frustrante, no me pregunto qué voy a hacer al respecto. Lo que me pregunto es quién es responsable de ella, y siempre estoy dispuesto a llegar a la conclusión de que si la otra persona actuara adecuadamente, el problema no existiría. ¿Qué hay de malo en ello?, preguntas tú. Evidentemente, si estoy decidido a pasar por alto mi responsabilidad en el fracaso a la hora de resolver mis propias frustraciones, si estoy dispuesto a encontrar un chivo expiatorio para mis problemas, entonces me encuentro solo a un tiro de piedra de la mentalidad que fue responsable de la solución final de Hitler, o de la Inquisición española, o de la limpieza cultural de Lenin.

¿Qué fue lo que me dijiste cuando me quejé de los defectos del capitalismo, del hecho de que tanta gente se aproveche del sistema capitalista? Algo así como que «el hecho de que la gente siga consolidando *ad nauseam* su posición financiera es otro problema, pero ese no es motivo para llegar a la conclusión de que existe algo virtuoso en negarse incluso a consolidar la posición de uno para empezar». Pero resulta mucho más fácil revestir la propia cobardía y pereza con un manto de virtud. Preguntemos si no a los secuaces de Lenin, que recorrían los campos robando a todo granjero que hubiera alcanzado el más mínimo éxito y se consideraban a sí mismos amigos de la gente corriente y se daban palmaditas en la espalda celebrando su rectitud moral. Me pregunto si yo he cambiado tanto que, llegado el momento, no me uniría a ellos. La idea de que la moral nace de la falta de interés personal está absolutamente incardinada en mi mente. «La gente buena es aquella que no quiere nada para sí»; así es como pienso. Pero nunca me pregunto por qué esa persona se empeña en someterse a esa disciplina, por qué se molesta en mantener sus motivos claros en su propia mente, pues para esa persona en el mundo no hay nada de valor. En su ensayo *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente*, Jung afirma que en un estado inconsciente, el individuo se ve inmerso en un conflicto de intereses, y que alcanzar la consciencia implica resolver ese conflicto a un nivel superior. (Yo entiendo que ese estado concreto de inconsciencia adulta es distinto al del estado original de inconsciencia de tipo infantil, en el que no existe conflicto a largo plazo.) La semana pasada me vi metido una vez más en un callejón sin salida. Estaba sentado y pensaba en qué rumbo debía seguir en mi mida, y para todos los escenarios que imaginaba de una actividad plena, con sentido, me surgía un contrapunto que venía de algún punto de mi mente y que me mostraba que este o aquel aspecto de mi escenario estaba mal porque desembocaría en este o aquel problema, hasta el punto de que acababa siendo imposible plantearse cualquier avance, puesto que por el mero hecho de estar vivo iba a contribuir a la destrucción del planeta. Y por más que yo quisiera refutar ese eco del mal a todo mi bien imaginado y que intentara considerarlo una quimera irracional, lo cierto es, y eso me decía a mí mismo, que todos los días vemos en los periódicos que las actividades de la humanidad, que también son las actividades de hombres y mujeres individuales, causan incalculables daños.

Es sin duda a causa de la influencia que ejerces sobre mí que hoy por hoy no permanezco estancado en la misma ciénaga mucho tiempo. Si nuestra industrialización causa problemas, me respondo a mí mismo,

entonces espero que haya gente que trabaje para resolver esos problemas, o tal vez yo mismo debería intentar hacer algo al respecto, pero me quedo ahí sentado ociosamente y no resuelvo nada en absoluto. Por supuesto, lo que resulta más abrumador, y también más lastimoso, de permanecer hundido en esa ciénaga, es el hecho de que la mente racional quiere estar absolutamente segura del resultado exitoso de su plan de vida, y evidentemente hay otra parte de la mente que sabe que esa certeza es imposible, así que uno se enfrenta a la necesidad de aceptar, mediante la fe, que las cosas saldrán bien con algo de suerte y perseverancia. Y siendo como soy un ratón moderno, bípedo, con una mente racional ilustrada, a mí no me sirve para nada la fe ni los demás disparates religiosos. La fe es claramente algo irracional, y yo no voy a permitir que la irracionalidad influya en mi comportamiento.

Antes, mi solución a este problema era permitir que el azar tomara las decisiones por mí, dejando que mi propio interés influyera en mis decisiones lo menos posible, y entonces creía que de alguna manera había conseguido evitar la responsabilidad personal en el estado del mundo moderno, pues en realidad no era responsable del estado de mi vida y había escapado a la posibilidad de que mis planes no funcionaran porque no tenía planes. Me encontraba sobre esos cimientos sólidos y desde ahí contemplaba el mundo, y veía a mi alrededor a personas que eran tan tontas que se incluían ellas mismas a la ecuación.

Depositar ese tipo de fe en uno mismo, creer que en el interior de uno existe una fuerza motriz, considérala interés, que responderá a la vida y lo llevará a uno a través de la incertidumbre y la adversidad, es una actitud irracional sin parangón, y es con ese enfoque irracional de la vida como se resuelve el conflicto de los opuestos, me parece a mí. Pero ahora el problema es el siguiente: para poder tener fe en la naturaleza irracional de uno, hace falta alguna prueba de que los intereses y las pasiones personales son capaces de sostenernos a través de las incertidumbres y adversidades de la vida que la mente racional prevé con tanta claridad, y la única manera de conseguir esa prueba es arriesgarse y ver cuál es el resultado. Es muy excepcional la persona capaz de emprender sola esa empresa. La mayoría de nosotros necesitamos guía y apoyo de otros, de creyentes, por así decirlo. ¿Verdad que es raro que los términos religiosos se vuelvan útiles en esta conversación?

Mientras escribía este último párrafo he recordado de pronto tu idea de que el demonio, tal como se representa en *El Paraíso perdido* de Milton, es una metáfora del intelecto racional colocado en el puesto de la máxima autoridad psíquica. «Mejor reinar en el infierno que servir en el cielo.» Así pues, el infierno es una condición en la que la mente racional, con su aguda consciencia de los muchos peligros de la vida, domina al individuo y le impide implicarse en la vida, lo que desemboca en el estado de debilidad moralmente degenerado que he descrito en las primeras páginas de esta carta. Y supongo que el cielo sería una condición en la que la mente racional se subordina a la fe en... en Dios. Pero ¿qué es Dios?

En tu libro hay un capítulo titulado «La divinidad del interés». Tus ideas, ahora, están empezando a tener sentido para mí, o al menos eso creo. La fe en Dios significa fe en aquello que despierta el interés de uno y lo aparta de la esfera paterna y lo acerca al mundo. Negar esos intereses es negar a Dios, caer del cielo y aterrizar de lleno en el infierno, donde las pasiones de uno arden eternamente en la frustración. ¿Qué fue lo que dijo Dios cuando expulsó a Adán del Edén? Algo sobre trabajar en el polvo hasta el fin de sus días, con el espectro de la muerte acechando siempre en el futuro. Sin duda eso es algo con lo que me identifico. Una de las impresiones más vivas que conservo al recordar los años que pasé yendo de un trabajo a otro es el sinsentido de mi vida diaria de entonces, y el conocimiento diáfano de que el final estaba cada vez más cerca. Pero cuando hago algo que para mí tiene sentido, algo que me interesa, como ahora mismo, la muerte me parece lejana, y el trabajo me resulta bastante agradable, incluso dichoso.[25]

Esta «teoría del génesis de la psicopatología social» —esta teoría según la cual existe una relación *directa* entre la elección personal y la personalidad hembra o decadente y el movimiento social— halla un eco preciso en la filosofía taoísta, y puede comprenderse de manera más completa a través de la aplicación

de dicha perspectiva. El taoísta tradicional cree que la experiencia humana profana consiste en las partes diferenciadas de un fondo esencialmente no categorizable —el Tao, que también podría interpretarse como «significado» o como «el camino».[26] El Tao se manifiesta como el flujo eterno del ser. Las «categorías naturales» del yin y el yang, representadas en la *Figura 59: Los elementos constitutivos de la existencia (bis)*, constituyen las «divisiones» más fundamentales del Tao, los elementos constitutivos maternales y patriarcales de la experiencia. Gran parte de la antigua filosofía china (la cosmología, la medicina, la teoría política, el pensamiento religioso) se basa en la idea de que la patología viene causada por un exceso relativo de una u otra «sustancia» primordial. La meta del sabio chino —el médico, el líder espiritual o el administrador social— es establecer o restablecer la armonía entre los principios fundamentales «femenino» y «masculino» y diagnosticar y curar la acción errónea o las inacciones irresponsables que han llevado a su discordancia original. La representación esquemática del yin y el yang, que se muestra en la Figura 59, usa la imagen de un círculo para representar la totalidad: las dos «bacterias» que conforman el círculo son opuestas pero equilibradas. La imagen se vuelve más sofisticada con la presencia de un punto negro en la mitad blanca y de un punto blanco en la mitad negra. Un exceso de caos trae el deseo de orden. Por tanto, el yin puede servir como madre al yang. Y contrariamente, un exceso de orden trae un deseo de novedad como antídoto contra una predictibilidad anquilosante. De esa manera, el yang ejerce de padre del yin.

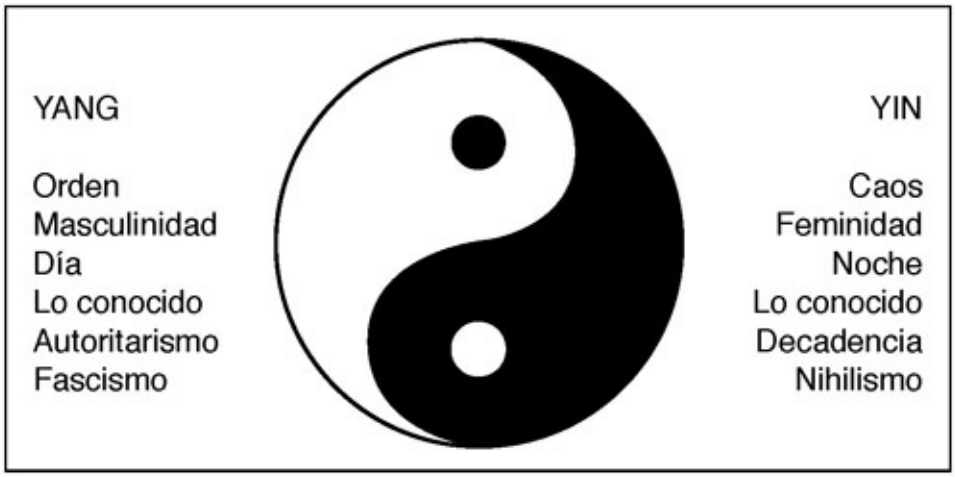

Figura 59: Los elementos constitutivos de la existencia (bis).

El fascista, que no se enfrenta a la realidad y a la necesidad de lo desconocido, oculta su rostro vulnerable en un «exceso patológico de orden». El decadente, que se niega a ver que la existencia no es posible sin orden, se oculta a sí mismo y a otros su inmadurez «en un exceso patológico de caos». El fascista está dispuesto a sacrificar una libertad dolorosa a cambio de orden, y a fingir que su desgracia no redimida no significa nada para no tener que hacer nada por sí mismo. El decadente cree que la libertad puede alcanzarse sin disciplina y responsabilidad porque ignora la naturaleza terrible del «cimiento no diferenciado de la realidad» y no está dispuesto a llevar la carga del orden. Cuando empieza a sufrir, como sin duda sufrirá, no permitirá que la realidad de su sufrimiento le demuestre que *algunas cosas son reales*, porque la aceptación de esa prueba lo obligaría *a creer y a actuar* (lo obligaría también a darse cuenta dolorosamente de la estupidez contraproducente e inútil de su posición previa).

El modo de adaptación fascista es, sobre todo, un método para el control directo de lo desconocido y lo impredecible. Los seres humanos modernos, como los antiguos, identifican implícitamente al desconocido con el dragón del caos. El desconocido actúa de manera impredecible y cree cosas impredecibles —cosas que podrían tener efectos dramáticos y perturbadores si se les permitiera una expresión plena—. El conservadurismo extremo permite la restricción de la incertidumbre, la evasión ante lo desconocido. Cumple con su función asegurando que todo miembro del grupo actúa, imagina y piensa exactamente como los demás miembros (por lo general, exactamente como el líder, una parodia siniestra del héroe). Así pues, en momentos de potenciación de la incertidumbre, en periodos de crecimiento del desempleo o de desestructuración política, siempre surge la llamada al regreso del «pasado glorioso». El fascista, dominado por su miedo, cree que el mundo debería ser solamente orden, porque el desorden da demasiado miedo para tenerlo en cuenta. Ello hace del cosmos que crea —cuando se le da la oportunidad— un lugar de esterilidad infinita y organización mecánica. Esa conformidad aumentada permite al menos el alivio temporal y la restricción de la angustia, pero perjudica la capacidad del grupo (es decir, de su grupo) para responder con flexibilidad al cambio inevitable. Es como si, por recurrir a una metáfora biológica, el fascista se empeñara en excluir toda la diversidad genética de su «especie». La falta de diversidad significa ausencia de variabilidad en la respuesta ante nuevos retos; significa una sola solución (probablemente la errónea) ante todos los problemas. La supresión de la desviación, de lo desconocido, no hace, por tanto, sino asegurar su aparición

irreprimible en forma de negativa en algún momento indeterminado del futuro (pues los problemas que se ignoran no desaparecen, sino que empeoran, siguen su propio camino de desarrollo). Así pues, el orden que el fascista impone trae consigo las semillas de su propia destrucción.

El fascista tiende a ser cruel además de rígido, y dará muestras de su crueldad aun a costa de su propia estabilidad. La persecución nazi de los judíos, por ejemplo, se mantuvo a un ritmo creciente (y mediante procedimientos cada vez más duros) a medida que se volvía una carga cada vez más evidente para el esfuerzo de guerra. Por tanto, el odio nazi se convirtió una fuerza tan poderosa a medida que el Tercer Reich se desarrollaba que pasó por delante del patriotismo nazi, motivado por el terror mortal a lo desconocido. Por debajo del patriotismo que profesan los fascistas y del amor cobarde al orden se encuentra un fenómeno todavía más profundo: el odio a la condición trágica de la existencia y a la vida vulnerable que hace que esas condiciones resulten evidentes.

Ellos se dicen entre sí, razonando equivocadamente: «Breve y triste es nuestra vida, no hay remedio cuando el hombre llega a su fin ni se sabe de nadie que haya vuelto del Abismo.

Hemos nacido por obra del azar, y después será como si no hubiéramos existido.

Nuestra respiración no es más que humo, y el pensamiento, una chispa que brota de los latidos del corazón.

Cuando esta se extinga, el cuerpo se reducirá a ceniza y el aliento se dispersará como una ráfaga de viento. Nuestro nombre será olvidado con el tiempo y nadie se acordará de nuestras obras; nuestra vida habrá pasado como una nube, sin dejar rastro, se disipará como la bruma, evaporada por los rayos del sol y agobiada por su calor.

El tiempo de nuestra vida es una sombra fugaz y nuestro fin no puede ser retrasado: una vez puesto el sello, nadie vuelve sobre sus pasos.

Vengan, entonces, y disfrutemos de los bienes presentes, gocemos de las criaturas con el ardor de la juventud.

¡Embriaguémonos con vinos exquisitos y perfumes, que no se nos escape ninguna flor primaveral, coronémonos con capullos de rosas antes que se marchiten; que ninguno de nosotros falte a nuestra orgía, dejemos por todas partes señales de nuestra euforia, porque eso es lo que nos toca y esa es nuestra herencia!

Oprimamos al pobre, a pesar de que es justo, no tengamos compasión de la viuda ni respetemos al anciano encanecido por los años.

Que nuestra fuerza sea la norma de la justicia, porque está visto que la debilidad no sirve para nada. (Sabiduría de Salomón, 2:1-11)

La crueldad fascista viene motivada por las consecuencias afectivas de un orden patológicamente aumentado. Cuando el «agua de la vida» se seca, no queda nada de la existencia más allá de los dolores y frustraciones inevitables, combinados con un aburrimiento espantoso. Es más, la anomalía se acumula inevitablemente a medida que el orden se impone de manera cada vez más estricta. Ello añade aprehensión aumentada del caos al dolor, la frustración y el

estancamiento. Los individuos «sometidos» a un empacho de esas emociones «tienen motivos sobrados» para mostrarse vengativos, agresivos y crueles; se han ubicado a sí mismos en un estado en el que la aparición de esa motivación resulta cierta.

Lo desconocido aparece solo cuando se ha producido un error. El fascista dice: «Yo sé todo lo que hay que saber». Por lo tanto, él no puede cometer ningún error. Pero el error es la madre de todas las cosas. Así pues, la incapacidad para admitir la imperfección implica retirarse de toda situación informativa. Y ello significa la muerte de la adaptación continua —y un resurgimiento cierto de lo desconocido en el futuro en forma negativa—. Si ante una transformación lenta, constante, no cambiamos, entonces las discrepancias y los errores sin resolver se van amontonando y se acumulan. Cuanto más testarudos (léase arrogantes) somos, más largo es el periodo de tiempo durante el que se da esta situación. Tarde o temprano, lo desconocido nos rodea hasta tal punto que ya no resulta evitable. En ese momento emerge el dragón del inframundo y nos traga enteros. Entonces vivimos en el vientre de la bestia, en la oscuridad, en la noche, en el reino de los muertos. Y en ese entorno el odio surge fácilmente.

El decadente dice: «*Saber* es algo que no existe», y nunca intenta conseguir nada. Como su reverso autoritario, se vuelve «inmune al error», pues los errores siempre se cometen con respecto a un fin valorado, fijado y deseado. El decadente dice: «Veamos, aquí hay algo nuevo, algo inexplicable; supone, ciertamente, una evidencia de que todo lo que me han dicho está mal. La historia no es de fiar; las reglas son arbitrarias; los logros son ilusorios. En esas circunstancias, ¿por qué hacer nada?». Pero el decadente vive con el tiempo prestado, se alimenta, como un parásito, del cuerpo no comprendido del pasado. Si trabaja con suficiente ahínco, corta la rama sobre la que se sienta y caerá en las fauces de aquello que ignoraba.

El acto habitual de evitación —o de rechazo— debilita la personalidad de manera directa, causal. La fortaleza de una personalidad puede definirse, en parte, como la amplitud del territorio explorado, su capacidad para actuar adecuadamente en el mayor número de circunstancias. Esa fortaleza depende, evidentemente, de un aprendizaje anterior —al menos de un aprendizaje sobre cómo actuar—, y el conocimiento sobre cómo actuar se genera y se renueva como consecuencia de un comportamiento exploratorio constante, voluntario. Si todo lo nuevo y lo diferente se rechaza de plano, la personalidad no puede

adaptarse a circunstancias cambiantes. Pero las circunstancias cambian inevitablemente como consecuencia de la simple maduración, como consecuencia de la propia entropía. Sirve de muy poco estar enteramente preparado para el pasado; es más, solo es posible prepararse para el futuro enfrentándose al presente. Así pues, la anomalía es «alimento» espiritual en el sentido más literal: lo desconocido es la materia prima a partir de la cual se fabrica la personalidad en el curso de la actividad exploratoria. El acto de rechazar la anomalía transforma la personalidad en algo hambriento, en algo senil y en algo cada vez más temeroso del cambio, pues cada fracaso a la hora de enfrentarse a la verdad erosiona la capacidad de enfrentarse a la verdad en el futuro. El hombre que llega a adoptar una actitud no adecuada respecto de lo desconocido corta su conexión con la fuente de todo conocimiento, socavando su personalidad de una manera tal vez irreparable. La disolución de la fuerza se perpetúa a sí misma: toda debilidad hace que aumente la probabilidad de otras debilidades:

Porque al que tiene, se le dará; y al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará. (Marcos, 4:25)

El individuo que se aparta de las indicaciones de su propia insuficiencia hace que aumente la probabilidad de que acabe persiguiendo la represión y la destrucción de toda la información que apunta a una amenaza para su creencia actual. Los elementos evitados, suprimidos o de algún otro modo subdesarrollados de la personalidad no son accesibles para usarse en la adaptación consciente, y de hecho ofrecerán resistencia a dicha adaptación como consecuencia de su «resentimiento» por ser retorcidos o ignorados. Dejar de usar en su totalidad el potencial humano perjudica gravemente la fuerza del carácter individual. La disociación de la acción, la imaginación y la ideación debilita la personalidad. La debilidad de la personalidad implica incapacidad para soportar el peso del mundo consciente. El resultado de la supresión hipócrita de las diferencias individuales al servicio de la unidad social y su representante intrapsíquico se traduce en fragilidad ante lo desconocido:

Y si una casa está dividida contra sí misma, tal casa no puede permanecer. (Marcos, 3:25)

El adversario en acción: una alegoría del siglo XX

En una ocasión, Jung dijo que «cualquier estado interno de contradicción no reconocido se representará en el mundo como destino». Esa afirmación lleva consigo el sello aparente del misticismo. ¿Cómo iba el mundo a representar una enfermedad psicológica (o el rechazo a reconocer una enfermedad psicológica)? Bien, la finalidad de la abstracción es representar la experiencia y manipular las representaciones para avanzar en una adaptación exitosa. Si los dos queremos el mismo juguete, podemos discutir sobre nuestros respectivos derechos sobre él; si la discusión fracasa, o si nos negamos a enzarzarnos en ella, podemos pelearnos. Si sufrimos de incertidumbre moral a un nivel filosófico y no podemos zanjar la guerra interna, entonces nuestro comportamiento refleja nuestra inquietud interna y representamos nuestras contradicciones con nuestro comportamiento, para desprestigio nuestro. Así, los medios para zanjar una disputa descienden, con cada fracaso, cada vez más en la cadena de la abstracción: de la palabra a la imagen, de la imagen a la obra; y aquellos que no dejan morir sus identidades y creencias caducas cuando deben, lo que hacen es matarse a sí mismos. Aleksandr Solzhenitsyn describe de qué manera «el orden y la predictibilidad» se establecieron así en la Unión Soviética durante el extenso reino del terror de Stalin:

> A. B. ya ha contado cómo se llevaban a cabo las ejecuciones en Adak —un campamento en el río Pechora —. Se llevaban a los miembros de la oposición «con sus cosas» fuera de las instalaciones del campo de noche, en un transporte de prisioneros. En el exterior del campo se alzaba la casa pequeña del Tercer Sector. A los condenados se los llevaban uno por uno a una habitación, y allí los guardas se abalanzaban sobre ellos. Les metían algo blando en la boca y les ataban los brazos a la espalda con cuerdas. Después los sacaban al patio, donde los esperaban unos carros. Los prisioneros, atados, se amontonaban en aquellos carros, entre cinco y siete cada vez, y se los llevaban a la «Gorka», el cementerio del campo. Al llegar, los echaban a unas grandes zanjas que ya habían preparado y los *enterraban vivos*. No por brutalidad, no. Se había determinado que, cuando se trataba de arrastrarlos y de levantarlos, era mucho más fácil tratar con vivos que con cadáveres.
>
> El trabajo siguió durante muchas noches en Adak.
>
> Y así era como se conseguía la unidad moral-política de nuestro Partido.[27]

La invención, el establecimiento y la perfección del campo de concentración, la eficiente maquinaria genocida, podría verse como el logro que culmina la empresa tecnológica y cultural motivada por el resentimiento y el desprecio por la vida. Inventado por los ingleses, mejorada su eficacia por los alemanes, aplicado a escala masiva por los soviéticos y los chinos, resucitado en el conflicto de los Balcanes... la perfección de la fábrica cuyo único producto es la muerte ha precisado de una organización realmente multinacional. Dicha

organización constituye, tal vez, el principal logro de la burocratización cooperativa del odio, la cobardía y el engaño. Decenas de millones de personas inocentes han sido deshumanizadas, esclavizadas y sacrificadas en esas eficientes cadenas de desmontaje en el curso del último siglo para ayudar a sus opresores a mantener la estabilidad patológica y la coherencia de su presuposición moral, impuesta mediante el terror y motivada por la adhesión a la mentira.

El nombre mismo presenta un aspecto siniestro: horroroso, irónico, alegórico. *Campo*: eso es sol de verano y vacaciones, comedia satírica y mascarada, mando militar, obediencia y eficacia: campo *de exterminio*, la idea misma del diablo de lo que es un chiste, de un campo; humor negro y paraíso de las vacaciones; el estado distópico inducido en la realidad mediante la persecución diligente de un ideal fantástico, la pureza ideológica, el cielo estatista en la tierra. Campo *de concentración*: es decir, concentración de gente en asociación arbitraria, restricción de movimientos y pensamientos a una zona concreta; concentración de los procesos de la vida humana: destilación, reducción a la esencia, atención forzada, concentración ante los valores básicos que subyacen a la empresa humana.

El campo de concentración ha generado su propia literatura, recuerdo de supervivencia en unas condiciones tan duras como las que la imaginación es capaz de concebir —la imaginación humana, capaz de plantear la existencia y de describir la naturaleza de un infierno eternamente tortuoso, con unos muros de diez kilómetros de espesor, iluminado por un fuego que consume y renueva la carne simultáneamente, de manera pueda volver a ser quemada—.[28] Esa literatura de campos muestra una extraña coherencia afectiva y descriptiva, consecuencia de la constante reaparición de modos estructurados, innatos, de acción adaptativa y pensamiento que surgen naturalmente en respuesta a la experiencia de una anomalía abrumadora y una amenaza extrema.

La vida del campo sigue siendo existencia humana, análoga a la vida normal en todas sus facetas, pero convertida en algo más descarnado, menos ambiguo, clarificada, desnudada:

«Discúlpame... ¿Tú... amas la vida? ¡Tú! ¡Tú! Tú que exclamas y cantas una y otra vez y que también bailas: “Te amo, vida” ¿La amas? ¡Pues muy bien, tú sigue amándola! ¡Y ama también la vida en el campo! ¡También eso es vida!

Allí donde no hay combate con el destino,

allí resucitará tu alma...

No has entendido nada. Cuando llegues allí, te derrumbarás.»[29]

La naturaleza extrema de las condiciones del campo parece simplemente conseguir que aumenten unas tendencias de comportamiento que siempre están presentes en condiciones normales: parece simplemente exagerar la expresión de unas posibilidades innatas y características del alma humana.

El encarcelamiento en campos, en el caso típico, se inicia con la caída, con la detención: inesperada, injusta, arbitraria, implacable y aterradora. El futuro preso inicia su descenso involuntario al inframundo con sus defensas históricamente determinadas intactas, firmemente enraizado en su contexto cultural, atrincherado en su persona: identificado con su empleo, su estatus social, su visión del presente, sus esperanzas para el futuro. La irrupción inicial del destino en esa seguridad autoengañosa tiene lugar de noche. La detención tiene lugar sin previo aviso, de madrugada, cuando es fácil que la gente se asuste, pues está amodorrada y es menos probable que ofrezca resistencia y, en su miedo y su esperanza ingenua, es más proclive a cooperar: teme por la seguridad de su familia, que se ha congregado nerviosamente y se encuentra allí, impotente, a merced de la autoridad del Estado en su encarnación más despreciable y represora:

¡Se acabó! ¡Queda usted detenido! Y no atinas a dar ninguna respuesta, nin-gu-na, como no sea el balido de corderito:

—¿Yo-o? ¿Por qué?...

El arresto es un fogonazo cegador, un golpe que desplaza el presente convirtiéndolo en pasado, que convierte lo imposible en un presente con todas las de la ley.

Y no hay más. Esto es todo lo que somos capaces de asimilar, no ya en la primera hora, sino incluso en los primeros días.

Centellea todavía en nuestra desesperación una luna de papel, un decorado de circo: «¡Es un error! ¡Lo aclararán!».

Y todo lo demás, que actualmente conocemos por la imagen tradicional e incluso literaria de una detención, ya no puede almacenarse ni organizarse en nuestra turbada mente, sino en la memoria de nuestra familia y de los vecinos con quienes compartimos piso. Es un estridente timbrazo nocturno o un golpe brutal en la puerta. Es la arrogancia de unos agentes que irrumpen en casa sin limpiarse las botas. Es el asustado y anonadado testigo que permanece a sus espaldas...

El arresto tradicional es también manos temblorosas que preparan las cosas del detenido: las mudas de ropa interior, el pedazo de jabón, algo de comida. Y nadie sabe qué es preciso llevarse, qué está permitido y qué ropa es la más conveniente, y los agentes meten prisa e interrumpen: «No necesita nada. Allí le darán de comer. Allí no hace frío». (Mentira. Con las prisas quieren meter más miedo.) [...]

Ciertamente, en nuestro país preferían el arresto nocturno, como el que acabamos de describir, porque ofrecía considerables ventajas. Todos los ocupantes del piso estaban dominados por el horror desde el primer golpe en la puerta. El detenido era arrancado de la tibia cama, por lo que se encontraba enteramente en la indefensión del sueño y su razón aún estaba enturbiada. En un arresto nocturno, los agentes disponían de superioridad de fuerzas: llegaban varios hombres, armados, contra uno solo con los pantalones a medio abrochar.[30]

La detención significa despersonalización instantánea, aislamiento de la familia, los amigos y la posición social. Ese cambio de contexto inducido de manera forzosa elimina, por definición, todos los recordatorios concretos de la identidad grupal, todos los distintivos de jerarquía social, destruye todos los ideales previos, erosiona toda la actividad dirigida a un fin: deja al descubierto toda la vulnerabilidad humana y la somete a una explotación despiadada. Al individuo detenido se lo despoja brutalmente de todo recordatorio de una identidad previa, de su entorno predecible, de su esperanza condicional, queda desnudo incluso de su ropa y su pelo. Es tratado con extremo desprecio y escarnio independientemente de cuál fuera su estatus social anterior. Esa destrucción completa del contexto social, de la identidad social, potencia la sensación de autoconsciencia del individuo recién detenido, de su desnudez y vulnerabilidad. Ello hace que la ansiedad que siente le resulte insoportable, que su incertidumbre sea tremenda, que se vea sometido tristemente a un mundo nuevo e incierto: el inframundo.

Esperamos en un cobertizo que parecía ser la antesala de una cámara de desinfección. Aparecieron unos hombres de las SS y extendieron unas mantas en las que nosotros debíamos arrojar nuestras pertenencias, todos nuestros relojes y joyas. Había todavía algunos prisioneros ingenuos entre nosotros que preguntaban, para asombro de otros más avezados que hacían las veces de asistentes, si podían quedarse con una alianza matrimonial, una medalla o un amuleto de la suerte. Nadie alcanzaba a comprender aún que iban a quitárselo todo.

Yo intenté ganarme la confianza de uno de los prisioneros veteranos. Acercándome a él furtivamente, le señalé un rollo de papel que llevaba en el bolsillo interior del abrigo y le dije: «Mire, esto es el manuscrito de un libro científico. Ya sé lo que va a decir; que debería alegrarme si salgo con vida, que eso es todo lo que me queda esperar del destino. Pero no puedo evitarlo. Debo preservar este manuscrito cueste lo que cueste. Contiene el trabajo de toda mi vida. ¿Lo entiende?».

Sí, empezaba a comprender. En su rostro, lentamente, se dibujó una sonrisa que primero era de conmiseración y después de asombro, de burla, una sonrisa insultante, hasta que en respuesta a mi pregunta, con voz atronadora soltó una sola palabra, una palabra que siempre estaba presente en el vocabulario de los internos del campo: «¡Mierda!». En ese momento vi cuál era la pura verdad, y emprendí la culminación de la primera fase de mi reacción psicológica: dejé de lado toda mi vida de antes.[31]

El individuo detenido no tiene una estructura intrapsíquica sociohistóricamente determinada para protegerse del mundo terrible del encarcelamiento y la esclavitud; carece de modelo de deseo y expectativa para inhibir su miedo mortal que guíe su actividad y canalice su esperanza. Ha sido expulsado a la fuerza del paraíso, se le ha obligado a ser consciente de sus propias limitaciones esenciales y le resulta intolerable, se da cuenta de su propia desnudez, ha sido sentenciado a unos trabajos y un sometimiento interminables. En consecuencia, se ha vuelto vulnerable a sus peores temores, a sus estados psicológicos más caóticos y sus depresiones más severas:

Así eran las cosas para muchos otros, no solo para mí. Nuestro primer cielo en la cárcel consistía en una tormenta negra, arremolinada, y en unos pilares negros de erupciones volcánicas —aquel era el cielo de Pompeya, el cielo del Día del Juicio, porque no era cualquiera el que había sido detenido, sino yo, el centro de este mundo.

Nuestro último cielo de la cárcel era infinitamente elevado, infinitamente claro, incluso más pálido que el cielo azul.

Todos nosotros (excepto los creyentes) empezábamos en un punto: intentábamos arrancarnos los pelos de la cabeza, pero nos habían rapado tanto... ¿Cómo pudimos? ¿Cómo pudimos no ver a aquellos que nos delataban? ¿Cómo pudimos no ver a nuestros enemigos? (¡Y cómo los odiábamos! ¿Cómo íbamos a poder vengarnos de ellos?) ¡Y cuánta temeridad! ¡Cuánta ceguera! ¡Cuántos errores! ¡Cómo podrán corregirse! Deben corregirse con la mayor celeridad. Debemos escribir... Debemos contar... Debemos comunicarnos...

Pero... no podemos hacer nada. ¡Y nada nos salvará! Cuando llegue el momento, firmaremos el Formulario 206. Cuando llegue el momento, el tribunal nos leerá nuestra sentencia, en nuestra presencia, o la conoceremos *in absentia* por boca del oficial de Seguridad.

Después se inicia el periodo de las prisiones de tránsito. Intercalados con nuestros pensamientos sobre nuestro futuro campo, ahora nos encanta recordar nuestro pasado. ¡Qué bien vivíamos! (Incluso si vivíamos mal.) ¡Pero cuántas ocasiones desaprovechamos! ¡Cuántas flores dejamos sin alisar! [...] Y ahora, ¿cómo vamos a compensarlo? Si consigo sobrevivir... Oh, de qué manera tan distinta, con cuánta sabiduría voy a vivir. ¿El día de nuestra futura liberación? ¡Brilla como un sol radiante!

Y la conclusión es: sobrevivir para alcanzarlo. ¡Sobrevivir! ¡A cualquier precio!

Se trata simplemente de un giro del lenguaje, de un modismo: «a cualquier precio».

Pero entonces las palabras se hinchan con todo su significado, y un voto impresionante va tomando forma: sobrevivir *a cualquier precio*.

Y quien hace ese voto, quien no parpadea ante su estallido carmesí, permite que su propia desgracia ensombrezca la desgracia común entera y el mundo entero.

Esa es la gran encrucijada de la vida en el campo. A partir de ese punto los caminos se separan a izquierda y derecha. Uno de ellos subirá, el otro descenderá. Si tomas el de la derecha, pierdes la vida; si tomas el de la izquierda, pierdes la consciencia.[32]

El trabajo a un ritmo matador caracteriza la vida en un campo de concentración; el trabajo en condiciones que se estipulan de una dureza mortífera solo para darle una cualidad estética a la desgracia; un trabajo manual absurdo, sin sentido —mera parodia del trabajo productivo—,[33] acompañado de privaciones constantes, planteadas de manera deliberada:

El momento más espantoso de las veinticuatro horas de vida en el campo era el despertar cuando, a una hora todavía nocturna, los tres aullidos estridentes de la sirena nos arrancaban despiadadamente de nuestro precario descanso y de los anhelos de nuestros sueños. Iniciábamos entonces nuestra lucha con los zapatos mojados, en los que apenas conseguíamos meter los pies, heridos e hinchados por los edemas. Y se oían los habituales gruñidos y quejidos por problemas menores, como cuando se partían los alambres que sustituían a los cordones. Una mañana oí a alguien, que me constaba que era una persona valiente y digna, llorar como un niño porque finalmente iba a tener que salir a la zona de marcha, cubierta de nieve, con los pies descalzos, porque los zapatos se le habían encogido tanto que no le cabían. En aquellos momentos espantosos yo hallaba cierto consuelo: un mendrugo de pan que sacaba del bolsillo y masticaba con absorta fruición.[34]

Cuando el frío descendía por debajo de los sesenta grados bajo cero, se descartaban los trabajos: dicho de otro modo, esos días los registros mostraban que los trabajadores no habían salido a trabajar; pero en realidad sí los sacaban fuera, y fuera lo que fuera lo que sacaran de ellos ese día se sumaba a los demás días, consiguiendo así aumentar los porcentajes. (Y la servil Sección Médica tachaba a los que morían por congelación aquellos días tan fríos alegando cualquier otro motivo. Y los que quedaban y ya no podían caminar y forzaban cada tendón de su cuerpo para arrastrarse a cuatro patas cuando regresaban al campo, el convoy simplemente los mataba a tiros para que no escaparan antes de que ellos pudieran regresar a por ellos.)[35]

Nadie puede sumergirse en la descripción de los horrores del siglo XX perpetrados conscientemente sin reconocer, en primer lugar, que en gran parte ese mal lo llevaron a cabo personas bien socializadas y obedientes. Nadie puede llegar a reconocer eso —que es, además, comprensión de uno mismo— y permanecer impávido ante el poder y la profundidad de las representaciones literarias y míticas del poder del mal: esa fuerza viva, esa personalidad eternamente activa, trascendente, encarnada intrapsíquicamente; ese aspecto permanente del hombre —de todo hombre— dedicado única y vengativamente a la destrucción, a la disolución, al sufrimiento y a la muerte:

Estás enferma, oh, Rosa,
el gusano invisible,
que vuela por la noche
en la tormenta ululante,
ha encontrado tu lecho
de alegría escarlata,
y su oscuro amor secreto
tu vida destruye.[36]

Las masacres de Ruanda, los campos de la muerte en Camboya, las decenas de millones de muertes (según estimación de Solzhenitsyn) como consecuencia de la represión interna en la Unión Soviética, las incalculables legiones asesinadas durante la Revolución china [el gran «Salto Adelante» (!), otra

muestra de humor negro, acompañada concretamente, en ocasiones, por el acto de devorar a la víctima], la humillación y violación planificada de centenares de mujeres musulmanas en Yugoslavia, el holocausto de los nazis, la carnicería perpetrada por los japoneses en la China continental... esos hechos no son atribuibles a la similitud del hombre con el animal, con el animal inocente, ni siquiera con el deseo de proteger el territorio, interpersonal e intrapsíquico, sino con una enfermedad espiritual hondamente arraigada, endémica de la humanidad, producto de una autoconsciencia insoportable, de una aprehensión del destino en sufrimiento y limitación, y de un rechazo patológico a enfrentarse a las consecuencias de todo ello.

El hombre no es solo agresivo de manera innata, un depredador pobremente socializado y por lo tanto incontrolado; en el mejor de los casos, esa teoría puede dar razón de su agresividad criminal; pero de hecho es su adhesión sumisa a las fuerzas de la socialización —al principio mismo de la domesticación— lo que le permite participar en la producción de los males humanos más eficientes y organizados. Era la disciplina de los alemanes, y no su criminalidad, la que hacía temibles a los nazis. Eran la lealtad, el patriotismo y el compromiso de los comunistas soviéticos y chinos los que permitieron la persecución en masa y la eliminación en campos de trabajo destructivo de sus compatriotas. El hombre tampoco es víctima de la sociedad, un cordero inocente pervertido por unas fuerzas sociales que quedan más allá del control individual. El hombre ha creado la sociedad a su semejanza; esta le da posibilidades tanto como lo corrompe. El hombre escoge el mal por el mal. El hombre se exalta en la agonía, se regocija en el dolor, venera la destrucción y la patología. El hombre puede torturar a su hermano y bailar sobre su tumba. El hombre desprecia la vida, su propia vida débil, y la vulnerabilidad de los demás, y trabaja constantemente para reducir a escombros, para socavar, para destruir, para atormentar, para maltratar o devorar:

De perfil, parecíamos dos piedras rojizas en el campo.

En alguna parte, otros jóvenes de nuestra edad estudiaban en la Sorbona o en Oxford, jugaban a tenis durante sus largas horas de asueto, discutían sobre los problemas del mundo en cafés de estudiantes. Ya empezaban a publicar sus obras y a exponer sus pinturas. Hacían lo posible por encontrar maneras de distorsionar de algún nuevo modo el mundo insuficientemente original que los rodeaba. Despotricaban contra los clásicos por haber agotado todas las materias y los temas. Despotricaban contra sus propios gobiernos y sus propios reaccionarios que no querían comprender ni adoptar la experiencia avanzada de la Unión Soviética. Grababan entrevistas con micrófonos de reporteros de radio, no paraban de escuchar sus propias voces y dilucidaban con coquetería lo que *deseaban decir* en su último o en su primer libro. Emitían juicios sobre todas las cosas del mundo con gran aplomo, pero principalmente lo hacían sobre la

prosperidad y la riqueza de nuestro país. Solo en cierto punto, cuando ya eran viejos, mientras elaboraban enciclopedias, caían en la cuenta con gran asombro de que no eran capaces de encontrar ningún nombre ruso digno de ocupar las letras del alfabeto, todas las letras de nuestro alfabeto.

La lluvia nos golpeaba la nuca y el frío se nos colaba por la espalda mojada.

Miramos a nuestro alrededor: Los coches a medio cargar estaban volcados. Todo el mundo se había ido. No había nadie en toda la zanja de arcilla ni en todo el campo, más allá de las instalaciones. Al otro lado de la cortina gris de lluvia se encontraba el pueblo oculto, e incluso los gallos se habían guarecido en algún lugar seco.

Nosotros también recogimos nuestros picos para que nadie nos los robara —estaban registrados a nuestro nombre—. Y, arrastrándolos detrás de nosotros como pesadas carretillas, rodeamos la planta de Matronina que queda detrás del cobertizo, donde las galerías vacías rodeaban los hornos de Hoffman en los que se cocían los ladrillos. Aquí y allá había corrientes de aire y hacía frío, pero estaba seco. Nos sentamos sobre el polvo, bajo el arco de ladrillos, y allí nos quedamos.

No lejos de nosotros había una gran montaña de carbón. Dos zeks[37] estaban cavando en él y buscaban desesperadamente algo en su interior. Cuando lo encontraron, lo probaron presionándolo con los dientes y se lo metieron en el saco. Después también se sentaron y los dos empezaron a comerse una especie de bola de color gris oscuro.

—¿Qué estáis comiendo?

—Es arcilla marina. El médico no la prohíbe. No hace ningún bien, pero tampoco ningún mal. Y si añades un kilo diario a tus raciones, parece como si en realidad hubieras comido. Venga, buscad un poco vosotros también, hay mucha ahí, entre el carbón.

Y así fue que hasta el anochecer la zanja de arcilla no cumplió con las normas de trabajo. Matronina dio órdenes que nos quedáramos fuera toda la noche. Pero... la luz se iba por todas partes, y en las instalaciones no había electricidad, así que convocaron a todo el mundo a la zona de recepción. Nos ordenaron que entrelazáramos los brazos y, con un convoy reforzado, al sonido de los ladridos de perros y entre maldiciones, nos llevaron hasta los edificios del campo. Todo estaba negro. Avanzábamos sin ver dónde estaba mojado, dónde había tierra firme, hundiéndonos unos después de otros, perdiendo pie y tirando unos de otros.

Y en los edificios del campo todo estaba oscuro. Apenas un resplandor infernal provenía de los quemadores de la «cocina individual». Y en la cantina, dos lámparas de queroseno ardían junto al pasaplatos. No era posible leer la leyenda, ni ver la ración doble de gachas de ortiga en el cuenco, y te lo metías en la boca palpando con los labios.

Y mañana sería igual, y todos los días: seis vagones de arcilla roja, tres cucharones de gachas negras. En la cárcel también parecíamos habernos debilitado, pero ahí todo iba mucho más deprisa. Ya oíamos un timbre en la cabeza. Aquella debilidad agradable, en la que es más fácil rendirse que luchar, se acercaba a nosotros cada vez más.

Y en los barracones la oscuridad era total. Nos quedábamos allí tendidos, con toda la ropa mojada, y nos parecía que nos abrigaba más no quitarnos nada: como si tuviéramos puesta una cataplasma.

Con los ojos abiertos mirábamos el techo negro, el cielo negro.

¡Dios mío, Dios mío! Por debajo de las bombas y las granadas te suplicaba que me salvaras la vida. ¡Y ahora te suplico que me envíes la muerte![38]

Resulta tranquilizador suponer que los individuos que construyeron, organizaron y dirigieron los campos de concentración de Alemania y la Unión Soviética eran, de algún modo profundo, distintos a la gente que conocemos y amamos y somos. Pero no hay razón para presuponer tal cosa, más allá de la conveniencia y una ingenua paz mental.[39] La imagen del guardia del campo de

concentración, tanto como la del interno, define al individuo moderno. El infierno es un abismo sin fondo. ¿Por qué? Porque no existe nada que sea tan malo que nosotros no podamos empeorar.

¡Fuego, fuego! Las ramas crepitan y el viento nocturno de finales de otoño hace oscilar las llamas de la hoguera. El edificio está a oscuras; estoy solo junto a la hoguera y todavía puedo echarle algo más de serrín de carpintero. Este edificio de aquí es de los privilegiados, tanto que es casi como si estuviera en libertad: es una Isla del Paraíso: esto es el *sharashka* Marfino —un instituto científico en el que trabajan prisioneros— en su periodo más privilegiado. Nadie me supervisa, me llama a la celda, me aleja de la hoguera. Estoy envuelto en una chaqueta acolchada e incluso así el viento penetrante resulta gélido.

Pero *ella* —que ya lleva horas de pie, al viento, con los brazos bajados y la cabeza ladeada, llorando en silencio, se ha quedado entumecida e inmóvil. Y entonces vuelve a suplicar piadosamente: «¡Ciudadano! ¡Jefe! ¡Perdóname! ¡Por favor, perdóname! ¡No volveré a hacerlo!».

El viento me trae su lamento, como si me estuviera suplicando al oído. El ciudadano jefe de la garita enciende la estufa y no responde.

Esa era la garita del campo que había al lado, desde el que los trabajadores entraban en nuestros edificios para instalar las tuberías de agua y para reparar el viejo y destartalado seminario. Delante de mí, más allá de la barricada protegida por unas alambradas de espino muy entrelazadas, y a dos pasos de la garita, debajo de un foco de luz radiante, se encontraba la muchacha castigada, con la cabeza ladeada. El viento agitaba su guardapolvo gris de trabajo y el frío le entumecía los pies. Llevaba una bufanda enrollada en la cabeza. Durante el día la temperatura había sido agradable, mientras cavaban una zanja en nuestra zona. Y otra chica, bajando por un barranco, había conseguido arrastrarse hasta la carretera de Vladykino y huir. El guardia se había despistado. Cuando se dieron cuenta, ya era demasiado tarde para darle alcance. Activaron la alarma. Un oficial malvado y siniestro llegó y gritó que si no atrapaban a la chica todo el campamento se quedaría sin visitas y sin recibir paquetes durante un mes por culpa de su huida. Y las celadoras estaban todas furiosas, y todas gritaban, sobre todo una de ellas que no dejaba de poner los ojos en blanco: «¡Espero que la pillen a la muy puta! Espero que cojan las tijeras y, chas, chas, chas, le corten todo el pelo delante de todas». (Aquello no era algo que se le hubiera ocurrido a ella sola; era el castigo típico en el gulag.) Pero la joven que ahora estaba de pie, a la intemperie, había suspirado y había dicho: «Al menos podrá pasárselo bien en libertad por todas nosotras». El carcelero oyó aquellas palabras, y ahora la habían castigado a ella; a todos los demás los habían llevado al campo, pero a ella la habían dejado fuera, «firmes» delante de la garita. Había llegado a las seis de la tarde y ya eran las once de la noche. Ella intentaba cambiar de pie el peso del cuerpo, pero el guardia asomaba la cabeza y le gritaba: «¡Firmes, puta! ¡O será peor para ti!». Y ahora ella ya no se movía, solo lloraba en silencio. «Por favor, ciudadano, perdóname. ¡Jefe! ¡Déjame entrar en el campo, no volveré a hacerlo!»

Pero ni siquiera en el campo nadie iba a decirle: «Está bien, idiota, entra!».

La razón por la que la mantenían ahí fuera tanto tiempo era que al día siguiente era domingo y no iban a necesitarla para que trabajara.

¡Y era una joven tan rubia, sin estudios! La habían encarcelado por un carrete de hilo. ¡Qué pensamiento tan peligroso has expresado, hermanita! Quieren darte una lección que recuerdes el resto de tu vida.

¡Fuego! ¡Fuego! Librábamos una guerra, y nos fijábamos en las hogueras para ver qué clase de Victoria sería la nuestra. El viento agitó una llamarada resplandeciente, alejándola de la hoguera.

A esa llamarada y a ti, muchacha, os lo prometo: el mundo entero leerá sobre vosotros.[40]

¿Quién admitiría, incluso ante sí mismo: «puestos a escoger, preferiría ser ciudadano jefe y no muchacha castigada»? Y sin admitir eso no hay razón para cambiar y no hay razón para combatir el mal interior:

Porque
¿de quién sino del autor de todo mal, podía preceder la perversa idea
de herir en su raíz a la razón humana,
de mezclar y confundir a la Tierra con el infierno,
todo esto solo para contristar al Creador?[41]

Enfrentados al horror de la vida en el campo («eso también es la vida»), muchos se corrompen:

Admitamos la verdad: en una gran encrucijada en el camino del campo, en la gran divisoria de las almas, la mayoría de los prisioneros no giraban a la derecha.[42]

Esa corrupción no estaba causada por las condiciones del campo, por más espantosas que estas fueran:

El pan no se distribuye en pedazos iguales, sino que se arroja a una pila... ¡Todos a coger lo que puedan! ¡A apartar al vecino y a arrancárselo de las manos! El pan repartido es tan escaso que por cada persona que sobrevive, dos mueren. El pan se cuelga de un abeto... y hay que ir a descolgarlo. El pan se deposita en una mina de carbón... y hay que ir a desenterrarlo. ¿Puedes pensar en tu propia pena, en el pasado y en el futuro, en la humanidad y en Dios? Tu mente está absorta en cálculos inútiles que, por el momento, te apartan del cielo, y que mañana no valdrán nada. Detestas el trabajo forzoso, es tu principal enemigo. Detestas a tus compañeros, rivales en la vida y en la muerte. La envidia y la alarma te agotan, no vaya a ser que, a tus espaldas, en alguna parte, en este preciso momento otros estén repartiéndose un pan que podría ser tuyo, que al otro lado del muro, alguien esté sacando un pedacito de patata diminuto que podría haber acabado en tu cuenco.[43]

Esas condiciones proporcionaban simplemente requisitos previos para la aparición de las consecuencias de decisiones que ya se habían tomado antes del encarcelamiento, en gran medida: decisiones que implicaban primar la seguridad sobre el mantenimiento de la consciencia, abrazar la seguridad en lugar del alma:

Al mirar a la gente, tal vez vemos
que en el espacio que media entre la vida y la muerte
una tercera parte sigue la vida y otra tercera parte la muerte,
y aquellos que simplemente pasan de la vida a la muerte
son también un tercio de aquellos a los que vemos.[44]

La avaricia y el miedo en el mundo cotidiano culminan en la misma incapacidad ciega que Solzhenitzyn reconocía en los campos —la misma incapacidad para pensar en el dolor, en el pasado y el futuro, en el hombre y en Dios— pero con mucha menor justificación evidente. El miedo a la mortalidad, en la vida normal, suele abordarse de la misma manera que en la situación del campo: mediante una identificación absoluta con el sistema y el consiguiente rechazo del yo; mediante la aceptación de la promesa ideológica, la oferta de seguridad material y la garantía de estabilidad intrapsíquica:

Mi amigo Panin y yo estamos tendidos en la litera intermedia de un compartimento Stolypin y nos hemos instalado cómodamente, nos hemos metido en el bolsillo nuestro arenque salado para no necesitar agua y poder irnos a dormir. Pero en alguna estación meten en nuestro compartimento... ¡a un académico marxista! Eso lo notamos ya por la perilla y las gafitas. Él no lo oculta: había sido profesor en la Academia Comunista. Asomamos la cabeza y desde sus primeras palabras vemos que es: impenetrable. Pero llevamos encerrados bastante tiempo y todavía nos queda bastante condena, y apreciamos la diversión. ¡Tenemos que bajarnos para pararlo bien! Queda mucho sitio libre en el compartimento, así que le cambiamos el sitio a alguien y nos metemos como podemos:

—Hola.
—Hola.
—¿No vamos demasiado apretados?
—No, está bien.
—¿Lleváis mucho tiempo encerrados?
—Lo bastante.
—¿Ya habéis cumplido la mitad?
—Apenas.
—Mirad ahí: cuánta pobreza hay en nuestras aldeas... techos de paja, chozas destartaladas.
—Una herencia del régimen zarista.
—Bueno, pero ya hemos tenido treinta años soviéticos.
—Históricamente eso es un periodo insignificante.
—Es horrible que los granjeros colectivizados se mueran de hambre.
—¿Pero habéis mirado en todos sus hornos?
—Todos en la cárcel están llenos de amargura y prejuicios.
—Pero es que yo he visto las granjas colectivas con mis propios ojos.
—Eso significa que no son representativas.
(El de la perilla no había estado nunca en ninguna de ellas; así era más fácil.)
—Pregunta a los ancianos; con el zar estaban bien alimentados, bien vestidos, y tenían muchas vacaciones.
—Ni siquiera voy a preguntar. Es un rasgo subjetivo de la memoria humana ensalzar todo lo que pertenece al pasado. La vaca que ha muerto daba el doble de leche. (¡A veces él incluso soltaba refranes!) Y a nuestro pueblo no le gustan las vacaciones. Le gusta trabajar.
—¿Pero por qué hay escasez de pan en muchas ciudades?
—¿Cuándo?
—Justo antes de la guerra, por ejemplo.
—¡Eso no es cierto! De hecho, antes de la guerra todo se había solucionado.
—A ver, antes de la guerra en todas las ciudades del Volga había colas de miles de personas...

—Algunos fallos locales de suministro. Pero es más probable que sea tu memoria lo que falle.

—¡Pero si ahora hay escasez!

—Cuentos de viejas. Tenemos entre siete y ocho billones de *pots* de grano.

—Y ese grano está podrido.

—En absoluto. Hemos desarrollado con éxito nuevas variedades de grano...

Y así sucesivamente. Es imperturbable. Se expresa en un lenguaje que no exige esfuerzo a la mente. Y discutir con él es como caminar por un desierto.

Es sobre personas como él que se dice: «Se pasó por todas las herrerías y volvió a casa sin herrar».

Y cuando escriben en sus obituarios: «Murió trágicamente en el periodo de culto» habría que corregirlo para que pusiera: «Pereció cómicamente».

Pero si su destino se hubiera desarrollado de otra manera, nunca habríamos sabido lo seco y lo insignificante que era ese hombrecillo. Habríamos leído respetuosamente su nombre en el periódico. Se habría convertido en un comisario del pueblo, o incluso se habría aventurado a representar a toda Rusia en el extranjero.

Discutir con él era inútil. Era mucho más interesante jugar con él... no, no a ajedrez, sino al juego de los «camaradas». En realidad sí existe ese juego, y es muy simple: solo hay que jugar con él dos o tres veces, usar algunas de sus palabras y frases hechas. Le gustará. Pues se ha acostumbrado a descubrir que todos a su alrededor... son enemigos. Se ha cansado mucho de defenderse y no le gusta contar sus historias porque sus historias serán retorcidas y se las devolverán arrojándoselas a la cara. En cambio, si te toma por uno de los suyos, te revelará de manera bastante humana lo que ha visto en la estación: gente que pasa por allí, charlando, riéndose, la vida sigue. El Partido proporciona liderazgo, a la gente se la cambia de trabajo en trabajo. Pero tú y yo nos pudrimos aquí en la cárcel, somos un puñado de nosotros, y debemos escribir y escribir solicitudes, suplicar que se revisen nuestros casos, suplicar perdón...

O te contará algo interesante: en la Academia Comunista han decidido *devorar* a un camarada; han decidido que no era lo bastante auténtico, *que no era de los nuestros;* pero por algún motivo no han podido: no había errores en sus ensayos, y su biografía estaba limpia. Entonces, de pronto, al revisar los archivos, ¡menudo hallazgo! Se tropezaron con un viejo folleto escrito por ese camarada que el mismísimo Vladimir Ilych Lenin había sostenido en sus manos y en uno de los márgenes había escrito de su puño y letra la siguiente anotación: «Como economista, es una mierda». «Bien, ahora entendéis —dijo nuestro compañero sonriendo confidencialmente— que después de eso ya no hubo problema para acabar con aquel necio impostor. Fue expulsado de la Academia y privado de su rango académico.»

Los vagones del tren traquetean. Todo el mundo se ha dormido, algunos tendidos, otros sentados. A veces pasa un guardián por el pasillo, bostezando.

Y un episodio más sin registrar de la biografía de Lenin se pierde de vista.[45]

La vida humana se ve limitada en todos los frentes por la vulnerabilidad, está eternamente sometida al miedo a la falta de recursos y a la seguridad de la persona. El conocimiento moral, el conocimiento del bien y el mal, es la capacidad de escoger el patrón de adaptación —autoritario, decadente o creativo — ante la limitación mortal explícita e implícita, en el campo y fuera de él:

La gente que se corrompía en el campo ya se había corrompido en libertad, o estaba dispuesta a corromperse. Porque la gente también se corrompe en libertad, a veces de manera más eficaz que en el campo.

El agente del convoy que ordenó que Moiseyevaite fuera atada a un poste para que hicieran burla de ella... ¿acaso no se había corrompido más profundamente que los internos del campo que le escupían?

Y, por cierto, ¿todos los miembros de la brigada le escupieron? Tal vez solo dos de ellos lo hicieron. De hecho, eso es probablemente lo que ocurrió.

Tatyana Falike escribe: «Observar a la gente me convenció de que cualquier hombre podía convertirse en un canalla en un campo si no lo era antes».

Si una persona se volvía mala muy deprisa en un campo, eso tal vez significara no solo que se había vuelto mala, sino que una maldad interna que no había necesitado hasta entonces se había liberado.

Voichenko tenía su propia opinión: «En el campo, la existencia no determinaba la consciencia, y solo la consciencia opuesta y la fe férrea en la esencia humana determinaba si te convertías en un animal o seguías siendo un ser humano».

¡Una declaración drástica, arrolladora! Pero él no era el único que lo creía así. El artista Ivashev-Musatov defendía con pasión exactamente lo mismo.[46]

Esa corrupción —ese tomar el camino de la izquierda— llevaba a algunos a disolverse, a descomponerse; a caer en la enfermedad y la muerte, en la desesperación; a abrazar la muerte como una última esperanza, irrevocable, comprensiblemente abatidos y rotos:

El prisionero que había perdido la fe en el futuro —en su futuro— estaba condenado. Con aquella pérdida de creencia en el futuro, perdía además su agarre espiritual; se dejaba caer y quedaba sometido a una descomposición física y mental. Por lo general, aquello era algo que ocurría de manera bastante repentina, en forma de crisis, y los síntomas resultaban reconocibles para el interno del campo con experiencia. Todos temíamos ese momento —no por nosotros mismos, lo que habría sido absurdo, sino por nuestros amigos—. Por lo general se iniciaba cuando un prisionero se negaba a vestirse una mañana, y a lavarse para salir a pasar revista. No había ruegos, golpes ni amenazas que sirvieran de nada. Se quedaba ahí sin apenas moverse. Si su crisis la causaba una enfermedad, se negaba a que lo llevaran a la enfermería y a que nadie hiciera nada para ayudarlo. Sencillamente, se rendía. Se quedaba ahí, tendido sobre sus propios excrementos, y ya nada le importaba.

En una ocasión presencié una demostración dramática del estrecho vínculo que existe entre la pérdida de la fe en el futuro y aquella peligrosa rendición. F., el custodio de mi bloque y superior mío, era un compositor y libretista bastante conocido, y un día me confió: «Doctor, me gustaría contarte una cosa. He tenido un sueño raro. Una voz me decía que podía desear algo, que me bastaba con decir qué era lo que quería saber y todas mis preguntas serían respondidas. ¿Y qué crees tú que preguntaba yo? Que quería saber cuándo terminaría la guerra para mí. Ya sabes a qué me refiero, doctor. ¡Para mí! Quería saber cuándo seríamos liberados, cuándo sería liberado nuestro campo y cuándo llegarían a su fin nuestros sufrimientos».

—¿Y cuándo tuviste ese sueño? —le pregunté yo.

—En febrero de 1945 —respondió él. En ese momento estábamos a principios de marzo.

—¿Y qué te respondió la voz de tu sueño?

Furtivamente, me dijo en un susurro: «El 30 de marzo».

Cuando F. me contó su sueño, todavía estaba lleno de esperanza, y convencido de que la voz de su sueño tendría razón. Pero a medida que la fecha prometida se acercaba, las noticias sobre la guerra que llegaban a nuestro campo hacían muy improbable que ese día se produjera nuestra liberación. El 29 de marzo, F., de pronto, cayó enfermo y le subió mucho la fiebre. El 30 de marzo, el día que, según su profecía, la guerra terminaría para él, empezó a tener delirios y perdió la consciencia. El 31 de marzo ya estaba muerto. Según todos los indicios, había fallecido de tifus.[47]

En cambio (aunque también comprensiblemente), otras víctimas del campo optaban por identificarse con las autoridades del lugar cuando se les permitía el honor y, por tanto, se alineaban contra aquellos que compartían su mismo destino, aquellos que también pasaban hambre y privaciones, que estaban asustados y trabajaban hasta la extenuación. La persecución de otros no presenta mayor dificultad —es, de hecho inevitable— ante las ataduras y la persecución del yo. Frankl afirma:

El proceso de selección de los capos (los elementos de confianza) era negativo; para esa función solo se escogía a los prisioneros más brutales (aunque había algunas felices excepciones). Pero aparte de la selección de los capos que llevaban a cabo las SS, se daba constantemente una especie de proceso de autoselección entre todos los prisioneros.

Por norma general, solo se mantenían con vida aquellos prisioneros que, tras años de pasar de campo en campo, habían perdido todos los escrúpulos en su lucha por la existencia; estaban dispuestos a usar cualquier método, honesto o deshonesto, incluso la fuerza bruta, el robo y la traición a sus amigos a fin de salvarse...[48]

A muchos de los capos les iba mejor en el campo de lo que les había ido en toda su vida. Con frecuencia se mostraban más duros con los prisioneros que los propios guardias, y los golpeaban con mayor crueldad que los hombres de las SS.[49]

Solzhenitsyn explica también:

Tú... habías caído. A ti... te castigaban. A ti... te habían arrancado de cuajo de la vida... Pero ¿quieres evitar estar en lo más bajo del montón? ¿Quieres estar por encima de alguien, con un rifle en la mano? ¿Encima de tu hermano? Pues toma. Aquí lo tienes. Y si huye, dispárale. Te llamaremos incluso «camarada». Y te proporcionaremos la ración de un soldado del Ejército Rojo.

Y él... se siente cada vez más orgulloso. Y agarra con más fuerza la funda del arma. Y... dispara... incluso es más severo que los guardias libres. (¿Cómo puede entenderse algo así: era realmente una fe ciega en la iniciativa social? ¿O era simplemente un frío cálculo, despectivo, basado en los sentimientos humanos más bajos?)[50]

La mayoría de los internos del campo eran antes de su encarcelamiento miembros normales, bien adaptados, de la sociedad. Aquellas personas normales se habían identificado con la estructura y los éxitos de la sociedad, con sus definiciones del presente y el futuro ideal, con sus medios y sus fines. El encarcelamiento injusto implicaba pérdida de estatus, aumento del miedo a la mortalidad; demostraba como ninguna otra cosa la operativa claramente patológica del Estado, construido en teoría, precisamente, para proteger contra aquellas privaciones y ansiedad. El encarcelamiento injusto presentaba una anomalía lo suficientemente importante para erosionar la fe en una identificación

previa, para demostrar la naturaleza incompleta, o incluso corrupta, del estatus anterior, para potenciar la ansiedad, la depresión y el deseo, a menudo alcanzado, de disolución y muerte. ¿Cómo puede contrarrestarse esa amenaza?

La negativa consciente, racionalizada, de una injusticia evidente hacía que la identificación social fuera posible una vez más, pero el precio a pagar era un considerable daño intrapsíquico, una disociación. La mentira que entraba en juego significaba el sacrificio de una experiencia más personal, más posibilidad individual, más sentido divino para el grupo. El resultado evidente de dicho sacrificio —el pecado contra el Espíritu Santo— es la adhesión fanática a la literalidad de la ley:

> *¡Adiós, campos afortunados,*
> *donde existe una felicidad eterna! ¡Salud, horrores!*
> *¡Salud, mundo infernal!*
> *Y tú, profundo infierno, recibe a tu nuevo señor,*
> *que llega a ti con un*
> *ánimo que no podrán cambiar el tiempo ni el lugar.*[51]

Es fidelidad a la mentira:

¡Adiós, remordimientos! Puesto que todo bien está ya perdido para mí,
¡oh, Mal!, sé mi bien, merced a ti compartiré a los menos
el imperio con el Rey del Cielo, merced a ti,
reinaré quizá sobre más de la mitad del Universo, como lo conocerán
en breve el hombre y este nuevo mundo.
Mientras hablaba de esta suerte, las pasiones oscurecían su rostro,
alterado tres veces por la pálida cólera, la envidia y la desesperación;
pasiones que desfiguraban su mentido semblante,
y que habrían descubierto su disfraz si algún ojo le hubiera visto;
porque los espíritus celestiales están siempre exentos
de tan vergonzosos desórdenes.
Satanás se acordó de ello en breve,
y cubrió la alteración de su rostro
con una exterioridad de calma: como artista hábil en todo fraude,
él fue el primero que practicó la falsedad bajo una apariencia santa,
a fin de ocultar su profunda malicia encerrada en la venganza.[52]

Lealtad a la crueldad y al engaño:

> *No suplicaré con plegarias vanas*
> *por los males que causé.*
> *Quisiera cometer, si pudiera, mil delitos peores.*
> *Y si realicé alguna acción buena en mi vida,*
> *con toda mi alma me arrepiento de ella.*[53]

Y odio al bien:

Y cuántos más objetos de felicidad veo en torno mío,
mayores son los tormentos que sufro,
como si yo fuera el odioso asiento de las contrariedades,
todo bien se convierte en veneno para mí
y hasta en el cielo sería peor aún mi condición.
Pero yo no pretendo permanecer aquí ni en el cielo,
a no ser que dominara en él como su Soberano Señor.
No espero tampoco que lo que intento me haga menos miserable;
tan solo anhelo convertir a otros en lo que soy,
aunque por ello redoblen mis males,
pues únicamente en la destrucción encuentran algún lenitivo
mis inquietos pensamientos.[54]

Los seres humanos están emocionalmente apegados a aquellos con quienes se identifican; sentir compasión por la víctima de la injusticia implica incapacidad para perpetrar dicha injusticia. La identificación con la tiranía, por otra parte, significa un cese temporal, que se lleva a cabo sin esfuerzo, del conflicto moral doloroso (tanto intrapsíquico como extrapsíquico). Dicha identificación requiere, simplemente, negar la injusticia cometida contra uno, y la falsificación subsiguiente de la experiencia individual. Esa falsificación corta los vínculos de empatía que conectan a un preso con otro, que conectan a un hombre con otro, que conectan a un hombre consigo mismo:

¡Me desesperaré! ¡No hay criatura humana que me ame!
¡Y si muero, ningún alma tendrá piedad de mí!...
Y ¿por qué había de tenerla? ¡Si yo mismo no he tenido piedad de mí! [55]

La víctima que halla seguridad personal identificándose con quien lo persigue se ha convertido ella misma en ese persecutor. Ha eliminado la posibilidad de ulterior adaptación, integración y crecimiento, y ha renunciado voluntariamente a la posibilidad de redención. Solzhenitsyn describe las reacciones y las acciones de miembros convencidos del Partido Comunista encarcelados y devorados por el sistema que ellos apoyaban y generaban:

Decir que las cosas eran *dolorosas* para ellos es no decir prácticamente nada. Ellos eran incapaces de asimilar semejante golpe, semejante caída, y además de los suyos, de su propio y querido Partido, y según parecía por nada en absoluto. Después de todo, no eran culpables de nada que tuviera que ver con el partido, de nada en absoluto. Para ellos la situación era tan dolorosa que entre ellos se consideraba tabú y un acto exento de camaradería preguntar: «¿Por qué estás encarcelado?». ¡Aquella era la única generación

remilgada de prisioneros! El resto de nosotros, en 1945, con la lengua fuera, contábamos una y otra vez nuestras detenciones, estábamos impacientes por contar la historia a cualquier recién llegado con el que nos encontráramos, y a la celda entera... como si fuera una anécdota.

Así eran. El marido de Olga Sliozberg ya había sido detenido, y habían llegado para llevar a cabo un registro y detenerla a ella también. El registro duró cuatro horas, y ella se las pasó redactando las actas del congreso de estajanovistas de la industria de cerdas y cepillos, del que había sido secretaria hasta el día anterior. El hecho de que aquellas actas no estuvieran completadas le preocupaba más que sus hijos, a los que iba a dejar para siempre. Incluso la persona que llevaba a cabo el registro no pudo resistirse a decirle: «¡Venga, vamos, despídete de tus hijos!».

Así eran. A Yelizabeta Tsetkova le llegó una cara de su hija de quince años a la cárcel de Kazan para presos que cumplían largas condenas: «Mamá. Dímelo, cuéntamelo: ¿eres culpable o no? Espero que no lo seas, porque entonces no me alistaré al Komsomol [una organización juvenil soviética], y no se lo perdonaré en tu nombre. Pero si lo eres... ya no te escribiré más y te odiaré». Y a la madre le corroían los remordimientos en aquella celda suya que era como una tumba, con aquella lamparita que daba tan poca luz: ¿Cómo iba a poder su hija vivir sin el Komsomol? ¿Cómo iban a permitirle que odiara el poder soviético? Mejor que me odie a mí. Y le respondió: «Soy culpable... ¡Alístate al Komsomol!».

¿Cómo no iba a ser duro todo aquello? El corazón humano no podía soportar algo así: caer abatido por el hacha del que te quiere y tener luego que justificarla. Pero ese es el precio que tiene que pagar el hombre por confiar al dogma humano el alma que Dios le ha dado. Incluso hoy, cualquier comunista ortodoxo afirmará que Tsetkova actuó correctamente. Ni siquiera hoy se convencen de que esa es precisamente la «perversión de las pequeñas fuerzas», que su madre pervirtió a su hija y le lastimó el alma.

Así eran: Y. T. prestó declaración sincera contra su marido. ¡Cualquier cosa para ayudar al Partido!

Oh, ¿cómo podía uno sentir lástima por ellos si ni siquiera habían llegado a comprender su maldad anterior? Todo este capítulo podría haberse escrito de manera bastante distinta si hoy, al menos, hubieran abandonado su visión anterior.

Pero las cosas sucedieron tal como Mariya Danielyan había soñado: «Si algún día salgo de aquí, voy a vivir como si nada hubiera ocurrido».

¿Lealtad? En nuestra opinión no es más que cabezonería. Aquellos devotos de la teoría del desarrollo interpretaban la lealtad a ese desarrollo de manera que implicaba renuncia a cualquier tipo de desarrollo personal. Como decía Nikolai Adamovich Vilenchuk tras cumplir diecisiete años de condena: «Creíamos en el Partido... ¡Y no estábamos equivocados!». ¿Es eso lealtad o terquedad?

Y no, no lo hacían por aparentar, ni era por hipocresía por lo que discutían en las celdas en defensa de todos los actos del gobierno. Necesitaban argumentos ideológicos a fin de aferrarse a cierta idea de que estaban en lo cierto. Porque si no, seguramente no habrían tardado mucho en volverse locos.[56]

«La evidencia resulta intolerable... Pues peor para la evidencia.» El héroe, el salvador, es descripción metafórica o narrativa del patrón por el cual la existencia de la información anómala se acepta, se rastrea en busca de significación y se incorpora al cuerpo de la adaptación cultural. El demonio, encarnación el mal, es la personificación, en procedimiento, episodio y palabra, de la tendencia que niega más que acepta; personificación del proceso que conscientemente inhibe la vida y su desarrollo y lleva a una detención del proceso revolucionario de adaptación del espíritu:

Decidme solo una cosa: ¿Quién puso los ladrillos, quién puso los ladrillos en la pared? ¿Fuisteis vosotros, cabezones?[57]

La ideología confina el potencial humano en un ámbito estrecho y definido. La adaptación llevada a cabo en el interior de ese ámbito es necesariamente insuficiente y está destinada a producir desgracias: es solo la relación con lo trascendente lo que permite a la vida mantener a su salvador. La ideología dice: «Tiene que ser así», pero el comportamiento humano, constantemente, desborda su ámbito de representación: esa capacidad para la excepción, por tanto, ha de ser negada, no vaya a ocurrir que la fe en la ideología se esfume y el caos intolerable reaparezca. El ideólogo dice: anomalía significa disolución, disolución significa terror; lo que asusta es malo. Por tanto, la anomalía es mala. Sin embargo, no es la existencia de la información anómala la que constituye el mal: esa información rejuvenece cuando se consume de manera adecuada. El mal es el proceso por el cual se niega la importancia de la anomalía; el proceso por el que se rechaza el significado mismo, la verdad misma. Ese rechazo implica, necesariamente, que la vida se vuelve insoportable, infernal:

Porque el doble pensamiento
de la felicidad perdida y de un dolor perpetuo le atormentaba sin tregua.
Pasea en torno suyo sus ojos funestos,
en que se pintan la consternación y un inmenso dolor,
juntamente con su arraigado orgullo y su odio inquebrantable.
De una sola ojeada y atravesando con su mirada
un espacio tan lejano como es dado a la penetración de los ángeles,
vio aquel lugar triste, devastado y sombrío;
aquel antro horrible y cercado,
que ardía por todos lados como un gran horno.
Aquellas llamas no despedían luz alguna;
pero las tinieblas visibles servían tan solo
para descubrir cuadros de horror,
regiones de pesares, oscuridad dolorosa,
en donde la paz y el reposo no pueden habitar jamás,
en donde no penetra ni aun la esperanza,
¡la esperanza que dondequiera existe!
Pero sí suplicios sin fin,
y un diluvio de fuego, alimentado por azufre,
que arde sin consumirse.
Tal es el sitio que la justicia eterna preparó
para aquellos rebeldes, ordenando que estuviesen
allí aprisionados en extrañas tinieblas
y haciéndolo tres veces tan apartado de Dios y de la luz del cielo
cuanto lo está el centro de la creación del polo más elevado.[58]

El hecho, independientemente del contenido, no es malo; es mera (terrible) realidad. *Es la actitud ante el hecho lo que tiene una naturaleza moral o inmoral*. No existen los hechos malos —aunque hay hechos sobre el mal; es la negación del hecho inaceptable lo que constituye el mal— al menos hasta donde alcanza el control humano. La supresión del hecho insoportable transforma la tendencia conservadora a preservar en la tendencia autoritaria a aplastar; transforma el deseo liberal de transformar en el deseo decadente de subvertir. Confundir el mal con el hecho insoportable más que con la tendencia a negar el hecho, es como equiparar el bien con el producto estático del heroísmo más que con el acto dinámico del propio heroísmo. Confundir el mal con el hecho —el acto de culpar al mensajero— no hace sino proporcionar una lógica al acto de la negación, una justificación para la represión salvaje y una máscara de moral a la decadencia y el autoritarismo.

La negación de la experiencia (anómala) elimina la posibilidad de crecimiento; culmina en el establecimiento de una personalidad cuya debilidad ante la circunstancia trágica inevitable y el sufrimiento produce deseo de aniquilación de la vida. La representación del hecho —de la verdad— asegura un deterioro de la personalidad; asegura la transformación de la experiencia subjetiva en una esterilidad y una desgracia interminables, sin sentido. Por el contrario, la aceptación —con un espíritu de humildad ignorante, de valentía disfrazada— proporciona la condición previa necesaria para el cambio.

El mito ofrece un esquema imitativo para la generación de dicha aceptación, para el desarrollo de la capacidad de adaptarse, y lo hace animando a identificarse con el héroe, cuya forma está constantemente representada en el comportamiento ético, representado en ritual y descrito en narración. La historia del héroe es representación simbólica del hombre que opta por la tercera vía cuando se enfrenta a hechos cuya significación erosiona la estabilidad personal o social; que se arriesga a la disolución intrapsíquica como alternativa voluntariamente escogida a la adopción de la tiranía o a la aceptación de la decadencia. La incapacidad para adoptar dicha identificación asegura una restricción constante de la acción y de la imaginación; genera odio, crueldad, desagrado para el débil; asegura la adopción de la mentira como principal y tal vez más común estrategia adaptativa. Esa adopción transforma inevitablemente la experiencia humana en el infierno en la tierra:

La Potestad Suprema le arrojó de cabeza,

envuelto en llamas, desde la bóveda etérea,
repugnante y ardiendo,
cayó en el abismo sin fondo de la perdición,
para permanecer allí cargado de cadenas de diamante,
en el fuego que castiga.[59]

La definición de lo moral y lo inmoral aceptada por los miembros de una sociedad dada siguen dependiendo de la conceptualización de la vía aceptada por esa sociedad. Desde el interior de los límites de una conceptualización determinada, a ciertos comportamientos, conductas, productos de la imaginación e ideas se les atribuye un estatus de bien y un estatus de mal, de acuerdo con su utilidad percibida con respecto a un fin concreto. Cualquier acto o idea que interfiera con el deseo individual de un momento dado se convierte en el loco, o peor aún, en el enemigo. Ello significa que si el individuo o el grupo desean algo más que vivir bajo la luz del sol, por así decirlo, entonces la verdad y el saber se convierten en algo ajeno, abominable. Lo que puede considerarse algo útil y necesario desde un orden superior de moralidad podría verse como algo claramente inútil y contraproducente desde un orden inferior, y acabará por ser tratado de ese modo. Así pues, el individuo (o el atributo) que contribuye a esa función superior puede parecerle contaminado por el dragón del caos a aquellos que todavía no han visto o que no admiten la necesidad y la deseabilidad de dicha función. Esa devaluación del «mejor revolucionario» condena al individuo, y a aquellos a quienes este puede afectar, a la debilidad y la desgracia. Unas metas restringidas y estrechas producen personalidades retorcidas y atrofiadas que han arrojado lo mejor de ellas al dominio de la anomalía, al definir sus verdaderos talentos y «desviaciones» como impedimentos (amenazadores y frustrantes) para sus demasiado estrechas ambiciones. La personalidad atrofiada experimentará la vida como una carga, como una responsabilidad demasiado pesada para soportarla, y recurrirá al resentimiento y al odio como respuestas «justificables».

Por el contrario, la reconceptualización del camino significa reevaluar el comportamiento, el episodio y la proposición semántica de manera que pueda darse un nuevo orden; pero significa un regreso incómodo al caos antes de la reconstrucción de ese orden más inclusivo. La reevaluación de la meta, del ideal emprendido voluntariamente como consecuencia de la exposición a la información anómala, podría sacar a la luz de nuevo material suprimido, potencial de acción, imaginación y pensamiento. El cambio hacia la

conceptualización del proceso del heroísmo como meta —de valoración de la verdad, la valentía y el amor— permite la reincorporación y el desarrollo subsiguiente de unas posibilidades hasta ese momento reprimidas, mermadas y patologizadas:

Las grandes épocas de nuestra vida son aquellas en que nos armamos de valor y rebautizamos el mal que hay en nosotros llamándolo nuestro mejor bien.[60]

Con ello no pretende decirse, de manera simplista, que todos los estados motivacionales —ni todos los hechos, ni todas las posibilidades conductuales— resulten igualmente «beneficiosas» en todas las situaciones. Se trata más bien de que nuestros actos de autodefinición (que en muchos casos tienen un fundamento cultural «arbitrario») determinan lo que estamos dispuestos a aceptar en un lugar y un momento determinados, como «bueno» y como «malo». La mártir doméstica que se sacrifica a sí misma, por ejemplo, que acepta todas las exigencias autoritarias de su marido, ha definido su capacidad para la violencia como éticamente inadecuada, y la ve como algo prohibido y malo. Ello hace que, desde el punto de vista de la mártir, la agresión se vea como algo contaminado por el dragón del caos. Por lo tanto, ella se convertirá en un felpudo desgraciado a menos que aprenda a morder —es decir, hasta que abandone su actitud actual, demasiado restrictiva, «poco conflictiva y afectiva» (que a su marido tampoco le hace ningún bien, pues refuerza sus tendencias débiles, fascistas; y tampoco mejora la sociedad de la que su matrimonio forma parte. Su incapacidad para enfadarse, que en realidad es su incapacidad para verse a sí misma como poseedora de un valor intrínseco, retira los límites necesarios a la expansión de poder inadecuada y socialmente peligrosa). Así, es el «deseo inadecuado» lo que a menudo, justamente, nos hace falta para que nos elevemos más allá de nuestra situación incómoda presente. Ello no implica una aplicación simplista de una estrategia mal diseñada de un comportamiento motivado «previamente reprimido». Lo que sí implica es una integración verdadera de lo que todavía no se ha expresado, o ni siquiera se ha admitido, a la estructura de las relaciones intrapsíquicas y sociales armónicas:

Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo.

Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen;

para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos.

Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos?

Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también así los gentiles?

Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto. (Mateo 5:43-48)

La adopción de una conceptualización concreta (socialmente determinada) del camino permite el establecimiento provisional del sentido de unas experiencias (objetos, situaciones y procesos). La naturaleza de la meta para la que se dedican la acción y la ideación, en lo ideal, determina qué comportamientos, productos de la imaginación y pensamientos abstractos llegan a ser vistos como aceptables y, por tanto, se desarrollan, y cuáles son prohibidos y por tanto quedan reprimidos y atrofiados. Si el individuo o el ideal social se mantiene sin desarrollar, inmaduro en su conceptualización o retorcido en el curso del desarrollo, entonces los aspectos conductuales y cognitivos necesarios para la redención (para liberarnos del peso insoportable de la autoconsciencia trágica) serán suprimidos, y el resultado inevitable será la patología intrapsíquica y social. Si el individuo lucha sobre todo por alcanzar la seguridad material o la aceptación social y no el amor mítico de Dios y de los demás hombres, entonces el respeto a la verdad sufrirá, y la adaptación completa se hará imposible.

Al salir él para seguir su camino, vino uno corriendo, e hincando la rodilla delante de él, le preguntó: Maestro Bueno, ¿qué haré para heredar la vida eterna?

Jesús le dijo: ¿Por qué me llamas bueno? Ninguno hay bueno, sino solo uno, Dios.

Los mandamientos sabes: No adulteres. No mates. No hurtes. No digas falso testimonio. No defraudes. Honra a tu padre y a tu madre.

Él entonces, respondiendo, le dijo: Maestro, todo esto lo he guardado desde mi juventud.

Entonces Jesús, mirándole, le amó, y le dijo: Una cosa te falta: anda, vende todo lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme, tomando tu cruz.

Pero él, afligido por esta palabra, se fue triste, porque tenía muchas posesiones.

Entonces Jesús, mirando alrededor, dijo a sus discípulos: ¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas!

Los discípulos se asombraron de sus palabras; pero Jesús, respondiendo, volvió a decirles: Hijos, ¡cuán difícil les es entrar en el reino de Dios a los que confían en las riquezas!

Más fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de Dios.

Ellos se asombraban aún más, diciendo entre sí: ¿Quién, pues, podrá ser salvo? (Marcos 10:17.26)

El valor más elevado hacia el que se encamina el esfuerzo determina qué acabará siendo elevado, y qué sometido, en el curso de la existencia individual y social. Si la seguridad o el poder se valora por encima de todo lo demás,

entonces todo quedará sujeto a la filosofía de la conveniencia. A largo plazo, la adopción de esa política conduce al desarrollo de una personalidad (o entorno social) rígida y débil, o a una disociación intrapsíquica y al caos social:

Dijo Jesús: «Un hombre tenía invitados. Y cuando hubo preparado la cena, envió a su criado a avisar a los huéspedes. Fue (este) al primero y le dijo: Mi amo te invita. Él respondió: Tengo (asuntos de) dinero con unos mercaderes; estos vendrán a mí por la tarde y yo habré de ir y darles instrucciones; pido excusas por la cena. Fuese a otro y le dijo: Estás invitado por mi amo. Él le dijo: He comprado una casa y me requieren por un día; no tengo tiempo. Y fue a otro y le dijo: Mi amo te invita. Y él le dijo: Un amigo mío se va a casar y tendré que organizar el festín. No voy a poder ir; me excuso por lo de la cena. Fuese a otro y le dijo: Mi amo te invita. Este replicó: Acabo de comprar una hacienda (y) me voy a cobrar la renta; no podré ir, presento mis excusas. Fuese el criado (y) dijo a su amo: Los que invitaste a la cena se han excusado. Dijo el amo a su criado: Sal a la calle (y) tráete a todos los que encuentres para que participen en mi festín; los mercaderes y hombres de negocios [no entrarán] en los lugares de mi Padre».[61]

Un hombre que haya depositado su fe en aquello que posee, y no en aquello en lo que cree, será incapaz de sacrificar lo que posee en aras de lo que es. Escogerá necesariamente —cuando la reaparición de la incertidumbre lo obligue a escoger— *lo que ha reunido en torno a él* y no *lo que podría ser*. Esa decisión debilitará su naturaleza y lo volverá incapaz de asumir el peso trágico de su consciencia; lo volverá hacia la mentira y lo convertirá en un agente activo de la generación de su propia insuficiencia y de la de su sociedad.

Si la meta hacia la que se orienta la conducta se mantiene patológicamente restringida: si, por ejemplo, el ideal superior sigue siendo el placer sensual, la aceptación social, el poder o la seguridad material, entonces aspectos del comportamiento y las ideas que entren en conflicto con esas metas se retorcerán patológicamente en su orientación, puesto que se verán obligados a servir a un señor despreciable; se definirán como malos y, en consecuencia, quedarán sin desarrollar, y no serán aptos para su uso en una actividad redentora potencialmente más inclusiva; se verán sometidos, suprimidos, y quedarán estancados. Esa falta de desarrollo y voluntad enferma asociada hará que disminuya la flexibilidad adaptativa ante los verdaderos retos de la vida; asegurará que los retos de la vida parezcan devastadores. El mito del camino, que describe la experiencia humana misma, comprende la pérdida del paraíso, la aparición de la tragedia y, después, la redención, y es el loco, el verdadero individuo, el que se halla desesperadamente necesitado de redención. Identificarse con el grupo es negar al loco

Entonces también ellos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, sediento, forastero, desnudo, enfermo, o en la cárcel, y no te servimos?

Entonces les responderá diciendo: De cierto os digo que en cuanto no lo hicisteis a uno de estos más pequeños, tampoco a mí lo hicisteis. (Mateo 25:44-45)

y por tanto perder toda esperanza.

Contamos con un modelo de nosotros mismos, en la imaginación y en la representación semántica, que encaja mal con la realidad de nosotros mismos, en procedimiento, capacidad imaginativa y potencial para el pensamiento. Esa falta de isomorfismo, esa falta deliberada de atención a la verdad, significa que existe un comportamiento y un potencial a partir de él que es anómalo con respecto al ideal de comportamiento de la representación: «¡Yo eso no podría hacerlo!»; existe una capacidad y un contenido episódicos con respecto al ideal de esa capacidad y ese contenido en la representación: «¡Yo eso no podría imaginarlo!»; y existe una capacidad y un contenido semánticos que son anómalos con respecto al ideal de la capacidad y contenido semánticos: «¡Yo eso no podría pensarlo!». El uso patológico de ese modelo (la sustitución de la realidad por una idea insuficiente conceptualizada en la fantasía) restringe la adaptación ante lo inesperado, restringe el cambio mismo. Ello implica que la existencia se da en una desgracia ilimitada y en constante expansión:

Por cualquiera que lo intente, iré a parar al infierno: el infierno soy yo mismo;
y en el abismo más profundo existe dentro de mí un abismo más profundo que,
anchamente abierto, sin cesar amenaza devorarme,
en comparación de este antro, el infierno en que sufro es parecido al cielo.[62]

El demonio, representación tradicional del mal, se niega a reconocer la imperfección, se niega a admitir: «Estaba equivocado en mi acción, en mi representación»; acepta, como consecuencia de un orgullo inflexible, la desgracia eterna (rechaza la *metanoia*, la confesión y la reconciliación); sigue siendo para siempre el espíritu que niega y que rechaza:

¡Oh, modera tus golpes! ¿No hay ningún lugar
reservado al arrepentimiento, a la misericordia?
Ninguno; para ello es necesaria de antemano la sumisión;
pero mi orgullo y el temor de avergonzarme
no me permiten pronunciar esta palabra
en presencia de los espíritus inferiores a mí,
cuando yo soy quien los ha seducido con otras promesas,
con seguridades muy diferentes de la sumisión,
alabándome de sojuzgar al Todopoderoso.

¡Ah, cuán desgraciado soy!
¡Cuán poco saben lo costosamente que estoy pagando mi vana jactancia,
y los tormentos que me hacen gemir interiormente,
mientras me adoran sobre el trono del infierno!
¡Yo, el más elevado con el cetro y la diadema,
he caído más abajo que ellos, siéndoles únicamente superior en miserias!
Esa es la recompensa que halla la ambición.
Pero aun cuando me fuera posible arrepentirme,
obtener gracia y volver a mi primitivo esplendor,
¡ah! lo elevado de mi estirpe
haría renacer en breve lo elevado de mis pensamientos,
y ¡cuán pronto me retractaría
de lo que una fingida sumisión me hubiera hecho jurar!
El alivio del mar rechazaría como nulos
y arrancados por la violencia
unos votos pronunciados en medio del dolor.
Jamás puede renacer una verdadera reconciliación
allí donde las heridas de un odio mortal han penetrado tan profundamente.
Esto tan solo me conduciría a infidelidad peor
y a más horrible caída:
compraría cara una corta intermisión pagada con un doble suplicio.
Harto lo sabe el que me castiga
y por lo mismo está tan lejos de concederme
la paz como yo de mendigarla.
Alejada toda esperanza...[63]

Esa negativa, la incapacidad de decir: «Estaba equivocado. Lo siento. Debería cambiar», significa la muerte de la esperanza, la existencia en el abismo. El rechazo del hecho significa alejamiento de Dios, del sentido, de la verdad; y la vida sin sentido es sufrimiento sin recurso, que no merece más que la destrucción, según la autodefinición. Frye afirma:

El camino de la vida se describe como inicio en la *metanoia*, término traducido como «arrepentimiento» por la Versión Autorizada, que sugiere una inhibición moralizada de la variedad «deja de hacer todo lo que quieres hacer». Sin embargo, lo que esa palabra significa principalmente es un cambio de visión o una metamorfosis espiritual, y una versión ampliada de las dimensiones de la vida humana. Esa visión, entre otras cosas, separa a uno de su comunidad primigenia y lo vincula a otra. Cuando Juan Bautista dice: «Haced, pues, frutos dignos de *metanoia*» (Mateo 3:8), se está dirigiendo a los judíos, y prosigue diciendo que su identidad social principal (que desciende de Abraham) carece de importancia espiritual...

La dialéctica de la *metanoia* y el pecado divide el mundo en el reino de la identidad genuina, que se presenta como el «hogar» de Jesús, y el infierno, un concepto hallado en el Antiguo Testamento solo en forma de muerte o de tumba. El infierno es eso, pero también es el mundo de angustia y tormento que el hombre sigue creando para sí mismo a lo largo de toda la historia.[64]

El acto de la *metanoia* es la adaptación misma: la admisión del error, basada en la fe en la capacidad para tolerar dicha admisión y sus consecuencias; la consiguiente disolución, sometimiento al odioso asedio de los contrarios y —Dios mediante— la restauración de la integridad intrapsíquica e interpersonal:

Tan pronto como has renunciado al objetivo de «sobrevivir a cualquier precio» y vas donde va la gente calmada y sencilla, el encarcelamiento empieza a transformarte el carácter de antes de un modo asombroso. A transformarlo en un sentido totalmente inesperado para ti.

Y parecería que en esa situación los sentimientos de malicia, la perturbación por verte oprimido, el odio impreciso, la irritabilidad y los nervios deberían multiplicarse. Pero tú mismo no te percatas de que, con el impalpable transcurrir del tiempo, la esclavitud inocula en ti las inyecciones de unos sentimientos contradictorios.

En otro tiempo eras acusadamente intolerante. Siempre tenías prisa. Y siempre te faltaba tiempo. Ahora dispones de tiempo con intereses. Lo tienes en abundancia, con sus meses y sus años, a tus espaldas y frente a ti... Y un fluido beneficioso y calmante recorre tus vasos sanguíneos: la paciencia.

Estás ascendiendo...

Antes, nunca perdonabas a nadie. Juzgabas a la gente sin piedad. Y ensalzabas a otros con la misma falta de moderación. Ahora, una tibieza comprensiva se ha convertido en la base de tus juicios no categóricos. Has llegado a comprender tus propias debilidades, y por tanto puedes comprender la debilidad de otros. Y asombrarte ante las fortalezas de otros. Y desearías poseerla tú mismo.

Las piedras crepitan bajo tus pies. Estás ascendiendo...

Con los años, un autodominio revestido de armadura cubre tu corazón y toda tu piel. No te apresuras a preguntar y no te apresuras a responder. Tu lengua ha perdido su capacidad flexible para la oscilación fácil. Tus ojos no se iluminan de alegría ante las buenas noticias ni se oscurecen con la pena.

Pues todavía debes verificar si así es como van a ser las cosas. Y todavía debes determinar qué es la alegría y qué es la pena.

Y ahora la regla de tu vida es la siguiente: no te alegres cuando encuentres y no llores cuando pierdas.

Tu alma, que antes estaba seca, ahora está madura de sufrimiento. E incluso si no has llegado a amar a tu prójimo en el sentido cristiano, al menos intentas amar a quienes están cerca de ti.

Los que están cerca de ti en espíritu y que te rodean en la esclavitud. Y somos muchos los que llegamos a percatarnos: es especialmente en la esclavitud que por primera vez hemos aprendido a reconocer la verdadera amistad.

Y también los que nos son cercanos por sangre, que te rodeaban en tu vida de antes y que te amaban mientras tú ejercías de tirano entre ellos...

He aquí una indicación que recompensa y que no se agota para tus pensamientos: replantéate toda tu vida anterior. Recuerda que todo lo que has hecho ha sido malo y vergonzoso y piensa en si puedes corregirlo a estas alturas.

Sí. Te han encarcelado por nada. No tienes nada de lo que arrepentirte ante el Estado y sus leyes.

Pero... ¿Y ante tu conciencia? Pero... ¿Y en relación con otras personas?[65]

El rechazo de la *metanoia* implica una mezcla inevitable de la tierra y del inframundo. En cambio, la aceptación consciente produce una transformación característica de la personalidad, la acción, la imaginación y el pensamiento. Frankl afirma:

Los que hemos vivido en campos de concentración recordamos a los hombres que se paseaban por los barracones abordando a los otros, ofreciéndoles sus últimos mendrugos de pan. Tal vez fueran pocos en número, pero constituyen prueba suficiente de que al hombre se le puede quitar todo menos una cosa: la última de las libertades humanas, escoger la propia actitud ante cualquier conjunto de circunstancias, escoger el propio camino.

Y siempre había decisiones que tomar. Cada día, cada hora, ofrecía la oportunidad de tomar una decisión, una decisión que determinaba si ibas a someterte o no a aquellos poderes que amenazaban con robarte tu propio yo, tu libertad interior; que determinaban si ibas a convertirte en un juguete de la circunstancia, a renunciar a la libertad y la dignidad para amoldarte a la forma del típico interno.[66]

Solzhenitsyn recrea esas mismas sensaciones con gran similitud:

¿Y cómo explica uno que ciertas personas inestables encontraban la fe allí mismo, en el campo, que este los fortalecía, y que sobrevivían sin corromperse?

Y muchos otros, aquí y allá, desapercibidos, llegaban al punto de inflexión que les aguardaba y no se equivocaban en su decisión. Estaban los que conseguían ver que las cosas no solo eran malas para ellos, sino aún peores, aún más duras, para su prójimo.

¿Y los que, bajo la amenaza de una zona de castigo y de un nuevo periodo de encarcelamiento, se negaban a convertirse en chivatos?

¿Cómo puede explicarse uno, en general, el caso de Grigory Ivanovich Grigoryev, un edafólogo que se había ofrecido al Cuerpo de Voluntarios del Pueblo en 1941. El resto de la historia es bien conocida. Hecho prisionero cerca de Vyazma, pasó toda su cautividad en un campo alemán. Y la historia posterior también es conocida. Cuando regresó, lo detuvimos nosotros. Llegué a conocerlo en invierno, cuando se ocupaba de trabajos generales en Ekibastuz. Su sinceridad brillaba en aquellos ojos grandes, serenos, una especie de sinceridad inquebrantable. Aquel hombre, en su espíritu, nunca se doblegaba. Y tampoco se doblegaba en el campo, aunque trabajó solo dos de los diez años en su propio campo de especialización, y mientras duró su condena prácticamente no recibió ningún paquete de su casa. Estaba sometido por todas partes a la filosofía del campo, a la corrupción del alma del campo, pero era incapaz de adoptarla. En los campos de Kemerovo (Antibess), el jefe de seguridad intentaba una y otra vez reclutarlo como confidente. Grigoryev le respondía de manera bastante sincera y franca: «Me resulta bastante *repugnante* hablar con usted. Encontrará usted a muchos dispuestos a hacerlo, yo no le hago falta». «Cabrón, te voy a poner a cuatro patas.» «Antes me cuelgo de la primera rama que encuentre.» Y así lo enviaron a la situación de castigo. Lo soportó durante medio año más o menos. Y cometió «errores» que eran todavía más imperdonables. Cuando lo enviaron con una expedición agrícola, se negó (como edafólogo) a aceptar el puesto de brigadier que le ofrecieron. Cavaba y araba con entusiasmo. Y más tontamente aún: en Ekibastuz, en la cantera, se negó a ser supervisor solo porque iba a tener que falsificar los informes de los trabajadores más lentos, por lo cual, después, cuando los pillaran, los capataces libres, que estaban siempre borrachos, tendrían que pagar la pena (pero ¿y él). Y por eso siguió partiendo piedras. Su honradez era tan monstruosamente antinatural que cuando salía a seleccionar patatas junto a la brigada de acopio de verduras, no robaba ninguna, a pesar de que todos los demás sí lo hacían. Cuando se encontraba destinado a un buen puesto, en la privilegiada brigada de la tienda de reparaciones, dedicado concretamente al equipo de bombeo, lo dejó sencillamente porque se negó a lavar los calcetines del supervisor de la constructora, un hombre libre llamado Treivich. (Sus compañeros de brigada intentaron persuadirlo: venga, vamos, ¿acaso no es todo trabajo de todos modos? Pero no, resultaba que para él no todo el trabajo era igual.) Cuántas veces escogía las ocupaciones peores, las más duras solo para no ofender a su propia conciencia. Y no la ofendía en lo más mínimo, yo soy testigo de ello. Es más: a causa de la asombrosa influencia que su espíritu humano radiante e inmaculado ejercía sobre su cuerpo (a pesar de que hoy en día nadie cree en dicha influencia, nadie la entiende), el organismo de Grigori Ivanovich, que ya no era joven (se acercaba a los cincuenta), se fortaleció en el campo; el reumatismo de las

articulaciones, que padecía antes, desapareció por completo, y llegó a estar especialmente saludable después del tifus, del que se restableció; en invierno salía cubierto con unos sacos de algodón en los que abría unos huecos para pasar por ellos la cabeza y los brazos; ¡y no se resfriaba![67]

El proceso de implicación voluntaria en la «reevaluación del bien y el mal», consecuencia del reconocimiento de la insuficiencia y el sufrimiento personales, equivale a la adopción de la identificación con Horus (que, en cuanto proceso que renueva, existe como algo que prevalece respecto a «la moral del pasado»). Ello implica que la capacidad para reevaluar la moral significa identificación con la figura que «genera y renueva el mundo», con la figura que media entre el orden y el caos. Es «dentro del dominio de esa figura» donde se da realmente el espacio para todos los aspectos de la personalidad, pues las exigencias puestas en el individuo que desea identificarse con el salvador son tan altas, por así decirlo, que todos los aspectos de la personalidad deben manifestarse, «redimirse» e integrarse en una jerarquía operativa. Así pues, la reevaluación del bien y el mal permite la reintegración creativa de aquellos aspectos de la personalidad (y de sus representaciones secundarias en imaginación e idea) previamente suprimidos y atrofiados por una ideación moral inmadura, incluida la representada por la afiliación a un grupo (considerada como el nivel superior del logro ético).

El acto de apartarse de algo anómalo es el proceso de etiquetar eso que es anómalo como «demasiado aterrador para entrar en contacto con él o planteárselo» en su forma más fundamental. Evitar algo también es definirlo y, en un sentido más general, definirse también uno mismo. Evitar es decir «esto es demasiado horrible», y eso significa «demasiado horrible para mí». La imposibilidad de llevar a cabo una tarea viene necesariamente determinada por las capacidades de quien se enfrenta a ella. Así pues, el acto de apartarse implica una oposición deliberada al proceso de adaptación, puesto que nada nuevo puede ocurrir cuando todo lo nuevo se evita o se suprime. En cambio, el acto de enfrentarse a una anomalía es el proceso de etiquetar ese evento como algo tolerable y, a la vez, la definición de uno mismo como agente capaz de tolerarlo. La adopción de esa actitud significa la posibilidad de un crecimiento ulterior, pues es en contacto con la anomalía como se genera la nueva información. Esa «fe en uno mismo y en la benevolencia del mundo» se manifiesta como valentía a la hora de arriesgarlo todo en busca del sentido. Si la naturaleza de la meta cambia y pasa del deseo de predictibilidad a desarrollo de una personalidad

capaz de enfrentarse al caos voluntariamente, entonces lo desconocido, que nunca podrá ser desterrado permanentemente, ya no se asociará al miedo y, paradójicamente, la seguridad se establecerá de manera permanente:

De mis años de cárcel, se me concedió llevarme sobre mis espaldas encorvadas, casi rotas por el peso, esta experiencia esencial: cómo se vuelve malo un ser humano y cómo se vuelve bueno. En la embriaguez de los éxitos juveniles, yo me había sentido infalible y, por tanto, era cruel. En la abundancia de poder era un asesino y un opresor. En mis momentos de mayor maldad, estaba convencido de que hacía bien, y contaba con una amplia provisión de argumentos sistemáticos. Y solo cuando me encontré sobre la paja putrefacta de la cárcel percibí en mi interior los primeros atisbos de bien. Gradualmente se me reveló que la línea que separa el bien del mal no pasa por los Estados, ni por las clases ni por los partidos políticos, sino a través del corazón mismo de cada ser humano, a través de todos los corazones. Esa línea es cambiante. En nuestro interior, oscila con los años. E incluso en corazones rebosantes de mal, siempre se mantiene una pequeña cabeza de puente del bien. E incluso en el mejor de los corazones permanece... un rincón de mal que no ha podido erradicarse.

Desde entonces he llegado a comprender la verdad de todas las religiones del mundo: luchan contra el *mal que hay en el interior de un ser humano* (en el interior de cada ser humano). Es imposible expulsar el mal del mundo en su totalidad, pero es posible restringirlo al interior de cada persona.

Y desde entonces he llegado a entender la falsedad de todas las revoluciones de la historia. Destruyen solamente a *los portadores del mal* que es contemporáneo a ellos (y a causa de las prisas no llegan a discriminar a los que, además, son portadores de bien). Y entonces llevan consigo como herencia el mal real mismo, magnificado todavía más.

Los juicios de Núremberg han de verse como uno de los logros especiales del siglo XX: mataron la idea misma del mal, a pesar de matar a muy pocas de las personas que habían sido infectadas por él. (Por supuesto, Stalin no merece atribuirse ningún mérito en ello. Él habría preferido explicar menos y disparar más.) Y si en el siglo XXI la gente todavía no se ha hecho explotar y no se ha asfixiado, ¿será tal vez esa tendencia la que triunfará?

Sí, y si no triunfa, entonces toda la historia de la humanidad habrá resultado un ejercicio vacío para señalar el tiempo sin el más mínimo significado. ¿Hacia dónde y para qué fin nos estaremos moviendo entonces? Golpear al enemigo en la cabeza con un palo... Eso sabía hacerlo incluso el hombre de las cavernas.

«¡Conócete a ti mismo!» No hay nada que contribuya y ayude tanto al despertar de la omnisciencia dentro de nosotros como los pensamientos insistentes sobre nuestras propias transgresiones, errores, faltas. Tras los difíciles ciclos de tales ponderaciones, a lo largo de los años, cada vez que mencionaba lo despiadado de nuestros burócratas de mayor rango, la crueldad de quienes nos ejecutaban, me recuerdo a mí mismo con mis galones de capitán y el avance de mi batallón a través de Prusia Oriental, envueltos en fuego, y me digo: «¿Acaso nosotros éramos mejores?».[68]

ADAPTACIÓN HEROICA: RECONSTRUCCIÓN VOLUNTARIA DEL MAPA DE SIGNIFICADO

El grupo proporciona el sentido protector, condicionado a una estructura, y el patrón de comportamiento que permiten al individuo librarse de la dependencia de la infancia, llevar a cabo la transición de lo maternal al mundo social, patriarcal. Sin embargo, el grupo no es el individuo. El desarrollo psicológico que cesa con la identificación con el grupo —considerado por todo ideólogo el bien más alto que puede alcanzarse— restringe con gran severidad el potencial individual y social, y condena al grupo, inevitablemente, a una disolución repentina y catastrófica. El fracaso en el intento de ir más allá de la identificación con el grupo es, en último término, tan patológico como la imposibilidad de dejar atrás la infancia.

El movimiento desde el grupo hasta el individuo —como el que va de la infancia al grupo— sigue el patrón transformador arquetípico de lo heroico (paraíso, abismo, caída, redención; estabilidad, incorporación, disolución, reconstrucción). Esa transformación debe llevarse a cabo de manera voluntaria, a través de una exposición consciente a lo desconocido, aunque puede catalizarse mediante una experiencia lo suficientemente única o traumática. El fracaso a la hora de iniciar o culminar con éxito el proceso de maduración secundaria potencia el riesgo de decadencia intrapsíquica y social y el caos experiencial consiguiente, la depresión y la ansiedad (incluida la ideación suicida), o hace que aumente la tendencia hacia el fanatismo, con la consiguiente agresión intrapsíquica y grupal.

La Biblia, considerada como una sola historia, presenta ese «proceso de maduración» en términos mitológicos. El Antiguo Testamento ofrece la identidad de grupo, codificada por Moisés, como un antídoto contra el estado del hombre como ser caído. Ese antídoto, si bien útil, es incompleto: ni siquiera el propio Moisés, un verdadero héroe ancestral, consigue alcanzar la tierra prometida. El Nuevo Testamento, en cambio, ofrece identificación con el héroe en cuanto medio por el que el «estado de caída» y los problemas de identidad grupal podrían trascenderse, en ambos casos, de manera «permanente». El Nuevo Testamento ha sido leído tradicionalmente como la descripción de un acontecimiento histórico que redimía a la humanidad de una vez por todas: más razonablemente, podría considerarse la descripción de un proceso que, si se llevara a cabo, podría traer consigo el establecimiento de la paz en la tierra.

Con todo, el problema es que no puede decirse aún, realmente, que ese proceso sea entendido de modo consciente, esto es, explícitamente. Es más, si se lleva a cabo en realidad, resulta extremadamente aterrador, sobre todo en sus etapas iniciales. En consecuencia, la «imitación de Cristo» —o el principal héroe cultural de otros sistemas religiosos— tiende a adoptar la forma de veneración ritualizada, separada de otros aspectos no religiosos de la vida. En cambio, la participación voluntaria en el proceso heroico, que implica confrontación valerosa con lo desconocido, hace de la «veneración» una cuestión de auténtica identificación. Ello significa que el verdadero «creyente» se alza sobre el seguimiento dogmático para realizar el alma del héroe, para «encarnar esa alma» en todos los aspectos de su vida cotidiana.

Se trata de algo fácil de decir, pero muy difícil de comprender y de hacer. No es asunto fácil trasladar el mito transpersonal del héroe a una plantilla para la acción y la representación en las condiciones únicas que conforman una vida individual. Y parece igualmente problemático —e incluso pretencioso— presuponer que el individuo pudiera ser una fuerza digna de identificación con el héroe. Aun así, somos más de lo que parecemos, y creamos más problemas de lo que imaginamos cuando estamos indisciplinados y sin realizar. La «banalidad del mal», expresión bien conocida de Hannah Arendt[69] aplicada a la a menudo poco impresionante personalidad nazi, sería, más acertadamente, «el mal de la banalidad». Nuestras insignificantes debilidades se acumulan y se multiplican, y se convierten en grandes males de Estado. A medida que nuestro poder tecnológico se expande, el peligro que planteamos aumenta, y las consecuencias de nuestra estupidez voluntaria se multiplican. Resulta cada vez más necesario que nos corrijamos a nosotros mismos, no a otros, y que aprendamos explícitamente lo que ello significa.

La naturaleza del proceso de identificación con el héroe puede entenderse con gran detalle como consecuencia del análisis de la alquimia, que Jung convirtió en la obra de su vida. La alquimia —considerada por lo general como precursora de la química moderna— era en realidad una empresa de veinte siglos para comprender las «transformaciones de la materia». Sin embargo, la materia alquímica no era la materia de la ciencia moderna —algo lógico, teniendo en cuenta que los antiguos alquimistas ejercían en ausencia de las presuposiciones y los instrumentos de la ciencia moderna—. Se trataba más bien de una sustancia como la del Tao: «aquella que producía o constituía el flujo del ser»; algo más parecido a la «información» en el sentido moderno (si es que la información puede considerarse latente en los lugares inexplorados); algo más parecido a lo desconocido como tal (algo así como la matriz del ser). La investigación de esa «materia» intrínsecamente atractiva, de eso desconocido, produjo una serie de transformaciones internas en la psique alquímica, haciendo de ella algo cada vez más parecido a la piedra filosofal: algo que podría convertir la «materia base» en oro espiritual; algo que tenía, además, la naturaleza eterna, durable e indestructible de la piedra. A medida que el empeño alquímico avanzaba a lo largo de la era cristiana, la piedra iba asimilándose cada vez más a Cristo, la piedra angular «rechazada por los constructores», el agente de la transformación voluntaria cuyas acciones transforman eternamente el «mundo caído» en paraíso.

Los alquimistas de la última etapa «proponían» que una personalidad que hubiera asimilado completamente el «espíritu de lo desconocido» era equivalente a Cristo. Jung tradujo su lenguaje mitológico cargado de imágenes a algo más comprensible, pero aún no comprendido. El mensaje básico, terrible, de ese modo de pensamiento es este: no mientas, sobre todo no te mientas a ti mismo, o erosionarás el proceso que te da la fuerza para soportar este mundo trágico. En tu debilidad (la consecuencia de tu mentira), te volverás cruel, arrogante y vengativo. Y entonces servirás de emisario «inconsciente» del agente de la destrucción, y actuarás para hacer posible el fin de la vida.

La enfermedad creativa y el héroe

El «tercer modo» de adaptación —alternativo a la decadencia y el fascismo— es heroico. Comparativamente, el heroísmo es escaso, porque requiere el sacrificio voluntario de una certeza alimentada por el grupo, así como la aceptación indefinida del caos psicológico consiguiente, que se da por la (re)exposición a lo desconocido. Con todo, esa es la vía creativa que conduce al nuevo descubrimiento o reconfiguración, que incorpora el elemento vivo de la cultura. El actor creativo adopta el papel del héroe y se coloca a sí mismo más allá del enclave protector de la historia (o incluso en oposición a él). En consecuencia, sufre de nuevo la exposición a lo terrible desconocido. Esa reexposición engendra un terror mortal, pero permite la unión con la posibilidad —permite la inspiración, la reconstrucción y el avance—. Son la desintegración y la desinhibición del sentido (que preceden a reintegración) —hechos que acompañan necesariamente el proceso heroico— las que producen los fenómenos que vinculan, en la imaginación popular, el genio con la demencia. Con todo, el genio y el loco están separados por su posición relativa con respecto a lo desconocido: el genio es el héroe afortunado que se enfrenta voluntariamente a las consecuencias no explicadas de su comportamiento no lo suficientemente adaptativo, sobre las bases que él mismo ha escogido. El desafortunado demente, en cambio, ha huido de algo carnívoro, de algo que prospera con el descuido y crece, de algo que acabará por devorarlo. El genio se disuelve, se ve inundado por un sentido indeterminado, y después se reconstituye... y después disuelve, inunda y reconfigura el mundo social. El psicótico se disuelve y se ahoga en la inundación.

Es la capacidad para enfrentarse voluntariamente a lo desconocido y para reconfigurar de acuerdo a ello las proposiciones que han guiado la pasada adaptación la que constituye el espíritu eterno del hombre, el Verbo creador del mundo. A la existencia y la naturaleza de ese espíritu les ha sido concedido el debido reconocimiento en la filosofía y la religión occidental (y oriental) desde tiempos inmemoriales. El eminente teólogo Reinhold Niebuhr afirma:

> Tanto en Platón como en Aristóteles, la «mente» se distingue nítidamente del cuerpo. Es el principio unificador y ordenante, el órgano del logos que aporta armonía a la vida del alma, pues el logos es el principio creador y conformador del mundo. Los presupuestos metafísicos griegos son naturalmente determinantes para la doctrina del hombre; y desde Parménides, la filosofía griega asumió una identificación entre el ser y la razón, por una parte, y por otra presuponía que la razón actúa sobre algo informe o informado que nunca es del todo tratable. En el pensamiento de Aristóteles, la materia es «un

resto, lo no-existente en sí mismo incognoscible y ajeno a la razón, que permanece después del proceso de clarificar la cosa dándole forma y concepto. Eso no-existente ni es ni no es; no es aún, lo que quiere decir que alcanza la realidad solo en la medida en que se convierte en vehículo de cierta determinación conceptual.»[71, 72]

La idea del parentesco intrínseco del espíritu con el creador se elaboró de manera abstracta, más detalladamente, en el curso del desarrollo del pensamiento judeocristiano. Desde ese punto de vista, el hombre se entiende más profundamente en términos de su relación con Dios —como hecho a «imagen de Dios»— antes que a la luz de sus capacidades cognitivas o de su lugar en la naturaleza. La esencia de ese «espíritu que se identifica con Dios» es la capacidad eterna para crear y transformar. Niebuhr observa:

El espíritu humano tiene la capacidad especial de colocarse continuamente fuera de sí mismo en términos de regresión indefinida... El yo conoce el mundo, en la medida en que lo conoce, porque se coloca fuera tanto de sí mismo como del mundo, lo que significa que no puede entenderse a sí mismo si no es tal como se entiende desde más allá del yo y del mundo.[73]

Esta capacidad para la trascendencia infinita, que es capacidad para abstraer y para representar la abstracción, y para abstraer después a partir de esa representación, y así sucesivamente, sin fin, no se da sin coste, tal como ya hemos observado. Podemos derribar el castillo de naipes tan fácilmente como lo hemos construido. Es más: nuestra capacidad para el mal está vinculada de manera integral a nuestra capacidad para superar los límites.

El pensamiento abstracto en general, y el pensamiento abstracto moral en particular, es juego: ese juego del «¿Y si...». Los juegos se juegan estableciendo antes unos presupuestos básicos, identificándolos después y, posteriormente, alterándolos. Antes de que pueda jugarse a cualquier juego, deben establecerse las reglas; antes de que pueda alterarse cualquier juego, las reglas han de ponerse de manifiesto. Un juego se juega construyendo una imagen «del mundo» en la imaginación, de acuerdo con ciertos presupuestos —que son las reglas (el «medio» o «entorno») del juego— y actuando después en ese mundo imaginario. La construcción del juego, jugar y modificar, es una forma de práctica para la actividad del mundo real. A medida que los juegos aumentan en complejidad, de hecho, cada vez se hace más difícil distinguirlos de la actividad del mundo real.

El juego mismo, en sus etapas iniciales, se juega a un nivel procedimental; las reglas permanecen implícitas. Una vez que se ha establecido una representación del juego, el juego puede compartirse; más tarde, las propias

reglas pueden alterarse. Piaget aborda la formulación de las reglas de los juegos infantiles:

Desde el punto de vista de la práctica o la aplicación de reglas, pueden distinguirse cuatro etapas sucesivas.

Una primera etapa de carácter puramente *motor* e *individual* durante el cual el niño manipula las canicas según los dictados de sus deseos y costumbres motrices. Ello lleva a la formación de unos esquemas más o menos ritualizados, pero dado que el juego es puramente individual, no puede hablarse más que de reglas motrices y no de reglas propiamente colectivas.

La segunda puede denominarse *egocéntrica* por los siguientes motivos. Esa etapa se inicia en el momento en que el niño recibe del exterior el ejemplo de las reglas codificadas, es decir, en algún momento entre los 2 y los 5 años. Pero aunque el niño imita ese ejemplo, sigue jugando o bien consigo mismo sin preocuparse de encontrar compañeros de juegos, o bien con otros, pero sin intentar ganar y, por tanto, sin intentar unificar las distintas maneras de jugar. En otras palabras, los niños de esta edad, incluso cuando juegan juntos, juegan «solos» cada uno de ellos (todos pueden ganar a la vez) y sin tener en cuenta ninguna codificación de las reglas. Ese carácter dual, que combina la imitación de otros con un uso puramente individual de los ejemplos recibidos, ha sido designado con el término *egocentrismo*.

Entre los 7 y los 8 años aparece una tercera etapa que llamaremos etapa de *cooperación* incipiente. En ella, cada jugador intenta ganar y, por tanto, todos empiezan a preocuparse por la cuestión del control mutuo y la unificación de reglas. Pero si bien puede alcanzarse cierto acuerdo en el transcurso de un juego, las ideas sobre las reglas en general siguen siendo bastante vagas. Dicho de otro modo: los niños de 7-8 años que pertenecen a la misma clase en la escuela y, por tanto, juegan continuamente los unos con los otros, ofrecen, cuando se les pregunta por separado, versiones dispares y a menudo totalmente contradictorias de las reglas observadas en el juego de las canicas.

Por último, entre los 11 y los 12 años aparece una cuarta etapa, que es la de la *codificación de las reglas*. No solamente se fijan todos los detalles de procedimiento del juego, sino que el código real de reglas que hay que observar es conocido por toda la sociedad. Existe una notable concordancia en la información dada por los niños de 10-12 años que pertenecen a la misma clase en el colegio cuando se les pregunta por las reglas del juego y sus posibles variaciones...

Si ahora nos fijamos en la consciencia de las reglas, encontraremos una progresión que resulta aún más esquiva en el detalle, pero no menos claramente acusada si se toma a gran escala. Es algo que puede expresarse diciendo que la progresión pasa por tres etapas, de las cuales la segunda se inicia durante la etapa egocéntrica y termina hacia la mitad de la etapa de cooperación (9-10), y de las cuales la tercera cubre el resto de esa etapa de cooperación y la totalidad de la etapa marcada por la codificación de las reglas.

Durante la primera etapa, las reglas no son aún de carácter coercitivo, tanto porque son puramente motrices como porque (al inicio de la etapa egocéntrica) son recibidas como si lo fueran, inconscientemente, y como ejemplos interesantes más que como realidades obligatorias.

Durante la segunda etapa (apogeo de la etapa egocéntrica y primera mitad de la etapa cooperadora), las reglas se ven como sagradas e intocables, porque emanan de los adultos, y son para siempre. Cualquier sugerencia de alteración resulta chocante para el niño, que la considera una transgresión.

Por último, durante la tercera etapa, la regla se ve como una ley debida al consentimiento mutuo, que debe respetarse si uno quiere ser leal pero que es permisible alterar con la condición de que todas las opiniones sean coincidentes. La correlación entre las tres etapas del desarrollo de la conciencia de las reglas y las cuatro etapas que tienen que ver con su observancia práctica es, por supuesto, solamente una correlación estadística y, por tanto, muy aproximada. Pero de manera muy general, la relación nos parece incuestionable. La regla colectiva es, al principio, algo externo al individuo y por tanto sagrada para él; después, a medida que la va volviendo suya, llega al punto de sentirla como el producto libre del acuerdo

mutuo y de una consciencia autónoma. Y en relación con el uso práctico, resulta natural que un respeto místico por las leyes venga acompañado de un conocimiento y una aplicación rudimentarios, mientras que un respeto racional y bien fundado conlleva una aplicación efectiva de cada regla en detalle.[74]

El niño en su «segunda etapa», que acepta las presuposiciones de su subtradición cultural como «sagradas e intocables», piensa de un modo parecido al del hombre clásico, parcialmente hipotético, preexperimental o «primitivo», que venera el pasado de la representación como una verdad absoluta. Tanto al niño como al hombre primitivo les preocupa sobre todo *cómo comportarse* —cómo organizar el comportamiento, *contra* la naturaleza, en la comunidad social, para de manera simultánea y continuada alcanzar unos fines considerados deseables. Solo mucho después, una vez que esas cuestiones más fundamentales han sido resueltas, los propios medios de resolución pueden cuestionarse. Ese acto de conceptualización de orden superior implica la aparición de la capacidad para jugar a juegos, con las reglas de los juegos —y la creencia en la justificación de esa actividad (ese rechazo al orden tradicional)—. Esa capacidad más abstracta permite responder al metaproblema de la moral planteado (mucho) antes: no «cómo comportarse» sino «cómo puede determinarse (o se determina o se determinó) cómo comportarse.[75] Tal vez paradójicamente, la respuesta a este metaproblema también proporciona la respuesta final a la pregunta aparentemente menos abstracta de «cómo comportarse» o de «qué es el bien»

Algunos ejemplos de la tradición religiosa occidental pueden ayudar a comprender (1) la verdadera naturaleza de la distinción entre el problema fundamental de la moral (¿qué es el bien?) y el metaproblema («¿Cómo se determinan las respuestas a la pregunta "¿qué es el bien?"»); (2) la estructura de sus soluciones relacionadas, y (3) el modo en que el metaproblema y su solución se dan en el curso del desarrollo histórico del problema y su solución, acompañado por un desarrollo (cíclico) de una (auto)consciencia cada vez más sofisticada y poderosa. Empecemos por el problema de la autoconsciencia, que aparece en parte como capacidad del sistema de memoria declarativa para codificar acertadamente la naturaleza del comportamiento humano, propio y del otro. Esa codificación adopta al principio la forma de la narrativa, o el mito que, como se ha expuesto anteriormente, es uso semántico de representación episódica de saber procedimental. El análisis semántico de la narrativa —la crítica—[76] permite la derivación de principios morales abstractos. La *codificación semántica pura*, de primer orden, de la moral implícita en el

comportamiento, y posteriormente en representación episódica/semántica (narrativa o mítica) parece adoptar la forma de la lista. Una lista de leyes —reglas morales— define de manera directa y simple lo que constituye un comportamiento aceptable y lo que no. Una lista explícita sirve de guía admirable para el adolescente, que emerge del mundo maternal. Ese tipo de lista podría verse como la forma más básica de filosofía moral explícita.

La lista surge en la narrativa de la consciencia judeocristiana como consecuencia de los actos de la figura de Moisés, que ejerce de portador de la ley para el pueblo judío. Moisés ostenta muchos de los atributos del héroe mítico (típico), y constituye una figura análoga a la del ancestro sobrenatural del primitivo. Se caracteriza por un nacimiento sometido a peligros, por ejemplo, y por un origen paterno dual (uno humilde y otro exaltado o divino):

Y habló el rey de Egipto a las parteras de las hebreas, una de las cuales se llamaba Sifra, y otra Fúa, y les dijo:

Cuando asistáis a las hebreas en sus partos, y veáis el sexo, si es hijo, matadlo;[77] y si es hija, entonces viva.

Pero las parteras temieron a Dios, y no hicieron como les mandó el rey de Egipto, sino que preservaron la vida a los niños.

Y el rey de Egipto hizo llamar a las parteras y les dijo: ¿Por qué habéis hecho esto, que habéis preservado la vida a los niños?

Y las parteras respondieron al faraón: Porque las mujeres hebreas no son como las egipcias; pues son robustas, y dan a luz antes de que la partera venga a ellas.

Y Dios hizo bien a las parteras; y el pueblo se multiplicó y se fortaleció en gran manera.

Y por haber las parteras temido a Dios, él prosperó sus familias.

Entonces el faraón mandó a todo su pueblo, diciendo: Echad al río a todo hijo que nazca, y a toda hija preservad la vida.

Un varón de la familia de Leví fue y tomó por mujer a una hija de Leví,

la que concibió, y dio a luz un hijo; y viendo que era hermoso, lo tuvo escondido tres meses.

Pero no pudiendo ocultarlo más tiempo, tomó una arquilla de juncos y la calafateó con asfalto y brea, y colocó en ella al niño y lo puso en un carrizal a la orilla del río.

Y una hermana suya se puso a lo lejos, para ver lo que le acontecería.

Y la hija del faraón descendió a lavarse al río, y paseándose sus doncellas por la ribera del río, vio ella la arquilla en el carrizal, y envió una criada suya a que la tomase.

Y cuando la abrió, vio al niño; y he aquí que el niño lloraba. Y teniendo compasión de él, dijo: De los niños de los hebreos es este.

Entonces su hermana dijo a la hija del faraón: ¿Iré a llamarte una nodriza de las hebreas para que te críe este niño?

Y la hija del faraón respondió: Ve. Entonces fue la doncella, y llamó a la madre del niño,

a la cual dijo la hija del faraón: Lleva a este niño y críamelo, y yo te lo pagaré. Y la mujer tomó al niño y lo crio.

Y cuando el niño creció, ella lo trajo a la hija del faraón, la cual lo prohijó, y le puso por nombre Moisés, diciendo: Porque de las aguas lo saqué. (Éxodo 1:15-22; 2:1-10)

Cuando Moisés llega a la vida adulta, rechaza su herencia egipcia secundaria y se une a los hebreos, llegándose a convertir con el tiempo en su líder, y llevándoselos de Egipto y del sometimiento a los egipcios (desde la esclavitud hasta la tiranía). Los conduce en un viaje heroico desde su condición presente, insoportable y caída, a través del desierto (purgatorio) —donde actúan de acuerdo a los procedimientos que él establece— hasta el paraíso (terrenal) mismo, la Tierra Prometida de leche y miel. Frye comenta:

> El patrón bíblico para la visión del purgatorio es la narración del Éxodo, que se divide en tres partes principales. La primera es la estancia en Egipto, el «horno de hierro», un mundo frecuentado por plagas en el que el deseo egipcio de exterminar a los hebreos se les vuelve en contra con la matanza de los primogénitos de Egipto. Ese episodio concluye con la travesía del mar Rojo, la separación de Israel de Egipto y el ahogamiento de las huestes egipcias. El segundo episodio son los años de vagar por el desierto, un periodo laberíntico de pérdida de dirección en el que una generación debe morir antes de que otra nueva pueda entrar en la Tierra Prometida (Salmo 95:11). Ese es uno de los varios rasgos que indican que nos encontramos en un mundo que trasciende la historia, y que es en el lenguaje más poético de los profetas donde el verdadero significado simbólico de Egipto, el desierto y la Tierra Prometida surge con mayor claridad.
>
> La tercera etapa es la entrada en la Tierra Prometida ante cuyas puertas Moisés, que personifica la generación de los mayores, muere antes de entrar. En la tipología cristiana... ello significa que la ley, que Moisés simboliza, no puede redimir a la humanidad: solo su sucesor Josué, que lleva el mismo nombre que Jesús, puede invadir y conquistar Canaán.[78, 79]

Moisés es un revolucionario; enseña a su pueblo una nueva manera de ser. Ello significa que reevalúa sus metas y también sus medios. Ese proceso de readaptación revolucionaria viene necesariamente precedido de un periodo de intenso sufrimiento, pues los afectos liberados por la nueva situación combaten entre ellos, por así decirlo, hasta que son sometidos. La historia bíblica retrata ese proceso de manera dramática, presentándolo en términos de una estancia larga y dura en el desierto. La provisión de «alimento celestial»[80] durante esa época es, por decirlo de algún modo, una pista sobre el significado de la historia: el interregno de dolor y confusión que precede el restablecimiento o la mejora de la estabilidad solo pueden tolerarlo aquellos que se alimentan del «pan espiritual»; solo pueden tolerarlo aquellos que ha incorporado el suficiente sentido y, por tanto, han desarrollado sabiduría, paciencia y fe.

En el transcurso del éxodo, Moisés empieza a ejercer como juez de su pueblo. Este lo escoge de manera espontánea, tal vez sobre la base de lo que perciben como una fuerza o una integración de carácter, como mediador entre pretensiones de valor contradictorias. En ese papel se ve obligado a determinar qué está bien, o qué debería ser, y qué está mal, o comparativamente mal:

Aconteció que al día siguiente se sentó Moisés a juzgar al pueblo; y el pueblo estuvo delante de Moisés desde la mañana hasta la tarde.

Viendo el suegro de Moisés todo lo que él hacía con el pueblo, dijo: ¿Qué es esto que haces tú con el pueblo? ¿Por qué te sientas tú solo, y todo el pueblo está delante de ti desde la mañana hasta la tarde?

Y Moisés respondió a su suegro: Porque el pueblo viene a mí para consultar a Dios.

Cuando tienen asuntos, vienen a mí; y yo juzgo entre el uno y el otro, y declaro las ordenanzas de Dios y sus leyes. (Éxodo 18:13-16)

La adopción de esa responsabilidad conlleva la aceptación voluntaria de una inmensa tensión intrapsíquica —una tensión relacionada con la necesidad de un juicio moral constante, exigente (establecimiento de un orden jerárquico resultado de una lucha cuasi darwiniana de valores abstraídos)— y, cuando esa capacidad existe, la consiguiente generación de una actividad adaptativa compensatoria. En el caso mítico de Moisés, esa actividad adoptaba la forma de *traducción* —traducción de los principios morales desde el procedimiento, y su narración representativa, hasta un código semántico abstracto—. Ese acto de traducción constituía un inmenso salto adelante, un cambio cualitativo en el conocimiento humano —independientemente de si de hecho fue emprendido por Moisés o por un número indeterminado de individuos en el curso de centenares de años (en todo caso, un parpadeo en el tiempo, desde la perspectiva evolutiva), y combinada en «un solo acontecimiento» por el proceso de la memoria mitológica propiciado socialmente—. La aparición del conocimiento moral en forma semántica explícita (distinto a su representación implícita narrativa) parece representado en la mitología como algo «posibilitado» por una revelación. Esa revelación es la recepción del conocimiento «de una fuente superior» —en este caso, desde el sistema de memoria episódico al semántico (desde el ámbito misterioso de la imaginación al mundo concreto).

La generación (más precisamente, la *desinhibición*) de un afecto abrumador ha de caracterizar necesariamente las transiciones en una capacidad cognitiva de esa magnitud, una generación equivalente a la que acompaña los fenómenos de «visión» típicos de un empeño creativo o psicoterapéutico. Ello puede ser considerado consecuencia del establecimiento inicial temporal de la integración intrapsíquica —establecimiento de isomorfismo o concordancia entre los sistemas de memoria procedimentales, episódicos y semánticos— y reconocimiento de las múltiples posibilidades (las oportunidades de redención que hasta ese momento no se han visto) así liberadas. El «primer descubrimiento» de un nuevo sistema de categorización significa la aprehensión inmediata de la amplia «utilidad potencial» de esas cosas que se comprenden de

manera novedosa (significa la comprensión de su *promesa refrescada*). Ese «primer descubrimiento» —¡Eureka!» es el aspecto positivo del renovelado voluntario de la experiencia. Se trata de un proceso representado dramáticamente en el Éxodo mediante la transformación del aspecto de Moisés como consecuencia de su prolongado encuentro con Dios:

Y él estuvo allí con Jehová cuarenta días y cuarenta noches; no comió pan, ni bebió agua; y escribió en tablas las palabras del pacto, los diez mandamientos.

Y aconteció que descendiendo Moisés del monte Sinaí con las dos tablas del testimonio en su mano, al descender del monte, no sabía Moisés que la piel de su rostro resplandecía, después que hubo hablado con Dios.

Y Aarón y todos los hijos de Israel miraron a Moisés, y he aquí la piel de su rostro era resplandeciente; y tuvieron miedo de acercarse a él.

Entonces Moisés los llamó; y Aarón y todos los príncipes de la congregación volvieron a él, y Moisés les habló.

Después se acercaron todos los hijos de Israel, a los cuales mandó todo lo que Jehová le había dicho en el monte Sinaí. (Éxodo 34:28-32)

El «rostro resplandeciente» es equivalencia mítica (semántico/episódico) del individuo con el poder solar; simbólico de la iluminación, la ilustración, la transfiguración momentánea en representación eterna de los dioses. El «gran salto adelante» sitúa a Moisés temporalmente en compañía de Dios.

Moisés transforma lo que antes había sido costumbre, engarzada en comportamiento, representada en mito, en un código semántico explícito. Los diez mandamientos son el subgrupo más fundamental de ese «nuevo» código:

No tendrás dioses ajenos delante de mí.

No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra.

No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen.

Y hago misericordia a millares, a los que me aman y guardan mis mandamientos.

No tomarás el nombre de Jehová tu Dios en vano; porque no dará por inocente Jehová al que tomare su nombre en vano.

Acuérdate del día de reposo para santificarlo.

Seis días trabajarás, y harás toda tu obra;

Mas el séptimo día es reposo para Jehová tu Dios; no hagas en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni tu extranjero que está dentro de tus puertas.

Porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día; por tanto, Jehová bendijo el día de reposo y lo santificó.[81]

Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se alarguen en la tierra que Jehová tu Dios te da.

No matarás.

No cometerás adulterio.

No hurtarás.

No hablarás contra tu prójimo falso testimonio.

No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo. (Éxodo 20:3-17)

La codificación de la tradición depende necesariamente de la existencia de la tradición —comportamiento adaptativo establecido y representación secundaria de él—. El conocimiento encarnado en esa tradición existe como consecuencia de la presión evolutiva, por así decirlo, que opera principalmente (en sentido literal) a nivel de la acción interpersonal, y solo secundariamente, luego, se traduce y se eleva en la jerarquía de la consciencia hasta representación. Ello implica que la evolución procede al menos tan a menudo (y, en general, más profundamente) desde el *comportamiento hasta la representación* (episódica y semántica) —desde la acción adaptativa y la representación mítica de esta (incluido todo el arte verdadero) hasta el conocimiento verbal abstracto— como desde *la representación hasta el comportamiento*.[82, 83, 84]

La traducción de la tradición en ley convierte en verbalmente abstracto lo que antes, en el mejor de los casos, había sido codificado en imágenes —hace que la moral de la cultura y el individuo moral sean «conscientes» por primera vez. Ese acto de transformación, que culmina en un cambio cualitativo de la sofisticación cognitiva en la actividad intrapsíquica de un héroe cultural mitologizado, es la consecuencia de siglos de empeño adaptativo abstracto. Las acciones del héroe se identifican con atributos celestiales «por la historia», a fin de denotar la relevancia (y la ubicación intrapsíquica y fuente)[85] de la ocurrencia revolucionaria. Nietzsche afirma:

Al igual que las grandes épocas, los seres superiores son materias explosivas en las que se encuentra acumulada una fuerza extraordinaria; su condición histórica y fisiológica previa es que durante muchísimo tiempo se haya estado reuniendo, amontonando, ahorrando y acumulando hasta llegar a unos seres así, sin que durante todo ese dilatado proceso se haya producido ninguna explosión. Cuando la tensión existente en la masa ha llegado a ser demasiado grande, basta el estímulo más accidental para hacer que aparezca el «genio», la «acción», el gran destino.[86]

Las presuposiciones morales de una sociedad emergen primero en forma procedimental, como consecuencia de la actividad exploratoria del individuo, que es el proceso que genera patrones de comportamiento novedosos. Esos patrones conductuales son, después, estructurados jerárquicamente como consecuencia de una competencia cuasi darwiniana, según las limitaciones

comentadas antes (atractivo para la imaginación, autosostenimiento, etc.). Los sistemas de memoria episódica cartografían el procedimiento y el resultado de este, y así llegan a contener una estructura paradigmática similar, primero en imágenes y luego más puramente semántica. Con el tiempo, lo desconocido, la naturaleza, llega así a ser representada míticamente como la Gran Madre bivalente, que es a la vez creativa y destructiva. Lo conocido, la cultura, llega a ser el Gran Padre, el tirano y el rey sabio, personalidad autoritaria y protectora, adaptada a lo desconocido. El conocedor, el hombre, se convierte en los hermanos hostiles míticos, hijos de la convención, héroe y antihéroe, Cristo y Satán: los eternos generador y destructor de la historia y la tradición. La cognición semántica, que se alimenta de narración —el puente entre el episodio y la pura abstracción verbal— deriva «reglas» a partir del comportamiento. La aplicación de las reglas altera el entorno, incluidas las representaciones procedimentales y episódicas de este. Y así, el ciclo continúa.

La cultura protege al individuo contra las consecuencias de su vulnerabilidad (al menos en su aspecto positivo); pero el precio pagado por la absoluta seguridad es la libertad y la individualidad y, por tanto, la creatividad. El sacrificio de la creatividad individual por decisión propia acaba privando a la vida de placer, de sentido —pero no de ansiedad ni de dolor— y por lo tanto hace que la vida resulte insoportable. El *Homo sapiens* civilizado o histórico crece en el marco de un canon estructurado de principios planteados implícita y explícitamente y tenidos por absolutos por la mayoría de los individuos de su civilización. A cambio de ese legado, que de hecho es la suma total de los errores de la humanidad a lo largo de miles de años, el individuo se va modelando y conformando, y por tanto puede vivir de manera independiente; pero ese modelado no es solamente beneficioso. Es un hecho desgraciado que las actividades intrínsecamente gratificantes, implícitamente interesantes, asociadas con el heroísmo individual, suelen plantear una amenaza para la estructura establecida del grupo.

El Gran Padre, aspecto positivo de la historia, protege al ser humano de la Madre Terrible. Es orden civilizado, educación y sabiduría encarnados y representados, la personificación abstracta e integrada de todos aquellos héroes que han existido antes y han dejado su marca en el comportamiento (cultural) de las especies. Es modelo ritual de emulación: el Buen Rey, el Juez Sabio, el Hombre de Coraje, de Acción, de Arte, de Pensamiento. Sin embargo, en la medida en que representa patrones de acción particulares, específicos, es el

enemigo de la posibilidad, de la propia vida en el presente, del héroe, y por lo tanto es, necesariamente, un apresador del espíritu, la encarnación del Tirano, del Burócrata. Esa es la historia del Padre Terrible, peso muerto del pasado, masa aplastante de opinión estrecha, intolerante, mal formada y de prejuicio popular. Esa es la fuerza que oprime a la Buena Madre, el aspecto creativo de la vida misma. El Padre Terrible se opone a cualquier cosa nueva, a cualquier cosa que amenace su estructura integral y su dominio absoluto. La identificación del hombre bien adaptado con su cultura significa que a medida que la historia va estableciéndose en contraposición a la fuerza que representa la naturaleza, el héroe creativo debe luchar contra la opinión pública [compuesta, cuando es ideológica, de eslóganes contemporáneos (*sluagh-ghairms*: gritos de guerra de los muertos)] así como contra las fuerzas de lo desconocido «natural». El héroe es un enemigo de la estructura de valores y presuposiciones históricamente determinada porque puede tener que reordenar esa estructura, y no solamente sumarle cosas o mantenerla, para abordar lo que todavía sigue siendo desconocido. Desgraciadamente, en ese proceso de reordenación se arriesga a exponerse a sí mismo, y a todos los hombres bien adaptados que se identifican y mantienen esa cultura, a las fuerzas terribles de lo desconocido: a la ansiedad y al temor mortales, al miedo al vacío, al terror a la locura, a la destrucción física y a la aniquilación.

Estas ideas se representan de manera dramática en *El gran inquisidor*, de Dostoyevski. Iván, ateo atormentado, cuenta una historia que se ha inventado para su hermano menor Alyosha, de mentalidad religiosa, que es novicio en un monasterio local. Cristo regresa a la tierra, a Sevilla, en la época de la Inquisición española:

Avanza hacia la multitud, callado, modesto, sin tratar de llamar la atención, pero todos lo reconocen. El pueblo, impelido por un irresistible impulso, se agolpa a su paso y lo sigue. Él, lento, una sonrisa de piedad en los labios, continúa avanzando. El amor abrasa su alma; de sus ojos fluyen la Luz, la Ciencia, la Fuerza, en rayos ardientes, que inflaman de amor a los hombres. Él les tiende los brazos, los bendice. De Él, de sus ropas, emana una virtud curativa. Un viejo, ciego de nacimiento, sale a su encuentro y grita: «¡Señor, cúrame para que pueda verte!». Una escama se desprende de sus ojos, y ve. El pueblo derrama lágrimas de alegría y besa la tierra que Él pisa. Los niños tiran flores a sus pies y cantan Hosanna, y el pueblo exclama: «¡Es Él! ¡Tiene que ser Él! ¡No puede ser otro que Él!». Cristo se detiene en el atrio de la catedral. Se oyen lamentos; unos jóvenes llevan en hombros un pequeño ataúd blanco, abierto, en el que reposa, sobre flores, el cuerpo de una niña de diecisiete años, hija de un personaje de la ciudad.

—¡Él resucitará a tu hija! —le grita el pueblo a la desconsolada madre.

El sacerdote que ha salido a recibir el ataúd mira, con asombro, al desconocido y frunce el ceño. Pero la madre profiere:

—¡Si eres Tú, resucita a mi hija! —y se prosterna ante Él.

Se detiene el cortejo, los jóvenes dejan el ataúd sobre las losas. Él lo contempla, compasivo, y de nuevo pronuncia el *Talipha kumi* (Levántate, muchacha).

La muerta se incorpora, abre los ojos, sonríe, mira sorprendida en torno suyo, sin soltar el ramo de rosas blancas que su madre había colocado entre sus manos. El pueblo, lleno de estupor, clama, llora.

En el mismo momento en que se detiene el cortejo, aparece en la plaza el cardenal gran inquisidor. Es un viejo de noventa años, alto, erguido, de una ascética delgadez. En sus ojos hundidos fulgura una llama que los años no han apagado. Ahora no luce los aparatosos ropajes de la víspera; el magnífico traje con que asistió a la cremación de los enemigos de la Iglesia ha sido reemplazado por un tosco hábito de fraile. Sus siniestros colaboradores y los esbirros del Santo Oficio lo siguen a respetuosa distancia. El cortejo fúnebre detenido, la muchedumbre agolpada ante la catedral le inquietan, y espía desde lejos. Lo ve todo: el ataúd a los pies del desconocido, la resurrección de la muerta... Sus espesas cejas blancas se fruncen, se aviva, fatídico, el brillo de sus ojos.

—¡Prendedle! —les ordena a sus esbirros, señalando a Cristo.

Y es tal su poder, tal la medrosa sumisión del pueblo ante él, que la multitud se aparta, al punto, silenciosa, y los esbirros prenden a Cristo y se lo llevan.

Como un solo hombre, el pueblo se inclina al paso del anciano y recibe su bendición.

Los esbirros conducen al preso a la cárcel del Santo Oficio y lo encierran en una angosta y oscura celda. Muere el día, y una noche de luna, una noche española, cálida y olorosa a limoneros y laureles, le sucede.

De pronto, en las tinieblas se abre la férrea puerta del calabozo y penetra el gran inquisidor en persona solo, alumbrándose con una linterna. La puerta se cierra tras él. El anciano se detiene a pocos pasos de umbral y, sin hablar palabra, contempla, durante cerca de dos minutos, al preso. Luego, avanza lentamente, deja la linterna sobre la mesa y pregunta:

—¿Eres Tú, en efecto? —Pero sin esperar la respuesta, prosigue—:

No hables, calla. ¿Qué podías decirme? Demasiado lo sé. No tienes derecho a añadir ni una sola palabra a lo que ya dijiste. ¿Por qué has venido a molestarnos?... Bien sabes que tu venida es inoportuna. Mas yo te aseguro que mañana mismo... No quiero saber si eres Él o solo su apariencia; sea quien seas, mañana te condenaré; perecerás en la hoguera como el peor de los herejes. Verás cómo ese mismo pueblo que esta tarde te besaba los pies, se apresura, a una señal mía, a echar leña al fuego. Quizá nada de esto te sorprenda...

Y el anciano, mudo y pensativo, sigue mirando al preso, acechando la expresión de su rostro, serena y suave.[87]

A pesar de sus acciones tiránicas, el inquisidor se siente movido a justificar sus acciones ante Cristo:

Tu profeta dice que, en su visión simbólica, vio a todos los partícipes de la primera resurrección y que eran doce mil por cada generación. Su número no es corto, si se considera que supone una naturaleza más que humana el llevar tu cruz, el vivir largos años en el desierto, alimentándose de raíces y langostas; y puedes, en verdad, enorgullecerte de esos hijos de la libertad, del libre amor, estar satisfecho del voluntario y magnífico sacrificio de sí mismos, hecho en tu nombre. Pero no olvides que se trata solo de algunos miles y, más que de hombres, de dioses. ¿Y el resto de la humanidad? ¿Qué culpa tienen los demás, los débiles humanos, de no poseer la fuerza sobrenatural de los fuertes? ¿Qué culpa tiene el alma feble de no poder soportar el peso de algunos dones terribles? ¿Acaso viniste tan solo por los elegidos? Si es así, lo importante no es la libertad ni el amor, sino el misterio, el impenetrable misterio. Y nosotros tenemos derecho a predicarles a los hombres que deben someterse a él sin razonar, aun contra los dictados de su conciencia. Y eso es lo que hemos hecho. Hemos corregido tu obra; la hemos basado en el «milagro», el «misterio» y la «autoridad». Y los hombres se han congratulado de verse de nuevo conducidos como un rebaño y libres, por

fin, del don funesto que tantos sufrimientos les ha causado. Di, ¿hemos hecho bien? ¿Se nos puede acusar de no amar a la humanidad? ¿No somos nosotros los únicos que tenemos conciencia de su flaqueza; nosotros que, en atención a su fragilidad, la hemos autorizado hasta para pecar, con tal que nos pida permiso? ¿Por qué callas? ¿Por qué te limitas a mirarme con tus dulces y penetrantes ojos?[88]

El anciano sacerdote explica qué papel ha desempeñado la institución de la Iglesia y por qué, y proporciona una lógica para la necesidad de la inminente recrucifixión:

Y nosotros que, por su bien, habremos asumido el peso de sus culpas, nos alzaremos ante ti, diciendo: «¡Júzganos, si puedes y te atreves!». No te temo. Yo también he estado en el desierto; yo también me he alimentado de langostas y raíces; yo también he bendecido la libertad que les diste a los hombres y he soñado con ser del número de los fuertes. Pero he renunciado a ese sueño, he renunciado a tu locura para sumarme al grupo de los que corrigen tu obra. He dejado a los orgullosos para acudir en socorro de los humildes. Lo que te digo se realizará; nuestro imperio será un hecho. Y te repito que mañana, a una señal mía, verás a un rebaño sumiso echar leña a la hoguera donde te haré morir por haber venido a perturbarnos. ¿Quién más digno que Tú de la hoguera? Mañana te quemaré. *Dixi*.[89]

La historia da un giro inesperado justo antes de su conclusión, un giro que ilustra el genio de Dostoyevski y su capacidad para ir más allá de lo ideológicamente obvio y de lo fácil. Iván dice:

El inquisidor calla. Espera unos instantes la respuesta del preso. Aquel silencio le turba. El preso lo ha oído, sin dejar de mirarle a los ojos, con una mirada fija y dulce, decidido evidentemente a no contestar nada. El anciano hubiera querido oír de sus labios una palabra, aunque hubiera sido la más amarga, la más terrible. Y he aquí que el preso se le acerca en silencio y da un beso en sus labios exangües de nonagenario. ¡A eso se reduce su respuesta! El anciano se estremece, sus labios tiemblan; se dirige a la puerta, la abre y dice: «¡Vete y no vuelvas nunca..., nunca!». Y le deja salir a las tinieblas de la ciudad. El preso se aleja.[90]

Como dijo William James: «La comunidad se estanca sin el impulso del individuo. El impulso se extingue sin la comprensión de la comunidad».[91]

Los mitos de una cultura son sus historias más importantes. Esas historias proporcionan un registro dramático de la transformación de la intención humana, de base histórica, y parecen existir como la encarnación episódica/semántica de efecto acumulativo de las historias sobre la acción. Las narraciones míticas que acompañan la retención del comportamiento históricamente determinado constituyen la representación no empírica de ese comportamiento y de su medio de establecimiento. El mito es propósito, codificado en memoria episódica. La verdad mítica es información derivada de la experiencia pasada —derivada de la observación pasada del comportamiento— relevante desde la perspectiva de la motivación y el afecto fundamentales. El mito proporciona simultáneamente un

registro de lo esencial histórico, en términos de comportamiento, y programa esos elementos esenciales históricos. La narración proporciona una descripción semántica en la acción en imágenes, que puede volver a traducirse en eventos episódicos a partir de imágenes capaces de suscitar un comportamiento imitativo. La narración mítica ofrece una presentación dramática de la moral, que es el estudio de *lo que debería ser*. Esa narración tiene que ver con el sentido del pasado, con las implicaciones de la existencia pasada para la actividad actual y futura. Ese significado constituye la base para la organización del comportamiento.

El drama mítico, que representa las hazañas de individuos excepcionales, parece dedicado a la explicación de un patrón de adaptación que es aplicable en general. Ese modelo arquetípico sirve para ayudar a *la generación de todos los comportamientos individuales en situaciones concretas*. El mito evoluciona hacia una descripción declarable de un esquema procedimental capaz de subyacer a la construcción de todas las jerarquías complejas culturalmente determinadas de comportamientos específicos. Ese patrón esquemático encaja con el potencial individual innato, instintivo, de base neuropsicológica para el comportamiento exploratorio creativo —en efecto, se ha construido en el curso de la observación histórica de ese potencial de acción—. La expresión de ese potencial a lo largo de la historia proporciona la creación de unos contextos sociales adecuados para unos entornos específicos, procedimentales y episódicos, que promueven el desarrollo de las capacidades innatas del individuo, protegen del peligro, ofrecen esperanza e inhiben el miedo existencial.

Un anillo de espíritus ancestrales, invisibles y desconocidos, rodean al individuo moderno y lo protegen mágicamente de la oscuridad y el caos. Cuando ese anillo se rompe —cuando los principios que esos espíritus representan se ven sometidos a la evaluación crítica, al ataque de otras formas de heroísmo, a otras ideologías o al peso de la experiencia humana—, el conocimiento mismo pierde contexto, y lo conocido pasa a ser desconocido. Ello no significa que la propia Madre Terrible duerma bajo la consciencia humana; lo que significa, más bien, es que *las razones de su «existencia» hace miles de años siguen siendo razones suficientes hoy*. No se trata de una memoria racial, transmitida por medios lamarckianos, sino de la propensión a experimentar de manera similar en condiciones similares. Esas condiciones surgen eternamente cuando el velo protector de la cultura se rasga.

La historia nos protege contra el abrumador ataque material y espiritual. Lleva a cabo su función proporcionando un marco de significado para todos aquellos que se ven inmersos en ella. La historia, concebida de ese modo, comprende las presuposiciones *a priori* sobre las que se basan todas las culturas, que guían la acción de los individuos, cautivados por «el espíritu de los tiempos». Ese marco de significado se basa necesariamente en varios artículos de fe y puede ser descrito en su totalidad como un mito (aunque también *precede* al mito). Los «niveles superiores» del mito proporcionan al hombre la capacidad de atribuir sentido o de descubrir sentido en el seno de la tragedia de cada vida humana individual, eternamente bendecida y maldita por la sociedad, eternamente amenazada y redimida por lo desconocido. Vivir, a ese nivel mítico —más que ocultarse— implica la posibilidad de alcanzar (y tal vez de ir más allá de ella) la etapa superior de la consciencia ya alcanzada o conceptualizada por una cultura concreta. Esta vida mítica se representa simbólicamente a través del *salvador*, el individuo que encarna los aspectos esenciales del drama mitológico. En la tradición occidental, para bien o para mal, nos guste o no, ese individuo es Cristo. Frye afirma:

> La relevancia de la vida de Jesús suele considerarse una relevancia legal, consistente en una vida de moral perfecta, de conformidad total a un código de acción correcta. Pero si pensamos en su relevancia como profética más que legal, su verdadera importancia radica en ser la única figura de la historia a la que ninguna sociedad humana organizada podría aguantar. La sociedad que lo rechazó representaba todas las sociedades: quienes fueron responsables de su muerte no fueron los romanos ni los judíos o quienquiera que estuviera por allí en aquel momento, sino toda la humanidad, incluidos nosotros, y sin duda otros más allá de nosotros: «Convenía que un solo hombre muriera por el pueblo», dijo Caifás (Juan 18:14), y nunca ha existido una sola sociedad humana que no haya estado de acuerdo con él.
>
> A mí me parece que lo que distingue principalmente el cristianismo (y el judaísmo) de la mayoría de las religiones orientales es ese elemento revolucionario y profético de confrontación con la sociedad. Ese elemento da sentido y forma a la historia al presentarla con un significado dialéctico. Desde ese punto de vista, la raíz del mal en la vida humana no puede describirse adecuadamente como ignorancia, ni la cura para este puede describirse adecuadamente como iluminación. El cómputo de la crueldad y la necedad humanas resulta tan horrible que todo diagnóstico que no pase por la noción de que la voluntad está corrompida no acierta. De ahí que Jesús no fuera simplemente el compasivo Jesús, como Buda sí era el compasivo Buda. Su obra, por más que incluye la enseñanza de las vías de iluminación, no se detiene ahí, y pasa por el martirio y por un descenso hasta la muerte. En este punto, dos implicaciones son de especial importancia para nuestro presente propósito. Una, una situación específicamente histórica está latente en cualquier «iluminación»: el hombre debe luchar para salir de la historia y no simplemente despertar de ella. Dos, la capacidad para asimilar a un individuo completo está, hasta ahora, más allá de la capacidad de cualquier sociedad, incluidas aquellas que se llaman a sí mismas cristianas.[92]

El mito ha llegado a encapsular y expresar la naturaleza esencial de la psique exploratoria, creativa, comunicativa, tal como se manifiesta en el comportamiento como consecuencia de la observación y la representación de ese comportamiento, en el modo temporalmente compendiado, históricamente determinado que se inicia con la imitación y concluye con la abstracción verbal. ¿A qué fin se someten arquetípicamente todos los comportamientos (y las representaciones de esos comportamientos)? Hacia el establecimiento de un estado —el reino espiritual— que permite progresar a los procesos conductuales que transforman y establecen una moral. Después de todo, las culturas históricas —al menos las que de manera expresa están abiertas al cambio— organizan el comportamiento de manera que el yo y el otro sean tratados, en el ideal (implícito o explícito) *con el respeto debido al mediador del orden y el caos*. La acción moral hacia otro y hacia el yo, por tanto, constituye una afirmación del tipo «como si» desde la perspectiva del sistema semántico: el individuo moral se trata a sí mismo y a otros «como si» reconociera, respetara y rindiera homenaje a la fuente última de la adaptación creativa (la fuente última del «mundo»). Ese comportamiento presupone «inconscientemente» una identificación entre el individuo y el salvador: el redentor arquetípico, portador de cultura, el héroe divino. Se trata de una organización de comportamiento incorporado de acuerdo con el reconocimiento de la fuente del comportamiento incorporado. Sin embargo, el establecimiento de esa organización plantea una amenaza para la moral basada estrictamente en el cumplimiento de la tradición.

El comportamiento heroico obliga a la imitación —un héroe, por definición, sirve de modelo para la emulación—. El comportamiento del portador de cultura, el héroe arquetípico, constituye la encarnación de un código procedimental elaborado. Ese código es el resultado final de un proceso evolutivo que consiste en el establecimiento de comportamientos creativos en el curso del empeño heroico, su comunicación subsiguiente en la imitación y en sus formas abstractas, y su integración, con el tiempo, en un patrón de comportamiento coherente, cuya naturaleza y expresión constituye el carácter cultural. Ese carácter cultural es la «personalidad central» del individuo sano, encarnado en el procedimiento, representado secundariamente en memoria episódica y semántica. Idealmente, ese carácter tiende hacia el equilibrio armónico entre tradición y adaptación, y entre las necesidades del yo y del otro. Es el intento constante de representar adecuadamente ese carácter lo que constituye el «objetivo» de las historias de la humanidad.

A medida que la historia progresa, se vuelve más «consciente y diferenciada, o, más exactamente, a media que los presupuestos que subyacen al comportamiento social adaptativo se vuelven cada vez más precisos en su formulación abstracta (más declarativos), la sociedad pasa de la conceptualización de las consecuencias o productos del heroísmo como el ideal hacia el que el comportamiento ha de orientarse y se dirige hacia la conceptualización del acto de heroísmo mismo como tal ideal. Se trata de un tránsito desde el producto hasta el proceso. Esta transformación en la conceptualización se presenta en forma dramática en la tradición occidental, en la descripción que el Nuevo Testamento hace de la pasión de Cristo, que retrata el proceso y las consecuencias de la reestructuración revolucionaria de los axiomas de la moral occidental.

Se ha considerado desde hace mucho tiempo que Cristo está «contenido» implícitamente en el Antiguo Testamento. Frye comenta al respecto:

> Para Pablo, Cristo era sobre todo el héroe oculto de la historia del Antiguo Testamento y el Cristo pospascual de la resurrección. Los Evangelios presentan a Cristo de un modo que encaja con esa concepción preevangélica de él no en forma biográfica, sino como una secuencia discontinua de apariciones en las que Jesús comenta el Antiguo Testamento como una serie de acontecimientos, leyes e imágenes pasados que regresan permanentemente a la vida en el contexto mesiánico, y en el cuerpo que él proporciona.[93]

Lo que ello significa al nivel más fundamental de análisis es que el patrón de acción y pensamiento que Cristo representa está necesariamente «ahí», en cualquier narración o mitología, *lo suficientemente atractivo para engarzarse en la memoria*. En cierto sentido, las razones de esa existencia implícita están claras: Cristo encarna al héroe, enraizado en la tradición, que es descripción narrativa de la base para una adaptación individual y social exitosa. Como el Verbo «hecho carne» (Juan 1:14) allí, «en el principio» (Juan 1:1), él representa, simultáneamente, el poder que separa el orden del caos, y tradición hecha espiritual, abstracta, declarativa, semántica. Esa manera de ser es la que traslada la moral misma desde el imperio de la ley al imperio del espíritu —que significa *proceso*. *Espíritu* es *proceso*, opuesto a la generación del ser estático y, al mismo tiempo, responsable de este. Frye afirma:

> En el propio Nuevo Testamento se nos dice que los misterios de la fe han de «discernirse espiritualmente» (1 Corintios 2:14). Se trata de unos versículos en los que Pablo contrasta la letra, que según él «mata», con el espíritu, que «vivifica».[94]

Esta idea se representa esquemáticamente en la *Figura 60: El surgimiento de Cristo a partir de la identidad de grupo y el caos*, que también retrata la «historia del hombre» cristiana.

Para Cristo, «Dios no es Dios de muertos sino de vivos» (Mateo 22:32). Cristo lleva la moral más allá de la estricta confianza en la tradición codificada —la explícita ley de Moisés— no porque esa tradición fuera innecesaria, sino porque era (y es) necesaria y eternamente insuficiente. Él mismo dice:

Porque os digo que si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos. (Mateo 5:20)

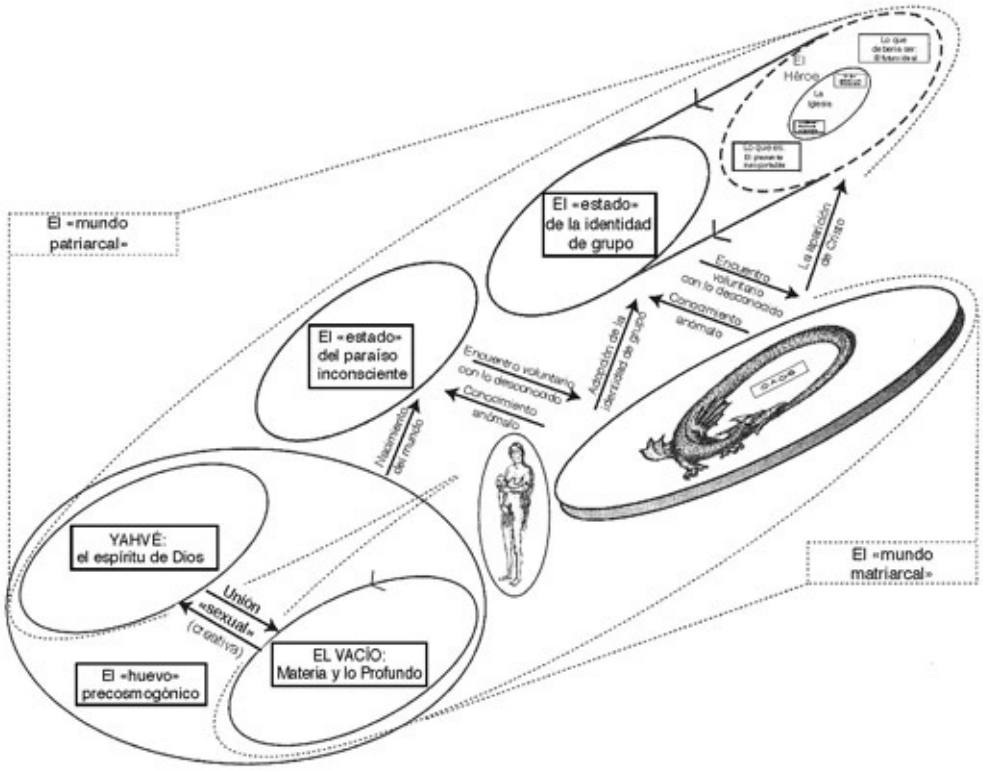

Figura 60: El surgimiento de Cristo a partir de la identidad de grupo y el caos.

Pero también:

No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir. (Mateo 5:17)

Ello implica que esa identificación con la tradición es insuficiente; que por ello la tradición no ha de verse como algo inútil, sino más bien a la luz de un precursor ambiental; y, por último, que el proceso que regenera la tradición está

de alguna manera contenido y promovido implícitamente en la propia tradición.

El papel de Cristo, que redime a la cultura de la esclavitud de la ley, se prefigura ya en el final del Éxodo, en la secuencia que incluye la muerte de Moisés y que va más allá de ella (como se ha expuesto antes). Cristo, de hecho, parece un segundo Moisés, que ofrece un reino espiritual (intrapsíquico) como versión final de la tierra prometida por Dios a los israelitas.[95]

Al parecer se le concede la autoridad para realizar dicho ofrecimiento con la colaboración explícita de Moisés —se le concede ese poder, como a Moisés, desde las alturas (como corresponde a una «deidad solar»):

> Seis días después, Jesús tomó a Pedro, a Jacobo y a Juan su hermano, y los llevó aparte a un monte alto;
>
> y se transfiguró delante de ellos, y resplandeció su rostro como el sol, y sus vestidos se hicieron blancos como la luz.
>
> Y se les aparecieron Moisés y Elías, hablando con él.
>
> Entonces Pedro dijo a Jesús: Señor, bueno es para nosotros que estemos aquí; si quieres, hagamos aquí tres enramadas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías.
>
> Mientras él aún hablaba, una nube de luz los cubrió; y he aquí una voz desde la nube, que decía: Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia; a él oíd.
>
> Al oír esto los discípulos se postraron sobre sus rostros y tuvieron gran temor.
>
> Entonces Jesús se acercó y los tocó, y dijo: Levantaos y no temáis. (Mateo 17:1-6)

Como Moisés, Cristo también pronuncia su sermón más famoso (que Frye interpreta como un largo comentario a los diez mandamientos) en lo alto de una montaña. Frye comenta que la ley de Moisés se basa en la prohibición, en la descripción de lo que está prohibido: «No harás esto, no harás...». En cambio, el mensaje de Cristo está planteado más a la manera de una exhortación, una descripción del bien activo: «Harás esto...».[96] Esa transformación se basa en el desarrollo de una conciencia moral más aguda. Al principio, para un alma hundida en el pecado, por así decirlo, resulta más fácil identificar lo que de manera evidente es moralmente sospechoso, lo que claramente ha de quedar bajo el control personal. Una vez que se ha alcanzado cierta claridad de espíritu como consecuencia de una adhesión consciente, disciplinada, a la tradición, pasa a ser posible determinar qué es el bien, *qué debe hacerse*, y no solamente lo que no debe hacerse. Ese contraste también sirve como analogía de la relación entre la moral del adolescente y la del adulto: una estricta identidad de grupo sirve para socializar adecuadamente a un niño que ya no es del todo dependiente y le permite dar el salto desde la infancia hasta la adolescencia. La capacidad para actuar de manera disciplinada, para cumplir las reglas, es una condición previa necesaria para alcanzar la flexibilidad adulta, pero no puede confundirse con la

verdadera moral adulta, que es la capacidad para producir nuevos conjuntos de reglas con una utilidad adaptativa renovada. En todo caso, con ello no pretende decirse, insensatamente, que la moral «judía» sea adolescente y la «cristiana», adulta. Como hemos visto, en el Antiguo Testamento abundan ejemplos de «antagonismo al orden tiránico» por parte de profetas.[97] El contraste es, más bien, entre lo dogmático y rígido, por una parte, y lo creativo y responsable por otra, *en el marco de unos credos y no entre los adscritos a distintos credos*.

El desarrollo de la lista de la ley —el saber moral del pasado grabado en piedra— hace que la estructura cultural procedimental y episódica existente se vuelva explícitamente «consciente» por primera vez. La simplicidad de esa lista facilita su memorización y su accesibilidad como «punto compartido de referencia». Los beneficios de su abstracción —comunicabilidad y potencial generalización rápida— la convierten en una fuerza poderosa para el establecimiento y el mantenimiento del orden. Con todo, esa lista se caracteriza por la presencia de unas profundas limitaciones estructurales intrínsecas. No es lo bastante compleja para representar realmente la naturaleza de la moral procedimental (que está jerárquicamente organizada de un modo mutable y dependiente del contexto). Es incapaz de abordar el sufrimiento causado por el conflicto de deberes —de definir un comportamiento aceptable cuando la situación obliga a una respuesta conductual contradictoria (cuando un requisito previo moral que figura en la lista entra en conflicto con otro). El establecimiento de una ley fijada también limita la capacidad de juicio y elección, restringe la flexibilidad adaptativa, a menudo de manera peligrosa, cuando la «alteración ambiental» hace necesaria dicha flexibilidad:

> Vigilad para que nadie os extravíe diciendo: «Helo aquí, helo aquí», pues el hijo del hombre está dentro de vosotros; seguidlo. Los que lo busquen lo hallarán. Id y proclamad el evangelio del reino. No impongáis más preceptos que los que yo he establecido para vosotros, y no deis ninguna ley, como el legislador, para que no seáis atenazados por ella.[98, 99]

Como consecuencia de sus limitaciones intrínsecas, la lista, que declara lo que no debe ser, ha de dejar paso, una vez cumplida, al establecimiento de una forma de orden moral más abstracta, basada en unos principios más flexibles, que sugieran lo que debe ser.

Las descripciones de los intentos de Cristo para ir más allá de las peligrosas y a la vez necesarias limitaciones impuestas sobre el comportamiento mediante el respeto a la literalidad de la ley adoptan la forma de *narración sobre la*

paradoja. Podría decirse que Cristo presenta (o que a Cristo se le presentan) una serie de nudos, de dilemas morales, que surgen como consecuencia inevitable de la estructura de la lista de leyes. Juega a un juego muy serio, mortal, con quienes por entonces eran representantes temporales del orden tradicional, representado en el Nuevo Testamento en forma de «fariseos y escribas», burlándose de ellos con acertijos parecidos a los *koan* del budismo zen, que afloran como consecuencia de sus propias creencias:

Y algunos de los fariseos les dijeron: ¿Por qué hacéis lo que no es lícito hacer en los días de reposo?[100]

Respondiendo Jesús, les dijo: ¿Ni aun esto habéis leído, lo que hizo David cuando tuvo hambre él, y los que con él estaban;

cómo entró en la casa de Dios, y tomó los panes de la proposición, de los cuales no es lícito comer sino solo a los sacerdotes, y comió, y dio también a los que estaban con él?[101]

Y les decía: El Hijo del Hombre es Señor aun del día de reposo.

Aconteció también en otro día de reposo, que él entró en la sinagoga y enseñaba; y estaba allí un hombre que tenía seca la mano derecha.

Y le acechaban los escribas y los fariseos, para ver si en el día de reposo lo sanaría, a fin de hallar de qué acusarlo.

Mas él conocía los pensamientos de ellos; y dijo al hombre que tenía la mano seca: Levántate, y ponte en medio. Y él, levantándose, se puso en pie.

Entonces Jesús les dijo: Os preguntaré una cosa: ¿Es lícito en día de reposo hacer bien o hacer mal?, ¿salvar la vida o quitarla?

Y mirándolos a todos alrededor, dijo al hombre: Extiende tu mano. Y él lo hizo así, y su mano fue restaurada.

Y ellos se llenaron de furor, y hablaban entre sí qué podrían hacer contra Jesús. (Lucas 6:1-9)

De modo similar:

Aconteció un día de reposo, que habiendo entrado para comer en casa de un gobernante, que era fariseo, estos le acechaban.

Y he aquí estaban delante de él un hombre hidrópico.

Entonces Jesús habló a los intérpretes de la ley y a los fariseos, diciendo: ¿Es lícito sanar en el día de reposo?

Mas ellos callaron. Y él, tomándole, lo sanó y le despidió.

Y dirigiéndose a ellos, dijo: ¿Quién de vosotros, si su asno o su buey cae en algún pozo, no lo sacará inmediatamente, aunque sea en día de reposo?

Y no le podían replicar a estas cosas. (Lucas 14:1-6)

Y también:

Al pasar Jesús, vio a un hombre ciego de nacimiento.

Y le preguntaron sus discípulos, diciendo: Rabí, ¿quién pecó, este o sus padres, para que haya nacido ciego?

Respondió Jesús: No es que pecó este, ni sus padres, sino para que las obras de Dios se manifiesten en él.

Me es necesario hacer las obras del que me envió, entre tanto que el día dura; la noche viene, cuando nadie puede trabajar.

Entre tanto que estoy en el mundo, luz soy del mundo.

Dicho esto, escupió en tierra, e hizo lodo con la saliva, y untó con el lodo los ojos del ciego,

y le dijo: Ve a lavarte en el estanque de Siloé (que traducido es, Enviado). Fue entonces, y se lavó, y regresó viendo.

Entonces los vecinos, y los que antes le habían visto que era ciego, decían: ¿No es este el que se sentaba y mendigaba?

Unos decían: Él es. Y otros: A él se parece. Él decía: Yo soy.

Y le dijeron: ¿Cómo te fueron abiertos los ojos?

Respondió él y dijo: Aquel hombre que se llama Jesús hizo lodo, me untó los ojos, y me dijo: Ve al Siloé, y lávate; y fui, y me lavé, y recibí la vista.

Entonces le dijeron: ¿Dónde está él? Él dijo: No sé.

Llevaron ante los fariseos al que había sido ciego.

Y era día de reposo cuando Jesús había hecho el lodo y le había abierto los ojos.

Volvieron, pues, a preguntarle también los fariseos cómo había recibido la vista. Él les dijo: Me puso lodo sobre los ojos, y me lavé y veo.

Entonces algunos de los fariseos decían: Ese hombre no procede de Dios, porque no guarda el día de reposo. Otros decían: ¿Cómo puede un hombre pecador hacer estas señales? Y había disensión entre ellos.

Entonces volvieron a decirle al ciego: ¿Qué dices tú del que te abrió los ojos? Y él dijo: Que es profeta.

Pero los judíos no creían que él había sido ciego, y que había recibido la vista, hasta que llamaron a los padres del que había recibido la vista,

y les preguntaron, diciendo: ¿Es este vuestro hijo, el que vosotros decís que nació ciego? ¿Cómo, pues, ve ahora?

Sus padres respondieron y les dijeron: Sabemos que este es nuestro hijo, y que nació ciego;

pero cómo vea ahora, no lo sabemos; o quién le haya abierto los ojos, nosotros tampoco lo sabemos; edad tiene, preguntadle a él; él hablará por sí mismo.

Esto dijeron sus padres, porque tenían miedo de los judíos, por cuanto los judíos ya habían acordado que si alguno confesase que Jesús era el Mesías, fuera expulsado de la sinagoga.

Por eso dijeron sus padres: Edad tiene, preguntadle a él.

Entonces volvieron a llamar al hombre que había sido ciego, y le dijeron: Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador.

Entonces él respondió y dijo: Si es pecador, no lo sé; una cosa sé, que habiendo yo sido ciego, ahora veo.

Le volvieron a decir: ¿Qué te hizo? ¿Cómo te abrió los ojos?

Él les respondió: Ya os lo he dicho, y no habéis querido oír; ¿por qué lo queréis oír otra vez? ¿Queréis también vosotros haceros sus discípulos?

Y le injuriaron, y dijeron: Tú eres su discípulo; pero nosotros, discípulos de Moisés somos.

Nosotros sabemos que Dios ha hablado a Moisés; pero respecto a ese, no sabemos de dónde sea. (Juan 9:1-29)

Y también:

Se juntaron a Jesús los fariseos, y algunos de los escribas, que habían venido de Jerusalén;

los cuales, viendo a algunos de los discípulos de Jesús comer pan con manos inmundas, esto es, no lavadas, los condenaban.

Porque los fariseos y todos los judíos, aferrándose a la tradición de los ancianos, si muchas veces no se lavan las manos, no comen.

Y volviendo de la plaza, si no se lavan, no comen. Y otras muchas cosas hay que tomaron para guardar, como los lavamientos de los vasos de beber, y de los jarros, y de los utensilios de metal, y de los lechos.

Le preguntaron, pues, los fariseos y los escribas: ¿Por qué tus discípulos no andan conforme a la tradición de los ancianos, sino que comen pan con manos inmundas?

Respondiendo él, les dijo: Hipócritas, bien profetizó de vosotros Isaías, como está escrito: Este pueblo de labios me honra, mas su corazón está lejos de mí.

Pues en vano me honran, enseñando como doctrinas mandamientos de hombres. (Marcos 7:1-7)

Piaget, en lo que podría considerarse un verdadero comentario a estas historias, diferencia la «moral de la restricción» de la «moral de la cooperación»[102] y describe aquella como un «sistema de reglas»[103] que usa la vida afectiva para controlar el comportamiento.[104]

Dado que se toma las reglas al pie de la letra y las cosas buenas solo en términos de obediencia, el niño, al principio, evalúa los actos no de acuerdo con el motivo que los ha suscitado, sino en términos de su conformidad exacta con las reglas establecidas.[105]

Piaget asocia la moral de la restricción a un nivel anterior del desarrollo cognitivo, un nivel que de todos modos sirve como condición previa necesaria para un desarrollo posterior. Piaget afirma: «Para todo niño pequeño, una regla es una realidad sagrada porque es tradicional; para el niño de más edad, depende del acuerdo mutuo».[106] Joseph Rychlak comenta:

Los niños más pequeños también son mucho más duros a la hora de asignar castigos a quienes no respetan las leyes. Parecen querer enfatizar el castigo por el castigo, mientras que los niños de más edad usan el castigo para mostrar al transgresor que se rompe un vínculo entre la gente cuando tiene lugar una mala acción. El sistema de valores de Piaget considera que las reglas a través de la cooperación son una manera de equilibrar las relaciones humanas más satisfactoria que las reglas a través de la autoridad. A fin de que una regla funcione sin las presiones de la autoridad, debe haber sentimientos de respeto mutuo entre las personas que suscriben dicha regla.[107] Ello lleva a la afectividad necesariamente a consideraciones morales. La restricción autoritaria gobierna a través de sentimientos de ansiedad y miedo, pero cuando el respeto mutuo existe entre la gente, puede darse una moral de cooperación.[108]

La moral de la tradición no se basa en los mismos presupuestos que la moral de la cooperación. Los tradicionalistas rígidos dan por sentado que la respuesta a la pregunta «¿qué es el bien?» puede ser —ha sido— respondida de manera permanente, y concretamente, con la lista de leyes. Pero esa lista resulta siempre insuficiente para alcanzar una adaptación plena. Lao-Tse puede decir, por tanto, no sin justificación:

El hombre verdaderamente sabio y bondadoso

no deja nada por hacer,
pero aquel que actúa solo
según la ley de su nación
deja muchas cosas por hacer.[109]

Quienes siguen una tradición se basan en la atribución de un valor suprahumano a figuras ancestrales y, del mismo modo, a sus representantes temporales y espirituales del momento en el que viven. En cambio, quienes adoptan la moral de la cooperación, valoran la noción de «respeto mutuo», que significa, a la vez, apreciación simultánea de la igualdad y valor mutuo entre los individuos que se encuentran dentro de grupos sociales (y, mucho más radicalmente, entre ellos).

El comportamiento de cualquier grupo social dado —y, por tanto, el valor atribuido a los fenómenos que constituyen el territorio compartido del grupo— surge como consecuencia de la necesidad de mantener el equilibrio entre la oportunidad para la expresión del deseo individual y la restricción del conflicto interindividual. Dicho equilibrio, vital para el mantenimiento de la estabilidad del grupo, se establece *mucho antes* de que las «reglas» que gobiernan ese establecimiento puedan conformarse en memoria semántica, desde las perspectivas filogenética y ontogenética. Incluso los animales sociales más simples crean una jerarquía de dominio y se comportan «como si» de acuerdo con ese principio. Sin embargo, constituye un error presuponer que los animales más simples pueden representar de manera abstracta ni sus comportamientos —lo que equivale a decir que pueden formarse un modelo de ellos en la imaginación— ni entender los principios que los gobiernan. De manera similar, los niños socializados, en sociedades humanas complejas, encarnan la moral de su cultura en su comportamiento mucho antes de ser capaces de representar de manera abstracta, o de describir semánticamente la lógica de esa moral, y *antes de poder recordar conscientemente (episódica o semánticamente) aprender cómo comportarse*. Lo mismo puede decirse de los adultos: la existencia de la moral —ese aspecto intrínseco del comportamiento social— precede en mucho la representación de la moral y la descripción racional de las bases para su existencia. La moral, en su nivel más fundamental, es una propiedad emergente de la interacción social, encarnada en el comportamiento individual, implícita en el valor que se atribuye a objetos y situaciones, fundamentados (inconscientemente) en el conocimiento procedimental.

Dos preguntas surgen de manera natural a partir de este planteamiento: «¿Es posible abstraer a partir de la observación de la interacción social las "reglas" o patrones que caracterizan dicha interacción?», y, en caso afirmativo, «¿cuáles podrían ser esas reglas?». La cultura grupal primigenia determina la naturaleza de la interacción social entre los miembros del grupo, y aporta una expectativa general, una predictibilidad, a los encuentros entre individuos diferenciadamente deseables, poderosos y peligrosos de ese grupo. El mero hecho de una jerarquía estable implica la existencia de una moral procedimental compleja (y un sistema de valores implícito). El comportamiento de los animales sociales, dentro de una jerarquía, constituye *de facto* el reconocimiento de unos «principios» morales complejos, que podrían verse como propiedades emergentes inevitables de una interacción social constante. Resulta muy peligroso para todo el grupo que cualquiera de sus miembros entre rutinariamente en una competencia físicamente extenuante. El agotamiento —o simplemente la eliminación— del poder de los miembros constitutivos del grupo implica que aumenta el riesgo de ataque desde el exterior. La competencia física entre animales sociales, necesaria para el establecimiento del dominio, tiene, por tanto, generalmente, una naturaleza ritualizada y concluye mucho antes de que se produzcan heridas graves o la muerte. Los animales sociales han desarrollado señales de sumisión, por ejemplo, que indican su disposición a poner fin a la lucha por el poder. Esas señales suelen ser respetadas por el vencedor. El miembro más poderoso de un grupo social dado puede llegar a dominar ese grupo —al menos en ciertas circunstancias—, pero el dominio adopta una forma limitada. Incluso el animal más dominante ha de comportarse «como si»: *como si su expresión de poder estuviera limitada por el reconocimiento de la necesidad de mantener el grupo y los individuos que lo constituyen y lo mantienen*. Esa limitación, que se manifiesta parcialmente en el afecto social, proporciona la condición previa para la aparición de una moral abstracta compleja, que origina un conocimiento procedimental innato y socializado que, en esencia, es «inconsciente» —es decir, no representacional o indeclarable. No resulta demasiado difícil reconocer en esa limitación el imperativo moral «trata al débil como si también fuera valioso» —según insistencia de los profetas del Antiguo Testamento— o incluso el «ama a tu prójimo (incluso a tu enemigo) como a ti mismo». Pensemos en el primer sermón de Cristo:

Vino a Nazaret, donde se había criado; y en el día de reposo entró en la sinagoga, conforme a su costumbre, y se levantó a leer.

Y se le dio el libro del profeta Isaías; y habiendo abierto el libro, halló el lugar donde estaba escrito:

El Espíritu del Señor está sobre mí,
por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres;
me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;
a pregonar libertad a los cautivos,
y vista a los ciegos;
a poner en libertad a los oprimidos;
a predicar el año agradable del Señor.

Y enrollando el libro, lo dio al ministro, y se sentó; y los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él.

Y comenzó a decirles: Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros.

Y todos daban buen testimonio de él, y estaban maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca, y decían: ¿No es este el hijo de José?

Él les dijo: Sin duda me diréis este refrán: Médico, cúrate a ti mismo; de tantas cosas que hemos oído que se han hecho en Capernaum, haz también aquí en tu tierra.

Y añadió: De cierto os digo, que ningún profeta es aceptado en su propia tierra.

Y en verdad os digo que muchas viudas había en Israel en los días de Elías, cuando el cielo fue cerrado por tres años y seis meses, y hubo una gran hambre en toda la tierra;

pero a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una mujer viuda en Sarepta de Sidón.

Y muchos leprosos había en Israel en tiempo del profeta Eliseo; pero ninguno de ellos fue limpiado, sino Naamán el sirio.

Al oír estas cosas, todos en la sinagoga se llenaron de ira;

y levantándose, le echaron fuera de la ciudad, y le llevaron hasta la cumbre del monte sobre el cual estaba edificada la ciudad de ellos, para despeñarle.

Mas él pasó por en medio de ellos, y se fue.

Descendió Jesús a Capernaum, ciudad de Galilea; y les enseñaba en los días de reposo.

Y se admiraban de su doctrina, porque su palabra era con autoridad. (Lucas 4:16-32)

También

Saliendo Jesús de allí, se fue a la región de Tiro y de Sidón.

Y he aquí una mujer cananea que había salido de aquella región clamaba, diciéndole: ¡Señor, Hijo de David, ten misericordia de mí! Mi hija es gravemente atormentada por un demonio.

Pero Jesús no le respondió palabra. Entonces acercándose sus discípulos, le rogaron, diciendo: Despídela, pues da voces tras nosotros.

Él respondiendo, dijo: No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel.

Entonces ella vino y se postró ante él, diciendo: ¡Señor, socórreme!

Respondiendo él, dijo: No está bien tomar el pan de los hijos, y echarlo a los perrillos.

Y ella dijo: Sí, Señor; pero aun los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos.

Entonces respondiendo Jesús, dijo: Oh, mujer, grande es tu fe; hágase contigo como quieres. Y su hija fue sanada desde aquella hora. (Mateo 15:21-28)

El reino de los cielos, tal como lo concibe Cristo, no estaba solo poblado por el extranjero —una inclusión ya de por sí inaceptable— sino por todos los que eran considerados superfluos o pecadores según los términos de la moral

vigente; por la prostituta, el recaudador de impuestos, el enfermo, el demente y, más radicalmente, el enemigo. Por supuesto, ello no significaba el fin de la moral —no significaba el establecimiento de una «comunidad» anárquica en la que todo fuera igual y, por tanto, igualmente carente de valor (donde el practicante y el torturador no arrepentido y el verdadero santo serían merecedores de igual distinción)—, sino la representación de un estado en el que la vida del pasado o las condiciones del nacimiento, por más desgraciadas que fuesen, no determinaba de manera definitiva el valor del presente ni las posibilidades del futuro.

La naturaleza extremadamente radical de este punto de vista perturbaba profundamente a los tradicionalistas en la comunidad de Cristo. Su ejemplo era un reproche a sus actos; su filosofía, una amenaza a la integridad de sus posiciones más apreciadas. En consecuencia, intentaban tenderle trampas para que pronunciara alguna declaración irrevocablemente criminal o herética. Pero en aquella estrategia, el tiro solía salir por la culata:

Entonces se fueron los fariseos y consultaron cómo sorprenderle en alguna palabra.

Y le enviaron los discípulos de ellos con los herodianos, diciendo: Maestro, sabemos que eres amante de la verdad, y que enseñas con verdad el camino de Dios, y que no te cuidas de nadie, porque no miras la apariencia de los hombres.

Dinos, pues, qué te parece: ¿Es lícito dar tributo a César o no?

Pero Jesús, conociendo la malicia de ellos, les dijo: ¿Por qué me tentáis, hipócritas?

Mostradme la moneda del tributo. Y ellos le presentaron un denario.

Entonces les dijo: ¿De quién es esta imagen y la inscripción?

Le dijeron: De César. Y les dijo: Dad, pues, a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios.

Oyendo esto, se maravillaron, y dejándole, se fueron. (Mateo 22:15-22)

También:

Luego que hubo hablado, le rogó un fariseo que comiese con él; y entrando Jesús en la casa, se sentó a la mesa.

El fariseo, cuando lo vio, se extrañó de que no se hubiese lavado antes de comer.

Pero el Señor le dijo: Ahora bien, vosotros los fariseos limpiáis lo de fuera del vaso y del plato, pero por dentro estáis llenos de rapacidad y de maldad.

Necios, ¿el que hizo lo de fuera, no hizo también lo de adentro?

Pero dad limosna de lo que tenéis, y entonces todo os será limpio.

Mas ¡ay de vosotros, fariseos! que diezmáis la menta, y la ruda y toda hortaliza, y pasáis por alto la justicia y el amor de Dios. Esto os era necesario hacer, sin dejar aquello.

¡Ay de vosotros, fariseos! que amáis las primeras sillas en las sinagogas y las salutaciones en las plazas.

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! que sois como sepulcros que no se ven, y los hombres que andan encima no lo saben.

Respondiendo uno de los intérpretes de la ley, le dijo: Maestro, cuando dices esto, también nos afrentas a nosotros.

Y él dijo: ¡Ay de vosotros también, intérpretes de la ley! porque cargáis a los hombres con cargas que no pueden llevar, pero vosotros ni aun con un dedo las tocáis.

¡Ay de vosotros, que edificáis los sepulcros de los profetas a quienes mataron vuestros padres!

De modo que sois testigos y consentidores de los hechos de vuestros padres; porque a la verdad ellos los mataron, y vosotros edificáis sus sepulcros.

Por eso la sabiduría de Dios también dijo: Les enviaré profetas y apóstoles; y de ellos, a unos matarán y a otros perseguirán,

para que se demande de esta generación la sangre de todos los profetas que se ha derramado desde la fundación del mundo,

desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que murió entre el altar y el templo; sí, os digo que será demandada de esta generación.

¡Ay de vosotros, intérpretes de la ley! porque habéis quitado la llave de la ciencia; vosotros mismos no entrasteis, y a los que entraban se lo impedisteis.

Diciéndoles él estas cosas, los escribas y los fariseos comenzaron a estrecharle en gran manera, y a provocarle a que hablase de muchas cosas;

acechándole, y procurando cazar alguna palabra de su boca para acusarlo. (Lucas 11:33-54)

La capacidad de Cristo para abrirse paso a través de trampas verbales encendía constantemente a los fariseos que intentaban acorralarlo con una sofistería cada vez más enrevesada:

Y uno de ellos, intérprete de la ley, preguntó por tentarle, diciendo:

Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento en la ley?

Jesús le dijo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente.

Este es el primero y grande mandamiento.

Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.

De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas. (Mateo 22:35-40)

Sin embargo, el poder de las respuestas inesperadas de Cristo —en combinación con su dominio evidente del conocimiento tradicional (Mateo 22:42-45)— silenciaba temporalmente a sus críticos:

Y nadie le podía responder palabra; ni osó alguno desde aquel día preguntarle más. (Mateo 22:46)

Las respuestas de Cristo apuntaban a una transición de la moral, que pasaba de basarse en la tradición a basarse en la conciencia individual —del imperio de la ley al imperio del espíritu—, de la prohibición a la exhortación. Amar a Dios significa escuchar la voz de la verdad[110] y actuar de acuerdo con sus mensajes; amar al prójimo como a ti mismo. Ello implica no solo ser amable, educado y amigable, sino atribuir al otro un valor equivalente al valor del yo —que, a pesar de las apariencias externas, es un representante de Dios—, y actuar de acuerdo con esa evaluación. Esa transición implica el establecimiento de un equilibrio

activo dinámico de exigencias motivacionales en competencia de base subjetiva, al tiempo que se mantiene y se modifica creativamente el entorno social y natural. Implica la satisfacción de las necesidades personales e intrapersonales en consonancia con principios metamorales, y no tanto según las exigencias del poder o la tradición dogmática. Así, el proceso mediante el cual se genera la tradición trajo consigo un contraste inevitable con la tradición misma:

¿Pensáis que he venido para dar paz en la tierra? Os digo: No, sino disensión.

Porque de aquí en adelante, cinco en una familia estarán divididos, tres contra dos, y dos contra tres.

Estará dividido el padre contra el hijo, y el hijo contra el padre; la madre contra la hija, y la hija contra la madre; la suegra contra su nuera, y la nuera contra su suegra. (Lucas 12:51-53)

Se trata ciertamente de la muerte de un sometimiento irreflexivo a la autoridad, pues, en la sociedad arcaica, el pasado gobierna:

En tiempos normales, en que la cultura es estable y el canon paternal permanece con fuerza durante generaciones, la relación padre-hijo consiste en transmitir esos valores al hijo y en inculcárselos una vez que ha superado las pruebas de iniciación de la pubertad. Esas épocas, y la psicología que las acompaña, se distinguen por el hecho de que no existe problema padre-hijo, o en todo caso el más leve indicio de él. No debemos llevarnos a engaño a partir de la experiencia distinta de nuestra época «extraordinaria». La monotonía invariable de padres e hijos es la norma en una cultura estable. Ello significa solamente que el canon paternal de ritos e instituciones que convierten en adulto al joven y en viejo al padre muestra un peso indiscutible, de manera que el joven pasa por su transición preceptiva a la vida adulta con la misma naturalidad con que el padre entra en la vejez.

Sin embargo, existe una excepción, y la excepción es el individuo creativo, el héroe. Como afirma Barlach, el héroe debe «despertar las imágenes dormidas del futuro que pueden surgir desde la noche a fin de dar al mundo un rostro nuevo y mejor». Ello lo convierte, necesariamente, en alguien que va a quebrantar la vieja ley. Es el enemigo del antiguo sistema vigente, de los viejos valores culturales y del tribunal de la conciencia en vigor, por lo que inevitablemente entrará en conflicto con los padres. En ese conflicto, la «voz interior», la orden del padre transpersonal o el arquetipo paterno que quiere que el mundo cambie, choca con el padre personal que defiende la antigua ley. Ese conflicto es bien conocido a partir de la historia bíblica de la orden de Yahvé a Abraham: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré (Génesis 12:1), que el *midrash* (Bin Gorion, *Sagen der Juden*, vol. II, «Die Erzvater», XI) interpreta con el significado de que Abraham debe destruir a los dioses de su padre. El mensaje de Jesús no es sino una ampliación del mismo conflicto, que se repite con cada revolución. Que la nueva imagen del Dios y del mundo entren en conflicto con la antigua, o con el padre personal, es algo irrelevante, pues el padre siempre representa al viejo orden y, por tanto, también la antigua imagen en vigor en su canon cultural.[111]

¿Sobre qué principio se basa el gobierno del espíritu, más que el de la ley? En el respeto a la naturaleza del hombre, que es heroica de manera innata. El hombre arcaico «inconsciente» reproduce comportamientos adaptativos concretos, que a pesar de ello están integrados en una estructura procedimental que contiene todas las demás conductas adaptativas, capaces de obligar a la

imitación, y acompañados de representación episódica/semántica, en el mito. Las culturas preexperimentales, en un principio, ven el acto de establecimiento inicial del comportamiento adaptativo como algo divino porque sigue un patrón arquetípico y, por tanto, transpersonal —el que gobierna la exploración creativa —, y después porque obliga a la imitación y, por lo tanto, parece poseer un poder. Todos los comportamientos que cambian la historia y obligan a la imitación siguen el mismo patrón, el del héroe divino, encarnación del potencial humano creativo. Para el individuo primitivo, la consecuencia de ese heroísmo y los propios actos concretos son lo que constituye la esencia del pasado. Con todo, el proceso de imitación y las variantes abstractas de este permiten que la naturaleza de dicha esencia se clarifique continuamente hasta que, finalmente, la representación de las acciones heroicas abstractas pero específicas deje paso a la representación del proceso del heroísmo *per se*. A partir de ahí pasa a ser posible que el individuo imite, encarne conscientemente, el proceso mismo de la redención del mundo.

La ley es una condición necesaria para la salvación, por así decirlo, pero resulta insuficiente. La ley proporciona los límites que rodean el caos y permite la maduración protegida del individuo. La ley disciplina la posibilidad y permite que el individuo disciplinado mantenga sus potencialidades —esos espíritus intrapsíquicos— bajo control voluntario. La ley permite la aplicación de esas potencialidades a la tarea de la existencia creativa y valiente: permite que el flujo controlado del agua espiritual llegue al valle de la sombra de la muerte. Pero la ley considerada como algo absoluto deja al hombre en la posición del eterno adolescente, dependiente del padre para cada decisión vital; aparta del individuo la responsabilidad de sus actos y, por tanto, le impide descubrir la grandeza potencial del alma. La vida sin ley se mantiene caótica, afectivamente intolerable. La vida solo con ley se vuelve estéril, igualmente insoportable. El dominio del caos o la esterilidad alimentan del mismo modo un resentimiento y un odio asesinos.

Cristo presentaba el Reino de los Cielos (la meta arquetípica) como un reino espiritual, es decir, un estado psicológico y después interpersonal. Ese estado difería de la hipotética Tierra Prometida descrita en el Antiguo Testamento en diversos aspectos importantes. En primer lugar, su construcción era cuestión de una alteración voluntariamente escogida de la actitud y el aspecto, más que una culminación de un trabajo material y unos recursos naturales. En segundo lugar, se basaba en la reconceptualización revolucionaria

y paradójica de la naturaleza de la meta —del paraíso mismo. La vida y la palabra de Cristo —en cuanto ejemplos de la manera de ser heroica— hacen hincapié, explícitamente, en el proceso de la vida más que en sus productos. El sentido de una sinfonía no es su última nota, aunque proceda inexorablemente hacia ese fin. De un modo similar, el propósito de la existencia humana no es el establecimiento de cierta manera de ser estática, perfecta; al hombre, esa perfección le resultaría intolerable, como tanto se esforzó en ilustrar Dostoyevski. El propósito humano es más bien la generación de la capacidad para concentrarse en los eventos significativos innatamente interesantes del presente, con la suficiente consciencia y claridad para hacer que la preocupación sobre el pasado y el futuro resulte innecesaria. «Considerad los lirios del campo», dice Cristo,

cómo crecen: no trabajan ni hilan;

pero os digo que ni aun Salomón con toda su gloria se vistió así como uno de ellos.

Y si la hierba del campo que hoy es, y mañana se echa en el horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más a vosotros, hombres de poca fe?

No os afanéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos?

Porque los gentiles buscan todas estas cosas; pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas.

Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas.

Así que, no os afanéis por el día de mañana, porque el día de mañana traerá su afán. Basta a cada día su propio mal. (Mateo 6:28-34).

«Basta a cada día su propio mal» no significa «vive la vida de la cigarra y no la de la hormiga, canta en verano y pasa hambre en invierno», sino concéntrate en la tarea que tengas entre manos. Reacciona al error cuando lo cometas. Presta atención, y cuando tu comportamiento produzca una consecuencia que te resulte intolerable, modifícala, *por más que te cueste llevar a cabo esa modificación*. Deja que la consciencia de tu actual insuficiencia mantenga una presencia constante para que no cometas el error del orgullo y te vuelvas rígido, inflexible y muerto en espíritu. Vive en pleno reconocimiento de tu capacidad para el error —y de tu capacidad para rectificar el error—. Avanza en la confianza y en la fe; no te arredres ni evites el contacto inevitable con lo terrible desconocido para vivir en un agujero que crece y se oscurece cada vez más.

La importancia de la pasión cristiana es la transformación del proceso por el que ha de alcanzarse la meta en la meta misma: la conversión de la «imitación de Cristo» —el deber de todo ciudadano cristiano— en la encarnación de una

existencia valerosa, verdadera, individualmente única:

Entonces Jesús dijo a sus discípulos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame.

Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará.

Porque ¿qué aprovechará al hombre, si ganare todo el mundo, y perdiere su alma? ¿O qué recompensa dará el hombre por su alma? (Mateo 16:24-26)

Cristo dijo: pon la verdad y el respeto por lo divino de la humanidad por encima de todo lo demás, y todo lo que necesitas se dará; no todo lo que crees que necesitas, pues esa idea es falible y no puede servir de guía precisa, sino todo lo realmente necesario para hacer soportable una vida extremadamente (auto)consciente sin la protección del engaño y el recurso necesario a la mentira, la evitación o la supresión y la violencia. Esta idea se presenta en forma de imagen en la *Figura 61: El árbol-mundo de la muerte y la redención*,[112] que muestra a la «hostia» como segundo fruto del árbol-mundo. La ingestión del primer fruto produjo la caída; la ingestión del segundo redime a quienes han caído. Lo femenino negativo, en forma de Eva, ofrece la manzana en forma de calavera; lo femenino positivo en forma de Iglesia, distribuye las obleas de trigo que caracterizan al redentor. La incorporación del «cuerpo místico de Cristo» durante el ritual de la misa es una representación dramática de la idea de que el héroe debe incorporarse a todos los individuos, de que todos deben participar de la esencia del salvador.

La existencia caracterizada por esa esencia se da, desde la perspectiva oriental, en el camino del sentido, en el Tao, que hace equilibrios en el filo de una navaja entre lo mítico masculino y lo mítico femenino, que hace equilibrios entre la seguridad del orden (potencialmente anquilosante) y la posibilidad del caos (que es inherentemente destructiva). Esa existencia permite la introducción de un sentido lo suficientemente soportable en la seguridad bendecida; hace de todo individuo un guardián fornido de la tradición y un explorador intrépido de lo desconocido; asegura a la vez el avance y el mantenimiento de una existencia social estable, dinámica y social; y sitúa al individuo firmemente en el camino hacia la integridad intrapsíquica y la paz espiritual.



Figura 61: El árbol-mundo de la muerte y la redención.

Cualquiera, pues, que me oye estas palabras, y las hace, le compararé a un hombre prudente, que edificó su casa sobre la roca.

Descendió lluvia, y vinieron ríos, y soplaron vientos, y golpearon contra aquella casa; y no cayó, porque estaba fundada sobre la roca. (Mateo 7:24-25)

EL PROCEDIMIENTO ALQUÍMICO Y LA PIEDRA FILOSOFAL

Nota introductoria

Primera parte

Los alquimistas occidentales mantuvieron el marco (conocido ya en el periodo helenístico) de las cuatro fases de los procesos de transmutación: es decir, de la consecución de la piedra filosofal. La primera fase (la *nigredo*) —la regresión al estado fluido de la materia— corresponde a la muerte del alquimista. Según Paracelso, «aquel que entre en el reino de Dios debe primero entrar con su cuerpo en su madre y allí morir». La «madre» es la *prima materia*, la *massa confusa*, el *abyssus*.[113] Ciertos textos enfatizan la sincronía entre el *opus alchymicum* y la experiencia íntima del adepto. «Las cosas se hacen perfectas por sus similares y por eso el operador ha de participar en la operación.»[114] «Transformarse uno mismo de piedras muertas en piedras filosofales vivas» —escribe Dorn. Según Gichtel, «no solo recibimos un alma nueva con esta regeneración, sino también un Cuerpo nuevo. El Cuerpo está extraído de la palabra divina o de la *Sophia* celestial». Que no se trata solo de una cuestión de operaciones de laboratorio lo demuestra la insistencia en las virtudes y cualidades del alquimista: este ha de ser saludable, humilde, paciente, casto; debe ser de espíritu libre y estar en armonía con su trabajo: debe mediar tanto como trabajar.

Para el propósito de esta obra no hará falta resumir las otras fases del *opus*. Baste comentar, eso sí, el carácter paradójico de la *materia prima* y de la piedra filosofal. Según los alquimistas, ambas se encuentran en todas partes y en todas las formas; y son designadas mediante centenares de términos. Para citar solo un texto de 1526, la piedra «resulta familiar a todos los hombres, jóvenes y ancianos; se encuentra en el campo, en la aldea y en la ciudad, en todas las cosas creadas por Dios; y sin embargo es despreciada por todos. Ricos y pobres la manejan todos los días. Las doncellas de servicio la arrojan a la calle. Los niños juegan con ella. Pero nadie la valora, y junto al alma humana es lo más preciado de la tierra [y tiene el poder de derrocar a reyes y a príncipes. Sin embargo, se considera la más vil y perversa de las cosas terrestres.]»[115] Es, realmente, una cuestión de «lenguaje secreto» que es a la vez la expresión de experiencias de otro modo imposibles de transmitir por medio del lenguaje ordinario, y la comunicación críptica del significado oculto de símbolos.

La piedra hace posible la equiparación de opuestos.[116] Purifica y «perfecciona» los metales. Son los alquimistas árabes los que atribuían propiedades terapéuticas a la Piedra, y es a través de la intermediación de la alquimia árabe como el concepto de *elixir vitae* llegó a Occidente.[117] Roger Bacon habla de «una medicina que hace desaparecer las impurezas y todas las corrupciones del metal más burdo», y que puede alargar la vida humana varios siglos. Según Arnaldo de Vilanova, la piedra cura todas las enfermedades y rejuvenece a los ancianos.

En cuanto al proceso de la transmutación de los metales en oro, atestiguado ya en la alquimia china, acelera el ritmo temporal y de ese modo ayuda a la naturaleza en su tarea. Tal como figura escrito en la *Summa perfectionis*, una obra sobre alquimia del siglo XVI, «lo que la naturaleza no puede perfeccionar en un gran espacio de tiempo podemos conseguirlo en un espacio breve mediante nuestro arte». La misma idea la expone Ben Johnson en su obra *El alquimista* (acto 2, escena 2). El alquimista afirma que «el plomo y otros metales [...] serían oro si tuvieran tiempo»; y otro personaje añade: «Y nuestro arte hace el resto».[118] Dicho de otro modo, el alquimista se pone a sí mismo como sustituto del Tiempo.[119]

Los principios de la alquimia tradicional —es decir, el cultivo de minerales, la transmutación de metales, el elixir y la obligación de secretismo— no se discutían en el periodo del Renacimiento y la Reforma.[120] Sin embargo, el horizonte de la alquimia medieval se vio modificado con el impacto del neoplatonismo y el hermetismo. La certeza de que la alquimia puede secundar la labor de la naturaleza recibió una significación cristológica. Ahora los alquimistas afirmaban que así como Cristo había redimido a la humanidad mediante su muerte y su resurrección, el *opus alchymicum* podía asegurar la redención de la naturaleza. Heinrich Khunrath, un conocido hermetista del siglo XVI, equiparaba la piedra filosofal con Jesucristo, el «hijo del Macrocosmos»; creía, además, que el descubrimiento de la piedra revelaría la verdadera naturaleza del macrocosmos, de la misma manera que Cristo había traído la plenitud espiritual al

hombre, es decir, al microcosmos. La convicción de que el *opus alchymicum* podía salvar tanto al hombre como a la naturaleza prolongó la nostalgia por una *renovatio* radical, una nostalgia que había perseguido a la cristiandad desde Joaquín de Fiore.[121]

Carl Jung, en la última etapa de su vida, dedicó una enorme atención a los escritos de los alquimistas. Sus empeños no hicieron sino dar combustible a los que ya lo habían tildado de excéntrico a causa de su interés por la psicología de la religión (que, en el fondo, es un aspecto fundamental de la psicología y la cultura humanas). Incluso Ernest Becker, el sociólogo merecedor de un premio Pulitzer, una persona favorable (y críticamente) predispuesta a los planteamientos del pensamiento psicoanalítico, afirmó: «No veo que todos los volúmenes [de Jung] dedicados a la alquimia hayan aportado nada de peso a sus ideas psicoanalíticas».[122]

Son muchas las personas, algunas de ellas con una excelente reputación académica, que han intentado disuadirme para que no abordara a Jung, para que ni siquiera mencionara su nombre en un contexto académico. Sin duda, sus advertencias tenían como objeto proteger mis intereses profesionales. En una ocasión leí una anécdota sobre Paul Ricoeur, el filósofo y crítico literario francés, que tal vez sea apócrifa. Alguien le habló a Ricoeur sobre la relevancia específica de Jung para el campo de investigación de aquel. Y Ricoeur respondió: «No he leído a Jung. En Francia, está en el *Index*». Esta irónica respuesta tenía que ver, claro está, con el índice de libros prohibidos de la Iglesia católica, una lista de lecturas prohibidas para los seguidores de esa confesión.

En todo caso, jamás he conocido a nadie que entendiera en realidad de qué hablaba Jung y que, a la vez, fuera capaz de aportar una crítica válida a sus ideas. Con frecuencia, las ideas de Jung se confunden con las de Freud —hasta donde las de este son comprendidas. Pero el propio Freud no cometió ese error. De hecho, fue el temor de Freud a sus profundas e irreconciliables diferencias de pensamiento con Jung lo que condujo a su distanciamiento profesional y privado.[123] Las ideas de Jung no son principalmente freudianas; hacía poco hincapié en la sexualidad y en el papel de los traumas pasados para determinar el estado mental del momento presente. Rechazaba la idea del complejo de Edipo (de hecho, lo reinterpretó de una manera mucho más atractiva y completa). Veía la religión no como una mera defensa neurótica contra la ansiedad, sino como un medio de adaptación de honda importancia. Resulta mucho más acertado considerarlo un intelectual descendiente de Goethe y Nietzsche —influido en su

desarrollo, sin duda, por la idea de lo inconsciente— y no tanto un «discípulo» de Freud.[124] De hecho, Jung se pasó gran parte de su vida respondiendo, e intentando responder, las preguntas de Nietzsche acerca de la moral.

Es más, Jung no era un «místico». Simplemente se zambullía en áreas que estaban vetadas a los científicos de pro, a causa de su asociación con lo religioso, y estaba armado con la suficiente capacidad intelectual y formación para hacerlo así. Es incorrecto —y evidencia de un pensamiento sesgado— etiquetarlo peyorativamente. Es incorrecto porque, en realidad, Jung era un científico experimental de capacidades considerables, sobre todo en los inicios de su carrera. Muchos de los test de asociaciones de palabras que él contribuyó a desarrollar todavía se usan de manera extensiva, con algunas modificaciones técnicas (y poco reconocimiento sobre su autoría original), en los campos de la neurociencia cognitiva y la psicología social. Descartar y desterrar a Jung es sesgado porque el procedimiento experimental constituye, en el mejor de los casos, un eje del proceso científico bipolar. Un experimento bien diseñado, cuando se lleva a cabo adecuadamente, permite la verificación de ideas. Sin embargo, las ideas que han de verificarse deben antes generarse —una verdad que tiende a obviarse en el curso de la educación científica moderna—. Y es en esa generación en la que Jung sobresalía. Habrá quien discrepe: sus ideas no pueden contrastarse. Pero se han contrastado: el experimento de la clasificación de naipes de Jerome Bruner descrito antes proporciona un ejemplo clásico y sorprendente (aunque los resultados del experimento no se hayan interpretado en general desde la perspectiva del pensamiento de Jung). Es más, uno de los ejes de la dicotomía de personalidad que él proponía —el de la introversión/extroversión— se ha mantenido bien, parece resistir frente a repetidas investigaciones experimentales.[125] Además, el «inconsciente» está, claramente, lleno de «complejos», aunque ahora se los llame de otra manera.[126] Tal vez, en el futuro, lleguemos a adquirir la suficiente sofisticación en nuestra capacidad para experimentar y en nuestra comprensión de las ideas de Jung para poder verificar más.

Jung era sobre todo médico, lo que significa que le preocupaba la promoción de la salud mental. Creía que dicha promoción no era posible (que incluso podía resultar contraproducente) en ausencia de la comprensión del valor y de los procesos mediante los cuales se genera ese valor. Su investigación sobre la naturaleza del valor lo llevó a plantearse la fantasía y el mito. El mundo del valor es un mundo de imaginación, el resultado interiorizado del contrato social

históricamente determinado que proporciona una determinación fija de la significación afectiva y motivacional. La comprensión de ese hecho llevó a Jung al análisis de las fantasías generadas por sus pacientes psiquiátricos gravemente perturbados, y la comparación de dichas fantasías —que él, *a priori*, se negó a definir como carentes de sentido— con las ideas generadas por místicos religiosos de diversas culturas «primitivas» y sofisticadas, que habían generado un inmenso corpus de producción literaria en las tradiciones oriental y occidental, con imágenes generadas en sueños (más de 25.000 sueños, según sus propias estimaciones) y mediante la investigación diligente del simbolismo alquímico. Ese enfoque multicultural y multidisciplinario del problema del valor parece, como mínimo, empírico si no experimental, y sigue siendo eminentemente razonable en ausencia de una metodología más adecuada. (De hecho, el destacado sociobiólogo E. O. Wilson ha recomendado recientemente adoptar ese procedimiento analítico de múltiples niveles, con forma de «consiliencia»: unir las ciencias naturales, las ciencias sociales y las humanidades.)[127]

Las ideas de Jung, sobre todo sus ideas «alquímicas», se han ignorado de manera inadecuada, injusta y peligrosa. Se han ignorado porque sus alumnos no pertenecían al mundo académico mayoritario (y, tal vez, porque entre ellos abundaban las mujeres). Se han ignorado porque plantean un desafío serio —un desafío absolutamente fatal, según mis cálculos— a las ideas preconcebidas psicoanalíticas freudianas. Se han pasado por alto porque Jung se tomaba en serio las afirmaciones temibles y misteriosas de la religión. Daba por sentado que dichas afirmaciones, que habían guiado con éxito la adaptación humana durante miles de años, tenían alguna significación, algún sentido. Las ideas de Jung no se han examinado porque la psicología, la más joven, racional y determinista de las ciencias, tiene mucho miedo de la religión. Y, además, se han ignorado porque son difíciles de comprender desde el punto de vista conceptual y afectivo. En un primer momento, cuesta especificar qué son esas ideas. Y una vez que se entienden es todo un desafío constatar hacia qué apuntan. Jung, esencialmente, describía la naturaleza del «lenguaje» de la imaginación, el proceso antiguo —de la narración, del sistema de memoria episódica— que él consideraba, fundamentalmente, como lo *inconsciente colectivo*. La comprensión de ese lenguaje es tal vez más difícil que el desarrollo de la fluidez en una lengua extranjera, porque dicha comprensión altera necesaria e inevitablemente las presuposiciones morales modernas. Es este último punto el

que constituye la lógica que se encierra detrás del rechazo a las ideas de Jung. Desde la perspectiva moral, Jung no fue menos revolucionario que Martín Lutero; sería razonable considerarlo como una figura situada en la tradición de Lutero. Es más, la revolución moral es el más aterrador e incómodo de todos los procesos sociales intrapsíquicos. Es el contenido temible del pensamiento de Jung lo que ha llevado sobre todo a que este sea rechazado.

Jung descubrió, esencialmente, mientras analizaba la alquimia, la naturaleza del patrón general humano de adaptación, y la expresión característica de ese patrón en la fantasía y el afecto. La representación específica de ese patrón, en el ámbito más estrecho de la empresa científica, la trazó mucho más tarde —y alcanzó una comprensión y un reconocimiento académico mucho más amplios— Thomas Kuhn. Marie-Louise von Franz, alumna de Jung, que aportó un resumen convincente de las complejas ideas alquímicas de Jung, afirma:

Si se lee la historia del desarrollo de la química y en concreto de la física, se verá que incluso [...] las ciencias naturales exactas [como la química y la física] no podían, y no pueden aún, evitar basar sus sistemas de ideas en ciertas hipótesis. En la física clásica, hasta el final del siglo XVIII, una de las hipótesis de trabajo, aparecida bien inconscientemente, bien solo conscientemente a medias, era que el espacio tenía tres dimensiones, una idea que no se cuestionaba jamás. Ese hecho se aceptaba siempre, y los dibujos con perspectiva de hechos físicos, los diagramas o los experimentos estaban siempre en concordancia con esa teoría. Solo después de que esta se haya abandonado uno se pregunta cómo pudo creerse alguna vez algo así. ¿Cómo llegó uno a esa idea? ¿Por qué estábamos tan atrapados que nadie dudó nunca de ella y ni siquiera se la planteó? Se aceptaba como un hecho evidente en sí mismo, ¿pero qué es lo que había en su raíz? Johannes Kepler, uno de los padres de la física clásica o moderna, decía que, naturalmente, el espacio debe tener tres dimensiones a causa de la... ¡Trinidad! Así que nuestra predisposición a creer que el espacio tiene tres dimensiones es un producto más reciente de la idea trinitaria cristiana.

Es más, hasta ahora la mentalidad científica europea ha estado dominada por la idea de la causalidad, una idea aceptada hasta el momento sin cuestionamiento; todo era causal, y la actitud científica era que las investigaciones debían llevarse a cabo teniendo en cuenta esa premisa, puesto que debe existir una causa racional para todo. Si algo parecía ser irracional, se creía que su causa todavía no se conocía. ¿Por qué estábamos tan dominados por esa idea? Uno de los principales padres de las ciencias naturales (y gran protagonista de lo absoluto de la idea de la causalidad) fue el filósofo francés Descartes, que basaba su creencia en la inmutabilidad de Dios. La doctrina de esa inmutabilidad de Dios es uno de los dogmas cristianos: la divinidad no cambia, no deben existir contradicciones internas en Dios, ni en las ideas o los conceptos nuevos. ¡Esa es la base de la idea de causalidad! Desde la época de Descartes en adelante, aquello les parecía tan evidente a todos los físicos que no se lo cuestionaban. La ciencia debía solamente investigar las causas, y eso es algo en lo que aún hoy creemos. Si algo se cae, debemos averiguar por qué —debe de haberlo tirado el viento, o algo así—, y si no se descubre la razón, estoy segura de que la mitad de vosotros dirá que todavía no conocemos la causa, pero que debe de haber una. Nuestros prejuicios arquetípicos son tan fuertes que no podemos defendernos contra ellos; simplemente, nos atrapan.

El profesor Wolfgang Pauli, un físico ya desaparecido, demostraba con frecuencia hasta qué punto las ciencias físicas modernas están en cierto modo ancladas en ideas arquetípicas. Por ejemplo, la idea de causalidad tal como la formuló Descartes es responsable de inmensos avances en la investigación sobre la luz, sobre los fenómenos biológicos, etcétera, pero aquello que promueve el conocimiento se convierte en

su cárcel. Los grandes descubrimientos en las ciencias naturales se deben por lo general a la aparición de un nuevo modelo arquetípico mediante el que puede describirse la realidad; ello suele preceder a grandes descubrimientos, pues ahora existe un modelo que permite una explicación mucho más completa de la que hasta este momento era posible.

Así ha progresado la ciencia, pero aun así todo nuevo modelo se vuelve una jaula, pues si nos tropezamos con fenómenos difíciles de explicar, en lugar de ser adaptables y decir que esos fenómenos no se adaptan al modelo y que debe encontrarse una nueva hipótesis, nos aferramos a nuestras hipótesis con una especie de convicción emocional, y no podemos ser objetivos. ¿Por qué no debería haber más de tres dimensiones, por qué no investigar y ver qué conseguimos? Pero la gente no podía.

Recuerdo un ejemplo muy bueno ofrecido por uno de los alumnos de Pauli. Como es sabido, la teoría del éter desempeñó un papel importante en los siglos XVII y XVIII, según la cual había una especie de gran *pneuma*, que era como el aire, en el cosmos, en el que existía la luz, etc. Un día en que un científico, durante un congreso, demostró que la teoría del éter era bastante innecesaria, un anciano de barba blanca se levantó y, con voz temblorosa, dijo: «¡Si el éter no existe, entonces todo deja de existir!». Inconscientemente, aquel hombre había proyectado la idea de Dios en el éter. El Éter era su dios, y si no lo tenía, no le quedaba nada. Aquel científico fue lo bastante ingenuo como para expresar sus ideas, pero todos los naturalistas tienen unos modelos definitivos de la realidad en los que creen, como se cree en el Espíritu Santo.

Se trata de una cuestión de creencia, no de ciencia, y por tanto de algo de lo que no se puede tratar, y la gente se deja llevar y se muestra fanática si se le plantea un hecho que no encaja en ese marco.[128]

Y también:

Así que el arquetipo es el promotor de ideas y también es responsable de las restricciones emocionales que impiden la renuncia a teorías anteriores. Se trata en realidad solo de un detalle o aspecto específico de lo que ocurre por todas partes en la vida, pues no podríamos reconocer nada sin proyección; pero también es el principal obstáculo para la verdad. Si uno encuentra a una mujer desconocida, no es posible establecer contacto con ella sin proyectar algo; hay que plantear una hipótesis, algo que por supuesto se hace de manera bastante inconsciente; la mujer es mayor y es probablemente algún tipo de figura materna, y un ser humano normal. Se hacen presuposiciones y se establece un puente. Cuando ya se conoce mejor a la persona, muchas de las presuposiciones iniciales pueden descartarse y hay que admitir que las conclusiones eran erróneas. A menos que se haga así, el contacto con ella se verá obstaculizado.

Al principio hay que proyectar, pues de otro modo no hay contacto; pero después debería ser posible corregir la proyección, y lo mismo puede decirse no solo de los seres humanos, sino de todo lo demás. El aparato de la proyección ha de operar en nosotros por necesidad. Nada puede verse sin el factor de la proyección inconsciente. Por ello, según la filosofía oriental, toda la realidad es una proyección, que lo es, dicho en cierto modo.[129]

La idea de la proyección —esto es, la idea de que los sistemas de pensamiento tienen axiomas «inconscientes»— está sin duda relacionada con la idea del «pensamiento paradigmático» tal como lo definió Kuhn con amplia aprobación general. Jung también describió las consecuencias psicológicas del pensamiento paradigmático con gran detalle. En primer lugar planteó la pregunta «¿Qué ocurre con la estructura representacional (paradigmática) en la mente de alguien (en la psique humana, en la sociedad humana) cuando una información

anómala, de relevancia revolucionaria, se acepta finalmente como válida?», y después la respondió (yo lo resumo así): «Lo que ocurre presenta un patrón; el patrón tiene una base biológica, incluso genética, que halla su expresión en la fantasía; esa fantasía proporciona un tema para el mito y la religión. Las proposiciones del mito y la religión, a su vez, ayudan a guiar y a estabilizar la adaptación revolucionaria humana». Estas respuestas han sido rechazadas prematuramente y sin suficiente consideración.

Segunda parte

> ¿Dónde habrá de encontrarse lo que más quieres?
> Donde es menos probable que busques.
>
> «*In sterquiliniis invenitur*»[130]

Los caballeros del rey Arturo están sentados en torno a la mesa redonda porque son todos iguales. Parten en busca del Santo Grial, que es un símbolo de salvación, contenedor de la sangre «nutritiva» de Cristo, custodio de la redención. Cada uno de los caballeros parte solo, individualmente, hacia su misión. Todos ellos se adentran en el bosque para iniciar la búsqueda en el punto que más oscuro les parece.

Cuando yo me encontraba a medio camino en la redacción del presente texto, me fui un día a visitar a mi cuñada y a su familia. Ella tenía un hijo (mi sobrino) que tenía unos cinco años, hablaba mucho y era muy inteligente. Estaba profundamente inmerso en un mundo de fingimiento, y le encantaba disfrazarse de caballero, con su casco y su espada de plástico.

Según parecía, de día estaba muy contento, pero no dormía bien y llevaba ya un tiempo teniendo pesadillas. Casi siempre llamaba a gritos a su madre en plena noche y parecía bastante agitado por lo que fuera que tenía lugar en su imaginación.

Una mañana, cuando estaba recién levantado, le pregunté qué había soñado. Él me contó, en presencia de su familia, que unas criaturas con pico y aspecto de enanos, se le subían a las rodillas, saltaban y le picaban. Todas aquellas criaturas estaban cubiertas de pelo y grasa y tenían una cruz rasurada en la coronilla. En el sueño también aparecía un dragón, que escupía fuego. Cuando el dragón exhalaba, el fuego se convertía en enanos que se multiplicaban sin fin con cada

respiración. Le contó ese sueño con voz muy seria a sus padres, a mi mujer y a mí, y todos nos quedamos asombrados por lo gráfico y lo espantoso de las imágenes.

Aquel sueño tenía lugar en un punto de transición de la vida de mi sobrino. Estaba a punto de dejar a su madre para ir al parvulario y unirse al mundo social. El dragón, por supuesto, servía de símbolo de la fuente del miedo mismo —lo desconocido, el uróboros— mientras que los enanos eran las cosas individuales de las que tener miedo, las manifestaciones particulares de lo desconocido en general.

Le pregunté: «¿Y qué podrías hacerle a ese dragón?».

Él, sin vacilar, me respondió: «Me llevaría a mi padre y los dos perseguiríamos al dragón. Yo me subiría a la cabeza y le arrancaría los ojos con la espada. Después bajaría por la garganta hasta donde sale el fuego. Cortaría la caja de la que sale el fuego y me haría un escudo con ella».

A mí me pareció que era una respuesta digna de mención. Acababa de reproducir un mito heroico arcaico con una forma perfecta. La idea de fabricarse un escudo con la caja de fuego era simplemente genial. De ese modo podía usar el poder del dragón contra el propio dragón.

A partir de ahí terminaron sus pesadillas, y ya no regresaron, aunque llevaba varios meses sufriéndolas casi cada noche. Más de un año después le pregunté a su madre por sus pesadillas, y ella me contó que ya no las tenía.

El pequeño, guiado por su imaginación, había adoptado la identificación con el héroe y se había enfrentado a su peor pesadilla. Si hemos de prosperar, individual y socialmente, todos nosotros debemos hacer lo mismo. Nuestro gran poder tecnológico convierte las consecuencias de nuestros errores y debilidades individuales en cosas cada vez más graves; si deseamos seguir expandiendo nuestro poder, también debemos expandir continuamente nuestro saber. Por desgracia, es horrible pedir algo así.

«*In sterquiliniis invenitur*» (se encuentra en la suciedad). Se trata, tal vez, del primer mandamiento «alquímico». Lo que más falta nos hace siempre se encuentra donde menos queremos buscarlo. Se trata, realmente, de una cuestión de definición. Cuanto más profundo es el error, más difícil es la revolución —más miedo e incertidumbre se liberan como consecuencia de la reestructuración —. Las cosas que son más informativas también son con frecuencia las más dolorosas. En esas circunstancias, es fácil salir huyendo. Pero el acto de huir transforma lo desconocido ambivalente en aquello que resulta demasiado

aterrador para afrontarlo. La aceptación de la información anómala aporta terror y posibilidad, revolución y transformación. El rechazo del hecho insoportable asfixia la adaptación y estrangula la vida. Escogemos un camino u otro en cada punto de decisión de nuestra vida, y acabamos siendo la suma total de nuestras decisiones. Al rechazar nuestros errores, ganamos una seguridad a corto plazo, pero renunciamos a nuestra identidad con el proceso que nos permite trascender nuestras de debilidades y tolerar nuestras vidas dolorosas y limitadas.

Había un buen hombre que tenía una viña. Se la arrendó a unos labradores para que pudieran trabajar y poder recoger él luego la cosecha. Envió a un siervo suyo para que le entregaran la cosecha de la viña. Los labradores rodearon al siervo y le dieron una paliza y casi lo mataron. El siervo regresó y se lo contó al señor. El señor dijo: «Tal vez no lo hayan reconocido». Envió a otro siervo. Los labradores también lo golpearon a él. Entonces el señor envió a su hijo y dijo: «Tal vez muestren respeto a mi hijo». Como los labradores sabían que él era el heredero de la viña, lo rodearon y lo mataron. Que el que tenga oídos oiga.

Jesús dijo: «Mostradme la piedra que han rechazado los constructores. Esa es la piedra angular».[131]

Enfréntate a aquello que rechazas, acepta lo que te niegas a reconocer y encontrarás el camino que custodia el dragón.

El «mundo material» como arcaico «locus de lo desconocido»

> Como todas estas figuras míticas representan un drama del alma humana, más allá de nuestro consciente, el ser humano es tanto el que se ha de salvar como el salvador. La primera fórmula es la cristiana; la segunda, la alquimista. En el primer caso, el hombre admite que tiene necesidad de ser salvado y pone en manos de la figura divina autónoma la obra de la salvación [...]; en el segundo caso, el hombre considera que está obligado a llevar a cabo la obra salvadora y atribuye el estado de padecimiento y la consecuente necesidad de liberación al anima mundi [espíritu del mundo] presa en la materia.[132]

La manera más sencilla de entender la alquimia es como un intento de producir la piedra filosofal: el *lapis philosophorum.* El *lapis philosophorum* tenía la capacidad de convertir los metales «vulgares» en oro; es más, otorgaba a su portador vida inmortal, paz de espíritu y buena salud; el «procedimiento» alquímico se mantuvo a lo largo de unos veinte siglos en Occidente, y llegó a su fin con Newton; en Oriente, su historia es igualmente prolongada y compleja.

Resulta imposible entender la esencia del pensamiento alquímico —ni su relevancia para la psicología moderna— sin entrar en el sistema categórico de creencias del alquimista. La «materia» con la que el alquimista trabajaba, aunque lleve el mismo nombre, está solo vagamente relacionada con nuestra moderna

materia. Hay muchas maneras de dividir el mundo, y no son necesariamente equivalentes. Gran parte de lo que para el alquimista eran «cosas», para nosotros no sería característico del mundo objetivo; es más, lo que para él era unitario, para nosotros sería sin duda diverso. Existen dos razones principales para esa diferencia de opinión.

Primera: el sistema de categorización utilizado para analizar el mundo deriva su naturaleza, en gran parte, de la naturaleza del fin hacia el que en un momento dado se orienta la actividad. Los fines perseguidos por el alquimista no eran en modo alguno idénticos a los que hoy en día se consideran dignos de consideración. En gran parte, eran mucho más generales (la «perfección de la naturaleza»); además, estaban «contaminados» por formulaciones psicológicas (la «redención» de la materia «corrupta»). En la medida en que el procedimiento alquímico era psicológico —esto es, impulsado por la aprehensión de un «estado ideal»—, las categorías que producía eran *evaluativas*. Los fenómenos que surgen en el curso de un comportamiento dirigido a una meta se clasifican sobre todo con respecto a su relevancia o irrelevancia para ese fin. Los que son relevantes se dividen luego en aquellos que son útiles y «buenos» y aquellos que existen como impedimento y son «malos». Dado que nuestro comportamiento está motivado —dado que sirve para regular nuestras emociones— resulta muy difícil construir un sistema de clasificación cuyos elementos estén vacíos de significación evaluativa. Solo desde la aparición de una metodología empírica estricta, esa construcción ha llegado a ser posible. Ello implica que los sistemas preexperimentales de clasificación como son los empleados en el procedimiento alquímico incluyen el elogio evaluativo, incluso cuando se conforman a partir de términos como «materia» u «oro», que a nosotros nos resultan familiares.

Segunda: parece que cuanto más pobremente se ha explorado algo, más amplia es la categoría usada para «encapsularlo» o «describirlo». A medida que la exploración avanza, se hace posible una discriminación más detallada. Cosas que aparentemente son unitarias se separan, de ese modo, en lo que antes eran elementos constitutivos implícitos «por sus articulaciones». Nosotros, por ejemplo, ya no consideramos los cuatro elementos tradicionales del mundo —fuego, agua, tierra y aire— ni como elementos irreductibles, ni siquiera como categorías que existan en el mismo nivel de análisis. La continuidad en las investigaciones ha llevado a la reconfiguración de nuestros sistemas de clasificación; hemos transformado el «mundo material» comparativo, simple, de nuestros antepasados en algo mucho más complejo, útil y diverso. Por tanto,

creemos que los elementos primordiales del mundo no eran en realidad elementos, en absoluto (no alcanzando a comprender que un elemento es una herramienta, y que una herramienta mal fabricada sigue siendo mucho mejor que no tener ninguna herramienta).

La dimensión abrumadoramente evaluativa de la clasificación preexperimental, combinada con una capacidad relativamente pobre para la discriminación, producía unas categorías arcaicas de gran generalidad (desde la perspectiva moderna). Podemos identificar muchos «fenómenos discriminables» dentro de cada una de esas categorías, como consecuencia de siglos de una exploración cada vez más eficiente que nos separa de nuestros antepasados medievales y premedievales. De hecho, nuestro punto de vista ha cambiado hasta tal punto que nuestro uso de la misma palabra puede, en muchos casos, ser solo un accidente histórico. Así pues, podemos tratar sobre este asunto de manera mucho más concreta si examinamos antes la «materia» del alquimista y la comparamos con lo que nosotros consideramos materia.

La materia alquímica es la «cosa» de la que estaba hecha la experiencia —y más: la cosa de la que estaba hecha la criatura que experimentaba—. Ese «elemento primigenio» era mucho más próximo a la «información» en el sentido moderno (o al Tao, desde la perspectiva oriental); algo así como lo que *importa*[133] (lo que *marca la diferencia*, algo *de lo que nos ocupamos*, algo *que no puede ignorarse*, que *es informativo*). Nosotros derivamos la «información» de las consecuencias de nuestra conducta exploratoria, llevada a cabo en lo «desconocido», prestando atención a las *cosas que importan*; a partir de esa información, nos construimos a nosotros mismos (nuestros comportamientos y esquemas de representación), y construimos el «mundo» tal como lo experimentamos. Como afirma Piaget:

> El conocimiento no empieza en el yo, y no empieza en el objeto; empieza en las interacciones [...] entonces se da una construcción recíproca y simultánea del sujeto por una parte y del objeto por otra.[134]

El elemento primigenio de la alquimia era algo incorporado o implícito en el mundo; algo a menudo oculto que podía emerger inesperadamente. Esa aparición inesperada puede verse como la «capacidad» del objeto para «trascender» a su representación categórica (para «convertirse» en algo nuevo) como consecuencia de su posición en una nueva situación, o su «reacción» a un nuevo procedimiento exploratorio. Esa cosa nueva «se anuncia», en primer

lugar, en términos del afecto que genera: el fracaso de la cosa previamente entendida (previamente categorizada) para comportarse según lo previsto suscita una emoción en el observador. Se trata del «espíritu de la transformación» que se pone de manifiesto. La emoción que se genera de este modo —miedo/esperanza — puede generar comportamiento exploratorio, diseñado para especificar las «nuevas» propiedades del objeto en transformación. Esas nuevas propiedades pasan entonces a incorporarse al sistema de categorización previo, a convertirse en «atributos» que ahora se ven como pertenecientes «a la misma clase»; en caso contrario, la sustancia recién transformada puede tener que «cambiar de categoría» porque ahora se ve como algo muy diferente de «lo que era». (El primer caso constituye un cambio normal, por supuesto; el segundo es revolucionario.)

Cuando se ha explorado una cosa nueva y se la ha colocado en un contexto sociohistóricamente determinado, se la ha clasificado de acuerdo con su estatus motivacional evidente en ese momento: promesa, amenaza, satisfacción, castigo (o ningunos de estos), según se ha determinado situacionalmente. Se trata de algo indudablemente cierto con respecto al sistema de clasificación del animal individual, que no puede obtener un modelo empírico de la realidad porque no puede comunicarse, pero también lo es con respecto al hombre, cuya capacidad para la abstracción ha emborronado la naturaleza y el propósito esenciales de la clasificación. Una cosa *es*, fundamentalmente, su significación motivacional, su relevancia para la consecución de alguna meta afectivamente significativa. La clasificación del fenómeno (que significa la determinación de cómo actuar en su presencia) restringe su importancia motivacional a un dominio particular (aunque con más frecuencia a nada, a la irrelevancia). Aun así, es un hecho que el fenómeno (que es de una complejidad infinita) siempre es capaz de trascender a su representación. Esa capacidad de trascendencia es una propiedad del «objeto» (una propiedad de la experiencia, desde el punto de vista fenomenológico), pero puede ser explotada por la actividad del hombre.

Los alquimistas veían la «capacidad trascendente» del objeto —es decir, la capacidad de lo familiar y explorado en un contexto para convertirse en nada familiar e inexplorado en otro— como un *espíritu*, engarzado en la materia. Jung cita a Basilio Valentín, una antigua autoridad de la alquimia:

> La tierra como material no es un cuerpo muerto, sino que está habitada por un espíritu que es su vida y su alma. Todas las cosas creadas, incluidos los minerales, extraen su fuerza del espíritu-tierra. Ese espíritu es vida, se nutre de las estrellas, y da alimento a todas las cosas vivientes que cobija en su vientre. A través del

espíritu recibido de las alturas, la tierra incuba a los minerales en su vientre como madre del niño no nacido. Este espíritu invisible es como el reflejo en un espejo, intangible, y sin embargo, al mismo tiempo, es la raíz de todas las sustancias necesarias para el proceso alquímico o el surgimiento ulterior.[135]

El «espíritu que habita la tierra» era Mercurio, *el que cambia de forma* (la imagen reflejada de Dios en la materia,[136] desde el punto de vista alquímico) que «guiaba» el proceso alquímico y, además, era «liberado» mediante las actividades del alquimista. Mercurio era el espíritu que hacía que la «materia» investigada por el adepto resultara interesante, atractiva —y el interés es un «espíritu» que se mueve de sitio en sitio, a medida que el conocimiento cambia y crece. Mercurio es la encarnación de la transformación, el *uróboros*, que existía (y no existía) como deidad más primigenia antes de la creación de las cosas (antes de la división del mundo en sujeto y objeto, espíritu y materia, conocido y desconocido). El uróboros es, por supuesto, el que se come la cola, el dragón del caos: una imagen de la inserción de la totalidad de las cosas a lo largo del tiempo, en el fenómeno particular manifestado. La imagen del espíritu Mercurio era un indicio del potencial infinito «atrapado» en todo aspecto particular de la experiencia.[137] La identificación de ese potencial —es decir, de su clasificación — planteaba un problema constante a la imaginación medieval:

A lo largo de la Edad Media, [Mercurio] fue objeto de desconcertada especulación por parte de todos los que se dedicaban a la filosofía natural: en ocasiones era un espíritu colaborador y propicio [ayudante, camarada o familiar]; y a veces el *servus* o *cervus fugitivus* (el esclavo fugitivo o ciervo), un duende evasivo, engañoso y burlón que hacía desesperar a los alquimistas y tenía muchos atributos en común con el demonio. Por ejemplo, es dragón, león, águila, cuervo, por mencionar solamente a algunos de los más importantes. En la jerarquía alquímica de los dioses, Mercurio se encuentra en el punto más bajo como *prima materia*, y en el más elevado como *lapis philosophorum*. El *spiritus mercurialis* es la guía del alquimista (Hermes Psychopompos), y su tentador: es su buena suerte y su ruina.[138]

El alquimista combinaba aquello que podía considerar materia con lo que tal vez viera como desconocido. Se trata de algo que no puede sorprender dado que la «materia» era lo desconocido para la mente precientífica (y sigue siendo algo que conserva gran parte de su misterio hoy). Considerada como lo desconocido, la materia poseía una atracción, que era la valencia afectiva de lo que todavía no se había explorado. La capacidad de lo desconocido para «atraer» proporcionaba el impulso para su personificación como «espíritu», como lo que *motiva o dirige*. La materia —incluso en su forma moderna— puede revertir fácilmente hacia lo desconocido, incluso en condiciones modernas; así, puede ejercer una fuerza similar (la del *stimulus*) en la psique moderna. Así lo hace, por

ejemplo, cuando manifiesta algo anómalo, cierta propiedad imprevista, como consecuencia de su colocación en un contexto nuevo, o su sujeción a una exploración más creativa. La manifestación anómala —la recurrencia de lo desconocido— llega, de manera inevitable, a atraer un interés creciente (o, por el contrario, atrae intentos de evitarla, suprimirla o conjurarla por otros medios para que deje de existir). Todos los objetos, incluso los «objetos explorados», conservan su conexión con «eso de lo que están hechas todas las cosas», incluso después de haber sido empaquetados y clasificados (categorizados), en teoría «de una vez por todas».

Tomemos como ejemplo una rata que se ha habituado a una jaula (que ha explorado la jaula y ha llegado a estar cómoda en ella). Si un objeto pequeño —pongamos que un bloque de hierro— se suelta y se deja frente a ella, en un primer momento la rata se quedará inmóvil y después, con cautela, empezará a investigar. La rata usará su capacidad de acción motora para interactuar con ese bloque: lo olerá, lo rascará, tal vez lo mordisqueará, para evaluar la importancia motivacional del objeto novedoso. Para la rata, limitada por su falta de capacidad comunicativa a su propia experiencia, limitada por su restringida naturaleza animal a unos procesos de exploración fundamentales, el bloque no tarda en volverse irrelevante. No apunta a ningún peligro en el curso de la interacción; no es posible comerlo; es inútil como material para confeccionar una guarida. Así pues, el bloque se «convierte» en su falta de propiedades relevantes para la rata, que ya ha dejado de ser exploradora, y en adelante será ignorado. El proceso de clasificación basado en la exploración ha eliminado la significación motivacional de la novedad —pues esa es su función—. Desde una perspectiva mítica, esto supone reemplazar a la «Gran Madre» por el «Gran Padre»; la sustitución de una amenaza y promesa ambivalentes por una valencia determinada (incluida la irrelevancia).

Las propiedades sensoriales del bloque de hierro —que son rasgos relevantes del objeto, hasta donde alcanza el espíritu de la investigación científica— carecen de importancia intrínseca para la rata salvo que apunten a algo de relevancia afectiva. Esta manera de pensar más básica, que se ocupa de la adaptación conductual a la circunstancia, es como pensaba el hombre antes de la formalización de la metodología científica, y como piensa hoy en día en la medida en que valora y actúa. Pero el cuadro general es más complejo. El *Homo sapiens* es capaz de observar una serie prácticamente infinita de propiedades nuevas emerger de un objeto concreto porque es capaz de aprehender un objeto

desde un número prácticamente ilimitado de puntos de perspectiva, espacial y temporal; o bien también podría considerarse, de manera equivalente, que el «objeto» es algo tan complejo que puede manifestar unas propiedades enteramente distintas, simplemente como consecuencia de ser visto desde perspectivas alternativas. El bloque de hierro fue una vez, «por voluntad propia», algo cualitativamente distinto de lo que es ahora, y volverá a ser algo distinto en el futuro. En las primeras etapas de su existencia, considerado como objeto independiente, el bloque del ejemplo formaba parte de una totalidad indiferenciada, antes del inicio de todas las cosas; después, la interacción de cuatro fuerzas fundamentales; después, simple hidrógeno que se unió a un astro; después, materia transformada por la gravedad y los procesos nucleares; después una piedra en la Tierra; finalmente, algo transformado por el hombre —con una historia de desarrollo todavía incompleta e igualmente extensa ante él—. Esta transformación del objeto es, temporalmente, el objeto mismo: la manifestación del Tao, el flujo del ser. La capacidad de los seres humanos para aprehender espectros espaciotemporales variables «convierte» el objeto en algo más complejo que su mera apariencia presente; ese aumento de «complejidad» está compuesto por la capacidad activa ampliada para la exploración que también es típica de nuestra especie.

¿Qué es un bloque de hierro para el hombre? Modelado, es una lanza, y por tanto alimento y muerte y seguridad; suspendido, es un péndulo, clave para la detección de la rotación de la tierra; arrojado, indicador de gravedad; reducido a sus partículas constitutivas, con suficiente paciencia e ingenio, representación de la estructura molecular y atómica: una parte del todo. La pregunta podría plantearse de manera más precisa: ¿qué no es un bloque de hierro para el hombre? La mente preexperimental del alquimista, al valorar la naturaleza de la *prima materia* —«el elemento constitutivo fundamental de la experiencia»—, llegaba con facilidad a intuir la posibilidad infinita de la «materia»: de la importancia ilimitada del objeto finito; de la utilidad inagotable del objeto y de su capacidad sin fin para revelar lo desconocido (para convertirse en lo desconocido).

Cuando se explora un objeto, su significación motivacional se ve limitada, por lo general, como consecuencia de la naturaleza del proceso exploratorio, orientado a un fin, que inevitablemente se basa en una hipótesis especifica; ¿es eso bueno para una función concreta pero no en varias funciones potenciales? La pregunta que se formula mentalmente, ya sea de manera implícita o explícita,

determina en parte la respuesta «dada» por el objeto. El objeto siempre es capaz de superar esa limitación de alguna manera impredecible. Ese potencial infinito halla su expresión simbólica en la serpiente que se devora a sí misma, en el espíritu mercurial de la transformación, el espíritu que inexorablemente atrae el interés hacia sí mismo.

Mientras consideraba todas estas ideas, soñé que un objeto pequeño viajaba sobre la superficie del océano Atlántico. Avanzaba en el centro de una procesión de cuatro inmensos huracanes, configurados como un cuadrado dividido en cuadrantes, con un huracán por cada cuadrante, vigilados por satélites, monitorizados con precisión y miedo por científicos que manejaban los equipos meteorológicos más avanzados en estaciones de todo el mundo.

El escenario del sueño cambiaba. El objeto, una esfera de unos veinte centímetros de diámetro, estaba contenido ahora, y se exponía, en una vitrina de cristal como las que se ven en los museos. Aquella vitrina se encontraba en una sala pequeña sin entradas ni salidas visibles. El presidente de Estados Unidos, símbolo del orden social, y el físico discapacitado Stephen Hawking, representante del conocimiento científico (y de una racionalidad disociada del cuerpo), estaban en aquella sala con el objeto. Uno de ellos describía las características de la sala. Sus paredes eran de más de dos metros de grosor y estaban hechas de una sustancia impenetrable [dióxido de titanio (¿?)], algo que, en aquel contexto del sueño, sonaba impresionante. Las paredes estaban pensadas para contener el objeto de manera permanente. Yo no me encontraba en la sala, aunque estaba allí como observador, como el público de una película. El objeto de la vitrina parecía estar vivo. Se movía y cambiaba de forma, como una crisálida o un capullo en sus etapas finales de desarrollo. En un momento dado se trasformaba en algo que recordaba a una pipa de espuma de mar. Después volvía a adoptar la forma de esfera y salía disparada a través de una de las paredes de la vitrina, y abandonaba la sala dejando dos círculos perfectos, lisos, uno en la vitrina y el otro en la pared. Se iba sin el menor esfuerzo, como si las barreras pensadas para limitar sus movimientos no tuvieran el menor efecto en ella una vez que la «decisión» estaba tomada.

El objeto era una imagen de Dios, la serpiente urobórica, encarnada en materia (lo suficientemente poderosa para requerir el acompañamiento de cuatro huracanes que le servían de asistentes).[139] *La sala era un sistema de clasificación, algo diseñado (por los representantes más poderosos de los mundos social y científico) para limitar el fenómeno misterioso. El objeto se transformaba en una pipa, en referencia a la famosa pintura de una pipa (de Magritte) titulada (en su traducción): «Esto no es una pipa» —el mapa no es el territorio, la representación no es el fenómeno—. La capacidad del objeto de escapar «a su antojo» se refería a la trascendencia eterna del mundo fenoménico, a su capacidad infinita para superar inesperadamente su representación, científica y mítica.*

Mucho más tarde (tal vez un año después), soñé con un hombre suspendido, equidistante entre el suelo, el techo y las paredes, en una sala cúbica, a una distancia de un brazo de todos esos puntos. Las superficies del cubo estaban curvadas hacia dentro, hacia el hombre (como si la sala estuviera construida en la intersección de seis esferas). Todas las superficies del cubo se mantenían en todo momento a la misma distancia del hombre, independientemente de su patrón de movimiento. Si daba un paso adelante, el cubo se movía hacia delante con él. Si daba un paso atrás, el cubo se retrasaba al mismo ritmo, exactamente, sin que existiera la más mínima discontinuidad. Las superficies mismas estaban cubiertas de patrones circulares de unos diez centímetros de diámetro, insertos en unos cuadrados de aproximadamente el mismo tamaño. Del centro de cada círculo colgaba la punta de la cola de un reptil. El hombre podía moverse en todas direcciones, alcanzar una cola y tirar de ella sacándola de la superficie.

Este sueño se refería a la capacidad del hombre para atraer hacia el presente el futuro (voluntariamente). La serpiente —aparente solo en forma de cola— era el uróboros, encarnado implícitamente en el mundo fenoménico.[140] *El potencial para la aparición de algo nuevo estaba presente*

en todas las direcciones hacia las que el hombre podía mirar en el interior del cubo. Podía determinar qué aspecto del ser se le revelaría como consecuencia de su acción voluntaria.

El acto de la exploración produce/suscita fenómenos discriminables. Estos fenómenos son cartografiados por los sistemas de memoria episódicos y semánticos. Sin embargo, el proceso exploratorio está guiado por los mapas producidos por el sistema episódico (sobre todo por sus mapas del futuro). En la fantasía se plantea un fin deseado. El sistema de exploración motor/ abstracto busca establecer un encaje entre los fenómenos emergentes (producidos en el curso de la actividad) y ese «mapa del futuro deseado). Los desencajes entre la producción y la meta suscitan la (re)aparición de «la materia vulgar del mundo»: lo desconocido manifestado en afecto negativo y curiosidad.

El individuo intenta transformar sus deseos (enraizados, en último término, en la emoción) en realidad, y sufre (y aprende) cuando ese proceso se ve interrumpido. La exploración se estima suficiente y puede llegar cabalmente a su fin cuando el estado afectivo actual se considera óptimo: cuando el conocimiento, traducido en acción, ha adaptado el mundo de modo que es (una vez más) «paradisíaco». En ausencia de ese estado paradisíaco (en ausencia de seguridad actual, de felicidad), la exploración es o ha sido, por definición, incompleta. Los «misterios residuales» que todavía acompañan al ser actual —que se manifiestan en un atractivo intrínseco de la cosa o la situación— deben convertirse, por tanto, en el centro de la atención activa, de modo que la «información» engarzada en ellos puede ser «extraída» y transformada en ser subjetivo en el mundo. Así pues, para la alquimia, la materia vulgar del mundo era «la cosa de la que estaba hecha determinada experiencia» (subjetiva y objetiva); era algo, además, capaz de una transformación sin fin; era algo, por último, «corrupto» (pues el mundo material era corrupto), incompleto, sin realizar, caído y sufriente.

El análisis de la categoría preexperimental del «oro» contribuye a arrojar luz sobre la relevancia, la importancia y el significado de este complejo arcaico de ideas no discriminadas. El oro, como contraste definitivo con respecto a la materia vulgar, era el *ideal* tal como podía percibirse en el mundo concreto. Para el hombre preexperimental, así como para el moderno, el oro servía como medio de intercambio económico. Pero el valor del metal no consistía solamente, como no consiste hoy solamente, en su utilidad económica. En la representación episódica, el oro siempre se ha asociado a la divinidad. Antes del desarrollo de la

visión del mundo científica, esa asociación tenía todo el sentido. El oro, en contraste con metales o sustancias «menores», no se mancha, no se deslustra ni se oxida. Por lo tanto, parece imperecedero, «inmortal» e incorruptible. El oro no es común, sino que es escaso. Brilla como el sol, la fuente evidente de la vida. La «categoría» del oro, por tanto, tendía a subsumir todo lo apolíneo, lo que es como el sol, lo divino (en el sentido patriarcal/heroico con el que nos hemos familiarizado). Jung describe las presuposiciones características del alquimista Michael Maier:

El sol, mediante sus muchos miles de millones de revoluciones, hila el oro en la tierra. Poco a poco el sol ha impreso su imagen en la tierra, y esa imagen es el oro. El sol es la imagen de Dios, el corazón de la imagen del sol en el hombre, así como el oro es la imagen del sol en la tierra, y Dios es conocido en el oro.[141]

La luz del sol es un «símbolo» de poder y de la trascendencia de la claridad y la consciencia, de heroísmo y permanencia, y de victoria sobre las fuerzas de la oscuridad, la desintegración y la descomposición. Los primeros dioses patriarcales y líderes de hombres combinaban los atributos dadores de vida del sol con los ideales heroicos del hombre, y las monedas que se parecían a ellos eran redondas y doradas, en imitación del disco solar.

El oro era, además, el *fin* ideal hacia el que progresaban todos los minerales; era el objetivo de la progresión material. A medida que «maduraba» en las entrañas de la tierra, el plomo, por ejemplo, vulgar y promiscuo [dispuesto a aparearse (combinarse) con muchas otras sustancias], apuntaba hacia el estado caracterizado por el oro, perfecto e inviolable. Ello convertía el «estado áureo» en la meta del mercúrico «espíritu de lo desconocido» engarzado en la materia. Eliade afirma:

Si nada impide el proceso de gestación, todos los minerales, con el tiempo, se convierten en oro. «Si no existieran obstáculos exteriores para la ejecución de sus designios —escribió un alquimista occidental—, la naturaleza siempre completaría lo que desea producir.» Por eso debemos contemplar los nacimientos de los metales imperfectos como contemplaríamos los abortos y los fenómenos que llegan a producirse solo porque la naturaleza ha emprendido, por así decirlo, una dirección equivocada, o porque se ha encontrado con algún impedimento restrictivo. [...]

La creencia en la metamorfosis natural de los metales tiene un origen muy antiguo en China, y también está presente en Annam, en la India y en el archipiélago malayo. Los campesinos de Tonkín usan un refrán: «El bronce negro es la madre del oro». El bronce engendra el oro de manera natural. Pero esa transmutación puede materializarse solo si el bronce ha yacido en el regazo de la tierra durante un periodo lo suficientemente prolongado.[142]

El alquimista se veía a sí mismo como una comadrona de la naturaleza —que alumbraba lo que la naturaleza trabajaba lentamente para producir— y por tanto como una ayuda para lograr una transformación pensada para producir algo ideal. El «oro» es ese ideal. Eliade prosigue:

> La «nobleza» del oro es, así, el fruto cuando está en su punto óptimo de madurez; los otros metales son «comunes» porque están crudos, no maduros. Dicho de otro modo, la meta final de la naturaleza es la compleción del reino mineral, su «maduración» última. La transmutación natural de los metales en oro se inscribe en lo que es su destino. La naturaleza tiende a la perfección. Pero dado que el oro es portador de un simbolismo altamente espiritual («el oro es inmortalidad», afirman repetidamente los textos indios) es evidente que se alumbra una nueva idea: la idea del papel que asume el alquimista como el salvador fraternal de la naturaleza. Él ayuda a la naturaleza a completar su meta final, a alcanzar su «ideal», que es la perfección de su progenie —sea esta mineral, animal o humana— hasta su maduración suprema, que es la inmortalidad y la libertad absolutas.[143]

Los alquimistas vivían en un mundo que, en teoría, había sido redimido mediante el sacrificio de Cristo, al menos desde la perspectiva cristiana. Pero no se sentían en absoluto redimidos; seguían sintiéndose insatisfechos con la condición presente, aún demasiado mortal. Así que volvieron su atención hacia aquellos aspectos del mundo que habían sido definidos, de acuerdo con la moral imperante, como «indignos de examen», como corruptos y despreciables. Presumiendo (o esperando) que las cosas pudieran mejorar, *exploraban* (como exploramos hoy con la esperanza de obtener de lo «desconocido» herramientas nuevas y útiles). Los alquimistas presuponían, de manera implícita, que una ampliación de la exploración tal vez les trajera un conocimiento redentor. Aquella búsqueda estaba movida por su admisión del «presente insoportable», por su identificación con el «mundo todavía caído». Los alquimistas creían que la «deseable transmutación de la materia» podía obtenerse mediante la «liberación» de Mercurio de la materia. Ello significaba que reconocían, de manera implícita, que una exploración (guiada por el interés) era clave para la expansión redentora del ser.

Al participar de este proceso, los alquimistas se identificaban con el héroe exploratorio e, inconscientemente, se convertían ellos mismos (esto es, en procedimiento, si no siempre en representación) en «lo que redime». Dicha identificación se veía complicada por el hecho de que el alquimista también se considera partícipe del estado de la materia —perteneciente al «estado que necesita redención»—. Ello implicaba, básicamente, que el alquimista se veía a sí mismo, al menos en parte, ocupando la misma *categoría* que la «materia»

(además de siendo eso que podía convertirse en «oro» y que podía ayudar en esa transformación). Para la mente preexperimental, con sus categorías más generales y más mezcladas, no existe una distinción necesaria entre «la cosa sobre la que se actúa» y «la cosa que actúa». Eliade describe, por ejemplo, la «magia simpática» necesaria para llevar a cabo con éxito la operación de injertar dos especies de plantas (para inducir que «lo distinto se aparee con lo distinto», desde una perspectiva más amplia):

> Ibn Washa —y él no es el único autor oriental que se permite dejarse llevar por semejantes imágenes— habla de injertos fantásticos («contra natura») entre distintas especies vegetales. Refiere, por ejemplo, que el injerto de la rama de un limonero en un laurel o en un olivo produciría limones muy pequeños, del tamaño de aceitunas. Pero deja claro que el injerto solo podía tener éxito si se llevaba a cabo de manera ritual, en cierta conjunción del sol y la luna. Y explica el rito así: «La rama que ha de ser injertada ha de sostenerla en las manos una doncella muy hermosa, mientras un hombre mantiene una relación sexual vergonzante y antinatural con ella; durante el coito la muchacha injerta la rama en el árbol». El significado está claro: a fin de asegurar la unión «antinatural» en el mundo vegetal, era necesario llevar a cabo una unión sexual antinatural entre seres humanos.[144]

Estas ideas no son nada excepcionales. Prácticamente todos los procesos llevados a cabo por individuos preexperimentales —desde la agricultura hasta la metalurgia— se acompañaban de rituales diseñados para «provocar el estado mental» o «ilustrar el procedimiento» necesario para obtener con éxito el resultado deseado. Ello es así porque la acción precede a la idea. De modo que las uniones sexuales rituales acompañaban el arado de la tierra, y los sacrificios rituales y similares abundaban entre mineros, herreros y alfareros. A la naturaleza había que «enseñarle qué hacer»; los hombres dirigían, y no en poca medida, mediante el ejemplo. El procedimiento correcto solo podían suscitarlo aquellos que se habían colocado en el estado mental adecuado. Esa idea se condujo hasta su conclusión lógica durante el procedimiento alquímico, que tenía como estado final fantástico o futuro deseado la idea de transformación más profunda y de mayor alcance jamás conceptualizada: la perfección final o la «redención» de la materia.

Para inducir a elementos dispares a combinarse armoniosamente en la producción del *lapis philosophorum* —aquello que transmuta metales vulgares en oro— era necesario unificarse uno mismo. Así pues, para engendrar la perfección en la naturaleza, el hombre debía llegar a ser perfecto. La necesidad de perfección, para el alquimista —y la relación del procedimiento alquímico con su propio ser— era algo que se fortalecía más aún mediante la identificación

del alquimista con el mundo material (es decir, mediante la ocupación del mismo «espacio categórico» como «materia»). El hombre —un ser caído, corrupto, material, a pesar de ello capaz de una transformación ilimitada— participaba de la esencia del mundo material caído, corrupto y aun así transformable. Las cosas relevantes para la transformación del ser de los «objetos» eran también, por tanto, por necesidad lógica, relevantes para la transformación de su propio ser. La transformación de la materia vulgar en oro, claramente, era la redención del mundo, su transformación en el «estado áureo». El *lapis philosophorum* era el medio para alcanzar ese fin. Esa ampliación de las teorías de la magia simpática al dominio de la «química» implicaba que la alquimia se poblaba cada vez más de especulaciones (sobre todo a partir de imágenes) en relación con la naturaleza de la perfección, mientras se desarrollaba a lo largo de los siglos.

A los modernos nos es difícil darnos cuenta de por qué cualquiera de estas cosas podría ser relevante. Nuestra psicología y nuestra psiquiatría —nuestras «ciencias de la mente»— se dedican, al menos en teoría, a la evaluación y el tratamiento «empíricos» de los «trastornos» mentales. Pero casi todo es una pantalla, una cortina de humo. Siempre aspiramos a un ideal. Actualmente preferimos dejar «implícita» la naturaleza de ese ideal, porque eso nos ayuda a soslayar diversos temas que, si se comprendieran claramente, de manera inmediata se nos revelarían como de abrumadora dificultad. De modo que «definimos» la salud como ese estado que consiste en la ausencia de «enfermedades» o «trastornos» y lo dejamos ahí, como si la idea de enfermedad o trastorno (y su ausencia) no fuera necesariamente una concatenación medieval de filosofía moral y descripción empírica. Pero es nuestra teoría implícita de que un estado de «no-ansiedad» es posible —y deseable— la que nos lleva a definir el predominio de ese estado como «trastorno». Lo mismo puede decirse de la depresión, de la esquizofrenia, de los «trastornos» de personalidad, etc. Acechando en el fondo está un ideal «implícito» (esto es, inconsciente), contra el que todos los estados presentes «insuficientes» se comparan necesariamente, y salen perdiendo. No sabemos cómo *explicitar* ese ideal, ni metodológica ni prácticamente (es decir, sin causar una discrepancia inmensa en nuestras filas); pero sí sabemos que debemos tener un concepto de «no ideal» a fin de iniciar y justificar un tratamiento «necesario». Sin embargo, tarde o temprano tendremos que aceptar el hecho de que en realidad estamos intentando producir un hombre ideal, y tendremos que definir explícitamente qué significa eso. En efecto, sería sorprendente que el ideal que llegáramos a plantear no guardara relación con los

que con tanto empeño se han construido a lo largo de siglos de esfuerzo en el pasado. Algo muy similar ocurrió en el caso de la alquimia, al menos en Occidente: a medida que la filosofía se desarrollaba durante la era cristiana, el *lapis* se identificaba cada vez más con Cristo. No hay motivo para suponer que eso no resultara una sorpresa para los propios alquimistas. Y a nosotros nos espera una sorpresa como mínimo tan grande como la suya.

Para perfeccionar la naturaleza era necesario albergar una actitud correcta: llevar a cabo los rituales y procesos de purificación espiritual adecuados; llegar a ser tan puro como la cosa deseada. El trabajador se ofrecía como ejemplo para la naturaleza, para las pequeñas y las grandes cosas. En el caso de la alquimia que, ambiciosamente, deseaba «redimir» el caído mundo material, el propio alquimista tenía que llegar a ser grande. Así, la literatura alquímica podría considerarse, en parte, una larga «meditación» sobre la naturaleza del hombre ideal.

Representación episódica en la cristiandad medieval

La ciencia se basa en el presupuesto axiomático de que merece la pena analizar el mundo material o sensorial colectivamente aprehensible y sus transformaciones. Esta creencia, que se manifestó primero en la fantasía (alquímica), forma parte hasta tal punto del mundo moderno, constituye hasta tal punto su asunción principal, que resulta difícil darse cuenta del notable logro que representaba su formalización. Llevó miles de años de desarrollo cultural formular las nociones gemelas de que la realidad empírica existía (independiente de la significación motivacional de las cosas), y de que esta debía estudiarse (y esas ideas solo surgieron, inicialmente, en las sociedades complejas de Oriente y Europa). Los alquimistas fueron los primeros en plantear esas atribuciones, o algo parecido; pero aun así seguían estudiando la «materia» en ausencia de una metodología empírica explícita. Jung afirma:

> El concepto de lo «psíquico», tal como lo entendemos hoy, no existía en la Edad Media, e incluso al hombre educado moderno le cuesta entender qué se quiere decir cuando se habla de la «realidad de la psique». De modo que no sorprende que, para el hombre medieval, fuera incomparablemente más difícil imaginar algo entre el *esse in re* y el *esse in intellectu solo*. La solución estaba en la «metafísica». Así pues, el alquimista estaba obligado a formular también sus hechos cuasi químicos metafísicamente.[145]

La falta de metodología científica —la incapacidad para llevar a cabo una comparación formal de experiencias basadas en el comportamiento, para determinar su generalizabilidad— se traducía en una mezcla inextricable de lo puramente sensorial con los aspectos subjetivos, afectivos, mitológicos de la experiencia. El propósito de la metodología científica es, en gran parte, separar los hechos empíricos de las presuposiciones motivacionales. En ausencia de esa metodología, la mezcla de los dos ámbitos resulta inevitable:

> [Los alquimistas] [...] creían que estaban estudiando el fenómeno desconocido de la materia [...] y lo que hacían simplemente era observar lo que surgía y lo interpretaban de alguna manera, pero sin ningún plan específico. Había un bulto de cierta materia rara, pero como no sabían lo que era, conjeturaban esto o aquello, algo que sin duda era una proyección inconsciente, pero no existía ninguna intención definida ni tradición. Por tanto, podría decirse que, en alquimia, las proyecciones se hacían [las hipótesis se generaban] de la manera más ingenua y sin programa, y no se corregían de ninguna manera.
>
> Imaginemos la situación de un antiguo alquimista. Un hombre, en cierta aldea, se construía una cabaña aislada y cocinaba cosas que causaban explosiones. Era natural que la gente lo llamara «doctor brujo» Un día alguien llega y le dice que ha encontrado un pedazo de metal raro, y que si le interesaría comprarlo. El alquimista no conoce el valor del metal, pero le da al hombre una suma de dinero a ojo. A continuación, introduce lo que le han traído en un cazo al fuego y lo mezcla con sulfuro, o algo similar, para ver qué ocurre, y si el metal fuera plomo, los vapores lo envenenarían gravemente. Por tanto, el hombre llega a la conclusión de que esa materia en concreto te enferma si te acercas, y casi te mata, y por tanto dice que en el plomo hay un demonio. Después, cuando escribe sus recetas, añade una nota al pie en la que dice: «Cuidado con el plomo, pues en él habita un demonio que mata a la gente y la vuelve loca», explicación que resulta bastante obvia y razonable para alguien de esa época y ese nivel. Así pues, el plomo era un tema maravilloso para la proyección de factores destructivos, porque en ciertas conexiones sus efectos son venenosos. Las sustancias ácidas también eran peligrosas pero, por otra parte, al ser corrosivas y constituir un medio para disolver las cosas, eran de gran importancia para las operaciones químicas. Así, si uno deseaba disolver algo o bien obtenerlo en forma líquida, podía fundirse o disolverse en una solución ácida, y por ello la proyección era que el ácido era una sustancia peligrosa que disuelve, pero que también permite manipular ciertas sustancias. O bien se trata de un medio de transformación —por así decirlo, abres un metal con el que no puedes hacer nada y consigues que sea accesible a la transformación mediante el uso de ciertos líquidos—. Así pues, los alquimistas escribían sobre ello en la forma ingenua que yo ahora describo, y no se daban cuenta de que aquello no era ciencia natural, sino que contenía muchas proyecciones, visto desde el punto de vista de la química moderna.
>
> Así, existe en la alquimia una cantidad asombrosa de material de lo inconsciente, producido en una situación en que la mente consciente no seguía un programa definido y se limitaba a buscar.[146]

La alquimia prosperó durante casi dos mil años, y solo desapareció del mapa a finales del siglo XVIII. Se desarrolló (al menos en la Edad Media) como un movimiento que compensaba aquello que encarnaba el cristianismo absolutista, que enfatizaba la realidad última y el valor del espíritu, concretados de manera dogmática; que presuponía que todo lo que era digno de conocerse ya había sido descubierto y que enviaba el mundo material al desprestigio.

Para la mente medieval, el cuerpo, el mundo sensorial, físico —la «materia» en general—, se valoraba como algo inmoral y corrupto, como algo gobernado por fuerzas demoníacas, desconocidas. La historia del Génesis —la serpiente y Eva conspirando para lograr el descenso de la humanidad «al mundo profano y caído (material)»— proporcionaba, en parte, la base mitológica para esa unión de categorías. Los atractivos del mundo material planteaban también una amenaza para la identificación con la Iglesia, como la atracción de la sensualidad, por ejemplo, o el deseo de la riqueza material en lugar de la espiritual. Es más, el hecho del estado material caído minaba la fe en el dogma de la Iglesia: el miedo al sufrimiento no resuelto del hombre dificultaba atribuir a las acciones de Cristo el estado final de redención que teóricamente estas garantizaban. En consecuencia, el contacto con el «inframundo matriarcal de la materia» (esto es, con lo «desconocido») resultaba muy amenazador para las autoridades de la Iglesia, y con razón (al menos desde la perspectiva del conservadurismo y la tradición).

La fascinación alquímica con la «materia» se desarrolló de manera antitética respecto a la valoración del cristianismo primitivo sobre lo «espiritual» y lo «establecido» (se desarrolló como antítesis al dominio de lo conocido). La supresión del mundo material sensorial por parte de la Iglesia y el establecimiento simultáneo de un cuerpo absoluto de conocimiento implicaba rechazo o negación de la experiencia anómala sensorial/emocional, y por tanto del valor contenido en dicha experiencia. El interés de la alquimia por la materia surgió como consecuencia de esa pérdida de valor, y se expresó en la atracción por lo que de manera creciente era «rechazado y desconocido» —en la atracción inevitable por la «fruta prohibida».

Al observar lo que no entendía, el alquimista solo podía recurrir a la especulación, que usaba para interpretar eso desconocido. Estas especulaciones le parecen fantasías a la mente moderna: las fantasías del cristiano medieval (y, en algunos casos, del precristiano):

> Así, en cierto sentido, lo son, y por ese motivo se prestan a ser descifradas por el método de la psicología completa. [El planteamiento alquímico] [...] es de manera tan patente una actitud espiritual y moral, que no puede dudarse de su naturaleza psicológica. Para nuestra manera de pensar, ello establece de inmediato un muro divisor entre el proceso psíquico y el químico. Para nosotros, las dos cosas son incomparables, pero no lo eran tanto para la mente medieval. Esta no sabía nada sobre la naturaleza de las sustancias químicas y su combinación. Solo veía unas sustancias enigmáticas que, unidas las unas con las otras, daban como resultado, inexplicablemente, sustancias igualmente misteriosas y nuevas. En esa profunda oscuridad, la

fantasía del alquimista tenía pista libre y podía combinar a su antojo las cosas más inconcebibles. Podía actuar sin limitaciones y, al hacerlo, ponerse en evidencia sin ser consciente de lo que estaba sucediendo.[147]

El alquimista pensaba de una manera medieval o premedieval usando presuposiciones e ideas arcaicas. Así pues, el análisis de ese pensamiento, «proyectado» sobre la materia (de la misma manera que interpretamos la «materia» a la luz de nuestras propias teorías actuales, y por tanto, invisibles), significa la interpretación de la fantasía, el análisis de los productos espontáneos de la mente exploradora. Ese análisis implica un aumento de la capacidad para entender el funcionamiento de la mente. Todo el corpus de la alquimia contiene setecientos años de fantasías relativas a la naturaleza de la transformación (moral), que se suponía que tenía lugar en la materia (una categoría que incluía al hombre) «que tendía» «naturalmente» hacia la perfección. Básicas para ese movimiento hacia la perfección eran la disolución, la transformación y la reconstitución de la materia prima no redimida, la *prima materia*:

Tal como ya indica el nombre que ha dado a su arte, «espagírico», o la divisa a menudo repetida de *solve et coagula* [disuelve y reconstituye], el alquimista ve la esencia de su arte en la separación y la disolución, por un lado, y en la composición y solidificación por otro: se trata de un estado inicial donde tendencias y fuerzas opuestas luchan entre sí y de la gran cuestión del proceso capaz de reunir los elementos y las cualidades separados y enemigos. El estado inicial, llamado *caos*, no se daba sin más, y debía encontrarse en la *prima materia*. Y si el inicio de la obra no estaba claro, menos aún lo estaba su final. Hay innumerables especulaciones acerca de la naturaleza del estado final reflejadas en sus denominaciones. En la mayoría son comunes las ideas de durabilidad (longevidad, inmortalidad, incorruptibilidad), androginia, espiritualidad y corporalidad, forma humana, semejanza con el hombre *(homunculus)* y divinidad.[148]

Los alquimistas iniciaban su labor, su *opus*, decidiendo enfrentarse a lo desconocido, encerrado en el mundo natural, en busca de un ideal. Su ideal estaba simbolizado en el *lapis philosophorum*, que era una sustancia unitaria caracterizada por su capacidad para transformar metales vulgares en oro, y más —que podía conferir a su portador el conocimiento completo, la vida inmortal, y una salud mental y física impecables—. El individuo medieval no tenía idea de que la creación de semejante «sustancia» no era posible, y en cambio sí era consciente de que muchas sustancias tenían propiedades transformadoras.

La identificación de lo que motivaba un empeño de esas características se muestra de manera muy clara. Sin duda, había muchos que se apuntaban a la alquimia solo por su potencial beneficio económico, así como son muchos hoy los que se dedican a su ocupación solo por obtener una ganancia material. (En

todo caso, incluso eso no deja de ser una forma de deseo de redención —a través de medios materiales— y puede transformarse inesperadamente en un empeño más puramente espiritual en el curso de la maduración, o mediante las acciones impredecibles de la fantasía y la circunstancia.) También había alquimistas que encarnaban más claramente el espíritu de una curiosidad devota, y que trabajaban con la misma disciplina seria que más tarde adoptaría quien se dedicara a la ciencia natural. Es ingenuo subestimar el poder y el misterio de la fantasía de la piedra filosofal. Esa idea proporcionaba el motor que subyacía a la investigación disciplinada sobre los secretos de la materia, un procedimiento que era difícil, exhaustivo y costoso. La idea de que la materia contenía, encerrada en sí misma, el secreto de la sabiduría, la salud y la riqueza subyace a todo el opus de la ciencia moderna. El hecho de que esa idea pudiera surgir, y de que fuera considerada seriamente a pesar de su enormidad y del conflicto con el dogma de la Iglesia, resulta difícil de creer. Y se vuelve del todo incomprensible cuando se tiene en cuenta el hecho adicional de que ese procedimiento se alargó durante setecientos años, a pesar de que ningún alquimista alcanzó nunca su meta. Jung afirma:

> A la vista del hecho [...] de que nunca se produjo ningún milagro en la retorta, a pesar de reiteradas aseveraciones de que alguien sí había conseguido hacer oro, y de que ninguna panacea ni elixir ha demostrado prolongar la vida humana más allá de su duración debida, y de que nunca ha salido ningún homúnculo de ningún horno; a la vista de este resultado totalmente negativo debemos preguntarnos en qué podía basarse el entusiasmo y la obsesión de los adeptos.
>
> A fin de responder a esa difícil pregunta hay que tener en cuenta que los alquimistas, guiados por su amor a la investigación, se encontraban de hecho en un camino de esperanza, pues el fruto que dio la alquimia tras siglos de empeños fue la química y sus asombrosos descubrimientos. El dinamismo emocional de la alquimia se explica en gran medida por una premonición de aquellas posibilidades que por entonces eran impensables. Por más que sus esfuerzos estuvieran exentos de resultados útiles o siquiera iluminadores, estos, a pesar de su fracaso crónico, parecen haber tenido un efecto psíquico de naturaleza positiva, algo parecido a la satisfacción, o incluso un aumento perceptible en el saber. De otro modo resultaría imposible explicar por qué los alquimistas no dieron la espalda, asqueados, a sus proyectos casi siempre inútiles.[149]

La fantasía alquímica proporcionaba (y aún proporciona) la fuerza motriz para la empresa empírica, así como el sueño del judeocristianismo proporcionaba la fuerza motriz para la civilización occidental. De ese modo, el mito, misterioso, absurdo, incomprensible, se sitúa en la vanguardia del proceso adaptativo. Eliade afirma (específicamente con respecto al origen de la ciencia):

Hasta hace poco tiempo, pocos estaban al corriente del papel de Isaac Newton en ese movimiento general [alquímico], cuya meta era la *renovatio* de la religión y la cultura europeas mediante una síntesis audaz de las tradiciones ocultas y las ciencias naturales. Es cierto que Newton no publicó nunca los resultados de sus experimentos alquímicos, aunque sí declaró que algunos de ellos habían culminado con éxito. Sus incontables manuscritos sobre alquimia, ignorados hasta 1940, han sido meticulosamente analizados hace poco tiempo por Betty Jo Teeter Dobbs en su libro *The Foundations of Newton's Alchemy* (1975). Dobbs afirma que Newton experimentaba en su laboratorio con las operaciones descritas en la inmensa literatura alquímica, sondeando en esta última «como nunca se había sondeado antes ni se ha hecho después» (p. 88). Con la ayuda de la alquimia, Newton esperaba descubrir la estructura del microuniverso a fin de homologarlo con el sistema cosmológico. El descubrimiento de la gravedad, la fuerza que mantiene en sus órbitas a los planetas, no terminaba de satisfacerle. Pero aunque realizó los experimentos infatigablemente desde 1669 hasta 1696, no consiguió identificar las fuerzas que gobiernan los grupúsculos. Aun así, cuando empezó a estudiar la dinámica del movimiento orbital en 1679-1680, aplicó sus concepciones «químicas» de la atracción al universo.

Como han demostrado McGuire y Rattansi, Newton estaba convencido de que, al principio, Dios había impartido los secretos de la filosofía natural y la verdadera religión a un selecto y reducido grupo. Ese conocimiento fue perdiéndose, pero se recuperó parcialmente más tarde, momento en que quedó incorporado en fábulas y formulaciones míticas donde permanecería oculto a los vulgares. En la época moderna podía ser recuperado más plenamente a partir de la experiencia.[150] Por ese motivo, Newton examinaba las secciones más esotéricas de la literatura alquímica con la esperanza de que contuvieran los verdaderos secretos. Resulta significativo que el fundador de la mecánica moderna no rechazara la tradición de una revelación primordial y secreta, como tampoco rechazaba el principio de transmutación. Como escribió en su *Óptica* (1704): «El cambio de los cuerpos en luz y de la luz en cuerpos está en total conformidad con las leyes de la naturaleza, pues a la naturaleza parece entusiasmarle la transmutación». Según Dobbs, «las ideas alquímicas de Newton estaban establecidas con tal seguridad que jamás llegó a negar su validez general, y en cierto sentido toda su carrera a partir de 1675 puede verse como un largo intento de integrar la alquimia y la filosofía mecánica» (*Foundations*, p. 230).

Tras la publicación de los *Principia*, sus detractores declararon que las «fuerzas» de Newton eran en realidad «cualidades ocultas». Como reconoce Dobbs, en cierto sentido aquellos críticos tenían razón. «Las fuerzas de Newton se parecen mucho a las simpatías y antipatías ocultas que se encuentran en gran parte de la literatura ocultista del periodo renacentista. Pero Newton había proporcionado a las fuerzas un estatus ontológico equivalente al de la materia y el movimiento. Al hacerlo así, y al cuantificar las fuerzas, permitió que las filosofías mecánicas se elevaran sobre el nivel de los mecanismos imaginarios de impacto» (p. 211). Al analizar la concepción newtoniana de fuerza, Richard Westfall llega a la conclusión de que la ciencia moderna es *el resultado del matrimonio de la tradición hermética con la filosofía mecánica*.[151]

En su espectacular despegue, la «ciencia moderna» ha ignorado, o rechazado, la herencia del hermetismo. O, por expresarlo de otro modo, el triunfo de la mecánica newtoniana ha acabado aniquilando su propio ideal científico. En efecto, Newton y sus contemporáneos esperaban un tipo distinto de revolución científica.

Al prolongar y desarrollar las esperanzas y los objetivos (el primero de ellos, la redención de la naturaleza), del neoalquimista del Renacimiento, mentes tan distintas como las de Paracelso, John Dee, Comenius, J. V. Andreae, Fludd y Newton vieron en la alquimia el modelo para una empresa no menos ambiciosa: la perfección del hombre a través de un nuevo método de conocimiento. Según su perspectiva, ese método debía integrar en un cristianismo no confesional la tradición hermética y las ciencias naturales de la medicina, la astronomía y la mecánica. De hecho, esa síntesis constituía una nueva creación cristiana, comparable a los brillantes resultados obtenidos por las integraciones anteriores del platonismo, el aristotelismo y el neoplatonismo. Ese tipo de «conocimiento», soñado y parcialmente elaborado en el siglo XVIII, representa la última empresa de la Europa cristiana llevada a cabo con el objetivo de obtener un «conocimiento total».[152]

Pero no fue la última exactamente.

La formulación de la idea de que Dios podría ser conocido en forma material significaba plantear la posibilidad de que el valor superior concebible pudiera encarnarse concretamente en «materia» y no tanto en el establecido mundo patriarcal, «espiritual». Ello implicaba que la «naturaleza de Dios» era algo que podía someterse a una investigación material (y concienzuda). Sin embargo, la materia seguía siendo comparativamente desconocida para la mente medieval —y estaba, por tanto, «contaminada» con todo lo demás que era desconocido, reprimido y rechazado. La asignación de valor a la materia era, por tanto, la atribución de valor a la experiencia desconocida. Esa asignación resultaba herética porque implicaba la falibilidad o la naturaleza incompleta del dogma de la Iglesia (el modelo general formalizado en la Europa medieval de expectativa y deseo) y era, por tanto, peligrosa desde los puntos de vista intrapsíquico y social. Esa herejía era aún peor, pues la Iglesia, de manera explícita, veía la materia —representante de lo desconocido inadmisible— como degradado, corrupto, imperfecto y demoníaco.

El alquimista era un hombre sufriente, no redimido, en busca de un ideal inexpresable. Él formulaba ese ideal y su proceso de generación, usando términos que se referían al «mundo físico», al menos desde la perspectiva moderna. Sin embargo, el alquimista no hacía distinciones claras entre lo psicológico y lo objetivo. Su «búsqueda del ideal» era, por tanto, tanto psicológica como química (en realidad más, porque trabajaba en ausencia de los instrumentos de medida más básicos de la ciencia moderna). El alquimista planteaba que la respuesta se encontraba fuera de la Iglesia, en lo desconocido. La exploración de lo desconocido y prohibido implicaba la generación de un conocimiento redentor (así era entonces y así es hoy). La incorporación de dicho conocimiento implicaba un movimiento hacia la perfección. Por expresarlo de manera general, el alquimista quería transformar todos los elementos subordinados en la categoría «materia» (el mundo desconocido, caído, corrupto, incluido el hombre en cuanto ser «material») en la categoría «oro» (el estado apolíneo, espiritual, solar, incorruptible). Buscaba un agente transformador para que llevara a cabo ese cambio (el *lapis philosophorum*); pero también se veía a sí mismo como ese agente (dado que estaba implicado integralmente en el *opus* transformador de la alquimia). Esta conceptualización relativamente sencilla del «movimiento hacia el ideal» se representa esquemáticamente en la *Figura 62: El* opus *alquímico como historia normal*.

El alquimista, valientemente, planteaba que la labor de redención considerada absoluta por la Iglesia no estaba completa aún —o al menos actuaba «como si» todavía quedara trabajo por hacer—. De modo que esperaba convertir en oro lo que todavía no estaba redimido. El problema es, claro está, que convertir materia vulgar en oro no es posible como acto «normal» de movimiento desde el punto A (el presente insoportable) al punto B (el futuro deseable). Con todo, el intento de producir el «estado más ideal posible» —algo parecido al paraíso en la tierra— es especialmente improbable sin una revolución. Así que la «historia» alquímica se convirtió rápidamente en algo más complejo; en algo que, básicamente, reproducía la «unión de los dioses» (algo así como un proceso de iniciación o transformación espiritual). Los alquimistas no tardaron en darse cuenta de que el movimiento hacia el ideal no implicaba un viaje ininterrumpido cuesta arriba, y pronto se percataron de que hacía falta un gran salto adelante, precedido por un descenso radical.

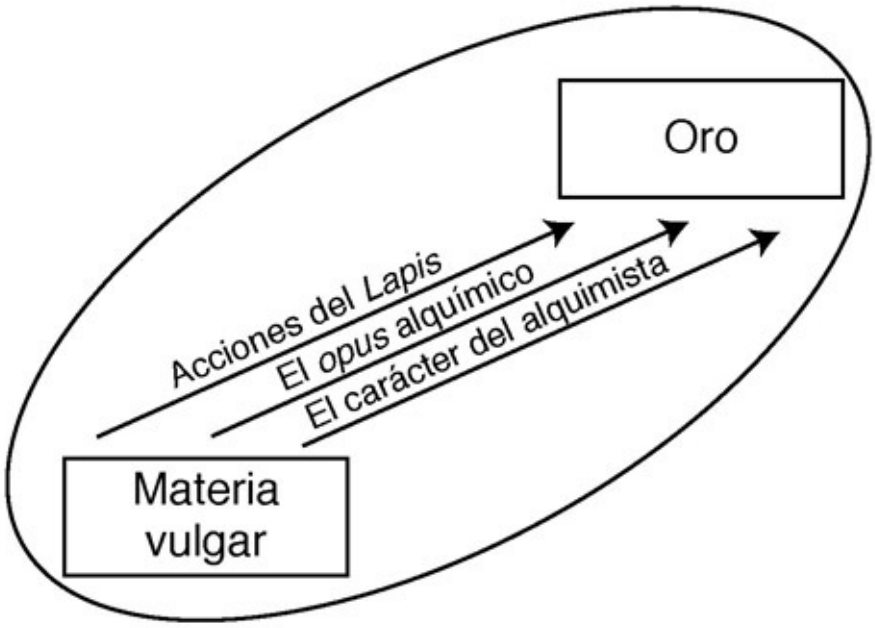

Figura 62: El *opus* alquímico como historia normal.

Una vez que el alquimista decidía buscar la salvación en lo desconocido en lugar de en la Iglesia (o al menos, además de en la Iglesia), se colocaba fuera de los confines protectores de su sistema de clasificación previo. Fuera de ese sistema dogmático, las cosas adoptaban un significado nuevo (o al menos un nuevo significado potencial). Una vez que decidimos que no lo sabemos

absolutamente todo sobre algo, es posible aprender algo nuevo. Sin embargo, cuando un «objeto» se ha ubicado en un sistema de clasificación (dentro de las limitaciones de un paradigma concreto), su significación motivacional *a priori* se ve limitada (enteramente, en el caso de algo considerado irrelevante; parcialmente cuando al fenómeno se le asigna cierto uso concreto). Cuando el sistema de clasificación falla [como consecuencia de la transformación del entorno, natural o social, o más prosaicamente a causa de la aparición de una experiencia incongruente (de una información que amenaza el paradigma)], los fenómenos previamente constreñidos en su significación motivacional alcanzan de nuevo su estatus original. Ello significa que los objetos de la experiencia son *renovelados*, que el afecto que eran capaces de producir, antes de la innovación, vuelve a emerger. Este proceso, en el esquema alquímico, era representado por la muerte del «rey» (el «sistema de orden» previamente reinante) y por la reaparición de la «reina», la Gran Madre (fuente de amenaza y de promesa, vital para la renovación). La «inmersión del rey en la reina» [su «unión sexual» (el motivo del incesto)] simbolizaba la reducción del «mundo» al caos precosmogónico que precedía a la creación —al estado de *prima materia*—. Ello también llevaba al estado de «opuestos en guerra», a la reaparición de «sustancias» en conflicto que antes se mantenían en armonía por la condición de orden precedente. Ese «reencuentro» (simbolizado como una unión creativa o «sexual») del rey y la reina producía un estado caracterizado por la posibilidad de algo nuevo. Ese «algo nuevo» podría conceptualizarse como el «hijo divino» que emerge de esa unión, y que pronto volverá a ser rey. Ese hijo divino se contemplaba como nuevo rey, o incluso como la piedra filosofal misma en una de sus muchas formas potenciales. Ese proceso de conceptualización mucho más complejo —que da razón de la inmensa producción simbólica de la alquimia— se presenta de manera esquemática en la *Figura 63: El* opus *alquímico como historia revolucionaria*.

La prima materia

Se ofrece a sí mismo en forma vulgar. Pues de ahí brota nuestra agua eterna.[153]

La *prima materia* (alternativamente, el «caos redondo» o el uróboros alquímico) es lo desconocido como materia y, a la vez, como efecto sobre imaginación y comportamiento (inseparables preexperimentalmente): es Dios como *sustancia* y *efecto de la sustancia*. La *prima materia* es el «huevo precosmogónico», el dragón del caos —la fuente eterna de la que surgen el espíritu y el conocimiento y la materia y el mundo—. Es lo desconocido que simultáneamente genera nuevos fenómenos cuando se explora; lo desconocido que sirve de fuente de la «información» que viene a constituir el sujeto determinado que experimenta. Así pues, a la *prima materia*, los alquimistas le otorgaban una definición a caballo entre lo químico y lo mitológico: para un alquimista era el mercurio, para otros era mena, hierro, oro, plomo, sal, sulfuro, vinagre, agua, aire, fuego, tierra, sangre, agua de vida, *lapis*, veneno, espíritu, nube, rocío, cielo, sombra, mar, madre, luna, serpiente... Jung afirma:

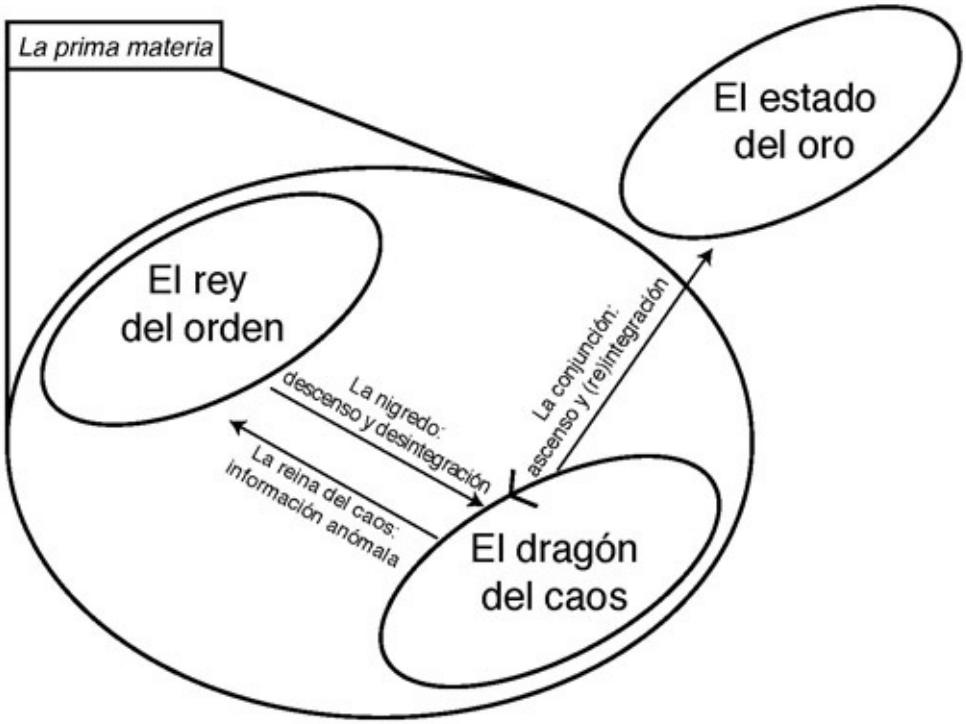

Figura 63: El *opus* alquímico como historia revolucionaria.

La autonomía y la eternidad de la *prima materia* en Paracelso [por ejemplo] sugieren un principio equivalente al de la deidad, que se corresponde con la *dea mater*. [...] Los siguientes textos, por ejemplo, se aplican a la *prima materia*: «y sus salidas son desde el principio, desde los días de la eternidad» (Miqueas 5:2) y «antes que Abraham fuese, soy yo» (Juan 8:58). Con esto, supuestamente, se demuestra que la piedra no tiene principio y que su [existencia primaria] desde toda la eternidad, y que tampoco tiene fin y existirá por toda la eternidad [...]

Y de la misma manera, prosigue el autor, que la piedra, junto con su material, tiene mil nombres y por tanto se la llama «milagrosa», todos esos nombres pueden, en grado eminente, ser dicho de Dios, y a partir de ahí el autor procede a su aplicación. Un cristiano apenas da crédito a lo que oye. [...] «Aquello de lo que surgen las cosas es el Dios invisible e inamovible.»[154]

Pero los alquimistas entendían la *prima materia* como si todavía hubiera de ser «redimida», como si fuera «vil». La idea de materia corrupta era una idea moral, y la «imperfección» de la materia, por lo tanto, una imperfección moral. Inevitablemente, las reflexiones de los alquimistas sobre la naturaleza de esta materia imperfecta adoptaban la forma de reflexiones sobre el problema moral de la imperfección y la corrupción material como tal. Dado que el alquimista pensaba analógica y simbólicamente en ausencia del método empírico, fantaseaba o imaginaba que la *prima materia* corrupta compartía las características de otras creaciones corruptas e imperfectas, incluido el hombre físico, contaminado por el pecado original y sus propias transgresiones.

A nosotros, como modernos, nos resulta prácticamente imposible darnos cuenta de hasta qué punto el universo de nuestros antepasados era un universo moral. Todos y cada uno de los aspectos del mundo arcaico estaban implicados en la empresa moral, participaban de la corrupción, aspiraban a la perfección. Todos los metales vulgares querían ser metales puros, y cada metal puro, oro. Por lo tanto, todos los herreros, los mineros y los alquimistas desempeñaban el papel de comadronas, se esforzaban por ayudar a la tierra a alumbrar las sustancias «perfectas» que esta sin duda deseaba producir. Con respecto a la actitud que caracterizaba al herrero primitivo, Eliade afirma:

Las sustancias minerales compartían lo sagrado que se vinculaba a la Madre-Tierra. Desde muy pronto nos enfrentamos a la idea de que los metales «crecen» en las entrañas de la tierra a la manera de embriones. Así, la metalurgia adopta las características de la obstetricia. El minero y el herrero intervienen en el desarrollo de la embriología subterránea: aceleran el ritmo del crecimiento de los metales, colaboran en la labor de la naturaleza y la asisten para que dé a luz más rápidamente. Resumiendo, el hombre, con sus diversas técnicas, adopta gradualmente el papel del tiempo: sus trabajos sustituyen los trabajos del tiempo.

Colaborar en los trabajos de la naturaleza, ayudarla a producir a un ritmo cada vez mayor, cambiar las modalidades de la materia; en nuestra opinión, ahí radica una de las fuentes fundamentales de la ideología alquímica. Por supuesto que no afirmamos que exista una continuidad no interrumpida entre el mundo mental del alquimista y los del minero y el herrero (aunque, en efecto, los ritos iniciáticos y los misterios de los herreros chinos forman parte integral de las tradiciones heredadas luego por la alquimia y el taoísmo chinos). Pero lo que tienen en común el fundidor, el herrero y el alquimista es que los tres apelan a una experiencia particular mágico-religiosa en sus relaciones con la materia; esa experiencia es su monopolio, y su secreto se transmite a través de los ritos iniciáticos de sus oficios. Los tres trabajan sobre una materia que consideran a la vez viva y sagrada, y en sus labores persiguen la transformación de la materia, su perfeccionamiento y su transmutación.[155]

En la *prima materia* no redimida, el alquimista entendía que la materia se encontraba atrapada en un estado imperfecto, así como el propio hombre estaba atrapado en un estado corrupto y perecedero por su naturaleza material física pecaminosa, demoníaca. Así pues, la transformación de esa *prima materia* en oro o en la piedra filosofal significaba, por tanto, una transformación moral que podía llevarse a cabo mediante medios morales. Los alquimistas buscaban un método para redimir la corrupción. Aplicaban su razonamiento fantástico a la redención de la materia corrupta, lo que parece absurdo desde el punto de vista moderno. Sin embargo, la experiencia del mundo físico había sido formalmente condenada por la Iglesia —por razones que tenían su propia lógica— y el valor perdido que representaba esa experiencia se encontraba, por tanto, ante una gran necesidad de redención. La búsqueda del valor perdido llevaba a los alquimistas a plantearse muy profundamente la naturaleza de la corrupción o la limitación, y más allá de eso, su transformación y redención. Su gran concentración en la naturaleza de ese problema puso en marcha fantasías asociadas con el arquetipo del camino, que siempre aparece por iniciativa propia cuando los individuos se enfrentan a sus limitaciones y entran en contacto con lo desconocido. Y hay que entenderlo: aunque los alquimistas mezclaran «la psique» con la «realidad objetiva», *su fusión tenía sentido*. El alquimista se redimía estudiando las transformaciones «redentoras» de la materia, sobre todo porque la exploración «libera» información que puede usarse para construir personalidad, y también, de manera más compleja, porque el acto de exploración voluntaria, fuera del dominio permitido por la tradición, *constituye identificación con el héroe creativo*.

La primera transformación alquímica adoptaba la forma de desintegración: solución química o la putrefacción de la *prima materia*, en su forma «sólida»: en su encarnación *patriarcal*, en su manifestación como sustancia «ordenada» o «estable» o «rígida». La primera etapa arquetípica de cualquier transformación moral (que el alquimista intentaba producir) constituye una perturbación trágica del estado del ser previo. La desintegración de la *prima materia* era analógicamente equivalente a la degeneración del estado intrapsíquico anterior determinado socialmente, degeneración que era consecuencia de su decisión de perseguir lo desconocido:

La putrefacción química se compara con el estudio de los filósofos, porque así como los filósofos tienen disposición al conocimiento a través del estudio, así también las cosas naturales tienen disposición a la solución a través de la putrefacción. A esto se compara el conocimiento filosófico.[156]

La naturaleza del estado previo del alquimista, su equivalente simbólico en la *prima materia* y las consecuencias de la desintegración de esta, pueden ponerse en contexto mediante el examen de la visión del mundo medieval.

Para el *Homo sapiens* medieval, la investigación de la materia era algo absolutamente herético. La mera sugerencia de que lo desconocido aún existía y, por tanto, requería una investigación, amenazaba la autoridad absoluta del dogma cristiano tal como históricamente lo habían formulado los padres de la Iglesia. Cuestionar aquella autoridad significaba que el alquimista se colocaba a sí mismo fuera de la protección de su canon cultural, en sentido psicológico, y a merced de las autoridades eclesiásticas en el mundo práctico. Por tanto, la investigación de la materia y su transformación era una empresa excepcionalmente peligrosa, tanto desde el punto de vista intrapsíquico como desde el social. El castigo normal para los empeños heréticos era terrible en exceso —la tortura y la excomunión— y las consecuencias psíquicas potenciales resultaban muy poco menos arriesgadas.

El alquimista, al inicio de su andadura, se situaba fuera del enclave protector del conformismo y se arriesgaba a investigar un aspecto de la experiencia que, según la visión del mundo vigente en su época, se caracterizaba por un demonismo absoluto. El temor que semejante decisión debía de engendrar en las mentes de aquellos que la tomaban es escasamente imaginable (aunque ese mismo temor reaparece en la mente del moderno, amenazado por las ideas revolucionarias). La búsqueda alquímica de lo desconocido, del ideal, tenía como condición previa o como su consecuencia inmediata el abandono o la desorganización de la visión del mundo dominante tanto individual como socialmente. Investigar la materia en pos del ideal significaba investigar la corrupción, el mal mismo, en busca de valor. El alquimista que emprendía esa investigación ya creía que tenía necesidad de redención, que estaba incompleto, pues de otro modo jamás se habría atrevido a colocarse más allá de los límites marcados por la Iglesia. Su necesidad de redención, de compleción, equivalía a la de la *prima materia* corrupta y fortalecía aún más la identidad «inconsciente» análoga entre el adepto y su material.

El rey del orden

En ausencia de una metodología empírica formal, el adepto a la alquimia solo podía investigar las transformaciones de la materia con las ideas preconcebidas de la imaginación. Así pues, necesariamente, los productos de la alquimia se estructuraban según el mito del camino, la manifestación arquetípica primaria de la fantasía imaginativa. El alquimista trabajaba solo, concentrado en el procedimiento durante meses y años sin parar, y en su empeño solitario daba rienda suelta a su fantasía. Una vez que tenía el valor de admitir su propia ignorancia, su propia insuficiencia, sus investigaciones sobre la «materia» adoptaban la forma de contacto con lo desconocido. La admisión de la ignorancia personal plantea un reto al canon cultural (hasta el punto de que al ignorante se lo identifica con ese canon) y crea el escenario para la transformación moral, que se manifiesta de forma simbólica. El alquimista buscaba comprender la naturaleza de la corrupción material y un método por el que esta pudiera perfeccionarse. El dogma cristiano afirmaba que el mundo había sido redimido finalmente a través de la pasión de Cristo; pero al alquimista le parecía evidente que las sustancias materiales, incluido él mismo, seguían siendo «moralmente» corruptas e incompletas. La admisión de la imperfección equivalía, por tanto, a la admisión de que el dogma cristiano tal como lo presentaba la Iglesia autoritaria —y, en consecuencia, tal como se representaba intrapsíquicamente— era incompleto. Esa incompleción, manifestada como autoridad absoluta, ejercía una función tiránica que debía eliminarse antes de proceder a la creación de un conocimiento nuevo. Así pues, el aspecto de la *prima materia*, que primero necesitaba de una redención, era un aspecto patriarcal/tiránico, que en la imaginación aparecía como Gran Padre —como el rey o su equivalente simbólico—. Jung afirma:

A menudo, la mente consciente sabe poco o nada de su transformación, y tampoco quiere saber nada al respecto. Cuanto más despótica y convencida de la validez eterna de su verdad, tanto más se identifica la consciencia con ella. De este modo, la realeza de *Sol*, que es un dios natural, pasa al rey humano que personifica la idea superior que domina ahora y que, por lo tanto, ha de compartir su destino. En el mundo de los fenómenos vale la ley del πάντα ρεί de Heráclito, del cambio eterno; parece que todo lo verdadero debe transformarse y que solo lo que se transforma se mantiene verdadero. [...]

En esta imagen alquímica se puede reconocer fácilmente la proyección del proceso de transformación: el envejecimiento de una dominante psíquica se muestra en que cada vez abarca y expresa menos la totalidad anímica. También se puede decir que la psique ya no se siente totalmente acogida en la dominante, lo cual se manifiesta en que esta pierde fascinación y ya no abarca enteramente el alma como antes. Por otra parte, ya no se entiende suficientemente su sentido, o lo que se entiende ya no llega al corazón. Un

sentiment d'incomplétude de esta clase tiene como consecuencia una reacción compensatoria que recurre a otras regiones espirituales y a sus contenidos para llenar los huecos. Por lo general, esto es un proceso inconsciente que tiene lugar siempre que la orientación y la actitud de la consciencia se revelan insuficientes. Subrayo este punto porque la consciencia es una mala enjuiciadora de su propia situación y a menudo se obstina en la ilusión de que su actitud es la correcta, y que si no tiene éxito es por alguna interferencia exterior. Si en este tipo de casos se tomaran en consideración los sueños, no tardaría en salir a la luz por qué el presupuesto de la consciencia se ha vuelto inefectivo. Si, finalmente, aparecen síntomas neuróticos, queda desmentida la actitud de la consciencia, es decir, su idea superior, y en lo inconsciente se prepara una rebelión de los arquetipos más reprimidos por la actitud de la consciencia. La terapia no tiene entonces otra opción que confrontar al yo con su adversario y así comienza el proceso de fundición y refundición. En el mito alquímico del rey, la confrontación se expresa como como la colisión del mundo masculino-espiritual del padre (el *rex Sol*), con el mundo ctónico-femenino de la madre (el *aqua permanens*, el caos).[157]

El proceso, representado simbólicamente como «desintegración del rey», encontraba su equivalente material analógico en el proceso químico de la disolución: en la inmersión de una sustancia o compuesto sólidos (la *prima materia*) en un disolvente, o en su descomposición, su regreso a la tierra (de ahí la metáfora, todavía vigente, para el holgazán: la personalidad *disoluta*). La «sustancia sólida», el rey, representaba el núcleo mítico de la jerarquía socialmente determinada del patrón y la representación conductual con la que el adepto se identificaba anteriormente y que tuvo que abandonar o desafiar antes de poder iniciar en serio la investigación sobre la materia/desconocido. La destrucción del sistema patriarcal culturalmente determinado se representa típicamente en la fantasía, de manera simbólica, con la muerte del viejo rey (estéril, enfermo), algo que llega a resultar necesario cuando la tierra ya no fructifica. Ese sacrificio —que en otro tiempo fue un ritual— implica rechazo de la fe en un patrón concreto de adaptación conductual y presuposición representacional; implica potencial para la reintroducción de nuevas ideas (o incluso un nuevo patrón de ideas) cuando la adaptación se ve amenazada por la anomalía.[158] La idea del rey —el representante central de la cultura— se expresaba en multitud de imágenes simbólicas durante los siglos en que la alquimia floreció. El águila, el sol, el león, el cielo, el fuego, la altura y el espíritu simbolizaban aspectos distintos del sistema patriarcal, que servía para representar la condición inicial de la *prima materia* antes de su disolución. Esas representaciones simbólicas emergen naturalmente si vuelven a emerger las condiciones que originalmente las suscitaron. El encuentro con lo desconocido constituye una de esas condiciones.

La reina del caos

El disolvente en el que se disuelve la *prima materia* como rey, o la tierra a la que regresa, se representa imaginativamente en el proceso alquímico mediante símbolos característicos del sistema matriarcal. La *prima materia* se disuelve en agua, agua salada, lágrimas o sangre, así como el viejo rey se disuelve en el sistema matriarcal: se disuelve en una sensualidad (previamente confinada), en afecto y en imaginación, que amenazan y trascienden el conocimiento en su forma concreta y sirven a la vez como matriz de la que nace. El sistema matriarcal es el representante intrapsíquico de la reina, la Gran Madre Terrible, que es mar, sapo, pez o dragón, leona, tierra, profundidad, la cruz, muerte y materia:

> Es la luna, la madre de todas las cosas, el recipiente, consiste en opuestos, tiene mil nombres, es una anciana y una ramera, como Mater Alquimia es sabiduría y enseña sabiduría, contiene el elixir de la vida en potencia y es la madre del Salvador y del *filius Macrocosma*, es la tierra y la serpiente oculta en la tierra, la negrura y el rocío y el agua milagrosa que une todo lo que está dividido.[159]

La *prima materia* como rey se disuelve en la *prima materia* como agua salada, o como mar, que representa la matriz y la emoción, pues el agua salada y amarga es lágrimas y afecto trágico (la consecuencia del fracaso del deseo). El calor que promueve la disolución química es el equivalente simbólico de la pasión, la emoción o la sensualidad, aspectos del mundo intrapsíquico que quedan fuera del ámbito del pensamiento racional. La disolución del rey en el sistema matriarcal recrea temáticamente el motivo heroico/sacrificial del incesto, la reunión creadora (sexual) con la madre. Esa reunión creadora se manifiesta en primer lugar como caos psicológico, depresión y ansiedad, y solo después como re-creación. El rey es el hijo de Dios en forma previamente encarnada que pierde su eficacia con el transcurrir del tiempo. El regicidio ritualista primitivo se basa en la creencia de que el poder mágico del rey, su capacidad para renovar a sus súbditos y la tierra disminuye con la edad. El sometimiento a la tiranía (intrapsíquica o social) propicia inevitablemente el estancamiento y la depresión, la disolución. Aun así, el desafío planteado al espíritu dominante de la época implica sacar el conocimiento del contexto en el que tiene relevancia, así como el posterior retorno de lo que se conoce condicionalmente al ámbito de lo desconocido horrible y prometedor.

A fin de entrar en el reino de Dios, el rey debe transformarse a sí mismo en la *prima materia* en el cuerpo de su madre, y regresar al estado inicial de oscuridad que los alquimistas llamaban «caos». En esa *massa confusa*, los elementos están en conflicto y se repelen los unos a los otros; todas las conexiones se disuelven. La disolución es un requisito para la redención. El celebrante de los misterios debía sufrir una muerte figurativa a fin de alcanzar la transformación.[160]

El «reino» matriarcal que Jung personificaba como el *anima* en una representación a partir de imágenes, es la fuente de nuevo conocimiento, como lo desconocido. Ello convierte el reino matriarcal en «madre/sabiduría», matriz de la revelación que renueva. Pero esa revelación amenaza necesariamente la estabilidad del conocimiento previo, y «libera» el afecto previamente «inhibido» (como consecuencia de la disolución de la predictibilidad y la certeza). Jung afirma:

El *anima* se vuelve creativa cuando el rey se renueva a sí mismo en ella. Psicológicamente, el rey representa en primer lugar a Sol, al que nosotros hemos interpretado como «consciencia». Pero por encima de eso representa una dominante de la consciencia, tal como un principio generalmente aceptado, o una convicción colectiva, o una tradición. Esos sistemas y sus ideas rectoras «envejecen» y por lo tanto, inevitablemente, generan una «metamorfosis de los dioses» [...] [Ello] rara vez ocurre como fenómeno colectivo definido. Casi siempre se trata de un cambio en el individuo que puede, en determinadas condiciones, afectar a la sociedad «cuando el tiempo se ha cumplido». En el individuo, eso significa solamente que la idea rectora necesita una renovación y una alteración si quiere seguir abordando adecuadamente las condiciones externas o internas que han cambiado.[161]

El estado original del rey (la enfermedad) es el destino final cierto del conocimiento concreto planteado como absoluto. Dado que lo desconocido trasciende siempre los límites de lo conocido, no es posible ninguna afirmación definitiva sobre la naturaleza de la existencia. Los intentos de limitar el conocimiento a lo que se conoce en un momento dado acaban desembocando necesariamente en un estancamiento social y psicológico. Es un hecho desgraciado que los intentos de vencer ese estancamiento deban dar como resultado un caos afectivo, motivacional y de ideas. La disolución del sistema patriarcal en el sistema matriarcal, incluso en la búsqueda voluntaria de un ideal, culmina en la creación de un estado psíquicamente caótico que, en la alquimia, se simboliza como el lecho del rey enfermo, como el embarazo de la reina o como algún otro equivalente análogo. El estado caótico engendrado como consecuencia de la decisión de investigar lo desconocido se acompaña de la aparición de varios factores psicológicos constitutivos en la fantasía, encarnados, personificados, como fuerzas opositoras que carecen de principio de mediación.

Se trata de algo exactamente equivalente al regreso «interno» a un estado de politeísmo en que los «dioses que gobiernan la humanidad» guerrean sin someterse a un «poder» de orden superior. Los alquimistas describían ese estado de su *opus* como la *nigredo*, o negrura, una condición que nosotros relacionaríamos con la depresión, el caos psicológico, la incertidumbre, la impulsividad y la ansiedad.

La negrura aparece cuando la significación motivacional de los eventos y procesos, previamente mantenida a raya a través del alineamiento con un conjunto de creencias (implícitas y explícitas) central, estructurado de manera paradigmática, se vuelve una vez más indeterminado y novedoso. La disolución de sus creencias previamente defendidas permitía a las estructuras constitutivas fundamentales de la psique de los alquimistas personificarse activamente en la fantasía. Elementos de los sistemas individual, patriarcal y matriarcal competían entre ellos, a falta de un principio unificador, abandonados en la busca de lo desconocido. Jung afirma:

> Esta batalla [inicial] es la *separatio*, *divisio*, *putrefactio*, *mortificatio* y *solutio*, que representan el estado caótico original del conflicto. [...][162] Dorn describe este [estado] maligno, bélico, de manera alegórica como la serpiente de cuatro cuernos que el diablo, tras su caída del cielo, buscaba «inculcar» en la mente del hombre. Dorn coloca el motivo de la guerra en un plano moral, de ahí que lo aproxime al concepto moderno de disociación psíquica que, como sabemos, se halla en la raíz de las psicosis y las neurosis psicógenas. En el «horno de la cruz» y en el fuego —dice el *Aquarium sapientum*—, «el hombre, como el oro de la tierra, alcanza la verdadera cabeza del Cuervo negro; es decir, es totalmente desfigurado y merece el desprecio del mundo, y no solo durante cuarenta días con sus noches, o años, sino a menudo a lo largo de toda su vida, de manera que mientras vive experimenta más dolor de corazón que consuelo y alegría, y más tristezas que placer. [...] A través de esta muerte espiritual, su alma se libera por completo». Evidentemente, la *nigredo* provocaba una deformación y un sufrimiento psíquico que el autor comparaba con la suerte del desgraciado Job. La desgracia no merecida de Job, que Dios le envía, es el sufrimiento del siervo de Dios y una prefiguración de la pasión de Cristo.[163]

La identificación con el canon cultural preexistente —o la pretensión de tal identificación— proporciona protección contra lo desconocido, así como contexto para el conocimiento, pero promueve la tiranía. El coste final de esa identificación es la mentira: negación de la anormalidad y lo desconocido. Cuando tal identificación se abandona voluntariamente o se vuelve imposible por algún cambio circunstancial, los afectos «mantenidos bajo control» por la integridad del sistema de clasificación previo vuelven a ser libres para manifestarse. La «disolución del rey» significa que mucho de lo que previamente se entendía regresa a lo desconocido. Ello podría verse como el reverso del

proceso histórico que convirtió a todos los dioses en un dios supremo o, desde un planteamiento más psicológico, como la guerra de impulsos, deseos y «subpersonalidades» en conflicto que se da cuando una jerarquía de valores dominante se desmorona. Tal «reversión» coloca al individuo en un estado caracterizado por una gran incertidumbre, frustración, depresión y agitación.

La peregrinación

Los alquimistas creían que la perfección se caracterizaba por un estado de unidad en el que se unían todos los «opuestos competidores». La etapa final del procedimiento alquímico —la conjunción— venía precedido, por tanto, del reconocimiento y la identificación de todos los «aspectos diversos de la psique» que, opuestos, guerreaban «en el vientre del dragón urobórico»:

> ¿Qué significan desde el punto de vista psicológico las manifestaciones sobre su *arcanum*? Para responder a esta pregunta debemos recordar la hipótesis de trabajo que hemos establecido para interpretar los sueños: las imágenes oníricas y las imágenes espontáneas son símbolos, es decir, las mejores formulaciones posibles de estados de cosas todavía desconocidos o inconscientes que la mayor parte de las veces guardan una relación compensatoria con el contenido de la consciencia o con la actitud consciente. Si aplicamos esta regla básica al *arcanum* alquímico, llegamos a la conclusión de que su cualidad más sobresaliente, que es *su unidad y unicidad —unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio*: una es la piedra, una la medicina, uno el recipiente, uno el procedimiento, una la postura— presupone una *consciencia disociada*. Nadie que sea uno consigo mismo necesita la unidad como remedio, tampoco (podemos añadir) quien sea inconsciente de su disociación, pues hace falta un estado *consciente* de necesidad para evocar el arquetipo de unidad. Se puede deducir de aquí que los alquimistas con inclinaciones filosóficas no se sentían a gusto en la cosmovisión de su época, en la *fides christiana*, aunque estuvieran convencidos de su verdad. En este último aspecto, en la literatura clásica latina y griega no hay confesiones de lo contrario, sino antes bien, al menos en los tratados cristianos, muchos testimonios de la solidez de sus convicciones cristianas. Como la religión cristiana es expresamente un sistema de «salvación» basado en «el plan divino de redención», y Dios es unidad por excelencia, uno debe preguntarse por qué los alquimistas aún sentían falta de unidad en sí mismos y consigo mismos si su fe les ofrecía, según parece, unidad y concordia de sobra. (Esta pregunta no ha perdido hoy nada de su actualidad, ¡al contrario!)[164]

Ese reconocimiento global fue conceptualizado, de modo diverso, como un «viaje a los cuatro puntos cardinales de la Tierra» —la *peregrinación*— o como una familiarización con todos los aspectos del ser, como una vasta extensión de autoconocimiento. La incorporación de todos los estados de motivación contradictorios a una sola jerarquía de valor presupone el reconocimiento de todos los deseos diversos (dolorosos, incómodos, difíciles de gestionar), y la «forja» de un acuerdo entre ellos. Ello puede verse más precisamente como una

expansión potencialmente «redentora» de la autoconsciencia. Puede decirse: la aparición de la autoconsciencia limitada representada simbólicamente en mitos de la Caída constituía la base para el descenso del hombre. Los filósofos alquímicos — que meditaban incesantemente sobre la naturaleza de la perfección, o sobre los procesos transformadores necesarios para la producción de la perfección— llegaron a «darse cuenta» de que un aumento de la autoconsciencia podía constituir una recompensa ante la expulsión del paraíso. Pero la identificación de todos los deseos en conflicto implicaba un reconocimiento claro de la situación verdaderamente trágica del hombre, y de todas las debilidades «pecaminosas» y mortales, de los pecados y las insuficiencias asociados con el ser individual, así como el intento de asumir realmente esa situación y esas limitaciones.

Si uno es un necio desgraciado y desorganizado que genera caos allá donde va, resulta tremendamente doloroso reconocerse a sí mismo, y ver la inmensidad del trabajo que tiene por delante. Es muy difícil sustituir la identificación engañosa por una *persona* con una aprehensión clara de la personalidad individual real (e insuficiente). Esa visión o concepción más clara es algo que se alcanza a un precio no menor (y eso sin contar el coste de transformar esa concepción en acción). El «animal silvestre, salvaje» —el «ladrón hambriento, el lobo, el león y otros animales de rapiña»—[165] servían como representantes adecuados del «individuo no redimido» desde una perspectiva alquímica. La aparición y el reconocimiento de ese animal es una condición previa necesaria para su transformación. Esta idea se representa mediante imágenes en la *Figura 64: El lobo como* prima materia *devorando al rey muerto*.[166] Esa «devoración del rey muerto» por la ya reconocida «bestia del inframundo» se parece mucho al descubrimiento de Solzhenitsyn de su responsabilidad personal en el gulag que lo encarcelaba. Para el moderno típico, un impacto equivalente podría producírselo su descubrimiento de una identificación suya con los nazis. Los bárbaros del estado de Hitler eran *hombres normales —hombres normales como tú (y como yo)*—. Eso es algo en lo que nunca se hará suficiente hincapié. Pero el «hombre normal» no se conceptualiza a sí mismo como nazi. Ello significa, simplemente, que el concepto que tiene de sí mismo le proporciona una seguridad ilusoria (así como una cárcel protege a sus internos del exterior). Pero las acciones de los nazis —es decir, la tortura deliberada de inocentes y el disfrute de semejante acción— se encuentran dentro del espectro normal de las actividades del hombre (y no es probable que las agoten). El individuo es *una*

terrible fuerza para el mal. El reconocimiento de dicha fuerza —un reconocimiento real, de esos que llegan como puñetazos que te hacen tambalear — es una condición previa para cualquier mejora profunda del carácter. Por mejora me refiero a la capacidad de soportar la tragedia de la existencia, de trascender esa tragedia —y de no degenerar, en cambio, en algo «inconscientemente» deseoso de diseminar el dolor y la desgracia—. Jung afirma:



Figura 64: El lobo como *prima materia* devorando al rey muerto.

Es interesante que el animal sea el portador simbólico del sí-mismo. Esta indicación de Maier se encuentra también en hombres modernos sin ninguna noción de alquimia. Con ello se expresa sin duda que la estructura de la totalidad está siempre presente, aunque enterrada en un inconsciente más profundo donde siempre puede volver a encontrársela, presuponiendo que alguien asuma el riesgo de alcanzar la mayor amplitud de consciencia mediante el mayor autoconocimiento posible —«una bebida áspera y amarga» habitualmente reservada al infierno—. El trono de Dios no parece ser un premio menor a tal esfuerzo. El autoconocimiento —en el sentido completo de la palabra— no es en efecto un pasatiempo unilateralmente intelectual, sino un viaje por los cuatro continentes, exponiéndose a todos los peligros por tierra, agua, aire y fuego. Un acto de conocimiento total que merezca ese nombre comprende los cuatro o los trescientos sesenta aspectos del ser sin dejar nada a un lado. Cuando Ignacio de Loyola aconseja al ejercitante la imaginación mediante los cinco sentidos, es para alcanzar la «realización» más completa posible del objeto de contemplación. Aparte de los efectos morales u otros de tales meditaciones, su efecto principal es un entrenamiento de la consciencia, de la capacidad de concentración, de la atención y de la claridad de

representación. El mismo efecto tienen también las correspondientes formas de yoga. En contraposición a las formas tradicionales de realización, que proponen la compenetración con una forma prefijada, el autoconocimiento al que Michael Maier alude procura una compenetración con el sí-mismo tal como aparece empíricamente. En consecuencia, no es ese «sí-mismo» que nos imaginamos una vez apartadas cuidadosamente las pasas del pastel, sino el yo empírico concreto, con todo lo que hace y le sucede. De ese odioso quehacer le gustaría verse libre a cualquiera, por eso el yo se considera en Oriente una ilusión y en Occidente se ofrece en sacrificio en la figura de Cristo.

La *peregrinatio* mística persigue en cambio captar cada parte del mundo, es decir, toda la extensión posible de la consciencia, como si el principio de este afán místico fuera la idea de Carpócrates de que uno no se libra de un pecado que no haya cometido. La tendencia fundamental de la *peregrinatio* no es desviarse del modo de ser empírico, sino la experiencia más completa posible del yo reflejado en «las diez mil cosas».[167]

La máscara que cada persona lleva en la sociedad se basa en el fingimiento de que el individuo es idéntico a su cultura (generalmente, a los «mejores elementos» de su cultura). El loco, al ocultarse tras esa máscara, se compone de desviación humana, que se evita engañosamente y sobre la que se miente por temor. Esa vida desviada, no vivida, contiene las peores y las mejores tendencias del individuo, suprimidas por la opinión cultural porque amenazan la norma: obligadas a descender al inframundo por el propio individuo, porque amenazan la estabilidad psicológica a corto plazo (que significa identificación con el grupo e inhibición del miedo del momento). En ausencia de un sistema moral jerárquico integrado (patriarcal), los valores y los puntos de vista que compiten entre sí tienden a la desintegración, pues cada uno persigue su propio fin —dado que la avaricia puede hacer que la meta de la lujuria resulte difícil, dado que el hambre puede hacer imposible el amor—. Cuando un sistema moral se ve sometido a la disolución y pierde su validez absoluta (su estructura moral superior), los valores que mantenía unidos caen en la incompatibilidad, al menos desde un punto de vista consciente. Esta guerra de valores en conflicto —de los que cada uno es, en sí mismo, una «fuerza divina» necesaria— engendra confusión, desorientación y desesperación. Esa desesperación —que puede resultar realmente insoportable— podría considerarse el primer obstáculo de la transformación moral. La mera contemplación de la posibilidad de ese estado suele engendrar una incomodidad que basta para ir más allá en el desarrollo moral. Sin embargo, el alquimista adoptaba implícitamente un papel heroico cuando decidía voluntariamente ir en pos de lo desconocido, en busca del ideal. Esa identificación inconsciente con esa imagen eterna, su encarnación activa del papel mitológico, le permitía perseverar en su hazaña a pesar de las graves dificultades. Jung afirma:

Solo la presencia viva de las imágenes eternas puede otorgar a la psique humana una dignidad que permite moralmente a un hombre sostenerse sobre su propia alma y mantener el convencimiento de que merece la pena perseverar en ella. Solo entonces se dará cuenta de que el conflicto está *en él*, de que el desacuerdo y la tribulación son sus riquezas y que no ha de malgastarlas atacando a otros; y eso, si el destino le cobra una deuda en forma de culpa, es una deuda para sí mismo.

Así reconocerá el valor de su psique, pues nadie puede contraer una deuda con algo que no es nada. Pero cuando pierde sus propios valores se convierte en un ladrón hambriento, en el lobo, el león y otros animales de rapiña que, para los alquimistas, simbolizaban los apetitos que se liberan sin control cuando las aguas negras del caos —a saber, la inconsciencia de la proyección— se han tragado al rey.[168]

Lo desconocido está contaminado con el «inconsciente» psicoanalítico, por así decirlo, porque todo aquello que no sabemos sobre nosotros mismos y todo lo que hemos experimentado y asimilado pero sin amoldarnos a ello, tiene el mismo estatus afectivo que todo lo que existe meramente como potencial. Todos los pensamientos y los impulsos que evitamos o suprimimos porque amenazan la concepción que tenemos de nosotros mismos o nuestras ideas del mundo —y todas las fantasías que experimentamos aunque sin admitirlas— existen en el mismo ámbito que el caos, la madre de todas las cosas, y sirven para socavar nuestra fe en nuestras presuposiciones más vitales. El encuentro con lo «desconocido», por tanto, es un encuentro con aquellos aspectos de nosotros mismos hasta ese momento definidos como otros (a pesar de su indiscutible «existencia»). Esa integración implica hacer accesibles al uso consciente potencialidades conductuales hasta ese momento descartadas; implica la (re)construcción de un modelo del yo que representa adecuadamente dicho potencial.

Así pues, las experiencias que en el momento presente se consideran tabú —prohibidas desde la perspectiva del esquema moral actualmente vigente— pueden contener en sí mismas las semillas de la solución creativa a problemas que siguen sin resolver o que puedan surgir en el futuro. Las experiencias tabúes pueden constituir, aun así, una *posibilidad* no explorada y redentora. Los relatos del «sabio viajero», el «mago errante» o el «aventurero valiente» suponen un reconocimiento de la utilidad de ese potencial. Desde la perspectiva de esas narraciones, una totalidad de experiencia y acción es la condición previa necesaria para la consecución de la sabiduría. Esa «inmersión total en la vida» es la «peregrinación» mística del alquimista medieval en busca de la piedra filosofal, o el viaje de Buda a través de los reinos sensoriales, eróticos y filosóficos completos antes de alcanzar la iluminación. El ritual de la peregrinación —el «viaje a la ciudad sagrada»— constituye medio ritual, media

representación dramática de esta idea. El peregrino (o la peregrina) se sitúa voluntariamente fuera de los «muros protectores» de la cultura original y, a través de un viaje (real) difícil y exigente a «tierras desconocidas pero sagradas», cataliza un proceso psicológico de ensanchamiento, integración y maduración. Es así como se culmina una verdadera «búsqueda», aunque su «meta última, imposible» (el Santo Grial, por ejemplo) pueda seguir siendo concretamente inalcanzable.

La necesidad de experiencia como condición previa para la sabiduría puede parecer evidente por sí misma una vez que se ha aplicado la consideración debida al problema (dado que es evidente que la sabiduría «deriva» de la experiencia), pero el quid de la cuestión es que esos elementos de la experiencia que potencian la negación o la evitación (y que por tanto permanecen no encontrados o no procesados) siempre bordean lo enloquecedor. Ello es así sobre todo desde una perspectiva psicológica más que ritual. La peregrinación sagrada en su versión abstracta o espiritual es el viaje a través de los «elementos» de la experiencia y el carácter personal que constituyen el mundo subjetivo de la experiencia (más que el mundo social y natural compartido). El mundo interior se divide, tanto como el exterior, en territorio familiar y desconocido. El propósito psicológico de la aventura del rito de paso (y el motivo de la popularidad de esos viajes, tanto en la realidad como en la representación dramática), es el desarrollo del carácter como consecuencia de la confrontación con lo desconocido. Pero un «viaje» a un lugar muy temido puede emprenderse también espiritualmente. Con todo, lo que «espiritualmente» significa en un contexto así es una «peregrinación» a través de los aspectos rechazados, odiados y violentamente suprimidos de la experiencia personal. Se trata, literalmente, de una travesía a la tierra del enemigo, al corazón de las tinieblas.

Cuando la experiencia pone en duda la validez absoluta de un sistema de creencias dado, la validez de la definición de inmortalidad —y de enemistad— contenida en ese sistema también se vuelve cuestionable:

> Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis, y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales han impreso los metafísicos su sello sean algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que perspectivas provisionales y, además, acaso, perspectivas tomadas desde un ángulo, de abajo arriba, perspectivas de rana, por así decirlo, para tomar prestada una expresión corriente entre los pintores. Pese a todo el valor que acaso corresponda a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado, sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda

vida. Sería incluso posible que lo que constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera capciosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas.[169]

El reconocimiento del potencial en la transformación de la *prima materia* implicaba el reencuentro con una experiencia personal previamente suprimida por la presión cultural y la decisión personal. Esa experiencia podría haber incluido odio, crueldad, pasión física, avaricia, cobardía, confusión, duda, vuelo de la imaginación, libertad de pensamiento y talento personal. Las cosas que evitamos o negamos son precisamente aquellas que trascienden a nuestra competencia individual tal como se interpreta actualmente: las cosas o situaciones que definen nuestras limitaciones y que representan inferioridad, fracaso, descomposición, debilidad y muerte. Ello implica que todo lo que es despreciado y temido, todo objeto de odio y desdén, todo lo que significa cobardía, crueldad, ignorancia —toda experiencia que pide a gritos ser negada —, puede, aun así, constituir una información necesaria para la vida. Jung afirma:

En general, los alquimistas perseguían una unión total de opuestos en forma simbólica, y la veían como condición indispensable para la curación de todas las enfermedades. De ahí que buscaran encontrar maneras y medios para producir esa sustancia en la que todos los opuestos se unieran.[170]

La alquimia habla de «la unión de chispas de alma para producir oro». Esas chispas —*scintillae*— son «la luz en la oscuridad», la consciencia asociada a unos elementos mal integrados o incluso hostiles de la personalidad individual.[171] El germen o semilla de unidad puede manifestarse simbólicamente en cualquier momento del proceso, y llega a dominar más tarde si el proceso tiene éxito. Este centro —el «yo» de Jung—[172] une los elementos dispares (la «compulsión de las estrellas») en *uno*, en el transcurso de un viaje circular, cíclico (en el transcurso de la senda espiral revolucionaria del camino). Los alquimistas veían ese centro emergente como el espíritu Mercurio (el tramposo que estaba «engarzado» en la materia), o como el «pelícano» mítico que alimentaba a sus crías con su propio cuerpo y su propia sangre y era, por tanto, una alegoría tanto de Cristo como del uróboros (que se alimenta de sí mismo). El centro también se consideraba la piedra filosofal (el *solitario*) «rechazado por los constructores», identificado directamente con Cristo, y como la piedra sobre la que podía fundarse la propia seguridad. Esa piedra, ese centro inamovible e

indestructible, «incorporaba» los principios patriarcal y matriarcal (el rey y la reina) y también se veía como «vástago» del caos fertilizado por el orden. La aparición del *lapis*/Cristo/pelícano a partir del ámbito del dragón del caos se representa en la *Figura 65: Dragón del caos como lugar de nacimiento de Cristo y del* lapis.[173]

El héroe mitológico se enfrenta a lo desconocido voluntariamente, lo despedaza y crea el mundo a partir de sus piezas; identifica el mal y lo vence, y rescata al padre ancestral, que languidece en el inframundo; se une conscientemente con la madre virgen y engendra al hijo divino; y media entre reyes opuestos y belicosos. Así pues, es explorador, creador, amante, juez y pacificador. El héroe también es el que ha viajado a todas partes, el que ha «dominado territorio desconocido» (incluso el habitado por el enemigo). Ese «viajar a todas partes» y ese «dominar territorio desconocido» tienen una significación psicológica y un sentido social: el héroe divino conoce y entiende las «maneras del enemigo» y puede usarlas en su beneficio.

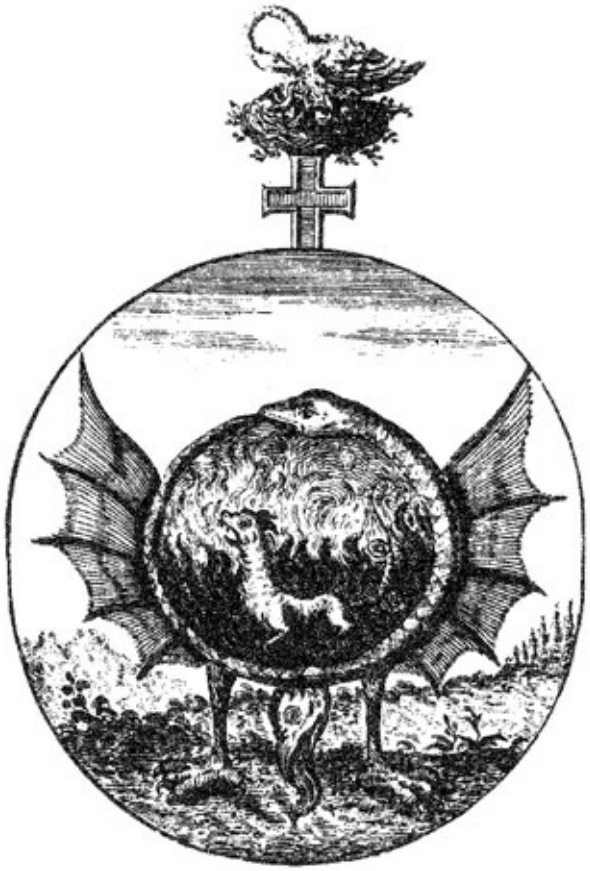

Figura 65: Dragón del caos como lugar de nacimiento de Cristo y del *lapis*.

La conjunción

El proceso de reconocimiento completo, simbolizado o dramatizado como la peregrinación, marca el escenario para la activación de la secuencia alquímica final, que consistía en la unión (hipotética) de todas las «cosas» ahora manifiestas. Jung detalla la «visión de Arisleo» en su texto *Psicología y alquimia*. Dicha visión contiene todos los elementos de la «teoría» alquímica representados en forma episódica/narrativa. Su análisis secuencial contribuye a arrojar una luz dramática sobre la naturaleza de la «conjunción».

Arisleo (un alquimista bizantino de los siglos VIII o IX) cuenta sus aventuras con el Rex Marinus, en cuyo reino nada prospera y nada se engendra. Es más, allí no hay filósofos. Solo lo igual se aparea con lo similar, y en consecuencia no existe la procreación. El rey debe buscar el consejo de los filósofos y emparejar a Thabritius con Beya, sus dos hijos, a los que ha incubado en el cerebro.[174]

Jung comenta:

Thabritius es el principio masculino, espiritual de la luz y el Logos que, como el *nous* gnóstico, se funde en el abrazo con la naturaleza física.[175]

Se trata de la elaboración de una idea presentada antes:

El *nous* parece ser idéntico al dios Anthropos: aparece junto al demiurgo y es el adversario de las esferas planetarias. Aporta el círculo de las esferas y se inclina sobre la tierra y el agua (es decir, está a punto de proyectarse en los elementos). Su sombra se posa sobre la tierra, pero su imagen se refleja en el agua. Ello prende el amor de los elementos, y él mismo queda tan fascinado por la imagen reflejada de la belleza divina que gustoso moraría en ella. Pero apenas ha puesto pie sobre la tierra cuando Physis lo encierra en un abrazo apasionado.[176]

Resulta importante entender asimismo este comentario, apreciar plenamente la naturaleza de la *prima materia*. La *prima materia* —Physis— contiene espíritu, el principio masculino, además de materia, el femenino (en esta narración, Beya). La *prima materia* —el dragón del caos— ejerce simultáneamente como fuente de las cosas, como el sujeto al que se le aparecen las cosas, y como las representaciones de las cosas características de ese sujeto. No se trata meramente de una «fuente» material; es el absoluto desconocido mismo, en cuyo abrazo el espíritu «duerme» hasta que es liberado (en el transcurso de la exploración que transforma el yo, además de producir algo «real» y «nuevo»). Jung prosigue con una idea con la que ahora ya estamos familiarizados:

Cuando se nos dice que el Rey es [...] inanimado, o que su tierra es yerma, es equivalente a decir que el estado oculto es de latencia y potencialidad. La oscuridad y las profundidades del mar [que equivalen a lo desconocido] simbolizan el estado inconsciente de un contenido invisible que se proyecta. Dado que ese contenido pertenece a la personalidad total y solo queda separado en apariencia de su contexto mediante proyección, siempre existe una atracción entre la mente consciente y el contenido proyectado. Por lo general adopta la forma de una fascinación. Eso, en la alegoría alquímica, se expresa en el grito de ayuda del rey desde las profundidades del estado inconsciente, disociado. La mente consciente debería responder a esa llamada: uno debería [...] prestar servicio al rey, pues hacerlo no solamente sería sensato, sino que además supondría la salvación.

Aun así, ello trae consigo la necesidad de un descenso al mundo oscuro de lo inconsciente [«lo desconocido»] [...] la peligrosa aventura de la travesía nocturna por mar cuyo fin y meta es la restauración de la vida, la resurrección y el triunfo sobre la muerte.[177]

A pesar del riesgo, Arisleo y sus «compañeros» imaginarios se lanzan a la aventura en el reino del rey sumergido. Esa aventura termina espantosamente mal, con la muerte de Thabritius. Esa muerte recuerda a la de Osiris y simboliza la culminación del descenso del espíritu a la «materia» o al inconsciente o a lo desconocido (donde, entonces, permanece «implícita» o «no revelada» y «llama a ser rescatada» ofreciendo riquezas a su redentor). Jung prosigue con la historia:

La muerte del hijo del rey es, naturalmente, un asunto delicado y peligroso. Al descender al inconsciente, la mente consciente se coloca en una posición arriesgada, pues al parecer va a extinguirse. Se encuentra en la situación del héroe primitivo que es devorado por el dragón...

La provocación deliberada y en efecto caprichosa de ese estado es un sacrilegio o una ruptura del tabú penado con los castigos más severos. Así, el rey encarcela a Arisleo y a sus compañeros en una casa de triple cristal junto con el cadáver del hijo del rey. A los héroes los mantienen en cautividad en el inframundo, en el fondo del mar donde, expuestos a toda clase de terrores, languidecen durante ochenta días de intenso calor. A instancias de Arisleo, Beya es encarcelada con él. [En la versión de *Rosarium* de la *visio*, la prisión se interpreta como las entrañas de Beya.]

No hay duda de que han sido superados por lo inconsciente [«lo desconocido»] y quedan abandonados e indefensos, lo que significa que se han ofrecido voluntariamente para morir a fin de engendrar una nueva vida fértil en esa región de la psique que hasta ahora ha permanecido yerma en la más oscura inconsciencia, y bajo la sombra de la muerte.[178]

La finalidad de la historia, al describir ese descenso, es demostrar que «solo en la región de peligro (en el abismo submarino, en la caverna, en el bosque, en la isla, en el castillo, etc.) uno puede encontrar el «tesoro difícil de obtener» (la piedra preciosa, la virgen, la poción de la vida, la victoria sobre la muerte).[179] Jung concluye su comentario:

El temor y la resistencia que todo ser humano natural experimenta cuando debe sumergirse demasiado profundamente en sí mismo es, en el fondo, el miedo al viaje al Hades. Si lo que sintiera fuera solo resistencia, no sería tan malo. Pero de hecho, el sustrato psíquico, el reino oscuro de lo desconocido, ejerce una atracción fascinadora que amenaza con hacerse más poderosa cuanto más penetra en él. El peligro

psicológico que surge aquí es la desintegración de la personalidad en sus componentes funcionales, a saber, las funciones separadas de la consciencia, los complejos, las unidades hereditarias, etc. La desintegración, que puede ser funcional o, en ocasiones, una esquizofrenia real, es el destino que se apodera de Gabricus (en la versión del *Rosarium*): queda disuelto en átomos en el cuerpo de Beya. [...] Siempre y cuando la consciencia se prive de actuar, los opuestos permanecerán durmientes en lo inconsciente. Una vez que se hayan activado, el *regius filius* —el espíritu, el Logos, el *nous*— es tragado por Physis. [...] En el mito del héroe, ese estado se conoce como ser tragado por el vientre de la ballena o el dragón.

En su interior, el calor suele ser tan intenso [consecuencia de la guerra de afectos; ansiedad, ira] que el héroe pierde el pelo y vuelve a nacer tan calvo como un bebé. [...] El filósofo hace el viaje al infierno como «redentor».[180]

Y la historia continúa:

Antes habíamos dejado a Arisleo y a sus compañeros, junto con Beya y Thabritius muerto, en la casa de triple cristal donde habían sido encarcelados por el Rex Marinus. Sufren el intenso calor, lo mismo que aquellos tres a los que Nabucodonosor introduce en el fiero horno. El rey Nabucodonosor tuvo la visión de un cuarto «como el hijo de Dios», tal como se nos cuenta en Daniel 3:5.

Esta visión guarda relación con la alquimia, dado que existen numerosos pasajes en la literatura en los que se afirma que la piedra es *trinus et unus*. Consiste en los cuatro elementos, de los que el fuego representa el espíritu oculto en la materia. Se trata del cuarto, ausente y a la vez presente, que siempre aparece en la fiera agonía de un horno y simboliza la presencia divina —el auxilio y la compleción del trabajo.

Y, en su hora de necesidad, Arisleo y sus compañeros ven a su maestro Pitágoras en sueños y le suplican ayuda. Él les envía a su discípulo Harforeto, el «autor de la nutrición». De manera que se completa el trabajo y Thabritius vuelve de nuevo a la vida. Hemos de suponer que Harforeto les trajo el alimento milagroso [similar a la hostia], aunque eso es algo que solo queda claro a través del descubrimiento de Ruska, que nos permitió acceder al texto del Codex Berolinensis. En él, en una introducción que no se encuentra en las versiones impresas de la «Visio», leemos: «Pitágoras dice “Escribes y has dejado escrito para la posteridad que se ha plantado el árbol más preciado y que el que coma de sus frutos no volverá a pasar hambre”».[181]

La obra alquímica significaba, según cierto nivel de análisis, la integración completa de lo «desconocido» y lo «conocido» en la medida en que esa integración podía darse, pero, más profundamente, la participación en el proceso que convertía lo desconocido y lo conocido en «una cosa». Esa construcción y acto de construcción tenía metas «finales» gemelas, ya que constituía la búsqueda de la perfección. La primera de esas metas era la unión del fondo femenino, maternal, del «mundo “material” desconocido», infestado de peligro, pasión y sensualidad, en armonía con el principio ordenador del espíritu. [Ello se representaba simbólicamente como disolución del rey muerto y su regeneración posterior tras ingerir el alimento milagroso (que es el aspecto beneficioso de lo desconocido y, simultáneamente, el héroe)]. La segunda meta final era *la reintroducción de la estructura psíquica integrada al cuerpo físico*, la

«encarnación» consciente del espíritu ahora-más-completo. Ello implicaba que la unión alcanzada mediante la (re)incorporación de lo «desconocido material» no era completa si aún era un asunto de filosofía o de conceptualización abstracta: el espíritu bien integrado también debía realizarse en el comportamiento. Y ni siquiera esa era necesariamente la etapa final. El alquimista Dorn afirma:

> Concluimos que la filosofía meditativa consiste en la superación del cuerpo a través de la unión mental *(unio mentalis)*. Esa primera unión no hace aún al hombre sabio, sino solamente un discípulo mental de la sabiduría. La segunda unión de la mente con el cuerpo ofrece el hombre sabio, con la esperanza de una tercera unión bendita con la primera unidad [el *unus mundus*, la unidad latente del mundo]. Que Dios Todopoderoso garantice que todos los hombres lleguen a ser así, y que Él sea uno en Todos.[182]

Las ideas de Dorn se refieren a la conjunción conceptualizada como el proceso en *tres etapas*. La primera etapa era la «unión de la mente» (la «superación del cuerpo a través de la unión mental»). Esa etapa se refiere a la integración de «estados de motivación» (impulsos, emociones) en una sola jerarquía dominada por la figura del héroe exploratorio. La segunda etapa era la (re)unión de una mente unida con el cuerpo. Se trata de algo análogo a la «segunda etapa» del viaje del héroe. Una vez que el tesoro es liberado como consecuencia de la batalla con el dragón, el aspecto puramente personal del viaje del héroe queda completado. Después de todo, ha encontrado el «tesoro difícil de obtener». Pero el héroe debe regresar a la comunidad. Es el equivalente a la determinación de Buda de retirarse del estado de Nirvana hasta que todos los que vivían pudieran crear allí su hogar; es equiparable a la creencia de Buda de que la redención de uno solo era imposible en presencia de muchos sin redimir. La reunión de la mente unida con el cuerpo es inculcación de la actitud adecuada en la acción (y es, por tanto, el efecto del héroe sobre el mundo).

La tercera etapa es especialmente difícil de entender. Retomar el tema del «sastre que zurce»[183] —y que por lo tanto puede coser el agujero del cielo dejado por el rey muriente— podría ayudar a la comprensión inicial. Las cosas que están mal han de arreglarse. Se trata de un procedimiento psicológico, incluso si se emprende solamente como consecuencia de acciones llevadas a cabo en «el mundo exterior». La unión del espíritu/cuerpo unidos con el mundo implica el reconocimiento de la equivalencia esencial de toda la experiencia, o la consideración de todos los aspectos de la experiencia, literalmente, como equivalentes al yo. Presuponemos la existencia de una barrera final entre el

«sujeto» y el «objeto», pero existe una postura que da a todos los aspectos de la experiencia individual —ya sean «objetivos» o «subjetivos»— un estatus igual *como aspectos de la experiencia*. Así, redimir cualquier aspecto de esa experiencia —ya sea «material» o «psicológico»; ya sea el «yo» o el «otro»— *es considerado como el mismo acto,* como el acto cuyo propósito es el establecimiento del «reino de Dios» (que es a la vez estado psicológico y estado social). Por tanto, el «trabajo espiritual» puede verse como algo indiferenciable del «trabajo sobre las circunstancias externas de la existencia»: te redimes tú y redimes al mundo. O, alternativamente: el intento de proporcionar la perfección al mundo exterior puede verse como equivalente al intento de perfeccionarse uno mismo. Después de todo, la dedicación a un ideal precisa del desarrollo de la autodisciplina. Se trata de un aprendizaje voluntario. El mundo y el yo no son lugares distintos; desde esa perspectiva, «todo es experiencia». El intento de redimir a cualquiera de los dos trae consigo la redención del otro.

Las tres conjunciones pueden representarse simbólicamente mediante la «sizigia», la «divina unión de opuestos», que por lo general se consideran masculinos y femeninos.

1. primero lo «conocido» (conocimiento previo subsumido en la categoría patriarcal/espiritual) + lo «desconocido» (anomalía subsumida en la categoría matriarcal/afectiva/material/física) = «espíritu unido»;
2. después, el «espíritu unido» (en este contexto, subsumido en la categoría patriarcal/espiritual) + el «cuerpo» (subsumido en la categoría matriarcal/material) = «espíritu/cuerpo unidos»;
3. después, el «espíritu/cuerpo unidos» (en este contexto, subsumidos en la categoría patriarcal/espiritual) + el «mundo» (categoría matriarcal/material) = «espíritu/ cuerpo/mundo».

Estas tres uniones pueden considerarse variaciones del «motivo del incesto» (emparejamientos de hermano/hermana, hijo/ madre, rey/reina). La primera etapa, la «unión mental», se interpretaba como necesaria, valiosa, pero incompleta; la consecución de un estado ordenado subjetivo (etapa dos) era otro paso importante a lo largo del camino:

Aprende, por tanto, Oh, Mente, a practicar el amor compasivo en relación con tu propio cuerpo refrenando sus vanos apetitos para que pueda ser apto contigo en todas las cosas. Para ese fin trabajaremos, y habrá de poder beber contigo de la fuente de la fuerza y, cuando los dos se conviertan en uno, que halles paz en su

unión. Acércate, Oh, Cuerpo, a la fuente, que con tu Mente puedas beber hasta saciarte y que en adelante no tengas más sed de vanidades. ¡Oh, maravillosa eficacia de esa fuente que convirtió a dos en uno y trajo la paz a los enemigos! La fuente del amor puede convertir el espíritu y el alma en mente, pero esta convierte en *hombre* a mente y cuerpo.[184]

En todo caso, el tercer paso era fundamental: el conocimiento filosófico y la estructura intrapsíquica ordenada —incluso cuando se encarnaba— se consideraba insuficiente. Esa unión encarnada debía extenderse a todo el mundo: debía verse como «un aspecto de la experiencia» y, por tanto, como equivalente (incluso como idéntico) al yo.

El alquímico se basaba en el intento de redimir la «materia», de transformarla y convertirla en un ideal. Ese procedimiento operaba sobre la presuposición de que la materia estaba corrupta por su origen —como el hombre en la historia del Génesis. El estudio de la transformación de la corrupción y la limitación activaba una secuencia en la mente del alquimista. Dicha secuencia seguía el patrón del camino, sobre el que se han desarrollado todas las religiones. El cristianismo formal adoptó la posición de que el sacrificio de Cristo había traído consigo el cierre de la historia, y de que la «creencia» en ese sacrificio garantizaba la redención. La alquimia rechazaba esa postura en su búsqueda de lo que permanecía desconocido. En esa búsqueda (heroica) el alquimista se veía transformado:

Mientras que la creencia cristiana es que el hombre se libera del pecado a través del acto redentor de Cristo, el alquimista era sin duda de la opinión de que la «restitución de la semejanza de la naturaleza original e incorrupta» todavía debía alcanzarse por el arte, y ello solo puede significar que la obra de redención de Cristo se consideraba incompleta. A la vista de la maldad que el «Príncipe de este mundo», sin freno, sigue perpetrando con la misma prodigalidad de antes, uno no puede retirar toda comprensión de dicha opinión. Para un alquimista que profesara fidelidad a la *Ecclesia spiritualis* era, naturalmente, de suprema importancia convertirse en un «recipiente inmaculado» del Paráclito y, así, realizar la idea de «Cristo» en un plano que trascendiera en mucho una mera imitación de él.[185]

Esa «realización de Cristo en un plano que trasciende la imitación» es una idea abrumadora. Hace de la «creencia» religiosa algo que va mucho más allá de la creencia, algo que es mucho más aterrador y mucho más prometedor. La secuencia de la transformación alquímica reproducía la pasión de Cristo, el mito del héroe y su redención. El mensaje esencial de la alquimia es que el rechazo individual de la tiranía, la búsqueda voluntaria de lo desconocido y aterrador —

basada en la fe en el ideal— puede engendrar una transformación individual tan abrumadora que su equivalente solo puede hallarse en los mitos religiosos más profundos:

El Hijo del gran Mundo, que es Theocosmos, a saber, un poder y un mundo divinos (pero al que, incluso hoy, desgraciadamente, muchos de los que enseñan naturaleza en un espíritu pagano y muchos constructores de la ciencia médica rechazan en las elevadas escuelas universitarias) es el ejemplo de la piedra que es Teántropo, a saber, Dios y hombre, (a quien, como nos dicen las Escrituras, los constructores de la Iglesia también han rechazado); y del mismo en y del Gran Libro de la Naturaleza [emana] una doctrina continua y eterna para los sabios y sus hijos; en efecto, es una semejanza viviente espléndida con Nuestro Salvador Jesús Cristo, en y del Gran Mundo que por naturaleza es muy semejante a él (en cuando a concepción milagrosa, nacimiento, poderes inexpresables, virtudes y efectos); así que Dios nuestro Señor, además de las Historias Bíblicas de su Hijo, también ha creado una imagen específica y una representación natural para nosotros en el Libro de la Naturaleza.[186]

Era en su búsqueda de lo desconocido donde el alquimista experimentaba esa transformación psicológica, de la misma manera que había sido, originalmente, en el contacto con lo desconocido que el sistema patriarcal (monoteísta) se había desarrollado en los confines más lejanos de la historia. Se trata de la expresión simbólica de la *acción del instinto*, que se manifiesta en alguna variante del mito del héroe siempre que se persigue lo desconocido, sin evitarlo, en el intento de mejorar la vida. El alquimista experimentaba lo que el individuo experimenta siempre cuando se decide a enfrentarse a todos los aspectos de la existencia (individual y colectiva), sin negativas y sin recurrir a ideas preconcebidas estériles.

La pasión que reverbera en [los textos alquímicos] es genuina, pero resultaría del todo incomprensible si el *lapis* no fuera más que una sustancia química. Tampoco se origina en la contemplación de la pasión de Cristo; es la experiencia real de un hombre que se ha implicado en el contenido compensatorio de lo inconsciente mediante la investigación de lo desconocido de manera seria y hasta el punto del autosacrificio. No podía por menos que ver la semejanza de su contenido proyectado con las imágenes dogmáticas [que de hecho era probable que se utilizaran por el procedimiento instintivo], y es posible que tuviera la tentación de dar por sentado que sus ideas no eran más que las concepciones religiosas conocidas, que él usaba a fin de explicar el procedimiento químico. Pero los textos muestran claramente que, por el contrario, la experiencia real del *opus* tenía una tendencia creciente a asimilar el dogma o a amplificarse con él.[187]

En el cristianismo, el espíritu desciende sobre la materia y el resultado de la unión es el nacimiento de Cristo (y, desgraciadamente, la realización formal de su oponente). En la alquimia, que compensaba la visión parcial del cristianismo, la materia se eleva hacia el espíritu, con un resultado análogo: la creación del *lapis* o piedra filosofal, que guarda una semejanza inconfundible con Cristo,

encarnado en forma abstractamente material. Esa forma, la piedra filosofal, el *lapis*, se componía de los componentes más paradójicos: era vulgar, barata, inmadura y volátil; perfecta, preciosa, antigua y sólida; visible y a la vez misteriosa; cara, oscura, oculta y evidente, con un solo nombre y con nombres diversos. El *lapis* era también el rey renovado, el anciano sabio y el niño. El anciano sabio posee el carisma de la sabiduría, que es el conocimiento que trasciende los límites de la historia. El niño representa el espíritu creativo, la posibilidad en el hombre, el Espíritu Santo. No es el hijo de la ignorancia sino la inocencia de la madurez. Precede y antecede a la historia en el sentido subjetivo y en el colectivo:

> El «niño» es todo lo que está abandonado y expuesto y, a la vez, es divinamente poderoso; el inicio insignificante e incierto, y el final triunfal. El «niño eterno» del hombre es una experiencia indescriptible, una incongruencia, un hándicap y una prerrogativa divina; un imponderable que determina el valor último o la falta de valor de una personalidad.[188]

El valor final, la meta de la búsqueda de los alquimistas, es el descubrimiento y la encarnación del sentido mismo de la vida: ser subjetivo integrado que expresa activamente su naturaleza a través de la manipulación de las posibilidades inherentes en el mundo material/desconocido. Su meta final es la producción de una condición intrapsíquica integrada —idéntica a la del héroe mitológico— «representada» en un mundo que se ve como equivalente al yo. La producción de esa condición —el *lapis philosophorum*— constituye el antídoto contra la «corrupción del mundo» que llega tras la caída [tras la aparición de la autoconsciencia (parcial)]. El *lapis* es el «agente de transformación», equivalente al héroe redentor mitológico, capaz de convertir los «metales vulgares en oro». Como tal, es *algo más valioso que el oro*, así como el héroe es más valioso que cualquiera de sus logros concretos. El *opus* alquímico completo —con la producción del *lapis* como meta— se presenta esquemáticamente en la *Figura 66: El* opus *alquímico como mito de redención*.

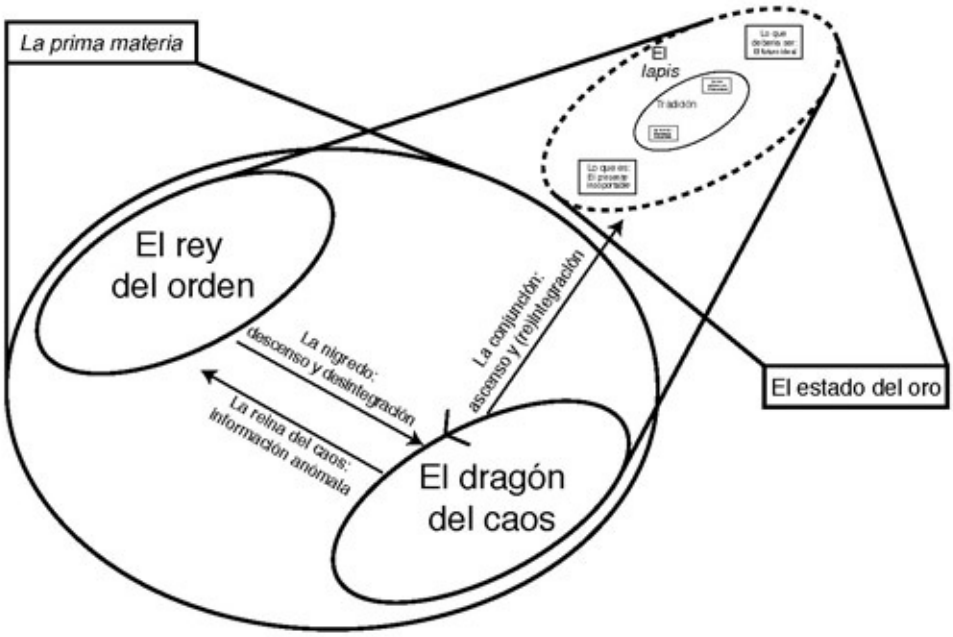

Figura 66: El *opus* alquímico como mito de redención.

La alquimia era un mito viviente: el mito del hombre individual como redentor. El cristianismo organizado se había «esterilizado a sí mismo», por así decirlo, al insistir en el culto a cierta verdad externa como medio para la salvación. Los alquimistas (re)descubrieron el error de esa presuposición y llegaron a darse cuenta de que lo que era necesario no era el culto al redentor, sino la identificación con él, de que los mitos de redención tenían un verdadero poder cuando se incorporaban y se «actuaban», más que cuando se creía en ellos en cierto sentido abstracto. Ello significaba que *decir* que Cristo era «el hombre más importante de la historia» —una combinación de divino y mortal— *no era expresión suficiente de la fe*. Una expresión suficiente implicaba el intento de representar en la propia vida el mito del héroe dentro de los confines de la personalidad individual: cargar voluntariamente la cruz de la existencia, «unir los opuestos» en un solo pecho y servir de mediador consciente, activo, entre las eternas fuerzas generadoras de lo conocido y lo desconocido.

Conclusión

La divinidad del interés

Las anomalías se manifiestan en la frontera entre el caos y el orden, por así decirlo, y presentan un aspecto amenazador y prometedor. El aspecto prometedor domina cuando el contacto es voluntario, cuando el agente explorador está actualizado —cuando el individuo ha explorado todas las anomalías previas, ha liberado la «información» que contenían y ha construido una personalidad fuerte y un «mundo» firme a partir de esa información—. El aspecto amenazador domina cuando el contacto es involuntario, cuando el agente explorador no está actualizado —cuando el individuo ha huido de las evidencias de sus errores anteriores, no ha sido capaz de extraer la información agazapada tras sus faltas, ha debilitado su personalidad y ha desestabilizado su mundo.

El fenómeno del interés —ese precursor del comportamiento exploratorio— marca la presencia de una anomalía potencialmente beneficiosa. El interés se manifiesta allí donde existe un fenómeno asimilable pero novedoso; allí donde algo nuevo se oculta en forma parcialmente comprensible. Así, una adhesión entregada a los dictados del interés —asumiendo un carácter convenientemente disciplinado— asegura la estabilización y la renovación de personalidad y mundo.

El interés es un espíritu que alumbra desde lo desconocido, un espíritu que llama desde fuera de los «muros» de la sociedad. Perseguir el interés individual significa atender la llamada de ese espíritu, viajar más allá de los muros protectores de la dependencia infantil y de la identificación con el grupo propia de la adolescencia, y regresar para rejuvenecer a la sociedad. Ello implica que la búsqueda del interés —el desarrollo individual de la verdadera individualidad— es equivalente a la identificación con el héroe. Esa identificación hace soportable el mundo a pesar de sus tragedias y reduce el sufrimiento neurótico (que destruye la fe) a mínimos absolutos.

Este es el mensaje que todo el mundo quiere oír. Pon en riesgo tu seguridad. Enfréntate a lo desconocido. Deja de mentirte a ti mismo y haz lo que tu corazón te dice sinceramente que hagas. Serás mejor, y el mundo también lo será.

Introducción

> ¿En qué lugar se podría escapar a ella, a esa mirada velada, que nos inspira una profunda tristeza, a esa mirada vuelta hacia atrás, propia de quien desde el comienzo es un engendro, mirada que delata el modo en que tal hombre se habla

> a sí mismo, a esa mirada que es un sollozo? «¡Ojalá fuera yo otro cualquiera!», así solloza esa mirada: pero no hay ninguna esperanza. Soy el que soy: ¿cómo podría escaparme de mí mismo? Y, sin embargo, ¡estoy harto de mí!»
>
> En este terreno del autodesprecio, auténtico terreno cenagoso, crece toda mala hierba, toda planta venenosa, y todo ello muy pequeño, muy escondido, muy honesto, muy dulzón. Aquí pululan los gusanos de los sentimientos de venganza y rencor; aquí el aire apesta a cosas secretas e inconfesables; aquí se teje permanentemente la red de la más malévola conjura, la conjura de los que sufren contra los bien constituidos y victoriosos, aquí el aspecto del victorioso es odiado. ¡Y cuánta mendacidad para no reconocer que ese odio es odio! ¡Qué derroche de grandes palabras y actitudes afectadas, qué arte de la difamación justificada! Esas gentes mal constituidas: ¡qué noble elocuencia brota de sus labios! ¡Cuánta azucarada, viscosa, humilde entrega flota en sus ojos! ¿Qué quieren propiamente? Representar al menos la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad: ¡tal es la ambición de esos «ínfimos», de esos enfermos! ¡Y qué hábiles los vuelve esa ambición! Admiremos sobre todo la habilidad de falsificadores de moneda con que aquí se imita el cuño de la virtud, incluso el tintineo, el áureo sonido de la virtud. Ahora han arrendado la virtud en exclusiva para ellos, esos débiles y enfermos incurables, no hay duda: «solo nosotros somos los buenos, los justos», dicen, «solo nosotros somos los homines bonae voluntatis». Andan dando vueltas en medio de nosotros cual reproches vivientes, cual advertencias dirigidas a nosotros, —como si la buena constitución, la fortaleza, el orgullo, el sentimiento de poder fueran en sí ya cosas viciosas: cosas que haya que expiar alguna vez, expiar amargamente: ¡oh, cómo ellos mismos están en el fondo dispuestos a hacer expiar, cómo están ansiosos de ser verdugos![1]

Estaba leyendo la obra *Mephistopheles: The Devil in the Modern World*,[2] de Jeffrey Burton Russell, cuando me topé con esta explicación sobre *Los hermanos Karamázov*, de Dostoyevski. Russell expone el argumento que aporta Iván para defender el ateísmo, que tal vez sea el más poderoso que se ha dado nunca:

> Los ejemplos de Iván sobre el mal, tomados todos de la prensa escrita del año 1876, son inolvidables: el aristócrata que ordena a sus perros que desmiembren a un muchacho campesino delante de su madre; el hombre que azota a su esforzado caballo «en sus bondadosos ojos»; los padres que encierran toda la noche a su hijita pequeña en una comuna gélida mientras ella golpea las paredes suplicando clemencia; el turco que entretiene a un bebé con una pistola bruñida antes de volarle la tapa de los sesos. Iván sabe que esos horrores ocurren todos los días y que pueden multiplicarse sin fin. «Me limito al caso de los niños —explica Iván— para que mi postura quede más clara. De las otras lágrimas con que la tierra está empapada, nada diré.»[3]

Russell afirma:

La relación del mal con Dios ha vuelto a convertirse, en el siglo de Auschwitz e Hiroshima, en un centro del debate filosófico y teológico. El problema del mal puede formularse de manera simple: Dios es omnipotente; Dios es perfectamente bueno; ese dios no podría permitir que el mal existiera; pero observamos que el mal existe; por tanto, Dios no existe. Las variaciones sobre este tema son prácticamente infinitas. El problema no es solo abstracto y filosófico, por supuesto, sino también personal e inmediato. Los creyentes tienden a olvidar que su dios le quita a uno todo aquello que a uno le importa: posesiones, comodidades, éxito, profesión o habilidad, conocimiento, amigos, familia y vida. ¿Qué clase de dios es ese? Cualquier religión decente debe enfrentarse abiertamente a esa pregunta, y no habrá respuesta creíble que no se dé teniendo en cuenta a los niños que mueren.[4]

A mí me parece que usamos los horrores del mundo para justificar nuestras propias limitaciones. Partimos de la presuposición de que la vulnerabilidad humana es una causa suficiente de la crueldad humana. Culpamos a Dios, y a la creación de Dios, de retorcer y pervertir nuestras almas y defendemos constantemente que somos víctimas inocentes de la circunstancia. ¿Qué le decimos a un niño moribundo? Le decimos: «Tú puedes; hay algo en ti que es lo bastante fuerte para lograrlo». Y no usamos la espantosa vulnerabilidad de los niños como excusa para rechazar la existencia y para perpetrar un mal consciente.

No tengo demasiada experiencia como psicólogo clínico. Aun así, no se me olvidan dos de mis pacientes. La primera era una mujer de unos treinta y cinco años que aparentaba cincuenta. Me recordaba a una campesina medieval —a mi concepto de campesina medieval—. Iba sucia: ropa, pelo, dientes; sucia pero con ese tipo de suciedad que tarda meses en desarrollarse. Era insoportablemente tímida; se acercaba a cualquiera de quien pensara que era superior en estatus a ella —que era prácticamente todo el mundo— encorvada, cubriéndose los ojos con las manos, con las dos manos, como si ni pudiera tolerar la luz que brotaba del blanco de su mirada.

Antes había sido sometida a un tratamiento conductual en Montreal como paciente externa, y de hecho era bien conocida por el personal permanente de la clínica. Otros habían intentado ayudarla a vencer aquella manera desgraciada de presentarse a sí misma, que hacía que la gente, en la calle, se apartara de ella; que hacía que se la viera como a una persona loca e impredecible. Durante cierto tiempo aprendió a estar en pie, o a sentarse sin cubrirse los ojos, pero en cuanto abandonaba la clínica regresaba a sus hábitos anteriores.

Tal vez tuviera algún retraso intelectual como consecuencia de algún fallo biológico; costaba saberlo porque su entorno era tan horrendo que también este podía ser la causa de su ignorancia. Además, era analfabeta. Vivía con su madre,

de cuyo carácter yo no sabía nada en absoluto, y con una tía anciana, muy enferma, que vivía postrada en una cama. Su novio era un esquizofrénico alcohólico y violento que la maltrataba física y psicológicamente, y que se dedicaba a confundir constantemente su mente simple con diatribas sobre el diablo. Ella no tenía nada de nada: ni belleza, ni inteligencia, ni una familia que la quisiera, ni habilidades, ni un trabajo creativo. Nada.

Aun así, ella no acudía a terapia porque quisiera resolver sus problemas, ni para descargar su alma, ni para describir el maltrato y la victimización de que era objeto a manos de otros. Venía porque quería hacer algo por alguien que estaba peor que ella. La clínica en la que yo trabajaba estaba asociada con un gran hospital psiquiátrico. Todos los pacientes que se mantenían en él después del paso a los cuidados comunitarios en la década de los sesenta estaban tan incapacitados que no podían sobrevivir de ninguna manera en las calles. Mi cliente había llevado a cabo cierto trabajo de voluntariado, algo muy limitado, en aquel hospital, y había decidido que tal vez pudiera amistarse con un paciente, sacarlo (o sacarla) a pasear. Creo que aquella idea se le ocurrió porque tenía un perro con el que salía a pasear habitualmente y al que le gustaba cuidar. Lo único que quería de mí era que la ayudara a organizar aquello, que la ayudara a encontrar a alguien con quien pudiera salir; que la ayudara a encontrar a alguien que, en medio de toda la burocracia hospitalaria, permitiera que aquello pudiera darse. Yo, en realidad, no conseguí ayudarla mucho, pero ella no pareció tenérmelo en cuenta.

Se dice que una sola prueba que sea contraria a una teoría basta para refutarla. La gente, por supuesto, no piensa así, y tal vez no tiene por qué hacerlo. Por lo general, las teorías son demasiado útiles como para ir rechazándolas tan fácilmente —son demasiado difíciles de regenerar—, y las pruebas contra ellas han de ser coherentes y creíbles antes de aceptarse. Pero la existencia de aquella mujer me dio que pensar: ella estaba destinada a un final psicopatológico desde el punto de vista del determinismo biológico y ambiental; «condenada» más que ninguna otra persona a la que yo hubiera conocido. Y tal vez sí, tal vez alguna vez le daba un puntapié a su perro y era maleducada con su tía enferma. Tal vez. Yo nunca vi que fuera rencorosa ni desagradable, ni siquiera cuando sus simples deseos eran frustrados. No pretendo afirmar que era una santa, porque no la conocía lo bastante bien como para decir algo así. Pero era un hecho que, en medio de su desgracia y simpleza, se mantenía al margen

de la autocompasión y era capaz de ver más allá de sí misma. ¿Por qué no se había corrompido? ¿Por qué no era cruel, desequilibrada y miserable? Tenía sobrados motivos para serlo. Y sin embargo no lo era.

A su manera simple, había tomado las decisiones adecuadas. Se mantenía tocada pero no vencida. Y a mí, con razón o sin ella, me parecía que era un símbolo de la humanidad sufriente, dolorida, afligida, y aun así capaz de valentía y amor.

Del mismo modo creé todas las potestades etéreas
y todos los espíritus, tanto los que se sostuvieron como los que cayeron;
libremente se han sostenido y caído los que han caído.
A no ser libres ¿qué prueba sincera me habrían podido dar
de su verdadera obediencia prestada de ese modo,
cuando la voluntad y la razón (razón que es libre albedrío)
inútiles y vanas, despojadas ambas de libertad,
ambas pasivas, hubiesen atendido a la necesidad y no a mí?
Creados de este modo, como debía ser,
no pueden acusar justamente a su Creador,
a su naturaleza o a su destino,
como si la predestinación, dominando su voluntad,
dispusiera de ella por un decreto absoluto
o por una presciencia suprema.
Ellos mismos han decretado su propia rebelión, no yo;
y si bien la preví, mi presencia no ha ejercido
ninguna influencia sobre la falta,
que aunque no hubiera sido prevista,
no dejaría por eso de ser menos cierta.
Así es que pecan sin la menor excitación,
sin la menor sombra de destino
o de otra cualquier cosa inmutablemente prevista por mí,
siendo autores de todo por sí mismos,
así en lo que juzgan como en lo que escogen;
porque de este modo los he creado libres,
y en libertad deben continuar
hasta que ellos mismos se encadenen.
De otra suerte me sería preciso cambiar su naturaleza,
revocar el alto decreto irrevocable, terreno,
que ordenó su libertad,
ellos solos han ordenado su caída.[5]

El otro paciente al que deseo describir era un esquizofrénico al que visitaba en un pequeño pabellón de ingresos de otro hospital. Cuando lo conocí tenía unos veintinueve años —algunos más de los que tenía yo por aquella época—, y llevaba siete años entrando y saliendo del internamiento. Tomaba, claro está,

medicación antipsicótica y participaba en actividades de terapia ocupacional en el pabellón —confeccionando posavasos, portalápices y demás—, pero era incapaz de mantener la atención en una cosa, y ni siquiera se le daban bien las manualidades. Mi supervisor me pidió que lo sometiera a un test de inteligencia, el WAIS-R[6] estándar (más para que yo adquiriera algo de experiencia que por cualquier beneficio diagnóstico real). Yo le entregué a mi paciente algunas de las piezas rojas y blancas que se usan para el subtest de Diseño de Bloques. La idea era que él distribuyera aquellas piezas de manera que coincidieran con un patrón dibujado en unas cartulinas. Él las cogió y empezó a reorganizarlas sobre el escritorio mientras yo, tontamente, lo cronometraba. Para él se trataba de una tarea imposible, incluso en las etapas más simples. Se distraía continuamente, y se frustraba. Le pregunté: «¿Qué te pasa?». Y él me respondió: «La batalla entre el bien y el mal de los cielos se libra en mi cabeza».

En ese punto interrumpí la prueba. No sabía exactamente cómo interpretar ese comentario. Era evidente que estaba sufriendo, y el test parecía empeorar su sufrimiento. ¿Qué experimentaba? No estaba mintiendo, eso era seguro. A la luz de aquella afirmación, me pareció ridículo proseguir.

Pasé algún tiempo con él ese verano. Nunca había conocido a nadie que estuviera mentalmente tan enfermo como él. Conversábamos en el pabellón y, ocasionalmente, me lo llevaba a pasear por los terrenos del hospital. Era el tercer hijo de unos emigrantes de primera generación. Su hermano mayor era abogado; el otro, médico. Sus padres, sin duda, eran ambiciosos con sus hijos, trabajadores y disciplinados. Él había estudiado en la universidad con la idea graduarse (tal vez en inmunología, no lo recuerdo exactamente). Sus hermanos habían sido para él un ejemplo abrumador, y se sentía presionado para tener éxito. Pero su trabajo experimental no había salido como esperaba, y al parecer había llegado a creer que tal vez no se graduara —o al menos no cuando él creía—. De modo que falsificó sus resultados experimentales y redactó su tesis de todos modos.

Me contó que la noche en que terminó de escribir se despertó y vio al diablo de pie a los pies de la cama. Ese hecho desencadenó el inicio de su enfermedad mental, de la que ya no se había recuperado. Podría decirse que la aparición satánica acompañaba simplemente la expresión de algún desarrollo neuronal patológico inducido por el estrés cuya aparición estaba biológicamente determinada, o que el diablo era solo la personificación de la concepción que en su cultura se daba del mal moral, que se manifestaba en la imaginación como

consecuencia de su culpa. Ambas explicaciones tienen sus puntos a favor. Pero el hecho sigue siendo que vio al diablo, y que aquella visión fue el hecho que acompañó a su destrucción, o incluso fue el hecho que lo destruyó.

Le daba miedo contarme gran cosa sobre su fantasía, y solo se abrió a mí después de que yo le prestara mucha atención. No alardeaba ni intentaba impresionarme. Estaba aterrado sobre lo que creía; aterrorizado como consecuencia de las fantasías que se le quedaban grabadas. Me contó que no podía salir del hospital porque alguien estaba esperando para pegarle un tiro —un delirio paranoide típico—. ¿Por qué había alguien que quería matarlo?

Bien, su hospitalización coincidía con la Guerra Fría, tal vez no en su punto álgido, pero aun así durante un periodo en el que la amenaza de una aniquilación nuclear deliberada parecía más plausible de lo que parece ahora. Muchas de las personas que yo conocía usaban la existencia de esa amenaza para justificar ante sí mismas su fracaso a la hora de participar plenamente en la vida, una vida que, de manera romántica, consideraban maldita y, por tanto, sin objeto. Pero en aquella pose había cierto terror real, y la idea de que innumerables misiles apuntaran aquí y allí por todo el mundo era algo que seccionaba la energía y la fe de todos, hipócritas o no.

Mi paciente esquizofrénico creía que él era, de hecho, la encarnación de la fuerza aniquiladora del mundo; que tras su salida del hospital estaba destinado a encaminarse hacia el sur, llegar a un silo de misiles nucleares en territorio estadounidense; que estaba condenado a tomar la decisión que desencadenaría la guerra final. La «gente» que había fuera del hospital lo sabía, y por eso esperaban para abatirlo a tiros. Por eso no quería contarme aquella historia (aunque lo había hecho), porque creía que tal vez entonces también quisieran matarme a mí.

A mis amigos de mi posgrado les resultaba irónico que yo hubiera entrado en contacto con un paciente de ese tipo. Conocían bien mi interés concreto por Jung, y les resultaba absurdamente adecuado que acabara hablando con alguien que expresara ese tipo de delirios. Pero yo no sabía qué hacer con aquellas ideas. Eran demenciales, por supuesto, y habían destruido a mi paciente. Pero aun así me parecía que eran *verdad*, desde un punto de vista metafórico.

Su historia, en su totalidad, vinculaba su elección individual, entre el bien y el mal, con el horror acumulado al que por entonces se enfrentaba el mundo. Su historia implicaba que, dado que había sucumbido a la tentación en una encrucijada crítica, en realidad era responsable del horror del potencial de una

guerra nuclear. Pero ¿cómo podía ser eso? A mí me parecía una locura plantear siquiera que el acto de un individuo sin poder pudiera estar vinculado de algún modo al desenlace de la historia en su conjunto.

Pero ya no estoy tan seguro. He leído mucho sobre el mal y su manera de perpetrarse y de crecer, y ya no estoy convencido de que cada uno de nosotros seamos tan inocentes, tan inofensivos. Es, por supuesto, ilógico presumir que una persona —una mota de polvo entre seis mil millones de otras motas— sea en modo alguno responsable del espantoso curso de los acontecimientos humanos. Pero ese curso en sí mismo no es lógico, ni mucho menos, y parece probable que dependa de procesos que no comprendemos.

Los argumentos más poderosos de la no-existencia de Dios (al menos de un dios bueno) se basan en la idea de que un Ser tal no permitiría la existencia del mal en sus formas clásicas natural (enfermedades, desastres) o moral (guerras, pogromos). Esos argumentos pueden llevarse más allá del ateísmo, pueden usarse para discutir la justicia del propio mundo existente. Dostoyevski afirma: «Tal vez el cosmos entero no merece el sufrimiento de un solo niño». ¿Cómo puede construirse el mundo de tal manera que se permita el dolor? ¿Cómo puede permitir un dios bueno la existencia de un mundo sufriente?

Estas preguntas tan difíciles pueden abordarse, en parte, como consecuencia de un análisis cuidadoso del mal. En primer lugar, parece razonable insistir en el valor de la distinción natural/moral. Las «circunstancias trágicas de la vida» no deberían colocarse en la misma categoría que el «daño infligido voluntariamente». La tragedia —el sometimiento a las condiciones mortales de la existencia— presenta un aspecto ennoblecedor, al menos en potencia, y ha sido explotado constantemente a tal fin en la gran literatura y en la mitología. En cambio, el verdadero mal es cualquier cosa menos noble.

La participación en actos cuyo único propósito es la expansión del dolor y el sufrimiento inocentes es algo que destruye el carácter; el encuentro directo con la tragedia, en cambio, puede potenciarlo. Ese es el sentido del mito cristiano de la crucifixión. Es la plena participación de Cristo en su destino y su aceptación de él, libremente escogida (y que comparte con toda la humanidad), lo que le permite manifestar su plena identificación con Dios, y es esa identificación la que le permite soportar su destino y la que lo despoja de su mal. En cambio, es la degradación voluntaria de nuestro propio carácter la que hace que las condiciones trágicas, necesarias, de la existencia parezcan malas.

Pero ¿por qué es trágica la vida? ¿Por qué estamos sujetos a una limitación

insoportable: al dolor, la enfermedad y la muerte; a la crueldad en manos de la naturaleza y la sociedad? ¿Por qué le ocurren a todo el mundo cosas terribles? Se trata, cómo no, de preguntas que no pueden responderse. Pero que deben responderse de algún modo si hemos de ser capaces de enfrentarnos a nuestras propias vidas.

Lo mejor que he sido capaz de sacar de todo ello es lo siguiente (y me ha ayudado): nada puede existir sin condiciones previas. Ni siquiera un juego puede jugarse sin reglas, y las reglas dicen tanto lo que no se puede hacer como lo que se puede hacer. Tal vez el mundo, en cuanto mundo, no sea posible sin sus fronteras, sin sus reglas. Tal vez la existencia no sería posible en ausencia de nuestras limitaciones dolorosas.

Pensemos en ello de esta manera: si pudiéramos tener todo lo que queremos por el mero hecho de desearlo, si cualquier herramienta llevara a cabo cualquier trabajo, si todos los hombres fueran omniscientes e inmortales, entonces todo sería igual, todo sería la misma cosa todopoderosa, Dios, y la creación no existiría. La diferencia entre cosas, que es una función de sus limitaciones específicas, es lo que les permite existir.

Pero el hecho de que las cosas existan no significa que deban existir, por más que estemos dispuestos a otorgarles sus limitaciones necesarias.

¿Debería existir el mundo? ¿Son las condiciones previas de la experiencia tan terribles que debería suspenderse el juego mismo? (Nunca hay escasez de personas que trabajan con ahínco en dirección a esa meta.)

A mí me parece que nosotros respondemos a esa pregunta, de manera implícita pero profunda, cuando perdemos a un ser querido y lo lloramos. Lloramos no solo porque ha existido, sino porque se ha perdido. Ello presupone emitir un juicio a un nivel muy fundamental. La pena presupone haber amado, presupone el juicio de que la existencia específica, limitada, de esa persona, era algo que debería haber sido (incluso en su forma inevitablemente imperfecta y vulnerable). Aun así, ahí queda la pregunta: ¿por qué deberían existir las cosas, incluso las cosas amadas, si sus limitaciones necesarias causan tanto sufrimiento?

Tal vez podamos suspender la respuesta a la pregunta sobre la naturaleza de Dios, su responsabilidad en la presencia del mal en la creación, hasta que hayamos solucionado el problema de nosotros mismos. Tal vez podríamos

tolerar los horrores del mundo si mantuviéramos intacto nuestro carácter y lo desarrolláramos plenamente; si sacáramos todo el partido a todos los dones que se nos han concedido. Tal vez, entonces, el mundo no parecería horrible.

Soñé que estaba ascendiendo por un valle profundo, por una carretera de dos carriles. La carretera estaba situada en el norte de Alberta, donde me crie, y salía del único valle que había a muchos kilómetros a la redonda y llegaba a una inmensa pradera llana. Me acercaba a un hombre que hacía autoestop, y veía a otro a lo lejos. Al aproximarme, veía que se encontraba en las primeras etapas de la vejez, pero todavía se veía extraordinariamente fuerte. Alguien pasaba por delante de él en un coche, conduciendo en dirección contraria, y una voz femenina gritaba: «¡Cuidado! ¡Lleva un cuchillo!».

Llevaba lo que parecía un cuchillo de cocina con mango de madera, desgastado y descolorido, pero el filo era de al menos setenta centímetros de largo. Sujeta al hombro llevaba una funda de cuero. Caminaba por el arcén de la carretera, murmurando para sus adentros y blandiendo el cuchillo de manera sincopada y caótica.

Se parecía al casero que vivía a mi lado cuando yo estudiaba el posgrado y vivía en un barrio pobre de Montreal. Mi casero era un hombre maduro, había sido motero y presidente de la rama local de los Ángeles del Infierno por designación propia, y de joven había pasado un tiempo en la cárcel. Como suele ocurrir, con la edad se había aposentado un poco, y llevaba tiempo controlando su tendencia a la bebida. Pero su mujer se suicidó cuando yo vivía allí, y él había vuelto a sus días más salvajes. A menudo se daba a la bebida y se gastaba todo el dinero que ganaba en la tienda de electrónica que llevaba desde su pequeño apartamento. Se tomaba cuarenta y hasta cincuenta cervezas en un día, y por la noche llegaba a casa borracho perdido, le gritaba a su perro, se reía, mascullaba cosas incoherentes, bien intencionado aún, pero a punto de ponerse violento a la más mínima provocación. En una ocasión me había llevado a su antro favorito en su Honda 1.200 cc., que tenía un reprís más propio de un jet para las distancias cortas; yo iba montado precariamente detrás, agarrado a él, con el casco de su mujer, que me quedaba ridículo y era inútil porque me iba cinco tallas pequeño. Borracho, era destructivo de una manera casi inocente, y acababa peleándose constantemente, sin poder evitarlo, pues le ofendía la gente con la que se cruzaba y que no era lo bastante delicada en su conversación con él.

Yo aceleraba y me podía a su lado. Parecía disgustado de que nadie se parase y lo montara en su coche, como si no fuera consciente del peligro que suponía. Al pasar por su lado, él posaba su mirada en mí y empezaba a seguirme, no con ira sino con deseo de compañía. Pero no iba rápido, y yo no tenía problemas para mantenerme por delante de él en la carretera.

La escena cambiaba. La figura que sostenía el cuchillo y yo estábamos ahora en lados opuestos de un árbol de tronco inmenso, de tal vez unos cien metros de diámetro, sobre una escalera de caracol que surgía del fondo oscuro y ascendía, igualmente, hasta muy arriba. La escalera estaba hecha de una madera antigua, oscura, gastada. Me recordaba a los bancos de la iglesia a la que asistía de niño con mi madre y donde con el tiempo me casé. Aquella figura me buscaba, pero estaba muy atrás, y yo me había ocultado de su vista mientras ascendía por la escalera. Recuerdo querer proseguir con mi viaje, más allá del valle, por la llanura circundante, donde caminar era más fácil. Pero la única manera de mantenerse alejado de la escalera era seguir subiendo por la escalera, ascender por el axis mundi.

Así es como el darnos cuenta de la muerte, la siniestra segadora —el rostro espantoso de Dios—, nos obliga inexorablemente a subir, a ir hacia una consciencia lo suficientemente potenciada como para soportar la idea de la muerte.

El sentido de nuestras limitaciones no es el sufrimiento; es la existencia misma. Se nos ha otorgado la capacidad para soportar voluntariamente el peso terrible de nuestra mortalidad. Le damos la espalda a esa capacidad y nos degradamos a nosotros mismos porque tenemos miedo de la responsabilidad. De ese modo, las condiciones previas, necesarias, de la existencia, se vuelven intolerables.

A mí me parece que no son el terremoto, la inundación ni el cáncer los que hacen que la vida sea insoportable, horrible, mientras aparecen esos hechos. Parecemos capaces de soportar el desastre natural, de responder incluso a ese desastre de manera honrosa y decente. Más bien se trata del sufrimiento sin sentido que nos infligimos los unos a los otros —nuestro mal— lo que hace que la vida parezca corrupta más allá de lo aceptable; lo que erosiona nuestra capacidad de manifestar fe en nuestra naturaleza fundamental. Entonces, ¿por qué debe existir la capacidad para el mal?

Llevo un tiempo enseñando a tocar el piano a mi hija de seis años. Procuro enseñarle con dureza, es decir, demostrarle que en realidad hay una manera correcta de tocar el piano y una manera incorrecta. La manera correcta implica prestar atención a cada frase, a cada nota escrita, a cada sonido que emite, a cada movimiento de dedo. Hace unas semanas le enseñé lo que significaba el ritmo durante una lección difícil. ¿Y qué significa difícil? Pues bien, ella se sienta al piano y practica tan duro que llora, pero no se detiene. Y realmente le interesa aprender a tocar. Pasa ratos en el coche escuchando música, descubriendo el ritmo. Usa el metrónomo por iniciativa propia, toca canciones que le gustan más deprisa y más despacio. Ayer le enseñé la diferencia entre tocar fuerte y tocar flojo. A ella eso le resultó un desafío, y experimentaba exhaustivamente con cada tecla de nuestro viejo piano (que tiene muchas particularidades), intentando determinar exactamente con qué fuerza había que presionarlas para emitir un sonido susurrante.

Desperté la mañana posterior a una de sus lecciones y pillé un fragmento del final de una ensoñación. He aquí la idea revelada en esa ensoñación: es el hecho de que existen diferencias entre vías de acción que hacen que las acciones merezcan la pena. Sé que lo que se cree determina el valor de las cosas. Pero yo nunca había llevado ese argumento hasta su conclusión lógica. Si la creencia determina el valor, entonces la distancia entre el bien y el mal da a la vida su sentido. Cuanto más válida sea la vía de acción (es decir, cuanto «mejor» sea: cuanto más buena sea, más que mala), más valencia emocional positiva «contiene» esa vía. Ello significa que las cosas no tienen significado (porque no tienen valor diferencial) para aquellos que no creen en el bien y el mal.

Sin duda he conocido a gente en esa posición (aunque no supiera explícitamente que se encontraban en ella por no conocer la diferencia entre el bien y el mal). Eran incapaces de hacer nada porque no sabían ver la diferencia entre una vía y otra. Y ocurre que, en ausencia de diferencias entre una cosa y otra, la vida empieza a parecer «una broma estúpida y cruel», por usar una expresión de Tolstói. Supongo que ello es así porque las cargas de la vida no parecen dignas de soportarse en ausencia de pruebas de que el esfuerzo y el trabajo tienen algún valor real.

Todo esto significa que el valor es un continuo, una línea que se extiende desde un punto necesario A hasta un punto necesario B. A y B se definen el uno en relación con el otro, así como dos puntos definen una línea. La polaridad entre los dos determina la valencia de la meta. Cuanta más polaridad (esto es, cuanta más tensión) entre los dos puntos, más vale la pena la empresa. El bien no puede definirse —no

puede existir— en ausencia de mal. El valor no puede existir en ausencia de polaridad. Así, para que el mundo valga la pena (es decir, para que la elección entre dos cosas constituya una verdadera elección) han de existir tanto el bien como el mal.

Pero entonces sería posible escoger solo el bien, al menos en el ideal —y en ese caso el mal no existiría, salvo en potencia—. De modo que parece que el mundo podría ser valioso (podría justificar la carga que hace falta para mantenerlo) si el mal solo hubiera de existir en potencia, es decir, si todo el mundo escogiera actuar adecuadamente. A mí me parece que ese es el pensamiento más optimista que he encontrado jamás.

Pero ¿cómo podemos poner fin a nuestros errores? ¿Qué camino podemos seguir para eliminar nuestra ceguera y nuestra estupidez, para acercarnos más a la luz? Cristo dijo: Así pues, sed perfectos, así como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto.[7] Pero ¿cómo? Parece impedírnoslo, como siempre, la pregunta irónica de Poncio Pilato: «¿Qué es la verdad?» (Juan, 18:38).

Bien, incluso aunque no sepamos exactamente qué es la verdad, sí sabemos, todos y cada uno de nosotros, qué no es. No es avaricia, ni el deseo de ganancias materiales constantes por encima de todas las cosas; no es negar experiencias que sabemos muy bien que son reales, ni infligir sufrimiento por el sufrimiento. Tal vez sea posible dejar de hacer esas cosas que sabemos, más allá de toda duda, que están mal —volvernos autodisciplinados y honrados— y, por tanto, llegar a ser cada vez más capaces de percibir la naturaleza del bien positivo.

La verdad parece dolorosamente simple, tanto que es una especie de milagro que pueda olvidarse. Ama a Dios con toda tu mente, con todos tus actos y con todo tu corazón. Ello significa: sirve a la verdad por encima de todo lo demás y trata a tu prójimo como si fuera tú —no con la lástima que erosiona el respeto por uno mismo, y no con la justicia que te eleva sobre él, sino como una divinidad con carga celeste que aún podría ver la luz.

Se dice que es más difícil gobernarse a sí mismo que gobernar una ciudad, y no es ninguna metáfora. Es una verdad, y no podría ser más literal. Es precisamente por ello por lo que intentamos gobernar la ciudad. Es una perversión del orgullo dejar de rezar en público y dedicarnos, en cambio, a sacudirnos el polvo de los pies; parece demasiado mundano tratar a aquellos a quienes, de hecho, nos dirigimos con respeto y dignidad cuando podríamos ser activos en su contra en la calle. Tal vez sea más importante fortalecer nuestro carácter que arreglar el mundo. La verdad es que gran parte de ese arreglo parece egoísta de todos modos; es egoísmo y orgullo intelectual disfrazado de amor, que crea un mundo contaminado de buenas obras que no funcionan.

¿Quién puede creerse que son las pequeñas decisiones que tomamos cada día entre el bien y el mal las que convierten el mundo en desechos y la esperanza en desesperación? Pero así es. Vemos nuestra inmensa capacidad para el mal materializarse constantemente ante nosotros, tanto en las cosas grandes como en las pequeñas, pero nunca parecemos darnos cuenta de nuestra infinita capacidad para el bien. ¿Quién puede discrepar de Solzhenitsyn cuando escribe: «Un hombre que deja de mentir puede derrocar una tiranía»?

Cristo dijo: El reino de los cielos se extiende sobre la tierra, pero el hombre no lo ve.[8] ¿Y si solo fuera nuestro autoengaño, nuestra cobardía, nuestro odio y nuestro miedo lo que contamina nuestra experiencia y convierte el mundo en el infierno? Se trata de una hipótesis, al menos —tan buena como cualquier otra, admirable y capaz de generar esperanza. ¿Por qué no podemos hacer el experimento y comprobar si es verdad?

La divinidad del interés

Las ideas fundamentales del cristianismo están enraizadas en la filosofía gnóstica que, según las leyes psicológicas, tenía solamente que crecer en un momento en que las religiones clásicas se habían vuelto obsoletas. Se fundó sobre la percepción de símbolos lanzados por el proceso inconsciente de individuación que siempre se da cuando los dominantes colectivos de la vida humana entran en descomposición. En ese momento tiende a surgir un número considerable de individuos poseídos por arquetipos de una naturaleza numinosa que se abren paso hasta la superficie a fin de formar nuevos dominantes.

Ese estado de posesión se muestra casi sin excepciones en el hecho de que los poseídos se identifican a sí mismos con el contenido arquetípico de sus inconscientes y, dado que no se percatan de que el papel que se les está asignando es el efecto de nuevos contenidos que aún no se comprenden, los ejemplifican concretamente en sus propias vidas, convirtiéndose así en profetas y reformadores.

En la medida en que el contenido arquetípico del drama cristiano fue capaz de dar una expresión satisfactoria al incómodo y clamoroso inconsciente de muchos, el *consensus omnius* elevó dicho drama a categoría de verdad universal vinculante —no, claro está, mediante un acto de juicio, sino por el hecho irracional de la posesión, que resulta mucho más efectivo.

Así, Jesús se convirtió en imagen tutelar o amuleto contra los poderes arquetípicos que amenazaban con poseer a todo el mundo. La buena nueva anunciaba: «Ha sucedido, pero a ti no te sucederá siempre que creas en Jesucristo, el Hijo de Dios».

Sin embargo, podría suceder, y puede suceder y sucederá a todos aquellos en quienes lo dominante cristiano se haya descompuesto. Por ese motivo, siempre ha habido personas que, insatisfechas con las dominantes de la vida consciente, han partido —a cubierto y a través de caminos indirectos, hacia su destrucción o hacia su salvación— en busca de la experiencia directa de las raíces eternas y, siguiendo la atracción de la psique inconsciente inquieta, se han encontrado a sí mismas en el desierto donde, como Jesús, se enfrentan al hijo de las tinieblas...

Así reza un viejo alquimista —¡y clérigo!: «¡Purga las espantosas oscuridades de nuestras mentes con una luz para nuestros sentidos!». El autor de esta frase debió de pasar por la experiencia de la *nigredo*, la primera etapa de la obra, que se sentía como una melancolía en alquimia y se corresponde, en psicología, con el encuentro con la sombra.

Así pues, cuando la psicoterapia moderna se encuentra una vez más con los arquetipos activados de lo inconsciente colectivo, se trata simplemente de la repetición de un fenómeno que se ha observado a menudo en momentos de gran crisis religiosa, aunque también puede darse en individuos para los que las ideas rectoras han perdido su sentido. Un ejemplo de ello es el *descensus ad inferos* del *Fausto* que, consciente o inconscientemente, es una *opus alchymicum*.

El problema de los opuestos congregados por la sombra desempeña un papel importante —de hecho, el papel decisivo— en la alquimia, pues conduce a la última fase de la obra de la unión de los opuestos en la forma arquetípica del *hieros gamos* o «boda alquímica». Ahí, los contrarios supremos, hombre y mujer (como el yin y el yang chinos) se funden en una unidad purificada de toda oposición y, por tanto, incorruptible.[9]

Noviembre de 1986

Querido papá:

Te prometí que algún día te contaría de qué se supone que trata el libro que intento escribir. No he trabajado mucho en él durante el último mes, aunque en ciertos aspectos siempre está en mi mente y todo lo que aprendo, en mi otro trabajo, tiene alguna influencia sobre él. Dado que lo he abandonado temporalmente, he pensado que tal vez podría hablarte de él, y que hacerlo me ayudaría a organizar mis ideas.

No comprendía del todo la fuerza motriz que había tras aquello en lo que he estado trabajando, aunque ahora lo entiendo mejor que antes, que hace tres o cuatro años, cuando era algo que, literalmente, me volvía loco. Tres o cuatro años antes de eso había empezado a obsesionarme con la idea de la guerra, y a menudo tenía unos sueños extremadamente violentos que giraban en torno al tema de la destrucción. Ahora me parece que mi preocupación con la muerte a escala masiva estaba íntimamente relacionada con mi vida personal, y que mi preocupación por el sentido de la vida a un nivel personal (que surge con la contemplación de la muerte) adoptaba en mi caso una forma general que tenía que ver con el valor de la humanidad y con el propósito de la vida en general.

Carl Jung ha sugerido que todos los problemas personales son relevantes para la sociedad porque todos somos muy parecidos, y que cualquier solución lo bastante profunda para un problema personal podría, si se comunicara, reducir la probabilidad de que ese problema existiera en la experiencia de cualquiera en el futuro.[10] *De hecho, es así como la sociedad y el individuo se apoyan mutuamente. Fue así como mi preocupación por la guerra, que es la aplicación de la muerte a un nivel general, me llevó a conceptos e ideas que tienen que ver con el sentido de la vida a un nivel personal, que yo nunca habría podido imaginar que eran relevantes, o creíbles, antes de aprender cosas sobre ellos, y que aún creo que rayan en lo que normalmente se consideraría demencia.*

Muchos creen que las razones para la guerra están enraizadas en la sociedad. Dado que quienes luchan son grupos de hombres, y dado que los grupos se implican en política, esa creencia parece bien fundamentada y contiene algo de verdad. Pero es igualmente cierto que es bueno buscar algo que no quieres encontrar en un lugar en el que sabes que no estará, y la preocupación moderna por la política global, así como la necesidad de implicarse en una «buena causa» en lugar de vivir responsablemente, me parecen pruebas de que el deseo de no encontrar supera a menudo la verdadera búsqueda de la verdad. De hecho, es verdad que la gente no quiere la verdad porque la verdad destruye lo que erige la falta de fe y el falso consuelo que aporta. No es posible vivir en el mundo que desearías que pudiera ser y al mismo tiempo en el mundo real, y a menudo parece un mal negocio destruir la fantasía en aras de la realidad. Es, en parte, el deseo de la falta de responsabilidad lo que subyace a esa evasión, pero también es miedo a la posibilidad. Al menos así me lo parece a mí.

Dado que todos somos producto de nuestro tiempo, y dado que eso también me incluye a mí, busqué lo que quería encontrar donde para todo el mundo era evidente que estaría: en la política, en la ciencia política, en el estudio del comportamiento grupal. Ello me ocupó los años que pasé implicado en el NDP, y en el estudio de la ciencia política, hasta que descubrí que la aplicación de un sistema de pensamiento —como el socialismo (o, en realidad, de cualquier -ismo)— a un problema, y la resolución de ese problema, no eran lo mismo. En el primer caso, tienes a alguien (que no eres tú) a quien echar la culpa (los ricos, los americanos, los blancos, el gobierno, el sistema), lo que sea, con tal de que sean otros.

Lentamente, llegué a darme cuenta de que un problema de proporciones planetarias existía porque todo el mundo en el planeta pensaba y actuaba para mantener ese problema. Lo que eso significa es que, si el problema tiene solución, entonces lo que cree todo el mundo es erróneo, y eso también significaba que lo que yo creía tenía que ser fundamentalmente erróneo. Pero el problema que tiene esa línea de razonamiento es simple: lleva inexorablemente a la siguiente conclusión: cuanto más fundamental es el problema, más fundamental es el error —según mi propio punto de vista.

Llegué a creer que la propia supervivencia, y más cosas, dependían de encontrar una solución al problema de la guerra. Ello me llevó a considerar que tal vez todo lo que creía estaba mal. Esa consideración no era especialmente agradable, y se complicaba enormemente por el hecho de que también había llegado a percatarme de que, aunque creía definitivamente varias cosas, no siempre sabía qué creía, y cuando lo sabía, no sabía por qué.

Verás, la propia historia condicionaba todo aquello que yo creía, incluso cuando no lo sabía, y era una arrogancia inconsciente y descarada la que me hacía plantear, de entrada, que tenía cierta idea sobre quién o qué era, o qué había generado el proceso de la historia, y cómo estaba afectado yo por esa creación.

Una cosa es no ser consciente de las respuestas, y otra bastante distinta es no ser capaz ni siquiera de plantearse la pregunta.

Yo tenía la idea de que enfrentarme a aquello que me aterrorizaba —lo que volvía mis sueños en mi contra— podía ayudarme a soportar aquello tan terrible. Esa idea —que me había sido otorgada por la gracia de Dios— me permitía creer que podía encontrar lo que más quería (si es que conseguía tolerar la verdad; si estaba dispuesto a seguir hasta donde fuera que me llevara; si estaba dispuesto a dedicar mi vida a actuar en relación con lo que descubriera, fuera lo que fuera, sin reservas, sabedor, de algún modo, de que, una vez iniciado, un intento abortado destruiría al menos el respeto que tuviera por mí mismo, y en el peor de los casos mi cordura y mi deseo de vivir).

Hoy creo que a todo el mundo se le presenta esta opción, incluso cuando no lo sabe o cuando se niega a admitirlo; que todo el mundo hace esa elección con cada decisión y acción que toma.

Ya he comentado que la historia condicionaba lo que creo y cómo actúo. Ir en pos de eso de lo que me di cuenta (algo que, una vez captado, resulta bastante evidente por sí mismo) me ha llevado al estudio de la historia como fenómeno psicológico. Verás, si lo que pienso y soy es producto de la historia, ello implica que la historia debe adoptar una forma en mi interior, por así decirlo, y determinar quién soy desde dentro. Es algo que resulta más fácil de entender si consideramos que llevo a todas partes, dentro de mí, una imagen de ti, compuesta por recuerdos de cómo actúas y de lo que esperabas, y representaciones de tu comportamiento. Esa imagen ha tenido un impacto profundo en cómo me comportaba yo de niño, cuando, incluso en tu ausencia, me veía obligado a seguir las reglas que tú seguías (y que aprendí mediante la imitación, y que tú me inculcabas a través del elogio y el castigo). A veces esa imagen de ti, en mí, adopta incluso la forma de una personalidad cuando sueño contigo.

Así que es una cuestión muy directa creer, desde el punto de vista psicológico, que cada individuo lleva consigo una imagen de sus padres, y que esa imagen rige su comportamiento, al menos en parte.

Pero es un hecho que las reglas que tú seguías —y que yo aprendí de ti— no eran unas reglas que hubieras creado tú mismo, sino reglas que me transmitiste así como te las habían transmitido a ti cuando todavía eras un niño.

Y es una verdad más que probable que la mayor parte de lo que aprendí de ti no fuera nunca verbalizado, que las reglas que gobernaban tu manera de actuar (y que yo aprendí mientras te observaba)

estuvieran implícitas en tu comportamiento y ahora estén implícitas en el mío. Fue exactamente así como aprendí la lengua, en gran medida observando y escuchando, y parcialmente mediante instrucción explícita. Y así como sin duda es posible (y de lo más común) hablar correctamente y a la vez ser incapaz de describir las reglas de gramática que «subyacen» a la producción del lenguaje, también es posible actuar sobre el mundo y plantear presuposiciones sobre su naturaleza sin saber gran cosa sobre los valores y creencias que necesariamente subyacen a esas acciones y presuposiciones.

La estructura de nuestro lenguaje se ha creado en un proceso histórico y es, en cierto sentido, una encarnación de ese proceso. La estructura de eso que rige nuestras acciones y percepciones también ha sido creada en el curso de la historia, y es la encarnación de la historia.

Las implicaciones de esa idea me abrumaban. Yo he intentado considerar la historia misma como un fenómeno unitario —como una sola cosa, en cierto sentido— a fin de entender qué es y cómo afecta a lo que pienso y hago. Si uno se percata de que, en cierto sentido, la historia está en su cabeza, y se percata también de que no sabe nada de la significación de la historia, de su sentido —algo que es casi indudablemente cierto— entonces ha de percatarse de que no sabe nada sobre la significación de sí mismo ni sobre su propio sentido.

Estoy escribiendo mi libro en un intento de explicar la significación psicológica de la historia, de explicar el sentido de la historia. Y al hacerlo he descubierto varias cosas interesantes:

1. *Ninguna cultura, salvo la occidental, posee una historia basada en «acontecimientos objetivos». La historia de culturas alternativas, incluso las muy desarrolladas, como la india, la china y la grecorromana antigua, es mitológica, lo que significa que describe lo que significaba un evento en términos psicológicos, y no cómo ocurría en términos empíricos.*
2. *Todas las culturas, incluso las de naturalezas más dispares, se desarrollan entre unas líneas ampliamente predecibles y presentan, en su historia mitológica, ciertas características constantes (así como todas las lenguas comparten estructura gramatical, dado un análisis lo suficientemente abstracto). Las líneas entre las cuales se desarrolla una cultura vienen determinadas biológicamente, y las reglas que rigen ese desarrollo son la consecuencia de la expresión psicológica de estructuras neurofisiológicas. (Esta tesis me será la más difícil de demostrar, pero tengo pruebas sólidas a su favor, y a medida que estudio más neuroanatomía y más neuropsicología, las pruebas se hacen más claras.)*
3. *Las versiones mitológicas de la historia, como las de la Biblia, son tan «verdaderas» como las de las versiones empíricas occidentales estándar, tan verdaderas literalmente, pero su manera de ser verdaderas es distinta. Los historiadores occidentales describen (o creen que describen) «lo que» ocurrió. Las tradiciones de la mitología y la religión describen la significación de lo que ocurrió (y conviene destacar que si lo que ocurre no es significativo, es irrelevante).*

En todo caso, no puedo explicar en una sola carta el alcance de lo que planeo llevar a cabo. En ese libro espero describir varias tendencias históricas y cómo afectan al comportamiento individual —de la manera en que he intentado hacerlo en esta carta—. Y tal vez más importante aún sea que espero describir no solo cuál es el problema (en términos históricos) sino dónde podría encontrarse una posible solución, y cuál podría, concebiblemente, ser esa solución, y espero describirlo de una manera que haga posible esa aplicación.

Si te interesa que te cuente algo más (no siempre soy capaz de saber si a alguien le interesa), lo haré más adelante. No sé, papá, pero creo que he descubierto algo de lo que nadie más tiene la menor idea, y no estoy seguro de hacerle justicia. Su alcance es tan amplio que solo soy capaz de ver partes de ello con claridad de una vez, y resulta extraordinariamente difícil ponerlo por escrito de manera completa. Verás, en su mayor parte, el tipo de conocimiento que estoy intentando transmitir verbal y lógicamente siempre se

ha transmitido de persona a persona a través del arte, la música, la religión y la tradición, y no a través de la explicación racional, y es como traducir de un lenguaje a otro. Pero no es que sea solamente un lenguaje diferente, es que se trata de un modo de experiencia totalmente distinto.

Sea como sea, me alegro de que mamá y tú estéis bien. Gracias por cumplimentar las devoluciones de mi declaración de renta.

Jordan

Hace casi doce años que capté por primera vez la esencia de la paradoja que subyace en el fondo de la motivación humana para el mal: la gente necesita su identificación grupal porque esa identificación la protege, literalmente, de las terribles fuerzas de lo desconocido. Es por ello por lo que todo individuo que no es decadente se esforzará para proteger su territorio, real y psicológico. Pero esa tendencia a proteger conlleva el odio hacia el otro y la inevitabilidad de la guerra, y ahora tenemos demasiado poder tecnológico como para iniciar guerras. Pero permitir la victoria del otro —o incluso la existencia continuada en sus propios términos— implica sometimiento, disolución de la estructura protectora y exposición a lo que más se teme. Para mí, ello suponía que en los dos casos salíamos perdiendo: los sistemas de creencias regulan el afecto, pero el conflicto entre sistemas de creencias resulta inevitable.

La formulación y la comprensión de esa paradoja horrible me destrozaba. Siempre había estado convencido de que una comprensión suficiente de un problema —de cualquier problema— llevaba a su resolución. Pero ahí estaba yo, dueño de una comprensión que me parecía no solo suficiente sino completa, y sin embargo me encontraba entre la espada y la pared. No veía alternativas ni a contar con un sistema de creencias ni a no contar con un sistema de creencias, y solo veía las desventajas de las dos posiciones. Aquello era algo que cuestionaba mi fe.

En consecuencia, recurrí a mis sueños, actuando a partir de un consejo de Jung, que había propuesto que estos podían contener información cuando ninguna otra fuente era suficiente. Pero mis sueños se secaron justo cuando más los necesitaba, y no me aportaban nada. Me encontraba en una especie de punto muerto, empantanado. Y para mí era algo muy doloroso. Llevaba varios años trabajando y pensando intensamente, intentando entender las motivaciones humanas individuales de las peores acciones humanas posibles. Hacía lo que sinceramente consideraba mejor, hasta donde alcanzaba mi capacidad, y lo hacía a pesar de las considerables interferencias que ello tenía en mi vida personal y

profesional. Había decidido dedicar mi vida al problema del mal, al desarrollo de una verdadera comprensión del mal, con la esperanza de encontrar algún medio de combatirlo, y sin embargo mi búsqueda se había detenido, había llegado a un callejón sin salida. Aquello no me parecía razonable. Yo creía sinceramente que merecía algo mejor.

Y entonces, una noche, mis sueños regresaron con ímpetu renovado. Tuve la siguiente pesadilla, tan terrible y potente como los sueños de destrucción que, unos años antes, habían dado origen a mi búsqueda:

Soñé que vivía en una casa de dos plantas. Después de beber mucho alcohol, subía al desván y me quedaba dormido. Después de dormirme, tenía el siguiente sueño (dentro de mi sueño):

Estaba atrapado en una lámpara de araña inmensa, suspendida directamente bajo la cúpula de una catedral inmensa y en penumbra. La lámpara colgaba muchísimos metros por debajo de su punto de enganche con la cúpula, y aun así estaba tan elevada sobre el suelo que las personas, abajo, se veían pequeñas como arañas. Aquellas personas estaban a cargo de la catedral, y yo notaba que estaban enfadadas conmigo por estar donde estaba. Yo no me sentía culpable porque no estaba allí por voluntad propia: resultaba que me encontraba allí, y quería irme.

Me daba cuenta de que estaba soñando, y me agitaba para «despertarme», una manera de sacarme a mí mismo de la posición incómoda en la que estaba. Pero al «despertar» constataba que seguía suspendido en el mismo lugar. Intentaba negarlo volviendo a dormirme —razonaba que era mejor experimentar aquella circunstancia en sueños que estar atrapado en ella en la realidad—. Sin embargo, no lograba regresar a mi anterior estado inconsciente, y permanecía dolorosamente despierto.

Después estaba en el suelo como resultado de algún proceso cuya naturaleza no recuerdo. La gente de la catedral se oponía a mi presencia, pero aquello a mí no me preocupaba. Lo único que quería era irme a casa, a mi espacio conocido, y volver a dormirme.

Cuando regresaba a casa, me metía en una habitación pequeña, sin ventanas —creo que era el cuarto de la caldera—, que estaba en medio de la planta baja de mi casa. Ese cuarto estaba rodeado de habitaciones; no tenía ningún punto de contacto con el exterior. Allí había una cama individual pequeña, que en realidad se parecía mucho a mi cama de verdad. Me subía a ella e intentaba quedarme dormido, pero un viento raro descendía sobre mí. Bajo su influencia, empezaba a disolverme. Yo sabía, sin el menor atisbo de duda, que ese viento iba a devolverme hasta la lámpara de araña del centro de la catedral. Intentaba enfrentarme al viento, pero descubría que estaba prácticamente paralizado y sometido a una especie de convulsiones. Intentaba desesperadamente gritar para pedir ayuda, y de hecho despertaba, al menos parcialmente.

Las ventanas tras mi cama de mi habitación real estaban abiertas de par en par y el viento se colaba por ellas. Yo las cerraba desesperado y me volvía. Estaba despierto, pero delante de mí aparecía un inmenso portón de doble hoja como los de las catedrales góticas, entre mi dormitorio y la habitación adyacente, que solo estaban parcialmente separadas. Yo me agité y la aparición desapareció. El terror que estaba experimentando tardó mucho más en desaparecer.

Ese día había leído gran parte de los Evangelios, lo que podría explicar la referencia inicial al arrebato alcohólico (empapado de espíritu, por así decirlo). Formulé una interpretación del sueño —una formulación básicamente inaceptable— inmediatamente después de despertar. Sabía que la palabra

espíritu derivaba del término griego *pneuma*, que significa viento. Por ejemplo, el viento que se movía sobre el agua en el Génesis; el viento o el aliento que Dios insuflaba en el *adamah*, la materia, para crear al hombre.

Me encontraba en el punto central de una catedral en mi sueño, y no podía escapar. Una catedral es un «espacio sagrado» diseñado para mantener a raya las fuerzas del caos; tiene la misma forma que una cruz. El punto central de una catedral es, simbólicamente, el lugar en el que Cristo fue crucificado y, a la vez, el centro del universo. Todas las fuerzas encarnadas en mi sueño conspiraban para colocarme allí, despierto, a pesar de todo mi empeño por conseguir lo contrario. En ese momento, yo no podía aceptar las implicaciones de ese sueño (no podía creer las implicaciones), y me ha llevado mucho tiempo asimilar su significado:

«El que en mí cree, las obras que yo hago, él las hará también; y aun mayores hará.» (Juan 14:12)

La cita de Juan está tomada del capítulo 14, en el que Cristo enseña que quien lo ve a él, ve al Padre. Él está en el Padre y el Padre está en él. Los discípulos están en él y él está en ellos; es más, a ellos les será enviado el Espíritu Santo como Paráclito, y hará obras que serán más grandes que las suyas propias. Este capítulo 14 plantea una cuestión que iba a tener gran repercusión en el futuro: el problema del Espíritu Santo que permanecerá cuando Cristo se haya ido, y que intensifica la interpenetración de lo divino y lo humano hasta tal punto que, en puridad, puede hablarse de una «cristificación» de los discípulos. [...]

Es fácil ver qué ocurre cuando se extrae la conclusión lógica del capítulo 14 de Juan: la *opus Christi* se traslada al individuo. Entonces él se convierte en el portador del misterio, y ese acontecimiento estaba prefigurado inconscientemente y anticipado en la alquimia, que mostraba señales claras de convertirse en una religión de Espíritu Santo y de la Sapientia Dei.[11]

Los mitos del origen suelen representar la condición del paraíso como fuente de todas las cosas. La condición paradisíaca inicial, alterada por los acontecimientos de la caída, sirve también como meta hacia la que avanza la historia. Las historias de la caída describen la aparición de una ansiedad incontrolable en la experiencia humana como consecuencia de una conciencia traumáticamente potenciada (como resultado del conocimiento irrevocablemente alcanzado de la vulnerabilidad y la mortalidad humanas). El restablecimiento del paraíso, después de lo ocurrido, pasa a depender de la manifestación de una manera ejemplar de comportamiento, dirigida hacia un fin con sentido; pasa a depender del establecimiento de un modo concreto de redención:

Una antigua leyenda inglesa cuenta lo que vio Set en el Jardín del Edén. En medio del paraíso se erguía una fuente resplandeciente de la que brotaban cuatro arroyos que regaban el mundo entero. Sobre la fuente se alzaba un árbol con muchas ramas, pero parecía un árbol viejo, pues no tenía corteza ni hojas. Set sabía que ese era el árbol de cuyo fruto habían comido sus padres, razón por la cual se mantenía desnudo. Al

observarlo con más detenimiento, Set vio que una serpiente sin piel se había enroscado al árbol. Era la misma que había persuadido a Eva para que comiera del fruto prohibido. Cuando Set volvió a contemplar el paraíso vio que el árbol había experimentado un gran cambio. Ahora estaba cubierto de corteza y de hojas, y en su copa se encontraba un niño recién nacido envuelto en pañales que lloraba por el pecado de Adán. Era Cristo, el segundo Adán. Se encuentra en lo alto del árbol que crece del cuerpo de Adán en representación de la genealogía de Cristo.[12]

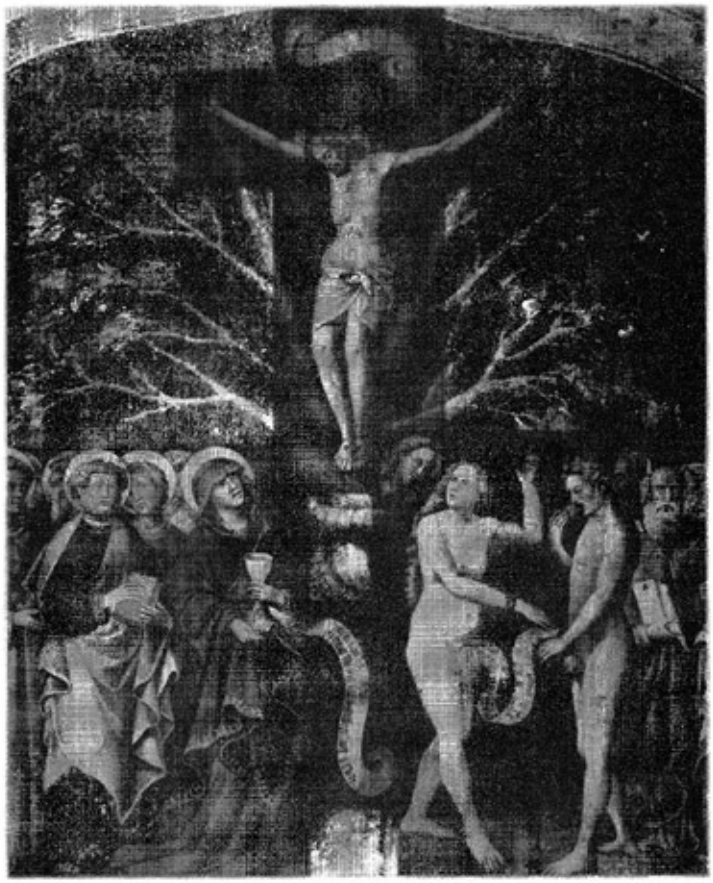

Figura 67: La restitución de la manzana mística al árbol del conocimiento.

El árbol, el *axis mundi*, no tivene corteza ni hojas porque ha sido afectado mortalmente como consecuencia de la caída. La producción del primer fruto —la autorreferencia— le causó impacto, agotó sus recursos. Su segundo fruto, asociado a la reaparición de la vida exuberante y la salud, es el salvador, el héroe que redime a la humanidad de las consecuencias de la caída, [13] el individuo divino cuyo camino de ser devuelve al paraíso.[14] Esa idea se representa con imágenes (en realidad nunca ha ido mucho más allá de la imagen) en la *Figura 67: La restitución de la manzana mística al árbol del conocimiento*.[15] Un patrón similar de ideación redentora recorre Oriente. Para Gautama, el sufrimiento y el

desencanto son condiciones previas (necesarias) de la iluminación adulta (el nombre del Buda —Siddharta— significa literalmente «meta lograda»).[16] «El iluminado», cuya manera de ser en el mundo trasciende el sufrimiento en ese mundo, es un espíritu eterno (esto es, un espíritu eternamente recurrente) a pesar de su encarnación «histórica» en la figura del Buda. La *Figura 68: El eterno retorno del bodhisattva*[17] representa ese espíritu, que domina por siempre a la masa de la humanidad y a la Gran Madre Terrible. El bodhisattva, el «personaje» central de esta figura, es un equivalente de Cristo oriental (o, tal vez, una imagen del Paráclito o el Espíritu Santo). El creador de esta obra ha sobreimpreso el bodhisattva sobre un «túnel» en el cielo, rodeado por el fuego transformador. Este túnel añade una dimensión temporal a las dimensiones espaciales representadas en la imagen, y permite la representación de la recurrencia constante, a lo largo del tiempo, del espíritu heroico. Se trata de un reflejo de la misma idea que llevó a los pensadores cristianos a atribuir una realidad prehistórica (y eterna) a Cristo, a pesar de su naturaleza «histórica». Además, esta llevaba a especulación sobre el «espíritu de verdad» que Cristo dejó tras de sí tras su muerte.

Los mitos de la caída y la redención retratan la aparición de la insatisfacción humana ante las condiciones presentes —por más confortables que resulten— y la tendencia o deseo de movimiento hacia «un futuro mejor». Esos mitos describen, en forma narrativa, cómo piensan los seres humanos y cómo pensarán siempre, independientemente del tiempo o el lugar. El más profundo de esos mitos cíclicos representa la intensificación de la consciencia como causa de la aparición de la inquietud. Simultáneamente, esos mitos representan *a la consciencia cualitativamente transformada como cura de esa inquietud (dicho de manera más honda, representa la participación en el acto de transformación cualitativa de la consciencia como cura de esa inquietud).*

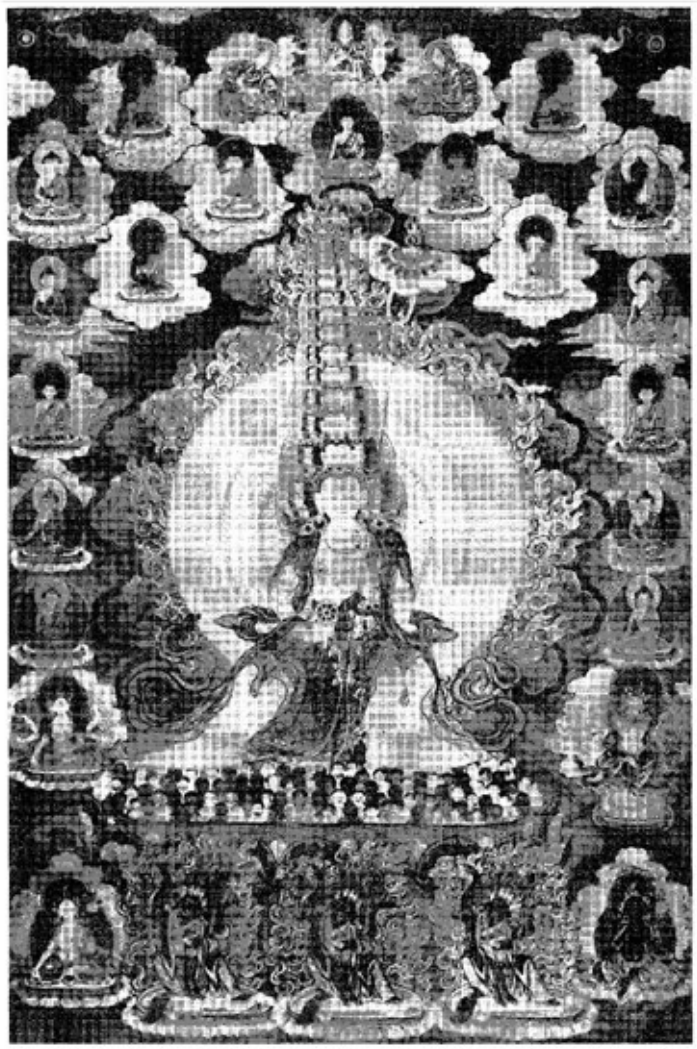

Figura 68: El eterno retorno del bodhisattva.

La tendencia a plantear un ideal, ya sea implícita o explícitamente, a trabajar hacia esa consecución, a llegar a la insatisfacción respecto de su establecimiento, a medida que la nueva «materia» se manifiesta, y a entrar de nuevo en el ciclo; todo ello constituye el patrón que define de manera central la abstracción y el comportamiento humanos. Las actividades humanas más sencillas, más básicamente cotidianas, invariablemente orientadas a un fin, se basan necesariamente en la aceptación, consciente o ligada a la tradición, de una jerarquía de valor que define el futuro deseado en contraste positivo con el presente insuficiente. Desde esta perspectiva humana, vivir es actuar a la luz de lo que se valora, de lo que se desea, de lo que debería ser —y mantener una ignorancia suficiente en cierto sentido, permitir que la creencia en ese valor se

desarrolle—. El desmoronamiento de la fe en la jerarquía de valor —o, algo más peligroso, el desmoronamiento de la fe en la idea de esas jerarquías— trae consigo depresión grave, caos intrapsíquico y reaparición de la angustia existencial.

El mito de la Caída describe el desarrollo de la autoconsciencia humana como gran tragedia, la mayor anomalía concebible, un acontecimiento que ha alterado de manera permanente la estructura del universo y ha condenado a la humanidad al sufrimiento y a la muerte. Pero fue esa misma caída la que permitió al individuo adoptar el papel redentor del héroe, el creador de la cultura; la misma caída que retiró el telón en el drama de la historia humana. Que hubiera sido mejor para la humanidad permanecer en la inconsciencia es una cuestión que ya no resulta útil plantear, aunque ese camino no parece precisamente productivo para quienes lo emprenden hoy. El pecado original ha manchado a todo el mundo: ya no hay marcha atrás.

Durante gran parte de la historia humana —después de la caída, por así decirlo— el individuo permaneció firmemente instalado en los confines de un sueño religioso: un sueño que daba sentido a la tragedia de la existencia. Muchos pensadores modernos, incluido Freud, consideraban ese sueño, visto en perspectiva, como una defensa, una barrera de la fantasía erigida contra la angustia existencial generada por el conocimiento de la moral. Con todo, la línea divisoria entre la fantasía y la realidad no es tan fácil de trazar. Resulta posible, sin duda, desaparecer voluntariamente tras la niebla del engaño: retirarse en los consuelos de la negación de un mundo terrible, más terrible de lo que resulta soportable. Pero la imaginación no es siempre demencia; el recurso a ella no siempre implica una regresión. La imaginación y la fantasía nos permiten a cada uno de nosotros tratar con lo desconocido, a lo que debemos enfrentarnos antes de comprenderlo. La fantasía aplicada a la consideración de lo desconocido no es, por tanto, engañosa. Por el contrario, se trata de la primera etapa en el proceso de comprensión, que finalmente desemboca en la evolución de un conocimiento empírico, comunicable. La fantasía puede usarse para crear el mundo real, así como el mundo de la ilusión. Todo depende de quién sea el que imagina, y de para qué fin.

Cuando el hombre preexperimental concebía lo desconocido como una madre ambivalente, no estaba entregándose a ninguna fantasía infantil. Estaba aplicando lo que sabía a aquello que no le era familiar pero que no podía ignorar. A los primeros intentos del hombre de describir lo desconocido no puede

achacárseles que carezcan de validez empírica. En su origen, el hombre no era un pensador empírico. Ello no significa que se engañara a sí mismo, que fuera un mentiroso. De la misma manera, cuando el individuo venera al héroe, no necesariamente se está ocultando de la realidad. También puede ocurrir que esté preparado y dispuesto para enfrentarse a lo desconocido como individuo; que esté preparado para adoptar el patrón de la empresa heroica en su propia vida y para promover de ese modo la creación.

Los grandes mitos del cristianismo —los grandes mitos del pasado en general— ya no apelan a la mayoría de los occidentales que se consideran a sí mismos personas bien formadas. La visión mítica de la historia no puede cotejarse con la realidad desde un punto de vista material, empírico. Aun así, es un hecho que toda la ética occidental, incluida aquella que se halla formalizada explícitamente en la ley occidental, se basa en una visión del mundo mitológica, que atribuye específicamente al individuo un estatus divino. Así pues, el individuo moderno se encuentra en una posición única: ya no cree que sean válidos todos los principios en los que se basan todos sus comportamientos. Ello podría considerarse una segunda caída, en el sentido de que la destrucción de la barrera mitológica occidental ha vuelto a poner en evidencia la tragedia esencial de la existencia individual.

En todo caso, no es la búsqueda de la verdad empírica la que ha puesto patas arriba la visión del mundo cristiana. Es la confusión del hecho empírico con la verdad moral la que ha demostrado ir en gran detrimento de esta. Ello ha generado lo que podría describirse como segunda ganancia, que ha desempeñado un importante papel en el mantenimiento de la confusión. Esa ganancia supone una abdicación de la responsabilidad absolutamente personal impuesta como consecuencia del reconocimiento de lo divino en el hombre. Esa responsabilidad significa aceptar las pruebas y tribulaciones asociadas a la expresión de una individualidad única, así como respetar esa expresión de los demás. Esa aceptación, esa expresión y ese respeto exigen valor en ausencia de certeza, y disciplina hasta en las cuestiones más nimias.

El rechazo de la verdad moral permite la racionalización de la autoindulgencia cobarde, destructiva y degenerada. Ese es uno de los atractivos más poderosos de dicho rechazo y constituye la motivación principal para la mentira. La mentira, más que cualquier otra cosa, amenaza al individuo y a lo interpersonal. La mentira se basa en la presuposición de que la tragedia de la individualidad es insoportable, de que la experiencia humana es mala en sí

misma. El individuo miente porque tiene miedo, y no son las mentiras que cuenta a otro las que presentan el peligro más claro, sino las mentiras que se cuenta a sí mismo. La raíz de la psicopatología social e individual, de la «negación», de la «represión», es la mentira. La más peligrosa de todas se dedica a negar la responsabilidad individual, a negar la divinidad individual.

La idea del individuo divino tardó miles de años en desarrollarse plenamente y todavía es constantemente amenazada por ataques directos e insidiosos movimientos contrarios. Se basa en la constatación de que el individuo es el epicentro de la experiencia. Todo lo que podemos saber sobre la realidad lo sabemos a través de la experiencia. Por lo tanto, lo más fácil es dar por sentado que en la realidad solo hay experiencia: su ser y su progresivo desplegarse. Es más, lo que es divino es el aspecto subjetivo de la individualidad, no el objetivo. El hombre es un animal desde el punto de vista objetivo, y no es más digno de consideración de lo que dictan la opinión y las oportunidades del momento. Pero desde el punto de vista mítico, todo individuo es único: es un nuevo conjunto de experiencias, un nuevo universo; le ha sido concedida la capacidad de hacer ser algo nuevo; es capaz de participar en el propio acto de la creación. Es la expresión de esa capacidad para la acción creadora la que hace que las condiciones trágicas de la vida sean tolerables, soportables, notables, milagrosas.

El paraíso de la infancia es absoluta inmersión llena de sentido. Esa inmersión es la manifestación genuina del interés subjetivo. El interés acompaña la búsqueda sincera de lo desconocido, en una dirección y a un ritmo determinados subjetivamente. Lo desconocido, en su presentación beneficiosa, es el campo de interés, la fuente de lo que importa. La cultura, en su papel de apoyo, amplía el poder con el que puede irse al encuentro de lo desconocido, y lo hace disciplinando al individuo y ampliando su radio de capacidad. En la infancia, los padres sirven de sustitutos culturales y el niño explora bajo el paraguas de protección que estos le proporcionan. Pero el mecanismo parental tiene sus límites, y ha de reemplazarse por la interiorización de la cultura, por la incorporación psíquica de la creencia, la seguridad y la meta. La adopción de esa estructura protectora secundaria hace que se amplíe espectacularmente y se modele la capacidad individual.

El gran dragón del caos limita la búsqueda del interés individual. La lucha con el dragón —contra las fuerzas que devoran la voluntad y la esperanza— constituye la batalla heroica en el mundo mitológico. La adhesión fiel a la

realidad de la experiencia personal asegura el contacto con el dragón, y es durante ese contacto cuando la gran fuerza del espíritu individual se manifiesta, si se le permite. El héroe se coloca voluntariamente en oposición al dragón. El mentiroso finge que el gran peligro no existe, lo que lo coloca a él y a otros en una situación de riesgo, o bien abdica de su relación con su interés esencial y abandona toda posibilidad de desarrollarse más.

El interés es sentido. El sentido es manifestación del divino sendero individual adaptativo. La mentida es abandono del interés individual —y de ahí, del sentido, y de ahí, de la divinidad— en aras de la seguridad: es sacrificio de lo individual para aplacar a la Gran Madre y al Gran Padre.

La mentira es la afirmación del miedo en presencia de una experiencia auténtica. «Es imposible que sea así.» «Eso no ha ocurrido en realidad.» La mentira debilita al individuo, que ya no sigue ampliando el radio de su competencia mediante la puesta a prueba de su subjetividad en el mundo, y vacía su vida de sentido. La vida sin sentido es una tragedia sin esperanza de redención.

El abandono del sentido asegura la adopción de un modo de adaptación demoníaco, porque el individuo detesta el dolor y la frustración sin objeto y se orientará hacia su destrucción. Esa labor constituye una venganza contra la existencia, que el orgullo vuelve insoportable.

El renacimiento es el restablecimiento del interés tras la adopción de una competencia culturalmente determinada. El renacimiento del interés lleva al individuo a la frontera entre lo conocido y lo desconocido, y a partir de ahí amplía el mundo social. De esa manera, Dios actúa a través del individuo en el mundo moderno y extiende el dominio de la historia.

Autoconsciencia significa conocimiento de la vulnerabilidad individual. El proceso por el que ese conocimiento llega a darse puede destruir la fe en el valor individual. En términos concretos, ello implica que un individuo puede llegar a sacrificar su propia experiencia en el curso del desarrollo porque su búsqueda crea conflicto social o expone una falta de adecuación individual. A pesar de ello, solo a través de ese conflicto el cambio tiene lugar, y la debilidad ha de reconocerse antes de que pueda transformarse en fortaleza. Ello significa que el sacrificio de la individualidad elimina toda posibilidad de que la fuerza individual pueda descubrirse o desarrollarse, y de que el mundo mismo pueda progresar.

Aquellos individuos para quienes la vida no tiene sentido se odian a sí

mismos por su debilidad y odian la vida por hacerlos débiles. Ese odio se manifiesta en una identificación absoluta con el poder destructivo, en sus manifestaciones mitológica, histórica y biológica; se manifiesta en el deseo de la absoluta extinción de la existencia. Esa identificación lleva al hombre a envenenar todo lo que toca, a generar una miseria innecesaria ante el sufrimiento inevitable, a volver a sus congéneres en su propia contra, a mezclar la tierra con el infierno, solamente para vengarse de Dios y de su creación.

El propósito humano, si tal cosa puede plantearse, es perseguir el sentido, ampliar el dominio de la luz, de la consciencia, a pesar de las limitaciones. Un acontecimiento significativo existe en la frontera entre el orden y el caos. La búsqueda del sentido expone al individuo a lo desconocido de manera gradual, y le permite desarrollar la fuerza y la capacidad adaptativa de una manera proporcional a la seriedad de su búsqueda. Es durante el contacto con lo desconocido cuando el poder humano crece, individualmente y luego históricamente. El sentido es la experiencia subjetiva asociada a ese contacto, en una proporción suficiente. Los grandes mitos religiosos afirman que una búsqueda continuada de sentido, adoptada voluntariamente y sin autoengaños, llevará al individuo a descubrir su identificación con Dios. Esa «identidad revelada» lo hará capaz de soportar la tragedia de la vida. En cambio, el abandono del sentido reduce al hombre a sus debilidades mortales.

El sentido es la manifestación más profunda del instinto. El hombre es una criatura atraída por lo desconocido; una criatura adaptada para conquistarlo. La sensación subjetiva del sentido es el instinto que gobierna el ritmo de contacto con lo desconocido. Un exceso de exposición convierte el cambio en caos; una exposición demasiado escasa promueve el estancamiento y la degeneración. El equilibrio adecuado da lugar a un individuo poderoso, que confía en la capacidad para soportar la vida y que es cada vez más capaz de tratar con la naturaleza y la sociedad, que cada vez está más cerca del ideal heroico. Cada individuo, único por constitución, halla sentido en distintas búsquedas si tiene la valentía de mantener su diferencia. La manifestación de la diversidad individual, transformada en un conocimiento que puede transferirse socialmente, modifica el rostro mismo de la historia y adentra cada vez más en lo desconocido a cada generación de seres humanos.

Las condiciones sociales y biológicas definen las fronteras de la existencia individual. La búsqueda infatigable del interés proporciona los medios subjetivos por los que esas condiciones se pueden satisfacer, y trascenderse sus límites. El

sentido es el instinto que hace posible la vida. Cuando se abandona, la individualidad pierde su poder redentor. La gran mentira es que el sentido no existe, o que no es importante. Cuando se niega el sentido, el odio por la vida y el deseo de su destrucción imperan inevitablemente.

Si generas lo que hay dentro de ti, lo que generas te salvará.

Si no generas lo que hay dentro de ti, lo que no generas te destruirá.[18]

La sabiduría del grupo puede servir de fuerza que medie entre la dependencia de la infancia y la responsabilidad de la vida adulta. En esas circunstancias, el pasado sirve al presente. Una sociedad basada en la creencia en la divinidad superior del individuo permite que el interés personal se desarrolle y sirva como poder que se opone a la tiranía de la cultura y al terror de la naturaleza. En cambio, la negación del significado asegura una identificación absoluta con el grupo, o degeneración intrapsíquica y decadencia. La negación del sentido convierte al individuo absolutista o degenerado en desesperado y débil cuando el gran mar maternal del caos amenaza. Esa desesperación y debilidad lo lleva a odiar la vida y a trabajar en favor de su devastación —tanto en él como en quienes lo rodean. La mentira es el acto central de este drama de corrupción:

Estos son los dichos secretos que ha proclamado Jesús el viviente, y que anotó Dídimo Judas Tomás:

Y él ha dicho: Quien encuentra la interpretación de estos dichos, no saboreará la muerte.

Jesús ha dicho: Que quien busca no deje de buscar hasta que encuentre, y cuando encuentre se turbará, y cuando haya sido turbado se maravillará y reinará sobre la totalidad y hallará el reposo.

Jesús ha dicho: Si aquellos que os guían os dijeran, «¡Ved, el Reino está en el Cielo!», entonces las aves del Cielo os precederían. Si os dijeran, «¡Está en el mar!», entonces los peces del mar os precederían. Más bien, el Reino de Dios está dentro de vosotros y está fuera de vosotros. Quienes llegan a conocerse a sí mismos lo hallarán y cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos, sabréis que sois los Hijos del Padre viviente. Pero si no os conocéis a vosotros mismos, sois empobrecidos y sois la pobreza.

Jesús ha dicho: La persona mayor en días no vacilará en preguntar a un infante de siete días con respecto al lugar de la vida y vivirá. Pues muchos que son primeros serán los últimos y los últimos, primeros. Y se convertirán en una sola unidad.

Jesús ha dicho: Conoce lo que está enfrente de tu rostro y lo que se esconde de ti se te revelará. Pues no hay nada escondido que no será revelado, y nada enterrado que no será levantado.

Sus discípulos le preguntan, le dicen: ¿Cómo quieres que ayunemos, y cómo oraremos? ¿Y cómo daremos limosna, y cuál dieta mantendremos?

Jesús ha dicho: No mintáis, y no practiquéis lo que odiáis porque todo se revela delante del rostro del Cielo. Pues no hay nada escondido que no será revelado, y no hay nada oculto que quedará sin ser descubierto.[19]

Bibliografía

Adler, A. (1958). *What life should mean to you*, Nueva York, Capricorn Books.

Aggleton, J. P. (Ed.). (1993). *The amygdala: Neurobiological aspects of emotion, memory, and mental dysfunction*, Nueva York, Wiley-Liss.

Agnew, N. M. & Brown, J. L. (1990). «Foundations for a model of knowing: Constructing reality», *Canadian Journal of Psychology*, 30, 152-183.

Ambady, N. & Rosenthal, R. (1992). «Thin slices of expressive behavior as predictors of interpersonal consequences: A metaanalysis», *Psychological Bulletin*, 111, 256-274.

Arendt, H. (1994). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, Nueva York, Penguin. [*Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Ed. Lumen, 2001.]

Armstrong, S. L., Gleitman, L. R., & Gleitman, H. (1983). *What some concepts might not be*, Cognition, 13, 263-308.

Banaji, M. R., Hardin, C., & Rothman, A. J. (1993). «Implicit stereotyping in person judgement», *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 272-281.

Bechara, A., Damasio, H., Tranel, D., & Damasio, A. R. (1997). «Deciding advantageously before knowing the advantageous strategy», *Science*, 275, 1293-1295.

Bechara, A., Tranel, D., Damasio, H., & Damasio, A. R. (1996). «Failure to respond autonomically to anticipated future outcomes following damage to prefrontal cortex», *Cerebral Cortex*, 6, 215-225.

Beck, A. (1979). *Cognitive therapy of depression*, Nueva York, Guilford Press.

Becker, E. (1973). *The denial of death*. Nueva York, The Free Press.

Bellows, H. A. (1969). *The poetic Edda*, Nueva York, Biblo and Tannen. [*Edda mayor*, Madrid, Alianza, 2004.]

Berkowitz, C. D. & Senter, S. A. (1987). «Characteristics of mother-infant interactions in nonorganic failure to thrive», *Journal of Family Practice*, 25, 377-381.

Binswanger, L. (1963). *Being in the world*, Nueva York, Basic Books.

Blake, W. (1946). *The marriage of heaven and hell*, en A. Kazin (Ed.), *The portable Blake* (pp. 249-266), Nueva York, Viking. [*El matrimonio del cielo y el infierno*, Madrid, Cátedra, 2014.]

Blanchard, D. C. & Blanchard, R. J. (1972). «Innate and conditioned reactions to threat in rats with amygdaloid lesions», *Journal of Comparative Physiology and Psychology*, 81, 281-290.

Blanchard, D. J. & Blanchard, D. C. (1989). «Antipredator defensive behaviors in a visible burrow system», *Journal of Comparative Psychology*, 103, 70-82.

Blanchard, R. J., Blanchard, D. C., & Hori, K. (1989). «Ethoexperimental approach to the study of defensive behavior», en R. J.

Blanchard, P. F. Brain, D. C. Blanchard, & S. Parmigiani (Eds.). *Ethoexperimental approaches to the study of behavior* (pp. 114-136), Boston, Kluwer-Nijhoff Publishing.

Blanchard, D. C.,

Blanchard, R. J., & Rodgers, R. J. (1991). «Risk assessment and animal models of anxiety», en B. Olivier, J. Mos & J. L. Slangen (Eds.), *Animal models in psychopharmacology* (pp. 117-134). Boston, Birkhauser Verlag.

Blanchard, D. C., Veniegas, R., Elloran, I., & Blanchard, R. J. (1993). «Alcohol and anxiety: Effects on offensive and defensive aggression», *Journal of Studies on Alcohol*, Supplement Number 11, 9-19.

Borski, L. M. & Miller, K. B. (1956). *The jolly tailor who became King*, en P. R. Evans (Ed.), *The family treasury of children's stories: Book two* (pp. 60-68), Nueva York, Doubleday and Company.

Bouton, M. E. y Bolles, R. C. (1980). «Conditioned fear assessed by freezing and by the suppression of three different baselines», *Animal Learning and Behavior*, 8, 429-434.

Bowlby, J. (1969), *Attachment and loss, Vol. 1 Attachment*, Nueva York: Basic Books.

Brooks, A. (1991). *Intelligence without Reason. MIT Artificial Intelligence Laboratory*, Artificial Intelligence Memo 1293.

Brooks, A., y Stein, L. A. (1993). «*Building Brains for Bodies*», MIT Artificial Intelligence Laboratory, Artificial Intelligence Memo 1439.

Brown, R. (1965). *Social psychology*, Nueva York, Free Press.

Brown, R. (1986). *Social psychology, The second edition*. Nueva York: Macmillan. [*Psicología social*, Madrid, Siglo XXI, 1972.]

Browning, C. R. (1993). *Ordinary men: Reserve police battalion 101 and the final solution in Poland*, Nueva York, Harper Perennial.

Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*, Cambridge, Harvard University Press.

Bruner, J. S. & Postman, L. (1949). «On the perception of incongruity: A paradigm», *Journal of Personality*, 18, 206-223.

Campbell, J. (1964). *Occidental mythology: The masks of God*, Londres, Penguin Books. [*Las máscaras de Dios III: mitología occidental*, Vilaür, Atalanta, 2018.]

Campbell, J. (1968). *The hero with a thousand faces*, Princeton, Princeton University Press. [*El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, Madrid, Fondo de Cultura Económica España, 2013.]

Campbell, J. (1973). *Myths to live by* Nueva York, Bantam Books.

Campbell, J. (1987). *The masks of God: Vol. 1. Primitive mythology*. Nueva York: Penguin. [*Las máscaras de Dios: mitología primitiva*, Vilaür, Atalanta, 2017]

Carver, C. S. & Scheier, M. F. (1982). «Control theory: A useful conceptual framework for personality, social, clinical, and health psychology», *Psychological Bulletin*, 92, 111-135.

Cornford, F. M. (1956). *Plato's cosmology: The timaeus of Plato*, Londres, Routledge.

Costa, P. T., Jr. & McCrae, R. R. (1992a). «Four ways five factors are basic», *Personality and individual differences*, 13, 653-665.

Damasio, A. R. (1994). *Descartes' error*, Nueva York, Putnam. [*El error de Descartes*, Barcelona, Destino, 2011.]

Damasio, A. R., (1996). «The somatic marker hypothesis and the possible functions of the prefrontal cortex», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London (Biological Science)*, 351, 1413-1420.

Dante, A. (1982). *The inferno: Dante's immortal drama of a journey through hell* (trad. J. Ciardi), Nueva York, Mentor Books. [*La divina comedia (Infierno)*, Barcelona, Planeta de Agostini, 2010.]

Davidson, R. J. (1984a). *Affect, cognition, and hemispheric specialization*, en C. E. Izard, J. Kagan, & R. Zajonc (Eds.), *Emotion, cognition, and behavior* (pp. 320-365), Nueva York, Cambridge University Press.

Davidson, R. J. (1984b). *Hemispheric asymmetry and emotion*, en K. Scherer & P. Ekman (Eds.), *Approaches to emotion* (pp. 39-57), Hillsdale, NJ,

Erlbaum.
Davidson, R. J. (1992). «Anterior cerebral asymmetry and the nature of emotion», *Brain and Cognition*, 20, 125-151.
Davidson, R. J., y Fox, N. A. (1982). «Asymmetrical brain activity discriminates between positive and negative affective stimuli in human infants», *Science*, 218, 1235-1237.
Dee, J. (1993). *Diary of Doctor John Dee: Together with a catalogue of his library of manuscripts*, Nueva York, Holmes.
Didi-Huberman, G., Garbetta, R., & Morgaine, M. (1994). *Saint-Georges et le dragon: Versions d'une legende*, París, Societé Nouvelle Adam Biro.
Dobbs, B. J.T. (1975). *The foundations of Newton's alchemy*, Nueva York, Cambridge University Press.
Dollard, J. & Miller, N. (1950). *Personality and psychotherapy: An analysis in terms of learning, thinking, and culture*, Nueva York, McGraw-Hill.
Donald, M. (1993). *The origins of the modern mind*, Cambridge, Harvard University Press.
Dostoyevski, F. (1961). *Notes from underground*, Nueva York, Penguin Group. [*Memorias del subsuelo*, Madrid, Cátedra, 2006; trad. de Bela Martinova.]
Dostoyevski, F. (1981). *The brothers Karamazov* (trad. inglesa A.H. MacAndrew), Nueva York, Bantam Books. [*Los hermanos Karamázov*, Madrid, Cátedra, 2006; trad. Augusto Vidal.]
Dostoyevski, F. (1993*). Crime and punishment*, Nueva York, Vintage Classics. [*Crimen y castigo*, Barcelona, Planeta de Agostini, 2010.]
Doty, R. W. (1989). «Schizophrenia: A disease of interhemispheric processes at forebrain and brainstem levels?», *Behavioural Brain Research*, 34, 1-33.
Durnin, R. (1994). *Letter to Thomas*. Manuscrito no publicado.
Edwardes, A. & Masters, R. E. L. (1963). *The cradle of erotica*, Nueva York, Julian Press.
Einstein, A. (1959). «Autobiographical note», en P. A. Schilpp Evanston (Ed.), *Albert Einstein: Philosopher scientist*, Nueva York, Harper.
Eliade, M. (1957). *The sacred and the profane: The nature of religion*, Nueva York, Harcourt Brace. [*Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós ibérica, 2011.]
Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy* (trad. inglesa W.R. Trask), Princeton, Princeton University Press. [*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de

España, 2001.]
Eliade, M. (1965). *Rites and symbols of initiation: The mysteries of birth and rebirth* (trad. inglesa W.R. Trask), Nueva York, Harper and Row.
Eliade, M. (1975). *Myths, dreams, and mysteries: The encounter between contemporary faiths and archaic realities*, Nueva York, Harper Colophon, Harper and Row. [Mitos, sueños y misterios, Madrid, Ed. Grupo Unido de Proyectos y Operaciones, 1991]
Eliade, M. (1978a). *The forge and the crucible* (trad. S. Corrin) (2.a ed.), Chicago, University of Chicago Press.
Eliade, M. *A history of religious ideas*, Chicago, Chicago University Press. s..
— (1978b). *Vol. 1. From the stone age to the Eleusinian mysteries*.
— (1982). *Vol. 2. From Gautama Buddha to the triumph of Christianity*.
— (1985). *Vol. 3. From Muhammad to the age of reforms*.
Eliade, M. (1991a). *Images and symbols: Studies in religious symbolism*, Princeton, Mythos. [*Imágenes y símbolos*, Barcelona, Taurus, 1992.]
Eliade, M. (1991b). *The myth of the eternal return, or, cosmos and history*, Princeton, Princeton University Press. [*El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2009.]
Ellenberger, H. (1970). *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*, Nueva York, Basic Books. [*El descubrimiento del inconsciente*, Madrid, Gredos, 1976.]
Ervin, F. & Smith, M. (1986). *Neurophysiological bases of the primary emotions*, en R. Plutchik & H. Kellerman (Eds.), *Emotion: Theory, research, and experience: Vol. 3. Biological foundations of emotion* (pp. 145-170), Nueva York, Academic Press.
Evans, P. I. (1973). *Jean Piaget: The man and his ideas*, Nueva York, E. P. Dutton and Company.
Eysenck, H. J. (1995). *Creativity as a product of personality and intelligence*, en D. H. Saklofske & M. Zeidner (Eds.), *International handbook of personality and intelligence* (pp. 231-247), Nueva York, Plenum Press.
Feyeraband, P. K. (1981). *Realism, rationalism, and scientific method, Philosophical papers (Vol. 1)*, Nueva York, Cambridge University Press.
Field, T. M., Schanberg, S. M., Scafidi, F., Bauer, C. R., Vega-Lahr, N., Garcia, R., Nystrom, J., & Kuhn, C. M. (1986). «Tactile-kinesthetic stimulation effects on preterm neonates», *Pediatrics*, 77, 654-658.
Fierz, M. & Weisskopf, V. F. (Eds.). (1960). *Theoretical physics in the twentieth*

century: A memorial volume to Wolfgang Pauli, Nueva York, Interscience Publishers.

Foa, E. B., Molnar, C., & Cashman, L. (1995). «Change in rape narratives during exposure therapy for posttraumatic stress disorder», *Journal of Traumatic Stress*, 8, 675-690.

Fowles, D. C. (1980). «The three arousal model: Implications of Gray's two factor learning theory for heartrate, electrodermal activity, and psychopathy», *Psychophysiology* 17, 87-104.

Fowles, D. C. (1983). «Motivational effects of heart rate and electrodermal activity: Implications for research on personality and psychopathology», *Journal of Research on Personality*, 17, 48-71.

Fowles, D. C. (1988). «Psychophysiology and psychopathology: A motivational approach», *Psychophysiology*, 25, 373-391.

Fox, N. A. & Davidson, R. J. (1986). «Taste-elicited changes in facial signs of emotion and the asymmetry of brain electrical activity in human newborns», *Neuropsychologia*, 24, 417-422.

Fox, N. A. & Davidson, R. J. (1988). «Patterns of brain electrical activity during facial signs of emotion in 10-month old infants», *Developmental Psychology*, 24, 230-236.

Frankl, V. (1971). *Man's search for meaning: An introduction to logotherapy*, Nueva York, Pocket Books. [*El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Ed. Herder, 2010]

Frazier, J. G. (1994). *The golden bough: A study in magic and religion (the world's classics)*, Oxford, Oxford University Press. [*La rama dorada*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2011.]

Frye, N. (1982). *The great code: The Bible and literature*, Londres, Harcourt Brace Jovanovitch. [*El gran código: una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Barcelona, Gedisa, 2012.]

Frye, N. (1990). *Words with power: Being a second study of the Bible and literature* Londres, Harcourt Brace Jovanovitch. [*Poderosas palabras*, Barcelona, El Aleph, 1996.]

Fukuyama, F. (1993). *The end of history and the last man*, Nueva York, Avon Books. [*El fin del hombre*, Barcelona, Ediciones B, 2002]

Gabrieli, J. D. E., Fleischman, D. A., Keane, M., Reminger, M., Sheryl, L., *et al*. (1995). «Double dissociation between memory systems underlying explicit and implicit memory systems in the human brain», *Psychological Science*,

6, 76-82.
Gall, J. (1988). *Systematics: The underground text of systems lore*, Ann Arbor, The General Systematics Press.
Garey, L. J. & Revishchin, A. V. (1990). «Structure and thalamocortical relations of the cetacean sensory cortex: Histological, tracer, and immunocytochemical studies», en J. A. Thomas & R. A. Kastelein (Eds.), *Sensory abilities of Cetaceans: Laboratory and field evidence* (pp.19-30), Nueva York, Plenum Press.
Goethe, J. W. (1979a). *Faust*, part one (trad. inglesa P. Wayne), Londres Penguin Books.
Goethe, J. W. (1979b). *Faust*, part two (trad. inglesa P. Wayne), Londres, Penguin Books. [*Fausto*, Barcelona, Planeta de Agostini, 2002; trad. Miguel Salmerón.]
Goldberg, E. (1995). «Rise and fall of modular orthodoxy», *Journal of Clinical and Experimental Neuropsychology*, 17, 193-208.
Goldberg, E. y Costa, L. D. (1981). «Hemisphere differences in the acquisition and use of descriptive systems», *Brain and Language*, 14, 144-173.
Goldberg, E., Podell, K., y Lovell, M. (1994). «Lateralization of frontal lobe functions and cognitive novelty», *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience*, 6, 371-378.
Goldberg, L. R. (1993). «The structure of phenotypic personality traits», *American Psychologist*, 48, 26-34.
Goldman-Rakic, P. S. (1987). «Circuity of primate prefrontal cortex and regulation of behavior by representational memory», en F. Plum (Ed.), *Handbook of physiology: Volume 5: The nervous system* (pp. 373-417), Baltimore, American Physiological Society.
Goodall, J. (1990). *Through a window*, Boston, Houghton Mifflin Company. [*A través de la ventana*, Barcelona, Salvat, 1994.]
Gould, L., Andrews, D. & Yevin, J. (1996, diciembre). «The spy 100 line-up»**,** *Spy Magazine*.
Granit, R. (1977). *The purposive brain*, Cambridge, Cambridge University Press.
Gray, J. A. (1982). *The neuropsychology of anxiety: An enquiry into the functions of the septal-hippocampal system*, Oxford, Oxford University Press.
Gray, J. A. (1987). *The psychology of fear and stress: Vol. 5. Problems in the behavioral sciences*. Cambridge, Cambridge University Press.

Gray, J. A., y McNaughton, N. (1996). «The neuropsychology of anxiety: Reprise», *Nebraska Symposium on Motivation*, 43, 61-134.

Gray, J. A., Feldon, J., Rawlins, J. N. P., Hemsley, D. R. & Smith, A. D. (1991). «The neuropsychology of schizophrenia», *Behavioral and Brain Sciences*, 14, 1-84.

Grossberg, S. (1987). «Competitive learning: From interactive activation to adaptive resonance», *Cognitive Science*, 11, 23-63.

Halgren, E. (1992). «Emotional neurophysiology of the amygdala within the context of human cognition», en J. P. Aggleton (Ed.), *The amygdala: Neurobiological aspects of emotion, memory and mental dysfunction* (pp. 191-228), Nueva York, Wiley-Liss.

Halgren, E., Squires, N. K., Wilson, C. L., Rohrbaugh, J. W., Babb, T. L. & Crandell, P. H. (1980). «Endogenous potentials generated in the human hippocampal formation and amygdala by infrequent events», *Science*, 210, 803-805.

Hawking, S. (1988). *A brief history of time*, Nueva York, Bantam. [*Una brevísima historia del tiempo*, Barcelona, Crítica, 2015.]

Hebb, D. O. & Thompson, W. R. (1985). *The social significance of animal studies*, en G. Lindzey & E. Aronson, *The handbook of social psychology* (pp. 729-774), Nueva York, Random House.

Heidel, A. (1965). *The Babylonian genesis*, Chicago, Chicago University Press (Phoenix Books).

Hodson, G. (1963). *The hidden wisdom in the Holy Bible: Vol. 1*, Adyar, India, Theosophical Publishing House. [*El lenguaje oculto de la Biblia*, Madrid, Oberon, 2003.]

Hofstadter, D. R. (1979). Godel, Escher, Bach: *An eternal golden braid*, Nueva York, Vintage. [*Gödel, Escher, Bach: Un eterno y grácil bucle*, Barcelona, Tusquets, 2007.]

Holloway, R. L. & Post, D. G. (1982). «The relativity of relative brain measures and hominid mosaic evolution», en E. Armstrong & D. Falk (Eds.), *Primate brain evolution: Method and concepts* (pp. 5776), Nueva York, Plenum Press.

Huizinga, J. (1967). *The waning of the Middle Ages*, Nueva York, St. Martin's Press.

Huxley, A. (1956). *The doors of perception, and heaven and hell*, Nueva York, Harper and Row. [*Las puertas de la percepción*, Barcelona, Edhasa, 2004.]

Hyde, J. S. (1984). «How large are gender differences in aggression? A developmental meta-analysis», *Developmental Psychology*, 20, 722-736.

Ikemoto, S. & Panksepp, J. (1996). «Dissociations between appetitive and consummatory responses by pharmacological manipulations of reward-relevant brain regions», *Behavioral Neuroscience*, 110, 331-345.

Iwata, J., Chida, K., & LeDoux, J. E. (1987). «Cardiovascular responses elicited by stimulation of neurons in the central amygdaloid complex in awake but not anesthetized rats resemble conditioned emotional responses», *Brain Research*, 36, 192-306.

Jacobsen, T. (1943). «Primitive democracy in ancient Mesopotamia», *Journal of Near Eastern Studies*, 2, 159-170.

Jaeger, W. (1968). *The theology of the early Greek philosophers: The Gifford lectures 1936*, Londres, Oxford University Press. [*La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1977.]

Jaffe, A. (1961). *Memories, dreams, and reflections*, Nueva York, Random House. [*Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1996.]

James, M. R. (1924). *The apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press.

James, W. (1880). «Great men and their environment», *Atlantic Monthly*, octubre.

Jerison, H. J. (1979). «The evolution of diversity in brain size», en M. E. Hahn, C. Jensen, & B. C. Dudek (Eds.), *Development and evolution of brain size: Behavioral implications* (pp. 29-57), Nueva York, Academic Press.

Johnson, B. (1988). *Lady of the beasts*, Nueva York, Harper and Row.

Jones, S. H., Gray, J. A., & Hemsley, D. R. (1992). «The Kamin blocking effect, incidental learning, and schizotypy: A reanalysis», *Personality and Individual Differences*, 13, 57-60.

Joravsky, D. (1989). *Russian psychology: A critical history*, Cambridge, Basil Blackwell.

Joyce, J. (1986). *Ulysses*, Nueva York, Random House. [*Ulises*, Barcelona, Lumen, 2014; trad. José María Valverde.]

Joyce, J. (1992). *The portrait of the artist as a young man*, Nueva York, Bantam Classics. [*Retrato del artista adolescente*, Madrid, Alianza, 2012.]

Jung, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung* (trad. inglesa R. F. C. Hull), Bollingen Series XX, Princeton University Press. [*Obra completa* de Carl Gustav Jung, Madrid, Trotta.]

— (1967a). *Vol. 5. Symbols of Transformation: an Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*. [Símbolos de transformación]
— (1971). *Vol. 6. Psychological types.* [*Tipos psicológicos*.]
— (1970a). *Vol. 7. Two essays on analytical psychology*. [*Dos escritos sobre psicología analítica*.]
— (1976a). *Vol. 8. The structure and dynamics of the psyche.* [*La dinámica de lo inconsciente*.]
— (1968a). *Vol. 9. Part 1. The Archetypes and the Collective Unconscious.* [*Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*.]
— (1978a). *Vol. 9. Part 2. Aion: Researches into the Phenomenology of the Self. [Aion*.]
— (1978b). *Vol. 10. Civilization in transition.* [*Civilización en transición*.]
— (1967b). *Vol. 13. Alchemical Studies.* [*Estudios sobre representaciones alquímicas*.]
— (1976b). *Vol. 14. Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy.* [*Mysterium Conjunctionis*.]
— (1970b). *Vol. 17. The development of personality*. [*El desarrollo de la personalidad*.]
Jung, C. G. (1912). *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig, F. Deuticke. [*Transformaciones y símbolos de la libido*.]
Jung, C. G. (1933). *Modern man in search of a soul*, Nueva York, Harcourt Brace.
Jung, C. G. (1988). *Nietzsche's Zarathrustra: Notes of the seminar give in 1934* (J. L. Jarrett, Ed.), Princeton, Princeton University Press.
Jung, E. & Von Franz, M. L. (1980). *The grail legend*. Boston, Sigo Press. [*La leyenda del grial: Desde una perspectiva psicológica*, Barcelona, Kairós, 2005.]
Kagan, J. (1984). «Behavioral inhibition in young children», *Child Development*, 55, 1005-1019.
Kapp, B. S., Pascoe, J. P. & Bixler, M. A. (1984). «The amygdala: A neuroanatomical systems approach to its contributions to aversive conditioning», en N. Butters & L. R. Squire (Eds.), *Neuropsychology of Memory*, Nueva York, Guilford.
Kaufmann, W. (Ed. y trad.). (1968). *The basic writings of Nietzsche*, Nueva York, Random House.
Kaufmann, W. (Ed. y trad.). (1975). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*,

Nueva York, Meridian.
Keynes, G. (Ed.). (1966). *The complete works of William Blake, with variant readings*, Londres, Oxford University Press.
Kling, A. S. & Brothers, L. A. (1992). *The amygdala and social behavior*, en J. P. Aggleton (Ed.), *The amygdala: Neurobiological aspects of emotion, memory, and mental dysfunction* (pp. 353-377), Nueva York, Wiley-Liss.
Koestler, A. (1976). *The ghost in the machine*, Londres, Hutchison.
Kronig, R. (1960*). The turning point*, en M. Fierz & V. F. Weisskopf (Eds.), *Theoretical physics in the twentieth century: A memorial volume to Wolfgang Pauli*, Nueva York, Interscience Publishers.
Kuhn, T. S. (1957). *The Copernican revolution: Planetary astronomy in the development of western thought*, Cambridge, Harvard University Press. [*La revolución copernicana*, Barcelona, Ariel, 1985.]
Kuhn, T. S. (1970). *The structure of scientific revolutions*, Chicago, Chicago University Press. [*La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2017.]
L'Engle, M. (1997). *A wrinkle in time*, Nueva York, Bantam Doubleday Yearling Newbery. [*Una arruga en el tiempo*, Barcelona, Gran Travesía, 2017.]
Lakoff, G. (1987). *Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind*, Chicago, University of Chicago Press.
Lao-Tse (1984a). 64: «Staying with the misery», en *Tao Te Ching* (trad. inglesa S. Rosenthal). [Online]. Disponible: http://www.warriorscholar.com/text/tao.htm.
Lao-Tse (1984b). 78: «Sincerity», en *Tao Te Ching* (trad. inglesa S. Rosenthal). [On-line]. Disponible: http://www.warrior-scholar.com/text/ tao.htm.
Lao-Tse (1984c). 38: «The concerns of the great», en *Tao Te Ching* (trad. inglesa S. Rosenthal). [Online]. Disponible: http://www. warrior-scholar.com/text/tao.htm.
Lao-Tse (1984d). 50: «The value set on life», en Tao Te Ching (trad. inglesa S. Rosenthal). [Onine]. Available: http://www.warrior-scholar. com/text/tao.htm.
LeDoux, J. E. (1992). *Emotion and the amygdala*, en J. P. Aggleton (Ed.), *The amygdala: Neurobiological aspects of emotion, memory, and mental dysfunction* (pp. 339-351), Nueva York, Wiley-Liss.
LeDoux, J. E. (1993). *Emotional networks in the brain*, en M. Lewis y J. M.

Haviland (Eds.), *Handbook of Emotions* (pp. 109-118), Nueva York, Guilford.

LeDoux, J. E., Sakaguchi, A., & Reis, D. J. (1984). «Subcortical efferent projections of the medial geniculate nucleus mediate emotional responses conditioned to acoustic stimuli», *Journal of Neuroscience*, 4, 683-698.

Lewis, M. & Haviland, J. M. (Eds.) (1993). *Handbook of emotions*, Nueva York, Guilford.

Lilly, J. C. (1967). *The mind of the Dolphin*, Nueva York, Doubleday.

Lindzey, G. & Aronson, E. (1985). *The handbook of social psychology*, Nueva York: Random House.

Lorenz, K. (1974). *On aggression*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovitch. [*Sobre la agresión: El pretendido mal*, Madrid, Siglo XXI de España, 2015.]

Lubow, R. E. (1989). *Latent inhibition and conditioned attention theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lucas, B. V., Crane, L. & Edwards, M. (Trans.) (1945). *Grimm's fairy tales* (pp. 171-178), Nueva York, Grosset and Dunlap, Companion Library. [*Todos los cuentos de los hermanos Grimm*, Madrid, Rudolf Steiner, 2006.]

Luria, A. R. (1980). *Higher cortical functions in man*, Nueva York, Basic Books.

MacRae, G. W. (trad. inglesa). (1988). *The thunder: Perfect mind*, en J. M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammadi library in English* (pp. 297-319), Nueva York, Harper Collins.

Maier, N. R.F. & Schnierla, T. C. (1935). *Principles of animal psychology*, Nueva York, McGraw-Hill.

Mark, V. H. & Ervin, F. R. (1970). *Violence and the brain*, Nueva York, Harper and Row, Medical Division.

Melzack, R. (1973). *The puzzle of pain*, Nueva York, Basic Books.

Melzack, R. & Wall, P. D. (1983). *The challenge of pain*, Nueva York, Basic Books.

Milner, B. (1963). «Effects of different brain lesions on card sorting», *Archives of Neurology*, 9, 100-110.

Milner, B. (1972). «Disorders of learning and memory after temporal lobe lesions in man», *Clinical Neurosurgery*, 19, 421-446.

Milner, B., Petrides, M., & Smith, M. L. (1985). «Frontal lobes and the temporal organization of memory», *Human Neurobiology*, 4, 137-142.

Milton, J. (1961). *Paradise lost (and other poems)*, Nueva York, New American Library. [*El Paraíso perdido*, Barcelona, Espasa Libros, 2003; trad. Esteban Pujals Fontrodona.]

Morley, J. (1923). *Rousseau and his era: Vol. 1*, Nueva York, Harper and Brothers.

Morruzzi, G. & Magoun, H. W. (1949). «Brainstem reticular formation and activation of the EEG», *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 1, 455-473.

Mowrer, O. H. (1960). *Learning theory and behavior*, Nueva York, Wiley.

Multhauf, Robert P. (1967). *The origins of chemistry*, Londres, Oldbourne.

Nader, A., McNally, R. J., & Wiegartz, P. S. (1996). «Implicit memory bias for threat in posttraumatic stress disorder», *Cognitive Therapy and Research*, 20, 625-635.

Nauta, W. J.H. (1971). «The problem of the frontal lobe: A reinterpretation», *Psychiatry Research*, 8, 167-187.

Neumann, E. (1954). *The origins and history of consciousness* (trad. inglesa R. F. C. Hull), Nueva York, Pantheon Books.

Neumann, E. (1955). *The great mother: An analysis of the archetype* (trad. inglesa R. Manheim). Nueva York, Pantheon Books. [*La gran madre: una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, Madrid, Trotta, 2009; trad. Rafael Fernández de Maruri.]

Neumann, E. (1968). «Mystical man», en J. Campbell (Ed.), *Papers from the Eranos yearbooks (Vol. 6. The mystic vision)* (pp. 375-415), Princeton, Princeton University Press.

Niebuhr, R. (1964). *The nature and destiny of man: A Christian interpretation (Vol. 1. Human nature)*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.

Nietzsche, F. (1957). *The use and abuse of history* (trad. inglesa A. Collins), Nueva York, Bobbs-Merrill Company. [*Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza.]

Nietzsche, F. (1966). *Beyond good and evil: Prelude to a philosophy of the future* (trad. inglesa W. Kaufmann), Nueva York, Vintage Books. [*Más allá del bien y del mal*, Madrid, Edaf, 1981; trad. Carlos Vergara.]

Nietzsche, F. (1967a). *On the genealogy of morals/Ecce homo* (trad. inglesa W. Kaufmann & R. J. Hollingdale), Nueva York, Vintage Books. [*La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2019, trad. Andrés Sánchez

Pascual.] [*Ecce homo, cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 2019; trad. Andrés Sánchez Pascual.]

Nietzsche, F. (1967b). *The birth of tragedy/The case of Wagner* (trad. inglesa W. Kaufmann), Nueva York, Vintage Books. [*El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2019; trad. Andrés Sánchez Pascual.] [*Nietzsche contra Wagner*, Madrid, Siruela, 2002.]

Nietzsche, F. (1968a). «Beyond good and evil», en W. Kaufmann (ed. y trad. inglesa), *The basic writings of Nietzsche* (pp. 181-438), Nueva York, Random House. [*Más allá del bien y del mal*, Madrid, Edaf, 1981; trad. Carlos Vergara.]

Nietzsche, F. (1968b). *The will to power* (W. Kaufmann, Ed.) (trad. inglesa W. Kaufmann & R. J. Hollingdale), Nueva York, Vintage Books. [*En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1986.]

Nietzsche, F. (1981). *Twilight of the idols/The anti-Christ* (trad. inglesa R. J. Hollingdale), Nueva York, Penguin Classics. [*El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 2019; trad. Andrés Sánchez Pascual.] [*El anticristo*, Madrid, Edaf, 2012.]

Nietzsche, F. (1995). *Thus spoke Zarathustra: A book for all and none* (trad. inglesa W. Kaufmann), Nueva York, Modern Library. [*Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 2019; trad. Andrés Sánchez Pascual.]

Oatley, K. (1994). «A taxonomy of the emotions of literary response and a theory of identification in fictional narrative», *Poetics*, 23, 53-74.

Obrist, P. A., Light, K. C., Langer, A. W., Grignolo, A., & McCubbin, J. A. (1978). «Behavioural-cardiac interactions: The psychosomatic hypothesis», *Journal of Psychosomatic Research*, 22, 301-325.

Ohman, A. (1979). «The orienting response, attention and learning: An information-processing perspective», en H. D. Kimmel, E. H. Van Olst y J. F. Orlebeke (Eds.), *The Orienting Reflex in Humans* (pp. 443-467), Hillsdale, NJ, Erlbaum.

Ohman, A. (1987). «The psychophysiology of emotion: An evolutionary-cognitive perspective», en P. K. Ackles, J. R. Jennings, y M. G.H. Coles (Eds.), *Advances in Psychophysiology: A Research Annual* (Vol. 2) (pp. 79-127), Greenwich, CT, JAI Press.

Orwell, G. (1981). *The road to Wigan Pier*, Londres, Penguin. [*El camino a Wigan Pier*, Barcelona, Destino, 1982.]

Otto, R. (1958). *The idea of the holy*, Nueva York, Oxford University Press. [*Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2016.]

Pagels, E. (1979). *The gnostic Gospels*, Nueva York, Random House. [*Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 2005.]

Pagels, E. (1995). *The origin of Satan*, Nueva York, Random House.

Panksepp, J., Siviy, S. & Normansell, L. A. (1985). *Brain opioids and social emotions*, en M. Reste & T. Field. (Eds.), *The psychobiology of attachment and separation*. (pp. 1-49), Nueva York, Academic Press.

Patton, M. F. (1988). «Can bad men make good brains do bad things?», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, enero.

Peake, M. (1995). *The Gormenghast novels: Titus groan, Gormenghast, Titus alone*, Nueva York, Overlook Press.

Penfield, W. & Rasmussen, T. (1950). *The cerebral cortex of man: A clinical study of localization of function*, Nueva York, Macmillan.

Pennebaker, J. W. (1997). «Writing about emotional experiences as a therapeutic process», *Psychological Science*, 8, 162-166.

Pennebaker, J., Mayne, T. J., & Francis, M. E. (1997). «Linguistic predictors of adaptive bereavement», *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 863-871.

Petrides, M. & Milner, B. (1982). «Deficits on subject-ordered tasks after frontal and temporal lobe lesions in man», *Neuropsychologia*, 20, 249-263.

Piaget, J. (1932). *The moral judgement of the child*, Londres, Kegan, Paul, Trench, Trubner, and Company. [*El criterio moral en el niño*, Madrid, Martínez Roca, 1984.]

Piaget, J. (1965). *The moral judgement of the child*, Nueva York, The Free Press. [*El criterio moral en el niño*, Madrid, Martínez Roca, 1984.]

Piaget, J. (1962). *Play, dreams, and imitation in childhood*, Nueva York, W. W. Norton.

Piaget, J. (1967). *Six psychological studies*, Nueva York, Random House. [*Seis estudios de psicología*, Barcelona, Ariel, 1990.]

Piaget, J. (1977). *The development of thought: Equilibration of cognitive structures* (trad. inglesa A. Rosin), Nueva York, Viking.

Pihl, R. O. & Peterson, J. B. (1993). «Etiology», *Annual Review of Addictions Research and Treatment*, 2, 153-174.

Pihl, R. O. & Peterson, J. B. (1995). Discurso de aceptación del premio Heinz Lehmann Memorial, «Alcoholism: The Role of Differential Motivational Systems», *Journal of Psychiatry and Neuroscience*, 20, 372-396.

Pinel, J. P. J. & Mana, M. J. (1989). *Adaptive interactions of rats with dangerous inanimate objects: Support for a cognitive theory of defensive behavior*, en R. J. Blanchard, P. F. Brain, D. C. Blanchard, & S. Parmigiani (Eds.), *Ethoexperimental approaches to the study of behavior* (pp. 137-155). Boston, Kluwer-Nijhoff Publishing.

Platón (1952). «The apology» (trad. inglesa B. Jowett), en R. M. Hutchins (Ed.), *Great books of the western world: Vol. 7. Plato* (pp. 200-212), Chicago, Encyclopedia Brittanica. [*Diálogos de Platón* I, Madrid, Gredos, 1981; trad. J. Calonge Ruiz, Emilio Lledó, C. García Gual.]

Polan, H. J. & Ward, M. J. (1994). «Role of the mother's touch in failure to thrive: A preliminary investigation», *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 33, 1098-1105.

Polyani, M. (1958). *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy*, Londres, Routledge and K. Paul.

Pritchard, J. B. (1955). *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press.

Radha, Swami S. (1978). *Kundalini yoga for the west*, Boston, Shambala.

Rapoport, J. (1989). *The boy who couldn't stop washing: The experience and treatment of OCD*, Nueva York, E. P. Dutton.

Ridgway, S. H. (1986). «Dolphin brain size», en M. M. Bryden & R. J. Harrison (Eds.), *Research on dolphins* (pp. 59-70), Oxford, Clarendon Press.

Robinson, J. R. (Ed.). (1988). *The Nag Hammadi library in English*, Nueva York, Harper Collins.

Romme, M. A. & Escher, A. D. (1989). «Hearing voices», *Schizophrenia Bulletin*, 15, 209-216.

Rosch, E., Mervis, C. B., Gray, W., Johnson, D., & Boyes-Braem (1976). «Basic objects in natural categories», *Cognitive Psychology*, 8, 382-439.

Russell, J. B. (1986). *Mephistopheles: The devil in the modern world*, Londres, Cornell University Press.

Rychlak, J. (1981). *Introduction to personality and psychotherapy*, Boston, Houghton-Mifflin.

Ryle, G. (1949). *The concept of mind*, Londres, Hutchison.

Sacks, O. (1987). *The man who mistook his wife for a hat and other clinical*

tales, Nueva York, Harper and Row. [*El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Anagrama, 2017.]

Saner, H. & Ellickson, P. (1996). «Concurrent risk factors for adolescent violence», *Journal of Adolescent Health*, 19, 94-103.

Schachter, D. L. (1994). *What are the memory systems of 1994?*, en D. L. Schacter & E. Tulving (Eds.), *Memory systems 1994*, Cambridge, MIT Press.

Schnierla, T. C. (1959). «An evolutionary and developmental theory of biphasic processes underlying approach and withdrawal», *Nebraska Symposium on Motivation*, 1-42.

Shakespeare (1952a). «King Henry VI», en R. M. Hutchins (Ed.), *Great books of the western world: Vol. 26. I.* (pp. 69-104), Chicago, Encyclopedia Brittanica. [«Enrique VI», *Obras Completas*, Barcelona, Planeta de Agostini; trad. José María Valverde.]

Shakespeare (1952b). *Richard III*, en R. M. Hutchins (Ed.), *Great books of the western world: Vol. 26. I.* (pp. 105-148), Chicago, Encyclopedia Brittanica. [*Ricardo III*, Barcelona, Planeta de Agostini, 2000; trad. José María Valverde.]

Shakespeare (1952c). *Titus Andronicus*, en R. M. Hutchins (Ed.), *Great books of the western world: Vol. 26. I.* (pp. 170-198), Chicago, Encyclopedia Brittanica. [*Tito Andrónico*, Barcelona, Planeta de Agostini, 2000; trad. José María Valverde.]

Shallice, T. (1982). «Specific impairments in planning», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London (Biological Sciences)*, 289, 199-209.

Shelton, G. (1980). *The fabulous furry freak brothers: Best of the Rip-Off Press* (Vol. 4), San Francisco, Rip-Off Press.

Skinner, B. F. (1966). *The behavior of organisms: An experimental analysis*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts. [*La conducta de los organismos*, Barcelona, Fontanella, 1979.]

Skinner, B. F. (1969). *Contingencies of reinforcement: A theoretical analysis*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts.

Smith, H. (1991). *The world's religions*, Nueva York, Harper Collins. [*Las religiones del mundo*, Barcelona, Kairós, 2014.]

Sokolov, E. N. (1969). *The modeling properties of the nervous system*, en Maltzman, I., & Coles, K. (Eds.), *Handbook of Contemporary Soviet*

Psychology (pp. 670-704), Nueva York, Basic Books.
Solzhenitsyn, A. I. *The Gulag Archipelag*o, *1918-1956: An experiment in literary investigation* (trad. inglesa T. P. Whitney), Nueva York, Harper and Row. [*Archipiélago Gulag* (obra completa, 3 vols.), Barcelona, Tusquets.]
— (1974). *Vol. 1. The Gulag Archipelago*.
— (1975). *Vol. 2. The Gulag Archipelago two*.
— (1978). *Vol. 3. The Gulag Archipelago three*.
Solzhenitsyn, A. I. (1990). «Beauty will save the world», en J. Pelikan (Ed.), *The world treasury of modern religious thought*. Boston, Little, Brown and Company.
Springer, S. P. & Deutsch, G. (1989). *Left brain, right brain*, Nueva York, W. H. Freeman. [*Cerebro izquierdo, cerebro derecho*, Barcelona, Ariel, 2001.]
Squire, L. R. & Zola-Morgan, S. (1990) «The neuropsychology of memory», *Annals of the New York Academy of Sciences*, 608, 137-147.
Stevenson, M. S. (1920). *The rites of the twice born*, Londres, Oxford University Press.
Swerdlow, N. R., Filion, D., Geyer, M. A., & Braff, D. L. (1995). «"Normal" personality correlates of sensorimotor, cognitive, and visuospatial gating», *Biological Psychiatry*, 37, 286-299.
Tchelitchew, P. (1992). «Hide and seek», *Scientific American*, 267, 49.
Teylor, T. J. & Discenna, P. (1985). «The role of hippocampus in memory: A hypothesis», *Neuroscience and Biobehavioral Review*, 9, 377-389.
Teylor, T. J. & Discenna, P. (1986). «The hippocampal memory indexing theory», *Behavioural Neuroscience*, 100, 147-154.
The Holy Bible (versión del rey Jacobo) (reference ed.). Iowa, World Bible Publishers. [En español, Reina Valera, 1960.]
Tolstói, L. (1887-1983). *Confessions* (trad. inglesa D. Patterson), Nueva York, W. W. Norton and Company. [*Confesiones*, Barcelona, Acantilado, 2008.]
Tomarken, A. J., Davidson, R. J., & Henriques, J. B. (1990). «Resting frontal brain asymmetry predicts affective responses to films», *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 791-801.
Tomarken, A. J., Davidson, R. J., Wheeler, R. E., & Doss, R. C. (1992). «Individual differences in anterior brain asymmetry and fundamental dimensions of emotion», *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 672-687.
Tucker, D. M. & Williamson, P. A. (1984) «Asymmetric neural control systems

in human self-regulation», *Psychological Review*, 91, 185-215.
Tymoczko, D. (1996, mayo). «The nitrous oxide philosopher», *Atlantic Monthly*, 93-101.
Vaihinger, H. (1924). *The philosophy of "as if:" A system of the theoretical, practical, and religious fictions of mankind* (trad. inglesa C. K. Ogden), Nueva York, Harcourt, Brace, and Company.
Vinogradova, O. (1961). *The orientation reaction and its neuropsychological mechanisms*, Moscú, Academic Pedagogical Sciences.
Vinogradova, O. (1975). «Functional organization of the limbic system in the process of registration of information: facts and hypotheses», en Isaacson, R., & Pribram, K. (Eds.), *The hippocampus, neurophysiology, and behaviour* (vol. 2, pp. 3-69), Nueva York, Plenum Press.
Vitz, P. C. (1990). «The use of stories in moral development: New psychological reasons for an old education method», *American Psychologist*, 45, 709-720.
Voltaire. (1933). *Romances*, Nueva York, Tudor.
Von Franz, M. L. (1980). *Alchemy*, Toronto, Inner City Books. [*Alquimia*, Barcelona, Luciérnaga CAS, 2007.]
Waley, A. (1934). *The way and its power*, Londres, Allen and Unwin.
Watanabe, T., and Niki, H. (1985). «Hippocampal unit activity and delayed response in the monkey», *Brain Research*, 325, 241-245.
Watkins, P. C., Vache, K., Verney, S. P., & Mathews, A. (1996). «Unconscious mood-congruent memory bias in depression», *Journal of Abnormal Psychology*, 105, 34-41.
Wechsler, D. (1981). *Wechsler adult intelligence scale-Revised*, San Antonio, The Psychological Corporation.
Westfall, R. S. (1971). *Force in Newton's physics: the science of dynamics in the seventeenth century*, Londres, Macdonald.
Wheeler, J. (1980). «Beyond the black hole», en H. Woolf (Ed.), *Some strangeness in the proportion: A centennial symposium to celebrate the achievements of Albert Einstein* (pp. 341-375). Reading, MA: Addison-Wesley Advanced Books Program.
Wheeler, R. E., Davidson, R. J., & Tomarken, A. J. (1993). «Frontal brain asymmetry and emotional reactivity: a biological substrate of affective style», *Psychophysiology*, 30, 82-89.
Whitehead, A. N. (1958). *An introduction to mathematics*, Nueva York, Oxford University Press.

Wilhelm, R. (1967). *The I Ching, or Book of Changes* (trad. inglesa Cary F. Baynes), Princeton, Princeton University Press. [*I Ching: El libro de los cambios*, Barcelona, Edhasa, 2005.]

Wilhelm, R. (1971). *The I Ching* (trad. inglesa C. Baynes), Princeton, Princeton University Press.

Wilson, E. O. (1998). *Consilience: The unity of knowledge*, Nueva York, Knopf. [*Consilience: La unidad del conocimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.]

Wise, R. A. (1988). «Psychomotor stimulant properties of addictive drugs», *Annals of the New York Academy of Science*, 537, 228-234.

Wise, R. A. & Bozarth, M. A. (1987). «A psychomotor stimulant theory of addiction», *Psychological Review*, 94, 469-492.

Wittgenstein, L. (1968). *Philosophical investigations* (3.a ed.) (trad. inglesa G. E. M. Anscombe), Nueva York, Macmillan. [*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2007; trad. Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines.]

Zimmer, H. (1982). «The Indian world mother», en J. Campbell (Ed.), *Papers from the Eranos yearbooks: Vol. 6. The mystic vision* (pp. 70-102), Princeton, Princeton University Press.

Zola-Morgan, S., Squire, L. R., & Amaral, D. G. (1986). «Human amnesia and the medial temporal region: Enduring memory impairment following a bilateral lesion limited to field CA1 of the hippocampus», *Journal of Neuroscience*, 6, 2950-2967.

Zwigoff, T. (1995). *Crumb* (documental), Columbia Tri-Star: Sony Pictures Classics.

Fuentes de los textos citados*

Textos bíblicos y sagrados

Enuma Elish, <https://laplacamadre.files.wordpress.com/2013/09/enuma-elish-traduccic3b3n-y-notas-de-luis-astey-v.pdf>.

El evangelio según Tomás, <https://www.samaelgnosis.net/sagrados/html/evangelio_tomas/index.htm>.

Hávamál, <asatru.es/havamal/>.

La Biblia, versión de Reina-Valera.

Sabiduría de Salomón (Apócrifos), <http://ecatolico.com/biblia/27_biblia_libro_sabiduria.htm> y <http://vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento

Otros textos

Dostoyevski, Fiódor, *Memorias del subsuelo*, <www.dominiopublico.es/libros/D/Fiodor_Dostoyevski/Fiódor%20Dostoye%20Memorias%20del%20Subsuelo.pdf>.

—, *El gran inquisidor*, <http://www.dominiopublico.es/libros/D/Fiodor_Dostoyevski/Fiódor%20D%20El%20Gran%20Inquisidor.pdf>.

Goethe, J. W., *Fausto*, <http://biblioteca.org.ar/libros/8141.pdf>.

Jung, Carl, *Mysterium coniuctionis*, obra completa (14 vols.), Madrid, Trotta, 2017.

—, *Psicología y alquimia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1989.

Kierkegaard, Søren, *Mi punto de vista*, <https://castalia-tegularius.blogspot.com/2014/09/solo-uno-alcanza-la-meta.html>.

Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, <https://materiainvestigacion.files.wordpress.com/2016/05/kuhn1971.pdf>.
Melville, Herman, *Moby Dick*, <http://www.librosdearena.es/Biblioteca_pdf/Melville_Herman_Moby%20I
Milton, John, *El paraíso perdido*, <http://www.biblioteca.org.ar/libros/656292.pdf>.
Nietzsche, Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, <http://juango.es/files/ElOcaso-de-los-Idolos.pdf>.
—, *La gaya ciencia*, <https://asgoped.files.wordpress.com/2012/02/nietzsche-f-la-gaya-ciencia.pdf>.
—, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Edaf, 1982. También se han consultado <http://www.ricardoego.com/libros/Mas%20alla%20del%20bien%20y%20e%20Friedrich%20Nietzsche.pdf> y <http://www.dominiopublico.es/libros/N/Friedrich_Wilhelm_Nietzsche/Frie%20Más%20allá%20del%20bien%20y%20del%20mal.pdf>.
—, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2000.
—, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2019.
—, *El Anticristo*, <http://www.seminariodefilosofiadelderecho.com/BIBLIOTECA/N/anticrist
Platón, *La apología de Sócrates*, <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01043.pdf>.
Shakespeare, William, *Obras completas*, Madrid, Aguilar,1951.
Tólstoi, Lev, *Confesiones*, Barcelona, Acantilado, 2008.
Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2007.
—, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2012.

Lista de figuras

Figura 1: El dominio y los elementos constitutivos de lo conocido.
Figura 2: El ciclo metamitológico del camino.
Figura 3: Vida normal.
Figura 4: Adaptación revolucionaria.
Figura 5: La naturaleza ambivalente de la novedad.
Figura 6: Emergencia de una novedad normal en el curso de un comportamiento orientado a una meta.
Figura 7: Emergencia de la «novedad revolucionaria» en el curso de una conducta orientada a un fin.
Figura 8: Las unidades motora y sensorial del cerebro.
Figura 9: La regeneración de la estabilidad a partir del ámbito del caos.
Figura 10: El homúnculo motor.
Figura 11: Los hemisferios gemelos del cerebro y sus funciones.
Figura 12: La estructura múltiple de la memoria.
Figura 13: Abstracción del saber y relación de esa abstracción con la memoria.
Figura 14: Transformación conceptual de la relación medios/fines de estática a dinámica.
Figura 15: Revolución limitada.
Figura 16: Historias concatenadas, procesos de generación y sistemas múltiples de memoria.
Figura 17: Los elementos constitutivos de la experiencia.
Figura 18: Los elementos positivos constitutivos de la experiencia, personificados.
Figura 19: El nacimiento del mundo de los dioses.
Figura 20: La «muerte» de Apsu y el (re)surgimiento de Tiamat como amenaza.
Figura 21: Mundo de los dioses: organización jerárquica.
Figura 22: El *Enûma Elish* en representación esquemática.
Figura 23: La batalla entre Osiris y Seth en el dominio del orden.
Figura 24: El descenso involuntario y la desintegración de Osiris.
Figura 25: El nacimiento y retorno de Horus, hijo divino del orden y el caos.

Figura 26: Encuentro voluntario con el inframundo.
Figura 27: Ascenso y reintegración del Padre.
Figura 28: Los elementos constitutivos de la experiencia como personalidad, territorio y proceso.
Figura 29: El uróboros: dragón precosmogónico del caos.
Figura 30: El nacimiento de los padres del mundo.
Figura 31: Los elementos constitutivos del mundo, en relación dinámica.
Figura 32: La novedad, la Gran Madre como hija del uróboros.
Figura 33: La personificación espontánea del territorio inexplorado.
Figura 34: El territorio inexplorado como Madre Destructiva.
Figura 35: Territorio inexplorado como Madre Creativa.
Figura 36: La genealogía celestial de las Madres Destructiva y Creativa.
Figura 37: El héroe explorador como hijo de la Madre Celestial.
Figura 38: Retorno a la metamitología del camino.
Figura 39: Castillo, héroe, serpiente y Virgen: san Jorge y el dragón.
Figura 40: El proceso de exploración y actualización como metafín de la existencia.
Figura 41: El orden, el Gran Padre, como hijo del uróboros.
Figura 42: El territorio explorado como Padre Ordenado y Protector.
Figura 43: El territorio explorado como Padre Tiránico.
Figura 44: La genealogía celestial de los Padres Tiránicos y Protectores.
Figura 45: El héroe exploratorio como hijo del Gran Padre.
Figura 46: La muerte y el renacimiento del iniciado adolescente.
Figura 47: La estructura paradigmática de lo conocido.
Figura 48: Lo conocido: grupos e individuos imbricados.
Figura 49: Representación fragmentaria de procedimiento y costumbre en imagen y palabra.
Figura 50: La muerte dual del héroe revolucionario.
Figura 51: El redentor crucificado como dragón del caos y la transformación.
Figura 52: El viaje destructivo y redentor del héroe revolucionario.
Figura 53: El descenso (voluntario) del Buda.
Figura 54: El árbol-mundo como puente entre el cielo y el infierno.
Figura 55: El árbol-mundo y los elementos constitutivos de la experiencia.
Figura 56: Génesis y descenso.
Figura 57: El demonio como espíritu aéreo e intelecto impío.
Figura 58: El círculo vicioso del adversario.

Figura 59: Los elementos constitutivos de la Existencia (bis).
Figura 60: El surgimiento de Cristo a partir de la identidad de grupo y el caos.
Figura 61: El árbol-mundo de la muerte y la redención.
Figura 62: El *opus* alquímico como historia normal.
Figura 63: El *opus* alquímico como historia revolucionaria.
Figura 64: El lobo como *prima materia* devorando al rey muerto.
Figura 65: Dragón del caos como lugar de nacimiento de Cristo y del *lapis*.
Figura 66: El *opus* alquímico como mito de redención.
Figura 67: La restitución de la manzana mística al árbol del conocimiento.
Figura 68: El eterno retorno del bodhisattva.

Créditos de las figuras*

Figura 18: *Virgen abridera*, reproducida como figura n.º 177 en Erich Neumann (1955), *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton, Princeton University Press.

Figura 29: *El uróboros*, imagen alegórica en la obra de Lambspring, reproducida como figura n.º LIXa en C. G. Jung (1967a), *The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 5, *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*, Princeton, Princeton University Press.

Figura 30: Véase la figura 29.

Figura 31: Véase la figura 29.

Figura 32: Para la imagen del dragón, véase la figura 29. La imagen de Venus proviene de la pintura *El triunfo de Venus*, reproducida como figura n.º 62 en Erich Neumann (1955), *op. cit*.

Figura 33: Historieta de G. Shelton (1980), *The Fabulous Furry Freak Brothers: Best of the Rip-Off Press*, vol. 4, San Francisco, Rip Off Press.

Figura 34: Kali, la Devoradora, reproducida como figura n.º 66 en Erich Neumann (1955), *op. cit*.

Figura 35: Diana de Éfeso, reproducida como figura n.º 35 en Erich Neumann (1955), *op. cit*.

Figura 36: Véanse las figuras 29, 32, 34 y 35.

Figura 37: Véanse las figuras 29 y 32. El resto de las imágenes proceden de fuentes desconocidas.

Figura 38: Véanse las figuras 29 y 32. El castillo proviene del *Viatorium* de Michael Maier (1651), reproducido como figura n.º 31 en C. G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung* (1968b), vol. 12, *Psychology and Alchemy*, Princeton, Princeton University Press. El san Jorge procede de C. Ripa (1630), «Virtud», en G. Didi-Huberman, R. Garbettay M. Morgaine (1994), *Saint-Georges et le dragon: Versions d'une légende*, París, Société Nouvelle Adam Biro, p. 50.

Figura 39: *San Jorge lucha contra el dragón*, J. Bellini (siglo XV), en G. Didi-Huberman, R. Garbetta, y M. Morgaine (1994), *op. cit*., p. 102.

Figura 41: Véase la figura 29. La representación de Dios proviene de una obra italiana anónima (siglo XV). *Uróboros*, en G. Didi-Huberman, R. Garbetta y M. Morgaine (1994), *op. cit*., p. 65.

Figura 42: *Padre Ordenado y Protector*, extraído de «Figurea et emblemata», del *Musaeum hermeticum* de Lambspring (1678), reproducido como figura n.º 179 en C. G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung* (1968b), *op. cit*.

Figura 43: *Padre Tiránico*, extraído de «Figurea et emblemata», del *Musaeum hermeticum* de Lambspring (1678), reproducido como figura n.º 168 en C. G. Jung (1968b), *op. cit*.

Figura 44: Véanse las figuras 29, 42 y 43.

Figura 45: Véanse las figuras 29 y 41.

Figura 46: Véanse las figuras 29 y 32.

Figura 50: Véanse las figuras 29 y 32.

Figura 51: *Serpiente de bronce de Moisés sobre la cruz*, interpretación alquimista de la *serpens mercurialis* de Abraham Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760), reproducida como figura n.º 238 en C. G. Jung (1968b), *op. cit*.

Figura 52: Véase la figura 38.

Figura 53: Véase la figura 29.

Figura 54: Véase la figura 29. Sobre la imagen central, Yggdrasill, árbol del mundo de la *Edda poética*, traducida por Finnur Magnusson (siglo XVIII), reproducido como figura n.º 55 en Erich Neumann (1955), *op. cit*.

Figura 55: Véase la figura 54.

Figura 56: Véase la figura 29.

Figura 57: Reproducido como figura n.º 36 en C. G. Jung (1968b), *op. cit*.

Figura 60: Véase la figura 29.

Figura 61: *El árbol del conocimiento: Iglesia y sinagoga*, extraído de un manuscrito suizo (siglo XV), reproducido como figura n.º 56, Erich Neumann (1955), *op. cit*.

Figura 64: De la obra de Michael Maier *Scrutinium chymicum* (1687), reproducido como figura n.º 175 en C. G. Jung (1968b), *op. cit*.

Figura 65: Monstruo legendario que contiene la materia prima desde la que se alza el pelícano (símbolo de Cristo y el *lapis*), de *Hermaphroditisches Sonn und Mondskind* (1752), reproducido como figura n.º 256 en C. G. Jung (1968b), *op. cit*.

Figura 67: *Restitución de la manzana por el árbol del conocimiento*, Giovanni

da Módena (siglo XV), reproducido como figura n.º 116 en Erich Neumann (1955), *op. cit*.

Notas

1. Jung, C.G. (1978a). p. 78; también:

> Aunque parezca paradójico,
> la persona que asume sobre sus hombros
> la humillación del pueblo
> es apta para gobernar;
> y el apto para gobernar asume sobre sus hombros los desastres del país
>
> (Lao-Tse, 1984c).

2. «A veces observo a un socialista —ese tipo de socialista escritor de panfletos, con su jersey, su pelo alborotado y sus citas de Marx— y me pregunto cuál diablos es su motivación en realidad. A menudo resulta difícil creer que sea el amor por nadie, y menos por la clase obrera, de la que, entre todo el mundo, él es el más alejado.» Orwell, G. (1981), pp. 156-157.

3. Jung, C.G. (1970a), p. 157.

4. *Ibid*., p. 158.

5. Diez años después, cuando terminaba de redactar el presente manuscrito, una de mis alumnas, la señora Heidi Treml, escribió:

Durante el viaje de Egipto a Canaán, los israelitas, impacientes, acusaron a Dios y a Moisés de conducirlos al desierto a morir. Como consecuencia de aquellas quejas, Yahvé envió serpientes venenosas entre los israelitas. Aquellos que no recibieron la picadura de las serpientes se arrepintieron y pidieron a Moisés que intercediera con Dios. Yahvé ordenó a Moisés que realizara una serpiente de bronce [o fiera] y que la colocara en lo alto de un poste para que aquellos que fueran mordidos pudieran contemplarla y sobrevivir. Moisés hizo lo que se le ordenaba, y cada vez que una serpiente mordía a alguien, aquella persona contemplaba la estatua de bronce y vivía (Números 21:5-10). [...] San Juan Evangelista hace que Jesús le explique a Nicodemo: «Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna». (Juan 3:14-15).

La señora Treml señalaba que la serpiente se ha considerado generalmente tanto como un agente de la muerte (a causa de su veneno) como un agente de la transformación y el renacimiento (porque podía mudar de piel). Esa intensa ambivalencia de rasgos hace de ella una representante apta de lo «numinoso» (en consonancia con Rudolf Otto, cuyas ideas se describen más adelante en el libro). Lo numinoso es capaz de invocar temblores y miedo *(mysterium tremendum)* así como una poderosa atracción y fascinación *(mysterium fascinans)*. La señora Treml comentó asimismo: «Si una persona pudiera sostenerle la mirada a una serpiente —que simbolizaba sus mayores temores— se curaría».

¿Por qué Cristo se asimilaba a la serpiente en mi pintura del Nuevo Testamento? (Hay que entender que yo no sabía nada en absoluto de esa relación cuando realicé el boceto.) Es algo que tiene que ver con su representación como juez en el Apocalipsis:

Yo conozco tus obras, que ni eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueses frío o caliente! Pero por cuanto eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca.

Porque tú dices: Yo soy rico, y me he enriquecido, y de ninguna cosa tengo necesidad; y no sabes que tú eres un desventurado, miserable, pobre, ciego y desnudo.

Por tanto, yo te aconsejo que de mí compres oro refinado en fuego, para que seas rico, y vestiduras blancas para vestirte, y que no se descubra la vergüenza de tu desnudez; y unge tus ojos con colirio, para que veas. Yo reprendo y castigo a todos los que amo; sé, pues, celoso, y arrepiéntete. (Apocalipsis 3:15-19).

La idea del Salvador implica necesariamente al Juez —y a un juez de la naturaleza más implacable— porque el Salvador es una representación mitológica de lo que es ideal, y lo ideal siempre destaca en un juicio sobre lo real. La imagen arquetípica del Salvador, que representa la perfección o compleción, es por tanto aterradora en una proporción exacta respecto a la distancia personal del ideal.

6. Joyce, J. (1986), p. 28.

7. Jung, C.G. (1968b), p. 32.

8. Jung, C.G. (1968b), pp. 32-33.

1. La cinta métrica de Jacqueline Kennedy Onassis vendida por 45.000 dólares en 1996. [Gould, L., Andrews, D., & Yevin, J. (1996, diciembre), p. 46].

2. Jung, CG. (1976b), pp. 92-93.

3. *Ibid*., pp. 10-11.

4. Eliade, M. (1978b).

5. Jung, C.G. (1933), p. 204.

6. Nietzsche, F. (1981), pp. 69-70. Nietzsche, en el original, se refería a «los ingleses»; el punto de vista que criticaba es tan ampliamente compartido hoy que mi sustitución por «occidentales modernos» parece perfectamente adecuada.

7. Fukuyama, F. (1993).

8. Nietzsche, F. En Kaufmann, W. (1975), p. 126.

9. Existen al menos cuatro relatos sumerios independientes (incluido el *Enûma Elish*, que se detalla más adelante) que describen el origen del cosmos. Eliade asume una «pluralidad de tradiciones», muy probablemente derivadas de los pueblos que, al unirse, produjeron la civilización sumeria. Eliade, M. (1978b), p. 59.

10. Eliade, M. (1978b), pp. 57-58.

11. Nietzsche, F. (1966), pp. 97-98.

12. Nietzsche, F. (1968a), pp. 77-78.

13. Dostoyevski, F. En Kaufmann, W. (1975), pp. 75-76.

14. Frye, N. (1990), pp. 90-92.

15. Richard Wilhelm tradujo el Tao chino, el sustrato del ser, el camino, como *sinn*, el equivalente alemán de «sentido» [Wilhelm, R. (1971), p. lV]. El camino es un sendero de vida, guiado por procesos que se manifiestan fuera del área circunscrita por estructuras cognitivas definidas, lógicas, internamente coherentes. Desde esa perspectiva, las experiencias significativas podrían ser consideradas «postes indicadores» que marcan el sendero hacia un nuevo modo de ser. Cualquier forma de arte que produce un arrebato estético, o una insinuación de sentido, podría servir por tanto como uno de esos postes, al menos en principio [véase Solzhenitsyn, A.I. (1990)], pp. 623-630].

16. Véase, por ejemplo, Eliade, M. (1975).

1. Gray, J.A. (1982; 1987); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996); Gray, J.A., Feldon, J., Rawlins, J.N.P., Hemsley, D.R., & Smith, A.D. (1996).

2. Sokolov, E.N. (1969), p. 672.

3. *Ibid*., p. 673.

4. Esos «mapas» son tan importantes para nosotros, tan vitales, que su mera descripción abstracta (representada, transmitida oralmente o escrita) resulta intrínsecamente interesante y consigue implicarnos en un mundo simulado [véase Oatley, K. (1994)].

5. Vinogradova, O. (1961; 1975); Luria, A.R. (1980).

6. Lao-Tse (1984b).

7. Ohman, A. (1979); Vinogradova, O. (1961).

8. *Ibid*.

9. Obrist, P.A., Light, K.C., Langer, A.W., Grignolo, A., & McCubbin, J.A. (1978).

10. Gray, J.A. (1982).

11. Nietzsche, F. (1968a), p. 88.

12. Gray, J.A. (1982).

13. Uso el término «promesa» aquí en parte porque constituye un buen contrapeso (es decir, simétrico) a «amenaza». El término «promesa» usado aquí significa «recompensa incentiva» o «desencadenante para una recompensa de consumación». Es más, ni aquel término ni este parecen ser particularmente adecuados para el estado positivo inducido por el contacto con la novedad. La novedad no parece razonablemente categorizada como una «recompensa»; además, el efecto positivo puede generarse mediante el contacto con la novedad, en ausencia de todo condicionante [Gray, J.A. (1982)], por lo que el término «desencadenante» no parece adecuado.

14. Eliade, M. (1978b); Jung, C.G. (1969).

15. Gray, J.A. (1982; 1987); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996).

16. Kuhn, T. (1970).

17. *Ibid.*

18. Obrist, P.A., Light, K.C., Langer, A.W., Grignolo, A., & McCubbin, J.A. (1978).

19. Kuhn, T. (1970).

20. Jung, C.G. (1976b), pp. 540-541.

21. Jung, C.G. (1967a; 1968; 1967b); Ellenberger, H. (1970); Campbell, J. (1968); Eliade, M. (1964; 1978b; 1982; 1985); Piaget, J. (1977).

22. Eliade, M. (1965).

23. Jung, C.J. (1967a; 1968b; 1969; 1967b); Eliade, M. (1978b; 1982; 1985).

24. Nietzsche, F. (1968a), pp. 203-204.

25. Eliade, M. (1978b), p. 59.

26. Frankl, V. (1971), pp. 70-72.

27. Skinner, B.F. (1966; 1969).

28. Solzhenitsyn, A.I. (1975), pp. 605-606.

29. Gray, J.A. (1982); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996); Pihl, R.O. & Peterson, J.B. (1993; 1995); Tomarken, A.J., Davidson, R.J., Wheeler, R.E., & Doss, R.C. (1992); Wheeler, R.E., Davidson, R.J., & Tomarken, A.J. (1993); Tomarken, A.J., Davidson, R.J., & Henriques, J.B. (1990); Davidson, R.J. & Fox, N.A. (1982).

30. Gray, J.A. (1982); Ikemoto, S. & Panksepp, J. (1996).

31. Wise, R.A. (1988); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

32. Gray, J.A. (1982).

33. Mowrer, O.H. (1960).

34. Wise, R.A. (1988); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

35. Wise, R.A. (1988); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

36. Comentado en Gray, J.A. (1982).

37. Skinner, B.F. (1966; 1969).

38. Panksepp, J., Siviy, S. & Normansell, L.A. (1985).

39. Gray, J.A. (1982).

40. Gray, J.A. (1982); Dollard, J. & Miller, N. (1950).

41. Gray, J.A. (1982).

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. *Ibid*.

47. Comentado en Gray, J.A. (1982).

48. Comentado en Gray, J.A. (1982); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

49. Wise, R.A. (1988); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

50. Dollard, J. & Miller, N. (1950).

51. Dollard, J. & Miller, N. (1950).

52. Luria, A.R. (1980).

53. Goldman-Rakic, P.S. (1987); Shallice, T. (1982); Milner, B., Petrides, M., & Smith, M.L. (1985).

54. Gray, J.A. (1982); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996); Pihl, R.O. & Peterson, J.B. (1993; 1995); Tomarken, A.J., Davidson, R.J., Wheeler, R.E., & Doss, R.C. (1992); Wheeler, R.E., Davidson, R.J., & Tomarken, A.J. (1993); Tomarken, A.J., Davidson, R.J., & Henriques, J.B. (1990); Davidson, R.J. & Fox, N.A. (1982).

55. Gray, J.A. (1982).

56. Dollard, J. & Miller, N. (1950).

57. Gray, J.A. (1982); Gray, J.A., Feldon, J., Rawlins, J.N.P., Hemsley, D.R., & Smith, A.D. (1991).

58. Dollard, J. & Miller, N. (1950).

59. Gray, J.A. (1982); Fowles, D.C. (1980; 1983; 1988; 1994).

60. Wise, R.A. (1988); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987); Gray, J.A. (1982).

61. Gray, J.A. (1982).

62. Wise, R.A. (1988); Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

63. Gray, J.A. (1982).

64. Damasio, A.R. (1994; 1996); Bechara, A., Tranel, D., Damasio, H. & Damasio, A.R. (1996); Bechara, A., Damasio, H., Tranel, D., & Damasio, A.R. (1997).

65. Bechara, A., Damasio, H., Tranel, D., & Damasio, A.R. (1997); Damasio, A.R. (1994); Bechara, A., Tranel, D., Damasio, H. & Damasio, A.R. (1996).

66. Luria, A.R. (1980); Nauta, W.J.H. (1971).

67. Luria, A.R. (1980); Granit, R. (1977).

68. Luria, A.R. (1980).

69. *Ibid.*

70. Sokolov, E.N. (1963); Vinogradova, O. (1975); Gray, J.A. (1982; 1987); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996).

71. Gray, J.A. (1982; 1987); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996); Sokolov, E.N. (1969); Vinogradova, O. (1975); Halgren, E., Squires, N.K., Wilson, C.L., Rohrbaugh, J.W., Babb, T.L., & Crandell, P.H. (1980); Watanabe, T. & Niki, H. (1985).

72. Véase Aggleton, J.P. (1993).

73. Halgren, E. (1992), p. 205.

74. *Ibid*., p. 205.

75. *Ibid*., p. 206.

76. Halgren, E. (1992).

77. Ohman, A. (1979; 1987).

78. Halgren, E. (1992), p. 206.

79. Para pruebas de apoyo, véase Tucker, D.M. & Williamson, P.A. (1984); Davidson, R.J. (1984a; 1984b; 1992; Goldberg, E., Podell, K., & Lovell, H. (1994); Goldberg, E. (1995); Goldberg, E. & Costa, L.D. (1981); para indicaciones de por qué, de hecho, pueden ser necesarios dos sistemas distintos, véase Grossberg, S. (1987)

80. Dollard, J. & Miller, N. (1950).

81. Ohman, A. (1979; 1987).

82. Brown, R. (1986); Rosch, E., Mervis, C.B., Gray, W., Johnson, D., & Boyes-Braem. (1976); Lakoff, G. (1987); Wittgenstein, L. (1968).

83. Eliade, M. (1978b).

84. Sokolov, E.N. (1969); Vinogradova, O. (1975); Gray, J.A. (1982); Gray, J.A. (1987); Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996).

85. Aggleton, J.P. (1993).

86. Para una discusión sobre la simplicidad y la utilidad general de los sistemas «default-on» (opuestos a los «default-off») véanse Brooks, A. & Stein, L.A. (1993); Brooks, A. (1991).

87. LeDoux, J.E. (1992).

88. *Ibid.*

89. Blanchard, D.C. & Blanchard, R.J. (1972); Bouton, M.E. & Bolles, R.C. (1980); LeDoux, J.E., Sakaguchi, A., & Reis, D.J. (1984).

90. Blanchard, D.C. & Blanchard, R.J. (1972).

91. Kapp, B.S., Pascoe, J.P., & Bixler, M.A. (1984); Iwata, J., Chida, K., & LeDoux, J.E. (1987).

92. LeDoux, J.E. (1992).

93. Recientes trabajos llevados a cabo sobre tres fenómenos relacionados —inhibición latente, inhibición prepulso del sobresalto y primado negativo— ilustran la validez esencial de este planteamiento. La «inhibición latente» (IL) es la dificultad de aprender que A significa B cuando A, previamente, significaba C (donde C es, muy frecuentemente, nada) [véase Lubow, R.E. (1989), para un repaso a la literatura; Gray, J.A. & McNaughton, N. (1996) y Gray, J.A., Feldon, J., Rawlins, J.N.P., Hemsley, D.R., & Smith, A.D. (1991) para un debate sobre neuropsicología putativa]. Si tomamos una rata enjaulada y la exponemos repetidamente a una luz intermitente y unimos esa exposición a una descarga eléctrica, la rata se vuelve temerosa de la luz. En términos clásicos, la luz se ha vuelto un estímulo condicionado de la descarga y, por tanto, despierta temor. Sin embargo, si hemos expuesto previamente la rata a la misma luz, repetidamente, en ausencia de toda consecuencia, tardará bastante más en aprender la nueva relación luz/descarga. La inhibición latente proporciona un ejemplo de la dificultad de aprender (nueva valencia) como consecuencia de un aprendizaje previo (una alternativa la proporciona un efecto relacionado, el efecto de bloqueo de Kamin [Jones, S.H., Gray, J.A., & Hemsley, D.R. (1992).]). La capacidad para la IL caracteriza a diversas especies animales, así como al ser humano; el propio fenómeno puede suscitarse usando diversos paradigmas experimentales (usando estímulos «incondicionados-condicionados» de distinta valencia). Los esquizofrénicos que se manifiestan por primera vez de manera aguda y sus «parientes cercanos» (los esquizotípicos) —abrumados por su experiencia cotidiana— manifiestan una disminución de la IL, lo mismo que los individuos que toman anfetaminas u otros agonistas dopaminérgicos (que producen aumento de la conducta exploratoria) [Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987)]. Las medicaciones antipsicóticas, que diluyen la significación *a priori* de las cosas, normalizan esa disminución.

La inhibición prepulso del sobresalto (IPS) tiene lugar cuando la magnitud de una respuesta de sobresalto a un «estímulo» intenso, inesperado (como es un ruido fuerte) se ve atenuada como consecuencia de una «pista» (como por ejemplo un ruido similar pero menos intenso) que se ha dado 30500 milisegundos antes. El hecho de que se produzca la pista, aparentemente, hace disminuir la novedad relativa (la impredecibilidad) del estímulo siguiente más intenso, al menos entre individuos normales; alternativamente, podría verse como una analogía de la exposición gradual (el procedimiento por el cual los terapeutas conductistas «desensibilizan» las respuestas de temor de sus clientes). Las personas que sufren esquizofrenia, una vez más, o se caracterizan por anormalidades cognitivas relacionadas [Swerdlow, N.R, Filion, D., Geyer, M.A., & Braff, D.L. (1995)] manifiestan una menor IPS, lo que tal vez indica que no pueden usar de manera eficaz la capacidad de predecir sobre la base de una experiencia pasada, para modular sus respuestas afectivas/psicofisiológicas a estímulos que «exigen intrínsecamente» respuesta (a «estímulos no condicionados» por usar la terminología antigua).

Los individuos que participan en el paradigma del «primado negativo» deben aprender a responder a un «estímulo» que aparece en el mismo lugar recientemente ocupado (< 350. milisegundos) por un estímulo irrelevante o «distractor». A los normales se les da «mejor» definir un lugar como irrelevante que a los individuos esquizofrénicos o esquizotípicos, de ahí que sus tiempos de respuesta, cuando están «primados negativamente», sean más largos [Swerdlow, N.R., Filion, D., Geyer, M.A., & Braff, D.L. (1995)]. El paradigma del primado negativo, como los otros, demuestra que la irrelevancia (la característica cardinal del «estímulo condicionado» no asociado) debe aprenderse, y que puede no aprenderse (a veces con consecuencias devastadoras). Así pues, de lo que se trata es del estatus *a priori* del estímulo condicionado en relación con la valencia, y cómo este estatus podría ser alterado o «suprimido por exploración».

Los experimentos que utilizan la IL (y otros procedimientos relacionados) son fascinantes —y muy importantes— pues demuestran que la irrelevancia de la mayoría de cosas irrelevantes en función del contexto no es algo dado; la irrelevancia debe aprenderse; es más, ese aprendizaje es lo suficientemente potente como para interferir en aprendizajes posteriores cuando cambian las contingencias motivacionales. El aspecto original «inductor de curiosidad o esperanza» de cosas que ahora son familiares parece ser impulsado por una activación dopaminérgica desinhibida de la amígdala en el núcleo accumbens [Gray, J.A., Feldon, J., Rawlins, J.N.P., Hemsley, D.R., & Smith, A.D. (1991)] (que es el mismo centro activado por la mayoría de las drogas de refuerzo positivo, si no de todas) [Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987)]. «El aspecto de inducción del temor» —que lógicamente debe coexistir— ha recibido menos atención (aunque el

papel de la amígdala en la producción de miedo movido por la novedad está bien establecido, tal como se ha descrito antes). Son esos aspectos gemelos —la amenaza y la promesa, que inducen al miedo y la esperanza *a priori* (relevancia, en su manifestación más fundamental)— los que normalmente se encuentran más allá [Huxley, A. (1956)] de las «puertas de la percepción» de William Blake y las que llevan a la existencia misma de su significado «intrínseco» (y a veces abrumador):

Si las puertas de la percepción se purificaran, todo aparecería ante el hombre tal como es, infinito. Pues el hombre se ha encerrado a sí mismo, hasta ver todas las cosas a través de las estrechas rendijas de su caverna. Blake, W. (1946), p. 258.

Los sucesos fisiológicos o ambientales que abren esas puertas, por así decirlo, nos permiten vislumbrar la «naturaleza original de las cosas»; esa visión, cuando es involuntaria (como parece ser en el caso de la esquizofrenia, por ejemplo), tiene el poder suficiente como para aterrar y, tal vez, destruir. La valencia *a priori* del objeto es potente, y potencialmente aterradora (tan aterradora, literalmente, como cualquier cosa imaginable). Nuestras circunstancias normales, nuestro aprendizaje previo nos protege de esa valencia; nos escuda, restringe nuestro «acceso» al significado como tal. Los eventos que interfieren en la estabilidad de ese aprendizaje, o en su validez condicional, tienen la capacidad de permitir que el sentido reemerja, con su terrible fuerza desatada.

94. Luria, A.R. (1980), pp. 30-32.

95. Hebb, D.O. & Thompson, W.R. (1985), p. 766.

96. Blanchard, R.J. & Blanchard, D.C. (1989).

97. Blanchard, D.C., Blanchard, R.J., & Rodgers, R.J. (1991).

98. Pinel, J.P.J. & Mana, M.J. (1989).

99. Blanchard, R.J., Blanchard, D.C., & Hori, K. (1989).

100. Blanchard, R.J. & Blanchard, D.C. (1989).

101. Blanchard, D.C., Veniegas, R., Elloran, I., & Blanchard, R.J. (1993).

102. Lorenz, K. (1974).

103. Goodall, J. (1990).

104. La exploración *no* es meramente especificación de las propiedades «inherentes» de la cosa o la situación inesperada. La verdadera naturaleza de las cosas (desde la perspectiva de la valencia y la clasificación objetiva) depende de las estrategias conductuales usadas en su presencia, y de los fines que se persiguen en ese momento. Ello implica que determinada experiencia debe considerarse una propiedad emergente del comportamiento, hasta un punto que en la actualidad no puede especificarse. Ello parece tan cierto para los aspectos puramente objetivos de la experiencia (que constituyen el objeto de estudio de la ciencia) [véanse Kuhn, T. (1970); Feyeraband, P.K. (1981)] como para los subjetivos.

La propia *palabra* —como buen ejemplo— ya no puede verse como una «etiqueta» para una «cosa» [Wittgenstein, L. (1968), pp. 46e-47e). La idea de que un concepto es una etiqueta para un objeto no es más que una versión algo más «elevada» del mismo error. Wittgenstein señaló, básicamente, que nuestro sentido de «cosa» unificada no es algo simplemente dado [Wittgenstein, L. (1968)]. Tendemos a pensar de los objetos que percibimos que «están ahí», en cierto sentido esencial; pero vemos el árbol antes que las ramas. A pesar de ese fenómeno conceptual, el árbol no tiene una precedencia objetiva sobre las ramas (ni sobre las hojas, ni sobre las células que componen las hojas, ni tampoco sobre el bosque). Roger Brown, siguiendo el rastro de Wittgenstein, demostró que los «objetos» tienen sus «niveles básicos» —sus niveles de resolución, básicamente, que los niños parecen aprender más fácil y rápidamente, y que son constantes en unas culturas y en otras [Brown, R. (1986)].

Wittgenstein resolvió el problema de que «las palabras no son etiquetas para objetos» planteando que una palabra era una herramienta; afirmando que desempeñaba un papel en un juego —observando que tenía más de la naturaleza de una pieza de ajedrez [Wittgenstein, L. (1968), pp. 46e-47e]. «El significado de una pieza es su papel en el juego» [Wittgenstein, L. (1968), p. 150e]—. Más aún, destacó que el «juego» «no solo tiene reglas, sino también un quid» [Wittgenstein, L. (1968), p. 150e].

Wittgenstein quería llegar a un principio general: un «objeto» es definido —incluso percibido— (categorizado como una unidad más que como una multiplicidad) con respecto a su utilidad como medio para un fin dado. En un sentido básico, un «objeto» es una herramienta —un facilitador— o un obstáculo. Lo que percibimos como objetos son fenómenos que pueden usarse fácilmente (para satisfacer nuestros deseos), al menos en principio (o cosas que bien podrían interferir en nuestro logro de los fines deseados). Los facilitadores tienen una valencia positiva (en cuanto recompensas incentivadoras); los obstáculos, negativa (como castigos o amenazas). Los facilitadores y los obstáculos «normales» tienen una valencia menor, hablando en términos relativos; sus equivalentes revolucionarios pueden producir una emoción abrumadora (pensemos en el «¡Eureka!» de Arquímedes). Que algo pueda analizarse razonablemente separándolo del flujo del entorno como «objeto» es, por tanto, algo que viene determinado en gran parte por la meta que tenemos en mente mientras interactuamos con ese flujo. Esta situación compleja se complica más aún por el hecho de que la valencia de los «objetos», una vez dados como objetos, puede cambiar aún con la alteración de los fines que estamos persiguiendo (pues los facilitadores en una situación pueden convertirse fácilmente en obstáculos —o en algo irrelevante— en otra). Por último, muchas de las cosas que «podrían» manifestarse como objetos, en un momento o lugar dado, no lo harán (porque son aparentemente irrelevantes para la tarea planteada, y se mantienen invisibles).

105. Luria, A.R. (1980).

106. Granit, R. (1977).

107. Agnew, N.M. & Brown, J.L. (1990).

108. Holloway, R.L. & Post, D.G. (1982).

109. Jerison, H.J. (1979).

110. Ridgeway, S.H. (1986).

111. Lilly, J.C. (1967)

112. Penfield, W. & Rasmussen, T. (1950)

113. Brown, R. (1986).

114. Garey, L.J. & Revishchin, A.V. (1990).

115. Granit, R. (1977).

116. *Ibid*.

117. Wise, R.A. & Bozarth, M.A. (1987).

118. Granit, R. (1977).

119. Oatley, K. (1994).

120. Para una revisión de las pruebas de apoyo véanse Tucker, D.M. & Williamson, P.A. (1984); Davidson, R.J. (1984a); Davidson, R.J. (1984b); Davidson, R.J. (1992); Goldberg, E., Podell, K., & Lovell, H. (1994); Goldberg, E. (1995); Goldberg, E. & Costa, L.D. (1981); para indicaciones de por qué, de hecho, pueden ser necesarios dos sistemas distintos, véase Grossberg, S. (1987).

121. Fox, N.A. & Davidson, R.J. (1986); Fox, N.A. & Davidson, R.J. (1988).

122. Maier, N.R.F. & Schnierla, T.C. (1935).

123. Schnierla, T.C. (1959).

124. Véase explicación de Springer, S.P. & Deutsch, G. (1989).

125. Goldberg, E. (1995); Goldberg, E. & Costa, L.D. (1981); Goldberg, E., Podell, K., & Lovell, H. (1994).

126. Springer, S.P. & Deutsch, G. (1989).

127. Fox, N.A. & Davidson, R.J. (1986); Fox, N.A. & Davidson, R.J. (1988).

128. Goldberg, E. & Costa, L.D. (1981).

129. Goldberg, E. (1995).

130. «Creemos que los estados interiores y exteriores que constituyen la respuesta al estímulo son idénticos a la “evaluación” de los estímulos» [Kling, A.S. & Brothers, L.A. (1992), p. 372]; «el afecto no es más, ni menos, que la confluencia y la integración de información sensorial de distintas modalidades combinada con la coactivación inmediata de sistemas somáticos efectores (motor, autónomo y endocrino)» (p. 371); «conexiones recíprocas entre núcleos amigdalinos y la formación hipocampal podrían servir para vincular patrones de respuesta afectiva a la codificación de precepciones en la memoria, proporcionando así acceso rápido a estados motivacionales adecuados cuando vuelven a encontrarse situaciones sociales complejas o individuos particulares» (p. 356).

131. Vitz, P.C. (1990).

132. *Ibid.*

133. *Ibid.*

134. Ryle, G. (1949).

135. Milner, B. (1972); Zola-Morgan, S., Squire, L.R., & Amaral, D.G. (1986); Teylor, T.J. & Discenna, P. (1985); Teylor, T.J. & Discenna, P. (1986).

136. Squire, L.R. & Zola-Morgan, S. (1990).

137. *Ibid.*

138. Squire y Zola-Morgan afirman:

El término *declarativo*, que hemos usado, capta la noción de que un tipo de memoria puede «declararse»; puede llevarse a la mente de manera explícita, como una proposición o una imagen. La capacidad para la memoria declarativa puede ser una característica relativamente reciente de la evolución y haber aparecido pronto en los vertebrados con el desarrollo del hipocampo, y la capacidad para la memoria declarativa puede estar ontogenéticamente retrasada. En cambio, el conocimiento procedimental puede expresarse solamente a través de la representación y los contenidos de ese conocimiento no son accesibles a la consciencia. El conocimiento procedimental se considera filogenéticamente primitivo y ontogenéticamente temprano. [...] Coincidimos con Tulving y sus colaboradores en que la distinción episódico-semántica, que tiene bastante que ver sobre la estructura de la memoria normal, es un subconjunto de la memoria declarativa (proposicional) [Squire, L.R. & Zola-Morgan, S. (1990), p. 138].

Mi presuposición es que una historia es una representación semántica de una representación episódica de los resultados del sistema procedimental: una descripción verbal de una imagen de comportamiento (y de las consecuencias de ese comportamiento).

139. Schachter, D.L. (1994).

140. Kagan, J. (1984).

141. Piaget, J. (1962). p.3.

142. *Ibid*., p.5.

143. *Ibid*.

144. *Ibid*., p.6.

145. Adler, A. (1958); Vaihinger, H. (1924).

146. Oatley, K. (1994).

147. Donald, M. (1993).

148. Una idea es (en parte) acción abstraída, cuyas consecuencias pueden analizarse en una fantasía abstraída. La distancia entre la idea y la acción se han ampliado en el transcurso de la historia evolutiva reciente. Las personas de la Edad Media, no acostumbradas al discurso retórico, se veían fácilmente arrastradas a la emoción o movidas a la acción por unas palabras apasionadas [véase Huizinga, J. (1967)]. En el mundo moderno, inundado de discursos que no significan nada, las palabras han perdido gran parte de su poder procedimental inmediato en condiciones normales. A pesar de ello, la música sigue incitando inconscientemente al movimiento, al baile, o al menos a la obligación de seguir el ritmo. Incluso los chimpancés parecen capaces de dejarse poseer por ritmos simples [véase Campbell, J. (1987), pp. 358-359]. Además, los individuos modernos siguen dejándose atrapar y motivar muy fácilmente por el drama, como el que se muestra en las películas, de manera muy parecida a como los «primitivos» quedaban atrapados por el ritual, y pueden «abandonarse» fácilmente, de buena gana, en el acto de hacer «como si» ese drama estuviera ocurriendo en realidad. En ausencia de ese «arrebato», que es significativo, el drama pierde su interés. La retórica —la llamada a la acción— también sigue dominando la publicidad, con efectos evidentes.

149. Un drama «con sentido» (o una información con sentido) *per se* posee esa característica porque produce afecto, lo que indica una aparición fuera de la predictibilidad, y porque implica algo para la alteración del comportamiento. Los fenómenos del significado se dan cuando la información puede trasladarse de un «nivel» de memoria a otro, o a todos los otros.

150. Piaget, J. (1932).

151. Piaget, J. (1962).

152. Nietzsche, F. (1966), p. 98.

153. Nietzsche, F. (1968a), p. 217.

154. *Ibid*., p. 203.

155. Wittgenstein, L. (1968).

156. Eliade, M. (1978b).

157. Wittgenstein, L. (1968), p. 16e.

158. Una idea análoga de «metajerarquía» la aportó Carver, C.S. & Scheier, M.F. (1982).

159. Eysenck, H.J. (1995).

160. Shallice, T. (1982).

161. Milner, B., Petrides, M., & Smith, M.L. (1985).

162. Petrides, M. & Milner, B. (1982).

163. Milner, B. (1963).

164. Y soñó: y he aquí una escalera que estaba apoyada en la tierra, y su extremo tocaba en el cielo; y he aquí ángeles de Dios que subían y descendían por ella. Y he aquí, Jehová estaba en lo alto de ella, el cual dijo: Yo soy Jehová, el Dios de Abraham tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra en que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia (Génesis 28:12-13).

165. Frye, N. (1982), p. 220.

166. Eliade, M. (1957), pp. 107-108.

167. Brown, R. (1965), p. 476.

168. *Ibid*., p. 478.

169. Goethe, J.W. (1976).

170. Frazier, J.G. (1994).

171. Brown, R. (1986), p. 470.

172. Lakoff, G. (1987), pp. 12-13.

173. Brown, R. (1965), p. 321.

174. Wittgenstein, L. (1968), pp. 66-71.

175. Véase Armstrong, S.L., Gleitman, L.R., & Gleitman, H. (1983).

176. Eliade, M. (1978b), pp. 57-58.

177. Heidel, A. (1965).

178. Eliade, M. (1978b).

179. «Logos (λόγοζ). Del griego *lógos*, habla, discurso, razón, f. *log*, variante ablativa de *leg-in*, *leg-ein*, decir. Término usado por los filósofos griegos (especialmente helenísticos y neoplatónicos) en ciertas aplicaciones metafísicas y teológicas desarrolladas a partir de uno o dos de sus sentidos corrientes "razón" y "palabra"; también adoptado en tres pasajes de los escritos de Juan del Nuevo Testamento (en los que, en las versiones inglesas, se traduce como "palabra") para designar a Jesucristo; a partir de ahí empleada por teólogos cristianos, especialmente aquellos versados en filosofía griega, para nombrar a la Segunda Persona de la Trinidad. Autores modernos usan la palabra en griego sin traducir en exposiciones históricas de especulación filosófica antigua y en otras sobre la doctrina de la trinidad en sus aspectos filosóficos.» *Oxford English Dictionary: CD-ROM for Windows* (1994).

180. Eliade, M. (1978b); Jung, C.G. (1967b).

181. Shakespeare (1952a). *As You Like It*. 2:7:139-142, p. 608.

182. Neumann, E. (1955); Neumann, E. (1954); Jung, C.G. (1976b); Jung, C.G. (1967b); Jung, C.G. (1968b); Jung, C.G. (1967a); Eliade, M. (1978b).

183. *Ibid*.

184. *Ibid*.

185. Brown, R. (1986).

186. Brown, R. (1986); Rosch, E., Mervis, C.B., Gray, W., Johnson, D., & Boyes-Braem, P. (1976); Lakoff, G. (1987).

187. Lao-Tse (1984a).

188. *Virgen abridera*, reproducida como imagen n.º 177. en Neumann, E. (1955).

189. Eliade, M. (1978b), pp. 88-89.

190. Véase Frye, N. (1990).

191. Heidel, A. (1965).

192. Frye, N. (1982), p. 146.

193. Frye, N. (1990).

194. Tablilla 1:4; Heidel, A. (1965), p. 18.

195. Tablilla 1:5; Heidel, A. (1965), p. 18.

196. Tablilla 1:6-8; Heidel, A. (1965), p. 18.

197. Tablilla 1:9; Heidel, A. (1965), p. 18.

198. Ea también es conocida como Nudimmud en el texto original. Yo he usado el apelativo más fácil aquí para una mayor simplicidad.

199. Tablilla 1:17; Heidel, A. (1965), p. 18.

200. Tablilla 1:18-19; Heidel, A. (1965), p. 18.

201. Tablilla 1: 20; Heidel, A. (1965), p. 18.

202. Tablilla 1:23; Heidel, A. (1965), p. 19.

203. Tablilla 1:80; Heidel, A. (1965), p. 21.

204. Tablilla 1:86; Heidel, A. (1965), p. 21.

205. Tablilla 1:90-102; Heidel, A. (1965), pp. 21-22.

206. Tablilla 1:133-138; Heidel, A. (1965), p. 23.

207. Tablilla 1:156; Heidel, A. (1965), p. 24.

208. Tablilla 2:1-10; Heidel, A. (1965), p. 25.

209. Tablilla 2:96-117; Heidel, A. (1965), pp. 28-29.

210. Tablilla 2:118-129; Heidel, A. (1965), pp. 29-30.

211. Jacobsen, T. (1943).

212. Heidel, A. (1965), pp. 30-31.

213. Tablilla 3:1-66; Heidel, A. (1965), pp. 30-33.

214. Tablilla 3:131-138, 4:1-10; Heidel, A. (1965), pp. 35-36.

215. Según Campbell, J. (1964), p. 82.

216. *Ibid*.

217. Tablilla 4:27-34; Heidel, A. (1965), pp. 37-38.

218. Tablilla 4:87-94; Heidel, A. (1965), p. 40.

219. Tablilla 4:129-144; Heidel, A. (1965), pp. 42-43.

220. El papel de Yahvé en la creación se considera similar en relación con el Rahsab o el Leviatán —la serpiente a partir de la que se construye el mundo—. En Isaías 51:9. se expresa, por ejemplo: «Despiértate, despiértate, vístete de poder, oh, brazo de Jehová; despiértate como en el tiempo antiguo, en los siglos pasados. ¿No eres tú el que cortó a Rahab, y el que hirió al dragón?».

El Salmo 74 contiene varios pasajes similares (14-17):

Magullaste las cabezas del leviatán, Y lo diste por comida a los moradores del desierto. Abriste la fuente y el río; Secaste ríos impetuosos. Tuyo es el día, tuya también es la noche; Tú estableciste la luna y el sol. Tú fijaste todos los términos de la tierra; el verano y el invierno tú los formaste.

221. Tablilla 6:8; Heidel, A. (1965), p. 46.

222. Tablilla 6:49-51; Heidel, A. (1965), p. 48.

223. Eliade, M. (1978b), pp. 73-74.

224. Eliade, M. (1978b), pp. 74-76.

225. Tablilla 6:151; Heidel, A. (1965). p 52.

226. Tablilla 6:152-153; Heidel, A. (1965), p. 53.

227. Tablilla 6:155-156; Heidel, A. (1965), p. 53.

228. Tablila 7:1-2; Heidel, A. (1965), p. 53.

229. Tablilla 7:21; Heidel, A. (1965), p. 54.

230. Tablilla 7:30; Heidel, A. (1965), p. 55.

231. Tablilla 7:39; Heidel, A. (1965), p. 55.

232. Tablilla 7:81; Heidel, A. (1965), p. 57.

233. Tablilla 7:112, 7:115; Heidel, A. (1965), p. 58.

234. Eliade, M. (1978b), pp. 89

235. En Pritchard, J.B. (1955), p. 4.

236. Eliade, M. (1978b), pp. 89-90.

237. Eliade, M. (1978b), p. 91.

238. Eliade, M. (1978b), pp. 91-92. Resulta de interés añadido comentar que los egipcios prohibían a los extranjeros entrar en los santuarios, que eran «imágenes microcósmicas del país»; los egipcios nativos eran los únicos «habitantes legítimos» de Egipto, el «primer país formado» y el «centro del mundo». Los extranjeros traían el desorden [Eliade, M. (1978b), p. 90].

239. Eliade comenta: «Cuando Horus descendió hasta el otro mundo y resucitó a Osiris, le concedió el poder de “saber”. Osiris era una víctima fácil, porque “no sabía”, no tenía conocimiento de la verdadera naturaleza de Seth» [Eliade, M. (1978b), p. 100, nota al pie 41]. La historia de Osiris es en parte una parábola sobre los peligros de la incapacidad para reconocer el mal.

240. Eliade, M. (1978b), p. 100.

241. Anaximandro de Mileto (611 a.C.-546 a.C.).

242. William James bajo los efectos del óxido de nitrógeno. Citado por Tymoczko, D. (mayo de 1996), p. 100.

243. Estos mitos expresan el hecho de que lo desconocido tiende a manifestarse en forma aterradora.

244. Eliade, M. (1978b), pp. 205-207.

245. A partir del *Dragón que se consume a sí mismo*, figura alegórica en la obra de Lambsprinck, reproducida como figura n.º LIXa en Jung (1967a).

246. Neumann, E. (1954), pp. 10-11.

247. Eliade, M. (1978b), p. 145.

248. Evans, P.I. (1973). Véase también nota al pie 593.

249. Cornford, F.M. (1956).

250. Wilhelm, R. (1971), pp. liv-lvii.

251. *Ibid.*

252. Eliade, M. (1957). p 29.

253. «El combate de Indra servía de modelo para las batallas que los arios habían de librar contra los dasios (llamados también vritranos): “Aquel que triunfa en una batalla, en verdad mata a Vritrá”» (Maitrayana-Samhita 2.1.3.); Eliade, M. (1978b), p. 207.

254. Eliade, M. (1978b), p. 104, nota al pie 48.

255. Eliade, M. (1978b), p. 320. Eliade también destaca que el nombre Faridun deriva de Thraetona (Thraetona —> Freton —> Faridun), y afirma: «En Irán, como en cualquier otro sitio, el proceso de historización de los temas y personajes míticos encuentra un contrapeso en un proceso contrario: los adversarios verdaderos de la nación o el imperio son imaginados como monstruos, y sobre todo como dragones».

256. Eliade, M. (1957), pp. 29-32.

257. Stevenson, M.S. (1920), p. 354.

258. Eliade, M. (1991b), p. 19.

259. Neumann, E. (1955). lámina, Parte II.

260. Whitehead, A.N. (1958), p. xx.

261. Otto, R. (1958).

262. *Ibid*., pp. 12-13.

263. Jung, C.G. (1971), p. 477.

264. Existen bastantes pruebas de la independencia real de subpersonalidades en la imaginación humana [en los sistemas de memoria episódicos y procedimentales (?)], así como pruebas incontrovertibles del uso de la personalidad metafórica, en el ritual, el arte y la literatura. Hay numerosas formas de experiencia normal que implican esa participación explícita de personalidades «forasteras», o personalidades parciales. Entre ellas están los sueños, en los que los personajes aparecen dentro de la experiencia con apariencia conocida y desconocida, y siguen lo que al parecer son sus propias leyes de comportamiento intrínsecas y a menudo incomprensibles [véase Jung, C.G. (1968b) para un análisis de una serie extensiva de sueños (que de hecho son del físico Wolfgang Pauli)].

Los estados de ánimo, que afectan al estado de la consciencia influyen en la percepción, la memoria, la cognición y el comportamiento, produciendo estallidos de tristeza y rabia que desconciertan a la persona que se ve así influenciada (Jung identificaba el «ánima», el arquetipo de lo femenino, con el estado de ánimo [véanse Jung, C.G. (1968a), p. 70]). «La imaginación activa» [véanse Jung, C.G. (1968a), p. 190], un proceso que podría compararse con el soñar despiertos con un propósito —con el estado de ánimo como foco—, puede generar imágenes y fantasías asociadas a estados dados de arrebato emocional.

En estados de una tensión anormal y en crisis psicopatológicas o neurológicas, los efectos de las personalidades forasteras son fácilmente observables. Los individuos afectados de síndrome de Touret parecen «poseídos» por un espíritu complejo, a falta de mejor descripción, cuya personalidad encaja misteriosamente con la del pícaro (o *trickster*) de los indios norteamericanos [véanse Sacks, O. (1987); Jung. C.G. (1968a), pp. 255-274].

El brote de esquizofrenia implica la participación aparente de muchas personalidades fragmentadas que hacen su aparición en voces y peticiones «ajenas» a la mente asaltada del psicótico [véanse Jung, C.G. (1967a); Romme, M.A. & Escher, A.D. (1989)]. El fisiólogo e investigador sobre la esquizofrenia Doty afirma:

> Entre los criterios de diagnóstico más ampliamente reconocidos están los síntomas de «primer rango» identificados por Kurt Schneider. Tal como resumen Crow y Johnstone, estos son: «(1) oír los propios pensamientos dichos en voz alta dentro de la propia cabeza, (2) oír voces que discuten, (3) oír voces que comentan lo que uno está haciendo, (4) experiencias de influencia corporal (esas funciones corporales están afectadas por un factor externo), (5) experiencias de que los pensamientos propios se están retirando de la cabeza o se están insertando en ella, (6) difusión de pensamientos o la experiencia de que los pensamientos propios están siendo emitidos a otros, (7) percepción engañosa (la atribución de especial significación a una percepción concreta), y (8) sentimientos o voliciones experimentadas como impuestas en los pacientes por parte de otros». Esta lista de síntomas de esquizofrenia de primer rango resulta fascinante en el contexto presente pues, como Nasralah expresa con gran agudeza, todos pueden resumirse en la idea básica de que «en el cerebro esquizofrénico la consciencia no integrada del hemisferio derecho puede convertirse en un "intruso ajeno" en el hemisferio izquierdo verbalmente expresivo». Dicho de otro modo, son prototípicos de lo que cabría esperar que fuera una comunicación entre hemisferios tan distorsionada que el hemisferio izquierdo ya no pudiera identificar el origen de las actividades del hemisferio derecho como pertenecientes a la consciencia unificada del yo [Doty, R. W. (1989), p. 3].

Cleghorn ha referido que los esquizofrénicos que experimentan alucinaciones auditivas se caracterizaban por una ingesta superior de glucosa (según evaluación mediante escaneado por tomografía de emisión de positrones [PET] en regiones del hemisferio derecho correspondientes a áreas del lenguaje del hemisferio izquierdo [Cleghorn, J.M. (1988)]. Doty sugiere que estas estructuras del hemisferio derecho podrían haberse liberado de la inhibición tónica por parte del centro del lenguaje que domina el hemisferio izquierdo en el transcurso del brote esquizofrénico [Doty, R.W. (1989)].

El trastorno de personalidad múltiple, una enfermedad históricamente cíclica [véase Ellenberger, H.F. (1970)], surge cuando las «personalidades» y las representaciones de estas, externas al ego central, aparecen sin unión con la memoria, a menudo en aquellos con tendencias disociativas castigados severa y

arbitrariamente en épocas tempranas de la vida.

El trastorno obsesivo-compulsivo reduce a sus víctimas al dominio total por parte de un objeto de la experiencia o de un pensamiento que produce patrones cognitivos y de conducta ajenos a quienes lo sufren (y a aquellos relacionados con quienes lo sufren) [Rapoport, J. (1989)].

Los rituales chamánicos y religiosos, los ritos primitivos de iniciación y las sustancias químicas psicoactivas producen cambios fisiológicos complejos en el cerebro del individuo, activando complejos con base afectiva que de otro modo no podrían llegar a la consciencia, produciendo visiones y afectos que de otro modo no serían alcanzables, a menudo con consecuencias dramáticas. (Es interesante destacar, en este sentido, que el LSD y otras drogas psicotomiméticas o alucinógenas se caracterizan por su efecto en las proyecciones serotoninérgicas del bulbo raquídeo filogenéticamente antiguo [véase Doty, R.W. (1989)].)

Los ataques epilépticos, a menudo acompañados de cambios raros de percepción, emocionales y cognitivos, cubren un abanico que va desde lo reverencial y sagrado hasta lo demoníaco y aterrador [véase Ervin, F. & Smith, M. (1986)]. La exposición que se presenta en este capítulo es particularmente interesante en tanto en cuanto describe alteraciones patológicas, no de cognición sistemática, sino de significado. Ervin describe casos en los que los pacientes epilépticos se niegan a recibir tratamiento farmacológico, poniendo en riesgo su bienestar fisiológico y psicológico, porque no están dispuestos a renunciar al «aura» preepiléptica, condición de experiencia alterada que precede al ataque epiléptico en sí. Esa «aura» puede participar de la cualidad de la revelación: puede producir una visión subjetiva aparentemente profunda de «hondo sentido del universo», por ejemplo (aunque se asocia más comúnmente con un terror extremo). Antes de que esos estados se cataloguen como patológicos, necesariamente engañosos, debería recordarse que Dostoievski era epiléptico, y que el proceso de su enfermedad tal vez alteraba y agudizaba su comprensión. Esos ataques pueden inducir también arrebatos violentos, completamente disociados del estado de conducta normal del individuo [véase Mark, V.H. & Ervin, F.R. (1970)].

265. Véase Jung, C.G. (1967b).

266. En relación con la estructura potencialmente tetradimensional del sistema de memoria humano, véase Teylor, T.J. & Discenna, P. (1986).

267. Véase Russell, J.B. (1986).

268. Jung afirma: «Todo contenido numinoso [...] tiene tendencia a la autoamplificación, es decir, que forma núcleos para una agregación de sinónimos» [Jung, C.G. (1976b), p. 458]. El contenido de la memoria con la misma valencia afectiva tiende a agruparse. Este fenómeno se reconoce desde hace tiempo en el caso de la depresión. Las personas deprimidas se caracterizan por un sesgo hacia la percepción, el recuerdo y la concepción de castigos: decepción, frustración (ausencias de recompensas esperadas), soledad y dolor [véase Beck, A. (1979)].

269. Véase Gall, J. (1988).

270. Esta figura deriva de la pintura *El triunfo de Venus*, reproducida como lámina 62, en Neumann, E. (1955).

271. La *vesica pisces* es un símbolo muy complejo, asociado al pez que es serpiente (que habita en el agua), falo y útero simultáneamente. Véase Johnson, B. (1988), sobre todo la *Parte Nueve: El Pez*.

272. Eliade, M. (1982), pp. 20-21.

273. Eliade, M. (1982), p. 21.

274. Neumann, E. (1955), pp. 31-32.

275. Este estado de cosas freudiano se muestra con precisión en el documental *Crumb* [Zwigoff, T. (1995)].

276. Shelton, G. (1980), p. 45.

277. Neumann, E. (1955), pp. 12-13.

278. Según entiendo, esta progresión no ha sido demostrada, y las deidades «patriarcales» se presentan en una relación «psicológica» secundaria, y no tanto histórica, con las deidades matriarcales (como «cosas derivadas de la matriz»). Es más, tal como ya se ha planteado, lo «desconocido» también puede considerarse «derivado» de lo «conocido» (como «cosas definidas en oposición a lo conocido»). Con todo, para el propósito del presente manuscrito, la relación temporal/histórica de las diversas deidades entre sí es de importancia secundaria comparada con el hecho y el significado de su existencia como «categorías» eternas de la imaginación.

279. Neumann, E. (1955), pp. 153-157.

280. Véase Bowlby, J. (1969). Bowlby investigó el curioso hecho de que una proporción considerable de bebés huérfanos o aislados por alguna otra causa, aun provistos de la comida adecuada, cuidados físicos básicos y cobijo, no consiguieran «salir adelante» y murieran. Una investigación más reciente se ha dedicado a investigar los procesos que subyacen al apego social en general, y al apego maternal en particular, y se ha centrado parcialmente en el papel del sistema opioide, que también está implicado en la reacción al dolor, la frustración y la decepción: en sentido amplio, el castigo [comentado en Pihl, R.O. & Peterson, J.B. (1992)].

281. Neumann, E. (1955), pp. 149-150.

282. Véase Neumann, E. (1955).

283. Kali, la Devoradora, reproducida como lámina n.º 66. en Neumann, E. (1955).

284. De MacRae, G.W. (trad.) (1988), p. 297.

285. Una combinación similar —y reveladora— de fuente con actitud también caracteriza la terminología de Cristo sobre sí mismo. Ha de ser visto tanto como modelo de actitud subjetiva [yo soy el camino, la verdad y la vida (Juan 14:6)], pero también como fuente del «agua de la vida» [Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, como dice la Escritura, de su interior correrán ríos de agua viva (Juan 7:37-38)].

286. Estoy en deuda con Mike McGarry por hacerme reparar en estos pasajes.

287. Diana de Éfeso [lámina n.º 35. en Neumann, E. (1955)].

288. Véase Neumann, E. (1955).

289. Véanse, por ejemplo, las venus de Willendorf, Menton y Lespugne [que aparecen en la lámina n.º 1. de Neumann, E. (1955)].

290. Neumann, E. (1955), p. 39.

291. Véanse McGlynn, F.D. & Cornell, C.C. (1985); Chambless, D.L. (1985).

292. Foa, E.B, Molnar, C., & Cashman, L. (1995). Véanse también Pennebaker, J.W. (1997); Pennebaker, J., Mayne, T.J., & Francis, M.E. (1997).

293. Koestler, A. (1976).

294. Durga es, de hecho, la equivalente benévola de Kali.

295. Zimmer, H. (1982), pp. 74-75.

296. Rychlak, J.F. (1981), p. 767.

297. Véanse Neumann, E. (1955); Neumann, E. (1954).

298. A partir de una ubicación desconocida.

299. Castillo tomado de un *temenos*, del *Viatorium* de Michael Maier (1651) [lámina n.º 31. de Jung, C.G. (1968b)]; el san Jorge está tomado de Ripa, C. (1630), «Virtud» [Didi-Huberman, G., Garbetta, R. & Morgaine, M. (1994), p. 50].

300. Esta descripción breve es un resumen de la información (isomórfica) contenida en los textos de Carl Jung [especialmente en Jung, C.G. (1967a)]; Joseph Campbell [sobre todo en Campbell, J. (1987); y Campbell, J. (1968)]; Northrop Frye [especialmente en Frye, N. (1982); y Frye, N. (1990)] y Erich Neumann [sobre todo en Neumann, E. (1954); y Neumann, E. (1955)].

301. Bellini, J. (siglo XV), *San Jorge lucha contra el dragón*. En Didi-Huberman, G., Garbetta, R., & Morgaine, M. (1994), p. 102. En el volumen aparecen gran cantidad de ejemplos representativos.

302. Didi-Huberman, G., Garbetta, R., & Morgaine, M. (1994), pp. 53, 59, 64, 65, 67, 69, 74, 77, 81.

303. Neumann, E. (1954), pp. 160-161.

304. Neumann, E. (1954; 1955); Jung, C.G. (1976b; 1967b; 1968b; 1967a); Eliade, M. (1978b).

305. Véase Jung, C.G. (1970a).

306. Véase Eliade, M. (1978b), p. 147.

307. Eliade, M. (1978b), pp. 145-146.

308. Véase capítulo 2, apartado «El *Enûma Elish*: un ejemplo completo de categorización narrativa».

309. Eliade, M. (1978b), pp. 147-149.

310. Binswanger, L. (1963), pp. 152-153.

311. Véase Eliade, M. (1978b), pp. 114-125.

312. *Ibid*., p. 123.

313. *Ibid*., p. 124.

314. Eliade, M. (1965), p. xi.

315. Borski, L.M. & Miller, K.B. (1956).

316. Eliade, M. (1991a).

317. L’Engle, M. (1997), p. 136.

318. *Ibid*., p. 142.

319. Lucas, B.V., Crane, L & Edwards, M. (1945), pp. 171-178.

320. Se trata de una imagen del paraíso.

321. Frye afirma en relación con este tema:

Existe un tema recurrente en los primeros libros de la Biblia: el repudio de un primer hijo varón, que normalmente tiene el derecho legal de primogenitura, en favor de otro más joven. Caín, el primogénito de Adán, es desterrado, y la línea de descendencia pasa por Set. De Cam, el hijo repudiado de Noé, no se dice que sea su hijo mayor, pero en su caso se cumple el mismo patrón. Se dice que a Abraham se le pide que repudie a su hijo Ismael porque le nacerá un hijo más joven (Isaac). El hijo mayor de Isaac, Esaú, pierde sus derechos de primogenitura en favor de Jacob mediante ciertas maniobras dudosas por parte de este, algunas de ellas avaladas por su madre. Rubén, el hijo mayor de Jacob, pierde su herencia por la razón que figura en Génesis 49:4. Efraín, el hijo menor de José, pasa por delante del primogénito Manasés. El mismo tema se amplía, aunque sin cambiar sustancialmente, en la historia de la fundación de la monarquía, en que el primer rey escogido, Saúl, es rechazado y la línea de descendencia pasa a David, que es en la práctica su hijo (I Samuel 18:2). En literatura posterior, el tema se remonta mucho más atrás: si nos fijamos en el libro quinto de *El Paraíso perdido*, por ejemplo, vemos un arquetipo de los celos de un hijo mayor, Lucifer o Satán, ante la preferencia mostrada por el joven Cristo [Frye, N. (1982), pp. 180-181].

322. Frye, N. (1982).

323. La figura de Dios está tomada de un anónimo italiano (siglo XV), *San Jorge y el dragón*. En Didi-Huberman, G., Garbetta, R., & Morgaine, M. (1994), p. 65.

324. Extraído de «Figurea et emblemata», del *Musaeum hermeticum* de Lambsprinck (1678) [lámina 179 en Jung, C.G. (1968b)].

325. Smith, H. (1991), pp. 289-290.

326. Smith, H. (1991), p. 292.

327. Existen ciertas evidencias de que incluso los propios aspirantes a tirano están empezando a darse cuenta de ello. Muchas de las «transiciones a la democracia», características de los últimos 30. años, han sido transferencias de poder voluntarias de los mandos militares, incapaces de creer en la justicia de su propia «fuerza». Véase Fukuyama, F. (1993).

328. A partir de las «Figurea et emblemata» del *Musaeum hermeticum* de Lambsprinck (1678) [lámina 168 de Jung, C.G. (1968b)].

329. El «padre embarazado», a partir de *Tabula smaragdina* de Maier, *Scrutinium chymicum* (1687) [lámina 210 de Jung, C.G. (1968b)].

1. Jung, C.G. (1968b), p. 86.

2. Morley, J. (1923), p. 127.

3. Nietzsche, F. (1966), pp. 100-102.

4. Field, T.M., Schanberg, S.M., Scafidi, F., Bauer, C.R., Vega-Lahr, N., Garcia, R., Nystrom, J., & Kuhn, C.M. (1986).

5. Polan, H.J. & Ward, M.J, (1994); Berkowitz, C.D. & Senter, S.A. (1987); también nota 280. del capítulo 2.

6. Hyde, J.S. (1984); Saner, H. & Ellickson, P. (1996).

7. Véase Eliade, M. (1965).

8. Se trata de algo similar al *animus* de Jung. Véase Jung. C.G. (1968a).

9. Eliade, M. (1965).

10. Véase Neumann, E. (1955), p. 61.

11. *Ibid*., especialmente el capítulo 15.

12. Eliade, M. (1965), pp. xii-xiv.

13. Existen pruebas, por ejemplo, de que las culturas dinásticas del antiguo Egipto existían de forma prácticamente inalterada a lo largo de periodos que habían llegado a prolongarse mil quinientos años (después de la Quinta Dinastía, 2500-2300. a.C.). Eliade, M. (1978b), p. 86.

14. Este es el tema mítico de *Crimen y castigo* de Dostoyevski (1993). Raskólnikov, el protagonista socialista, «revolucionario», se coloca a sí mismo por encima de Dios (un poco a la manera del superhombre nietzscheano), y decide cometer un crimen (un asesinato) que justifica con gran elaboración recurriendo a una racionalidad desmitologizada. El crimen se lleva a cabo con éxito, pero Raskólnikov es incapaz de sobrellevar la carga y confiesa como consecuencia de una obligación intrapsíquica (en ausencia de una necesidad objetiva). En consecuencia, consigue recuperar su identidad (protectora) con la comunidad común. Más recientemente, ese mismo tema ha vuelto a tocarlo Woody Allen, gran admirador de la literatura rusa, en su largometraje *Delitos y faltas* (1989). El protagonista de Allen, un médico respetado, asesina a su amante para impedir que esta altere la (falsa) seguridad de su familia. Sin embargo, a diferencia de Raskólnikov, el buen médico no sufre un trauma psíquico duradero, y transcurrido un año todo «vuelve a la normalidad». La película, plácida en apariencia, resulta más aterradora que el torturado libro de Dostoyevski. En este rige el orden moral (basado en el respeto al valor intrínseco del individuo), en contraste con la racionalidad presuntuosa. En aquella, la falta de sentido racional prevalece de manera absoluta, si bien permanece finamente cubierta por la urbanidad y la apariencia.

15. Nietzsche, F. (1968a), p. 217.

16. Tablilla 6:152-153; Heidel, A. (1965), p. 53.

1. Wittgenstein, L. (1958), p. 50.

2. Kuhn, T. (1970), p. viii.

3. Polyani, M. (1958).

4. Kuhn, T. (1970). p. 44.

5. Nietzsche, F. (1968a), p. 213, sección 16.

6. Frye, N. (1990), pp. 42-44.

7. Frye, N. (1990), pp. 103-104.

8. Véase Peake, M. (1995) para un retrato dramático de este estado de cosas.

9. Bruner, J.S. & Postman, L. (1949).

10. Kuhn, T. (1970), pp. 62-64.

11. Para una descripción más elaborada, véase Jung, C.G. (1967a); Neumann, E. (1954). Jung afirma: «El propósito del descenso tal como se ejemplifica universalmente en el mito del héroe es mostrar que solo en la región peligrosa (precipicio con agua al fondo, caverna, bosque, isla, castillo, etc.) puede encontrase el "tesoro difícil de conseguir" (piedra preciosa, virgen, poción de vida, victoria sobre la muerte)» [Jung, C.G. (1968b), p. 335].

12. Nietzsche afirma: «Lo ahistórico es como el ambiente circundante que solo puede crear vida y en cuya aniquilación la vida misma desaparece. Es cierto que el hombre solo puede convertirse en hombre suprimiendo antes este elemento ahistórico de sus pensamientos, comparaciones, distinciones y conclusiones, permitiendo que una luz intensa y repentina penetra a través de esas nubes borrosas gracias a su poder para convertir el pasado en útil para el presente. Pero un exceso de historia lo debilita de nuevo» [Nietzsche, F. (1957)].

13. Frye, N. (1990), p. 256.

14. Véanse Neumann, E. (1954); Neumann, E. (1955).

15. Tablillas 7:112, 7:115; Heidel, A. (trad.) (1965), p. 58.

16. Nietzsche, F. (1968a), p. 301.

17. Nietzsche, F. (1995).

18. Esta historia se citó recientemente en Hawking, S. (1988).

19. Hofstadter, D.R. (1979), pp. 397-398.

20. Discusión, Bruner, J. (1986), pp. 27-28.

21. Jung, C.G. (1968b), p. 86.

22. Eliade, M. (1975), p. 155.

23. Kuhn, T. (1970), pp. 84-85.

24. *Ibid*., p. 113.

25. Citado en Kuhn, T.S. (1957), p. 138.

26. Einstein, A. (1959), p. 45.

27. Kronig, R. (1960), pp. 22, 25-26.

28. Kuhn, T. (1970), pp. 82-84.

29. Esto, como destacó Karl Popper, «permite que nuestras hipótesis mueran en vez de nosotros».

30. Tolstói, L. (1887-1983), p. 13.

31. *Ibid*., p. 54.

32. *Ibid*., pp. 26-29.

33. Otro comentario nietzscheano relevante:

> Tanto la articulación de las escenas como las imágenes intuitivas revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede encerrar en palabras y conceptos: esto mismo se observa también en Shakespeare, cuyo Hamlet, por ejemplo, en un sentido semejante, habla más superficialmente de como actúa, de tal modo que no es de las palabras, sino de una visión y apreciación profundizada del conjunto, de donde se ha de inferir aquella doctrina de Hamlet antes citada [Nietzsche, F. (1967b), p. 105].

34. Nietzsche, F. (1967b), p. 60.

35. Dostoyevski, F. (1961), p. 21.

36. Epigramas de Nietzsche: «Con bastante frecuencia el criminal no está a la altura de su acto: lo empequeñece y calumnia» [Nietzsche, F. (1968a), p. 275]; «Los abogados de un criminal raras veces son lo bastante artistas como para volver en favor del reo lo que de hermosamente horrible hay en su acto» [Nietzsche, F. (1968a), p. 275].

37. Citado en Kaufmann, W. (1975), pp. 130-131.

38. Véase Eliade, M. (1965; 1975).

39. Véase Ambady, N., & Rosenthal, R. (1992).

40. Como cuando Edipo, sin saberlo, se acuesta con su madre y como consecuencia de ello se arranca los ojos.

41. Nietzsche, F. (1968a), p. 320.

42. Nietzsche, F. (1967a), p. 75.

43. Binswanger, L. (1963), p. 157.

44. Tolstói, L. (1983), pp. 57-58.

45. Frye, N. (1990), p. xvi.

46. Nietzsche, F. (1968a), pp. 260-261.

47. Véase nota al pie 2. del cap. 2.

48. Eliade, M. (1972), p. 4.

49. Ellenberger, H.F. (1970), pp. 447-448.

50. Jung, C.G. (1971), p. 477.

51. Eliade, M. (1964).

52. Eliade, M. (1965), p. 89.

53. El símbolo del árbol y el significado de ese símbolo se abordan con detalle en el capítulo 4.

54. Eliade, M. (1965), pp. 88-89.

55. «La serpiente de bronce de Moisés en la Cruz.» De *serpens mercurialis*, en Abraham Eleazar, *Uraltes chymisches Werk* (1760) [lámina 238. de Jung, C.G. (1968b)].

56. Cuando inicié el proceso que me llevó a entender estas ideas, realicé una pintura terrorífica del Cristo crucificado, «con ojos iracundos, censora, demoníaca, con una cobra enroscada a su cintura desnuda, como un cinturón» (tal como se describe en el Prefacio). Yo me enfrentaba a problemas de identidad en un mundo que al parecer se había vuelto loco. «Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado» (Juan, 3:14). Esta contaminación podría verse como indicativo del peligro que me planteaba el desarrollo de una comprensión total de ese héroe, y del «mundo» que él habitaba para la estructura de mi personalidad de entonces (que de hecho, a partir de entonces, se disolvió y se regeneró a lo largo de un extenso periodo). Sin embargo, la «identidad» del héroe revolucionario con la serpiente del caos tiene que ver con el odio y el miedo que sus acciones necesarias producen entre la población que él se empeña en ayudar.

57. Orígenes, en Hodson, G. (1963), p. xii.

58. Eliade, M. (1975), p. 60.

59. Campbell, J. (1973), p. 25.

60. Neumann, E. (1968), p. 395.

61. Tao Te Ching 25. en Waley, A. (1934), p. 34.

62. Véase Parte I. A. III: «La separación de los padres del mundo», en Neumann, E. (1954).

63. Tiuitchev, F.I. *Sviataia noch na nebosklon vzoshla*, traducido [al inglés] por Vladimir Nabakov, citado en Joravsky, D. (1989), p. 173. Estoy en deuda con Carolyn Butler por darme a conocer este poema.

64. Frye afirma:

Un descenso al mundo que queda por debajo de la consciencia implica cierta ruptura con la continuidad de la memoria consciente, o cierta aniquilación de las condiciones previas de la existencia, correspondientes con el hecho de quedarse dormido. El mundo inferior es a menudo un mundo con un tiempo muy alargado, donde unos pocos momentos pueden corresponderse con muchos años en el mundo superior [Frye, N. (1990), p. 266].

Ello recuerda a la idea de Jung de que el tiempo se relativiza en lo inconsciente colectivo.

65. Frye, N. (1982), p. 108.

66. Citado en Neumann, E. (1968), p. 395.

67. Wheeler, J. (1980), p. 341.

68. Nietzsche planteaba una hipótesis que parece relevante:

Suponiendo que lo único que esté «dado» realmente sea nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra «realidad» más que justo a la realidad de nuestros instintos —pues pensar es tan solo un relacionarse esos instintos entre sí—: ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no basta para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o «material»)? Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una «apariencia», una «representación» (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos —como una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita)—, como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aún sintéticamente ligadas entre sí —como una forma previa de la vida [Nietzsche, F. (1966), pp. 47-48].

69. Eliade, M. (1982), p. 75.

70. Para una ilustración moderna, véase Tchelitchew, P. (1992), p. 49.

71. Véase el planteamiento sobre el árbol y la serpiente en Jung, C.G. (1988), pp. 1431-1450; Jung, C.G. (1967b), pp. 251-350.

72. Radha, Swami S. (1978), pp. 16-20.

73. Frye, N. (1990), pp. 284-285.

74. Eliade, M. (1975), p. 64.

75. «Yggdrasill, el árbol-mundo de la Edda», de la *Edda Mayor*, por Magnusson, F. (siglo XVIII) [figura 55. de Neumann, E. (1955)].

76. En Bellows, H.A. (1969), p. 60.

77. Neumann, E. (1954), pp. 30-31.

78. Jung, C.G. (1976b), p. 117.

79. Véanse Jung, C.G. (1967b), pp. 240. y 315; Jung, C.G. (1968b), p. 317.

80. El papel del sistema activador reticular en la regulación de la conciencia lo establecieron Morruzzi, G., y Magoun, H.W. (1949). Los mecanismos precisos por los que dicha regulación tiene lugar aún son objeto de debate.

81. Goethe, J.W. (1979a), p. 99.

82. Voltaire (1933), p. 450.

83. Frye elabora el mito de Narciso:

El hermoso joven paralizado frente al espejo-reflejo de sí mismo y por tanto incapaz de amar. Los mitólogos convirtieron desde muy pronto a Narciso en un tipo de la caída de Adán, pues este, como Narciso, se identificaba a sí mismo con su propia parodia-reflejo en un mundo inferior. La concepción que tiene Pablo de Cristo como segundo Adán hace de Cristo el doble de Narciso-Adán que libera al original de lo que Lacan denomina el estadio del espejo, y Eliot, una jungla de espejos [Frye, N. (1990), p. 271].

84. Consideremos la afirmación de Nietzsche:

En el camino hacia el «ángel» (para no emplear aquí una palabra más dura) se ha ido criando el hombre ese estómago estropeado y esa lengua saburrosa causantes de que no solo se le hayan vuelto repugnantes la alegría y la inocencia del animal, sino que la vida misma se le haya vuelto insípida —de modo que a veces el hombre se coloca delante de sí con la nariz tapada y, junto con el papa Inocencio III, hace, con aire de reprobación, el catálogo de sus repugnancias («concepción impura, alimentación nauseabunda en el seno materno, mala cualidad de la materia de la que el hombre se desarrolla, hedor asqueroso, secreción de esputos, orina y excrementos») [Nietzsche, F. (1967b), p. 67].

85. El neocórtex humano se desarrolló a una velocidad sin precedentes, desde un punto de vista evolutivo. Esa expansión y la extensión de la consciencia del yo fueron fenómenos sincrónicos. Un factor limitador de esa expansión, que aumenta el tamaño de la cabeza de manera considerable, es el diámetro del perímetro pélvico, que debe permitir el paso del recién nacido durante el parto. La naturaleza frecuentemente traumática del parto humano es una consecuencia, al menos en parte, del conflicto entre la circunferencia craneal del neonato y la estructura pélvica materna.

86. Eva tomada del «Árbol de la ciencia: Iglesia y sinagoga», de un manuscrito suizo (siglo XV) [Figura 56, Neumann, E. (1955)].

1. Eliade, M. (1978b), pp. 62-63.

2. Véase capítulo 3: «Aprendizaje y enculturación: La adopción de un mapa compartido».

3. Nietzsche, F. (1966), p. 228.

4. [Lámina 36. en Jung, C.G. (1968b).]

5. Milton, J. (1961).1:40-43, p. 38.

6. Frye, N. (1990), pp. 272-273.

7. Véase nota 321. del capítulo 2.

8. Pagels, E. (1995).

9. Eliade, M. (1978b), p. 302.

10. Pueden considerarse razonablemente emparentados con los «dioses mayores» del *Enûma Elish* (véase capítulo 2).

11. Eliade, M. (1978b), p. 310.

12. Milton, J. (1961). 3:96-99, p. 95.

13. Goethe, J.W. (1979a). p. 75.

14. Goethe, J.W. (1979b). p. 270.

15. Véase capítulo 4: «El héroe revolucionario».

16. Tolstói, L. (1983), pp. 49-52.

17. Shakespeare (1952c). *Enrique VI* 3:5: 78-83, p. 104.

18. Milton, J. (1961). 4:40, p. 116.

19. Más detalles en Russell, J.B. (1986), p. 103.

20. Milton, J. (1961). 1:159-165, p. 41.

21. Nietzsche, F. (1967b), p. 333.

22. Nietzsche, F. (1981), p. 125.

23. Citado en Kaufmann, W. (1975), pp. 122-123.

24. Edwardes, A., y Masters, R.E.L. (1963), p. 124.

25. Durnin, R. (1994).

26. Wilhelm, R. (1971), p. lv.

27. Solzhenitsyn, A.I. (1975), p. 390.

28. Joyce, J. (1992).

29. Solzhenitsyn, A.I. (1975), pp. 4-7.

30. Solzhenitsyn, A.I. (1974), pp. 5-7.

31. Frankl, V. (1971), pp. 20-21.

32. Solzhenitsyn, A.I. (1975), pp. 602-603.

33. Solzhenitsyn estima que unos 250.000 internos de los destructivos campos de trabajo perdieron la vida para construir el canal Volga-Moscú que, cuando estuvo terminado, resultó ser demasiado poco profundo para cualquiera de los usos para los que se proyectó. Gran parte del canal se excavó a mano, con las herramientas más primitivas, en pleno invierno [véase Solzhenitsyn, A.I. (1975), pp. 80-102].

34. Frankl, V. (1971), p. 50.

35. Solzhenitsyn, A.I. (1975), p. 201.

36. Blake, W., en Keynes, G. (1966), p. 213.

37. *Zek*, en argot ruso, significa interno de campo de prisioneros.

38. Solzhenitsyn, A.I. (1975), pp. 195-197.

39. Véase, por ejemplo, Browning, C.R. (1993).

40. Solzhenitsyn, A.I. (1975), pp. 147-149.

41. Milton, J. (1961). 2: 380-385, p. 71.

42. Solzhenitsyn, A.I. (1975), p. 603.

43. *Ibid*., pp. 619-620.

44. Lao-Tse (1984d).

45. Solzhenitsyn, A.I. (1975), pp. 338, 341-342.

46. *Ibid*., p. 626.

47. Frankl, V. (1971), pp. 117-120.

48. *Ibid*., p. 7.

49. *Ibid*., p. 4.

50. Solzhenitsyn, A.I. (1975), p. 622.

51. Milton, J. (1961). 1:249-253, p. 44.

52. Milton, J. (1961). 4:109-123, p. 118.

53. Shakespeare (1952d). *Tito Andrónico*. 5:3:184-190, p. 198.

54. Milton, J. (1961). 9: 119-130, p.237.

55. Shakespeare (1952c). Richard III. 5:3:200-203, p. 145.

56. Solzhenitsyn, A.I. (1975), pp. 326-328.

57. *Ibid*., p. 347.

58. Milton, J. (1961), 1:54-74, p. 38.

59. *Ibid*.. 1:44-48, p. 38.

60. Nietzsche, F. (1966), p. 86.

61. Del Evangelio de Tomás, en Robinson, J.R. (1988), pp. 133-134.

62. Milton, J. (1961), 4:75-78, p. 117.

63. *Ibid*., 4:79-105, p. 117.

64. Frye, N. (1982), p. 130.

65. Solzhenitsyn, A.I. (1975), pp. 610-612.

66. Frankl, V. (1971), p. 104.

67. Solzhenitsyn, A.I. (1975), pp. 624-626.

68. *Ibid*., p. 615.

69. Arendt, H. (1994).

70. «Toda la naturaleza se renueva mediante el fuego.» Interpretación oculta/gnóstica del significado de las iniciales tradicionalmente representadas en lo alto de la cruz de Cristo: INRI [*Iesus Nasaremus Rex Iudaeorum* (Jesús de Nazaret, rey de los judíos)]; véase Dee, J. (1993) para ampliación.

71. Jaeger, W. (1968), p. 35.

72. Niebuhr, R. (1964), pp. 6-7.

73. *Ibid*., pp. 13-14.

74. Piaget, J. (1932), pp. 16-18.

75. Véase nota 2. del capítulo 5.

76. Frye afirma, con respecto al papel de la crítica como iluminadora de los significados narrativos:

La imaginación poética construye un cosmos propio que ha de estudiarse no simplemente como un mapa, sino como un mundo de poderosas fuerzas en conflicto. Ese cosmos imaginativo no es ni el entorno objetivo estudiado por la ciencia natural ni un espacio subjetivo interno que ha de estudiarse por la psicología. Se trata de un mundo intermedio en el que las imágenes de lo superior y lo inferior, las categorías de belleza y fealdad, los sentimientos de amor y odio, las asociaciones de la experiencia sensible, solo pueden expresarse a través de la metáfora, y aun así no pueden rechazarse ni reducirse a proyecciones de otra cosa. La consciencia ordinaria está tan poseída por el contraste dual de sujeto y objeto que le resulta difícil asumir la idea de un orden de palabras que no es ni subjetivo ni objetivo, aunque tiene que ver con ambos. Pero su presencia da una apariencia muy distinta a muchos elementos de la vida humana, incluida la religión, que depende de la metáfora pero no se vuelve menos «real» o «verdadera» por hacerlo así.

Evidentemente, lo «metafórico» es un concepto tan traicionero como los de «verdad» o «realidad». Algunas metáforas resultan reveladoras; otras son meramente indispensables; algunas confunden o llevan solo a la ilusión; algunas son socialmente peligrosas. Wallace Stevens habla de «la metáfora que asesina la verdad». Pero, para bien o para mal, ocupa un área central —tal vez *el* área central— de la experiencia tanto social como individual. Es una forma primitiva de consciencia, establecida mucho antes de que la distinción entre sujeto y objeto llegara a ser normal, pero cuando intentamos superarla descubrimos que, en realidad, como máximo, lo que podemos hacer es rehabilitarla.

En este punto, resulta pertinente una observación crítica reciente de las conferencias Norton de Italo Calvino, que también es una paradoja, pero una paradoja apasionante: «La literatura sigue viva solo si nos marcamos a nosotros mismos unas metas inabarcables, mucho más allá de la esperanza de alcanzarlas». En sentido estricto, el escritor no se fija las metas: esas metas vienen fijadas por el espíritu modelador de la literatura misma, la fuente de la capacidad de un escritor para escribir. Pero en general, el mismo principio debería aplicarse a la crítica: cuando el crítico ve, desde la distancia, ciertos axiomas como «la crítica puede y debe desentrañar el sentido de la literatura», y se niega a conformarse con menos [Frye, N. (1990), pp. xxii-xxiii].

77. Los intentos del faraón de controlar la «amenaza» judía a través del infanticidio proporciona una narración (no casual) paralela a las acciones de Herodes, que mató a los niños judíos menores de dos años en Belén y alrededores por razones similares muchos años después (véase Mateo 2:1-16).

78. Frye prosigue:

Y sin embargo Canaan parece una forma bastante reducida y anticlimática de la tierra paradisíaca de promesa rebosante de leche y miel que originalmente se prometió a Israel. Tal vez Moisés era en realidad la única persona en ver la Tierra Prometida: tal vez el monte exterior a ella que él escaló durante sus últimas horas era el único lugar desde el que podía contemplarse [Frye, N. (1990), p. 299].

79. Frye, N. (1990), p. 299.

80. Los hebreos se alimentan de maná durante su estancia en el desierto. Ese «pan espiritual» —confeccionado, en su condición profana, de trigo, el cuerpo metafórico del dios del maíz que muere y resucita eternamente— es ofrecido posteriormente e identificado con Cristo, para ayudar, ritualmente (procedimentalmente), a la incorporación de la fe heroica y el coraje. Frye afirma:

Cristo se vincula constantemente con la provisión milagrosa de alimento. Los milagros en los que se alimenta a grandes multitudes con muy pocas cantidades de comida (peces, como contenido que se extrae de las profundidades [inconscientes, maternales], además de pan) aparecen recogidos en los cuatro Evangelios, en ocasiones más de una vez, y esos milagros son explícitamente del tipo opuesto a la provisión del maná en el desierto (Juan 6:49-51). La imaginería de comer la carne de Cristo y de beber su sangre nos sale al encuentro en los Evangelios antes incluso de la institución de la eucaristía. Que el cuerpo de Cristo es una fuente segura de alimento y bebida es algo que se afirma a niveles tanto físico como espiritual (el «pan nuestro de cada día *[epiousion]*» del padrenuestro podría verse también como un pan «supersustancial»). El cuerpo de Cristo no es solo «para ser comido, para ser dividido, para ser bebido», en palabras del poema *Gerontion* de T. S. Eliot, sino que es la fuente de la continuidad de la vida de su pueblo, oculta en el interior de sus cuerpos. Así era también en los tiempos del Antiguo Testamento, según Pablo, que dice que los israelitas, en el desierto, comían todos el mismo alimento espiritual y bebían la misma bebida espiritual, esta última de una roca que era Cristo (I Corintios 10:4) [Frye, N. (1990), p. 257].

81. Aquí se presenta de manera explícita una referencia a la narración mítica como fuente de una regla explícita.

82. Frye afirma:

He destacado (Gran Código 18) el párrafo del *Fausto* en el que este altera deliberadamente «En el principio era el Verbo» y lo convierte en «En el principio era el Acto». Debería haber añadido que Fausto se limitaba a seguir la práctica cristiana establecida hasta su época. En el principio Dios hizo algo, y las palabras son servomecanismos descriptivos que nos cuentan lo que hizo. Ello trae a la religión occidental lo que los críticos postestructuralistas denominan lo «significante trascendental», la visión de que lo que es verdadero o real es algo que está fuera de las palabras a las que esas palabras señalan [Frye, N. (1990), p. 34].

83. Frye afirma:

Si es verdad que el poder creativo verbal se asocia con algo en la mente que es suplementario de la consciencia ordinaria, nos hemos acercado un poco más al contexto social del escritor. Esa mente se vería a menudo desconcertada ante las convenciones arbitrarias del comportamiento que la consciencia domina con más facilidad: a menudo encontramos una ingenuidad en el escritor que a veces lo incapacita para casi todo menos para escribir. Pero, para compensar, tal vez posea una capacidad de visión sobre los fenómenos sociales que le daría no solo una idea intensa del presente sino una capacidad excepcional para ver un futuro condicional, consecuencia de las tendencias del presente. Ello, a su vez, podría dar la sensación de un tipo de conocimiento diferenciado oculto a la mayoría de la sociedad. El elemento de lo profético en la literatura es algo de lo que suele hablarse con gran vaguedad, pero resulta lo bastante tangible como para que merezca la pena prestarle atención. En cualquier caso, la palabra sirve más que cualquier otra con la que nos hayamos encontrado hasta ahora para indicar la cualidad de la autoridad del poeta, y para indicar también el vínculo entre la literatura secular y la literatura sagrada que es uno de nuestros grandes temas.

Si echamos un vistazo a los escritores proféticos del Antiguo Testamento, empezando por Amós, la afiliación de las apariciones primitivas y proféticas se dan a la vez. Amós rechaza la aceptación de las convenciones educadas, tiene la fama, en el norte de Israel, de ser un loco y un necio, y la capacidad para hacer derivar lo sustancial de lo que dice de unos estados mentales atípicos, a menudo aliados con los trances. Esos profetas también predicen un futuro que es el resultado inevitable de ciertas políticas insensatas, como la política del rey de Judea respecto a Babilonia, que llevó, como Jeremías dijo que ocurriría, a la destrucción de Jerusalén. El principio que tiene que ver con todo ello es que la crítica social sincera, como la ciencia honrada, amplía el marco de la predictibilidad en la sociedad.

En épocas modernas, los escritores a los que instintivamente llamamos proféticos (Blake, Dostoyevski, Rimbaud) presentan unos rasgos similares. Esos autores son tan profundamente escuchados por los lectores como lo eran los oráculos griegos y hebreos: como ellos, impactan y perturban; como ellos, pueden estar llenos de contradicciones y ambigüedades, pero aun así conservan una autoridad curiosamente fascinante. Ya en época isabelina había críticos que sugerían que la distinción entre la inspiración sagrada y la secular podía ser menos rígida de lo que generalmente se creía. George Puttenham, en la década de 1580, señalaba la etimología de *poeta* como «hacedor», lo que implicaba para él una analogía entre el poder creativo del poeta y el poder creador de Dios al hacer el mundo. Cita la expresión de Ovidio en los *Fastos*, «*est deus in nobis*», que significaría o bien Dios o bien *un* dios. En el siglo XVI habría sido sin duda más seguro buscar una musa o un dios del amor o algo sancionado por la convención y no tomado seriamente como doctrina, pero aun así la analogía está ahí, aunque latente hasta la época de Coleridge. Se ha observado con frecuencia que las artes son proféticas también en el sentido de indicar simbólicamente las tendencias sociales que generaciones más tarde se vuelven evidentes.

El término profético, en sí mismo, puede aplicarse a ciertos autores (Lutero, Condorcet, Marx) a los que normalmente situaríamos fuera de la literatura. Ese problema de lo interno y lo externo no desaparece aun cuando muchos aspectos de él se esfumen tras una inspección de los mismos. Parece ser la conexión con lo psicológicamente primitivo lo que caracteriza al escritor profético, que por lo general se considera perteneciente a la literatura o al menos (con Rousseau, Kierkegaard o Nietzsche) imposible de ignorar como figura literaria [Frye, N. (1990), pp. 52-54].

84. Véase Jung, C.G. (1978a) para un trabajo completo sobre el tema de la profecía; también los comentarios preclaros de Jung (1918) sobre la «bestia rubia» [Jung, C.G. (1978a), pp. 3-28].

85. El pléroma.

86. Nietzsche, F. (1981), p. 97.

87. Dostoyevski, F. (1981), pp. 299-301.

88. *Ibid*., p. 309.

89. *Ibid*., p. 313.

90. *Ibid*., p. 316.

91. James, W. (1880, octubre), p. 100.

92. Frye, N. (1982), pp. 132-133.

93. Frye, N. (1990), p. 104.

94. Frye, N. (1982). p. 56.

95. Frye también afirma:

Ya nos hemos referido a la estructura del Libro de los Jueces, en la que una serie de historias sobre héroes tribales tradicionales se coloca en un *mythos* reiterado de apostasía y restauración de Israel. Ello nos proporciona una estructura narrativa que tiene, grosso modo, forma de letra U, en la que la apostasía viene seguida por un descenso al desastre y la atadura, que a su vez es seguido de un arrepentimiento y después, a través de la liberación, a un punto que queda más o menos al mismo nivel desde el que se inició el descenso. Ese patrón con forma de U, por más que aproximado, se repite en la literatura como la forma estándar de la comedia, en que una serie de desgracias y malentendidos llevan a la acción a un punto amenazadoramente bajo tras el cual cierto giro afortunado en la trama conduce la conclusión hacia un final feliz. La Biblia en su totalidad, concebida como «comedia divina», está contenida en una historia con forma de U de este tipo en la que el hombre, como se ha explicado, pierde el árbol y el agua de la vida al principio del Génesis y los recupera al final del Apocalipsis. En medio, la historia de Israel se cuenta como una serie de descensos al poder de los reinos paganos, Egipto, Filistea, Siria, Roma, todos ellos seguidos por una elevación hasta un breve momento de independencia. Esa misma narración con forma de U se encuentra también más allá de las secciones históricas, en el relato de los desastres y la restauración de Job y en la parábola de Jesús sobre el hijo pródigo. Esta última, por cierto, es la única versión en la que la redención se da como resultado de una decisión voluntaria por parte del protagonista (Lucas 15:18).

Resultaría confuso resumir a la vez todas las caídas y ascensos de la historia bíblica. En honor a los días de la creación, vamos a seleccionar seis, con una séptima que forma el fin de los tiempos. La primera caída, naturalmente, es la Adán desde el Edén, en la que Adán entra en un desierto que se modula hasta convertirse en las ciudades paganas fundadas por la familia de Caín. Pasando por la historia de Noé, que añade el mar a las imágenes del desastre, la primera elevación es la de Abraham, que es llamado a abandonar la ciudad de Ur, en Mesopotamia, para ir en pos de una Tierra Prometida a poniente. Ello introduce la era pastoral de los patriarcas y culmina, al final del Génesis, con Israel en Egipto. La situación vuelve a convertirse en sometimiento opresivo y amenazador; Israel vuelve a pasar por el mar y el desierto y con Moisés y Josué alcanza una vez más su tierra prometida, un territorio de menor tamaño donde las imágenes principales son agrícolas. Allí se suceden los invasores, en el Libro de los Jueces, de los cuales los más imponentes fueron los filisteos, seguramente un pueblo que hablaba griego y provenía de Creta (si es que Creta es la «Caftor» que aparece en Amós 9:7) y que dio nombre a Palestina. Ellos se hicieron con el control de Israel tras la derrota y muerte de Saúl y su hijo Jonathan. El tercer ascenso se inicia con David y continúa con Salomón, y ahí las imágenes son urbanas y tienen que ver con ciudades y edificios. Sin embargo, después de Salomón, se inicia otro desastre con la partición del reino. El reino del norte fue destruido por Asiria en el año 722 a.C.; el reino meridional de Judea vivió una prórroga hasta que Asiria fue, a su vez, destruida (Nahúm 2:3. y siguientes); pero con la captura de Jerusalén por parte de Nabucodonosor en el año 586 a.C., se inició el cautiverio babilonio.

El cuarto ascenso en las fortunas de los israelitas, ahora los judíos, se inicia con el permiso —tal vez con el aliento— ofrecido a los judíos cautivos de Babilonia por Ciro de Persia para regresar y reconstruir su templo. Son dos los regresos reproducidos con mayor prominencia en el Antiguo Testamento, y probablemente hubo más, pero simbólicamente solo necesitamos uno. Algunas vacilantes esperanzas de un Israel restaurado se congregaron en torno a la figura principal del primer retorno, Zorobabel, de la estirpe de David. Tras varios cambios de señor, el siguiente descenso dramático fue causado por la salvaje persecución de los judíos no helenizados por parte de Antíoco Epífanes, del Imperio seléucida, que provocó la rebelión de los macabeos, cinco hermanos de una familia sacerdotal que finalmente consiguieron la independencia de Judea y establecieron una dinastía real. Esta duró hasta que las legiones romanas comandadas por Pompeyo invadieron el país en el año 63 a.C., e iniciaron el dominio romano que se alarga durante todo el periodo del Nuevo Testamento. En ese punto, las voces judías y cristianas respecto de la sexta liberación de Israel divergen. Para el cristianismo, Jesús consiguió una liberación definitiva para toda

la humanidad con su revelación de que el reino ideal de Israel era un reino espiritual. Para el judaísmo, la expulsión de su patria por el edicto de Adriano de 135 d.C. dio inicio a un exilio renovado que, en muchos aspectos, todavía dura.

Esta es una secuencia de *mythoi*, solo indirectamente de acontecimientos históricos, y nuestro primer paso es darnos cuenta de que todos los puntos álgidos y todos los puntos bajos están metafóricamente relacionados entre sí. Esto es, el jardín de Edén, la Tierra Prometida, Jerusalén, el monte Sión, son sinónimos intercambiables para la casa del alma, y en la imaginería cristiana son idénticos en su forma «espiritual» (que recordamos que significa «metafóricamente», por más que pueda significar otras cosas) al reino de Dios del que habla Jesús. De modo similar, Egipto, Babilonia y Roma son espiritualmente el mismo lugar, y el faraón del Éxodo, Nabucodonosor, Antíoco Epífanes y Nerón son espiritualmente la misma persona. Y los libertadores de Israel —Abraham, Moisés y Josué, los jueces, David y Salomón— son todos prototipos del Mesías o libertador final... Así como los distintos descensos de Israel a través de la apostasía y cosas parecidas no son tanto acciones como inacciones, son solo los ascensos y las restauraciones las que constituyen verdaderos acontecimientos, y así como el Éxodo es la liberación definitiva y el tipo de todas las demás, podemos decir que, míticamente, el Éxodo es lo único que ocurre realmente en el Antiguo Testamento. Sobre la base de ese mismo principio, la resurrección de Cristo, de la que trata el Nuevo Testamento, ha de ser, desde el punto de vista del Nuevo Testamento, el antitipo del Éxodo. La vida de Cristo, tal como se presenta en los Evangelios, se torna menos desconcertante cuando nos damos cuenta de que se presenta de esa forma.

Como en el caso de muchos dioses y héroes, el nacimiento de Jesús es un nacimiento amenazado: Herodes ordena una masacre de recién nacidos en Belén de la que solo Jesús escapa. De manera parecida, Moisés escapa de un intento de destruir a los niños hebreos cuando ellos, a su vez, escapan más tarde de una matanza de los primogénitos egipcios. José y María se llevan al niño Jesús a Egipto, y su regreso desde allí, según Mateo (2:15), cumple con la profecía de Oseas (11:1): «De Egipto llamé a mi hijo», donde se hace una referencia bastante explícita a Israel. Los nombres de María y José recuerdan el de Miriam, que era la hermana de Moisés, y el del José que condujo a la familia de Israel hasta Egipto. La tercera sura del Corán parece identificar a Miriam con María; hay comentaristas cristianos del Corán que naturalmente consideran que eso es algo ridículo, pero desde el punto de vista puramente tipológico del que habla el Corán, la identificación tiene bastante sentido.

Moisés organiza las doce tribus de Israel; Jesús congrega a doce apóstoles. Israel cruza el mar Rojo y alcanza su identidad como nación al otro lado; Jesús es bautizado en el Jordán y es reconocido como Hijo de Dios. El bautismo es el punto de partida de Marcos y Juan, y es probable que las historias de infancia de Mateo y Lucas sean materiales posteriores. Israel vaga por el desierto durante cuarenta años; Jesús, durante cuarenta días. A Israel le cae del cielo alimento milagroso, y Jesús se lo proporciona a quienes están a su alrededor (véase Juan 6:49-50). La ley se entrega en el monte Sinaí, y el evangelio se predica en el Sermón del Monte. Moisés coloca una serpiente de bronce en un asta para proteger contra las mordeduras mortales de «fieras serpientes» (Números 21:9); esa serpiente de bronce fue aceptada por Jesús como una especie de crucifixión suya (Juan 3:14), con una asociación subyacente entre las serpientes letales y la serpiente del Edén. Moisés muere justo a las puertas de la Tierra Prometida, que en la tipología cristiana significa la incapacidad de la ley para redimir al hombre por sí sola, y la Tierra Prometida es conquistada por Josué. En este caso, el vínculo oculto es que Jesús y Josué son la misma palabra, de ahí que cuando a la Virgen María se le pide que llame a su hijo Jesús o Josué, el significado tipológico es que el reino de la ley ha terminado, y que el asalto a la Tierra Prometida se ha iniciado (Mateo 1:21) [Frye, N. (1982), pp. 169-172].

96. Frye, N. (1982), p. 131.

97. Véase capítulo 2: «El Gran Padre: Imágenes de lo conocido o territorio explorado».

98. El *Diálogo del Salvador*, en Robinson, J.R. (1988), p. 525.

99. Y no son solamente los Evangelios gnósticos los que hacen hincapié en la naturaleza psicológica del Reino de Dios:

> Preguntado por los fariseos, cuándo había de venir el reino de Dios, les respondió y dijo:
> El reino de Dios no vendrá con advertencia, ni dirán: Helo aquí, o helo allí; porque he aquí el reino de Dios está entre vosotros (Lucas 17:20-21).

100. En referencia a Éxodo 31:12-15:

Habló además Jehová a Moisés, diciendo:

Tú hablarás a los hijos de Israel, diciendo: En verdad vosotros guardaréis mis días de reposo; porque es señal entre mí y vosotros por vuestras generaciones, para que sepáis que yo soy Jehová que os santifico.

Así que guardaréis el día de reposo, porque santo es a vosotros; el que lo profanare, de cierto morirá; porque cualquiera que hiciere obra alguna en él, aquella persona será cortada de en medio de su pueblo.

Seis días se trabajará, mas el día séptimo es día de reposo consagrado a Jehová; cualquiera que trabaje en el día de reposo, ciertamente morirá.

101. Existe una inserción apócrifa a Lucas 6:4. Dicha inserción reza: «Hombre, si en verdad conoces lo que haces, bendito eres; pero si no lo sabes, eres maldito, y eres un transgresor de la ley» [Codex Bezae ad Lucam (a Lucas) 6:4]. Existe más información disponible en James M.R. (1924). Jung comenta que la moraleja de esta historia es análoga a la de la parábola del mayordomo infiel:

Es tarea propia del Paráclito, el «espíritu de la verdad», demorarse y trabajar sobre seres humanos individuales para recordarles las enseñanzas de Cristo y conducirlos hacia la luz. Un buen ejemplo de dicha actividad es Pablo, que no conoció al Señor y que recibió su evangelio no de los apóstoles, sino a través de la revelación. Él es una de esas personas cuyo inconsciente se alteraba y producía éxtasis reveladores. La vida del Espíritu Santo se revela a sí misma a través de su propia actividad, y a través de efectos que no solo confirman las cosas que todos sabemos, sino que van más allá. En los dichos de Cristo ya existen indicaciones que van más allá de la moral tradicionalmente «cristiana» —por ejemplo la parábola del mayordomo infiel (Lucas 16:1-8), cuya moraleja concuerda con el *logion* del Codex Bezae y delata un estándar ético muy distinto al que se esperaba. Aquí el criterio moral es la consciencia y no la ley ni la convención. También cabría mencionar el hecho curioso de que sea precisamente Pedro, que carece de autocontrol y es de carácter variable, aquel a quien Cristo desea convertir en roca y cimiento de su iglesia [Jung, C.G. (1969), pp. 433-444].

Jung también hace referencia a los papiros de Oxirrinco, que son «más antiguos que la primera concepción de los evangelios» [Jung, C.G. (1969), p. 444]: Cristo dice: «Siempre que hay dos, no están sin Dios, y siempre que hay uno solo yo os digo que estoy con él». Jung destaca que ello contrasta con la versión canónica: «Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mateo 18:20). La última parte de la primera afirmación recuerda de manera asombrosa a la idea de Kierkegaard:

Porque una «multitud» es la mentira. En un sentido divino es verdad, eternamente, cristianamente, como dice san Pablo, que «solo uno alcanza la meta», lo cual no está dicho en un sentido comparativo, ya que la comparación toma a otros en consideración. Quiere decir que cada hombre puede ser ese, ayudado por Dios; pero que solo uno alcanza la meta. Y de nuevo se significa que todo hombre debería evitar el trato con «los demás» y, esencialmente, debería hablar solo con Dios, y consigo mismo, porque solo uno alcanza la meta. Y de nuevo se significa que ser hombre es ser semejante a la divinidad. En un sentido mundano y temporal, el hombre sociable dirá: «Es irrazonable decir que solo uno alcanza la meta; porque es mucho más cierto que muchos, por el poder de sus esfuerzos combinados, podrían alcanzar la meta; y cuando somos muchos, el buen éxito es más seguro, y es más fácil para cada hombre». No hay duda, eso parece mejor y, además, parece verdad con respecto a todos los bienes terrenales y materiales. Si se le permite seguir su camino, este se convierte en el único punto de vista verdadero, porque prescinde de Dios y de la eternidad y de la relación del hombre con la divinidad. Prescinde de ello o lo transforma en una fábula, y pone en su lugar el moderno (o más bien podríamos decir el viejo pagano) concepto de que ser un hombre es pertenecer a una raza fundada con la razón, pertenecer a ella como un espécimen, de forma que la raza y las especies son más elevadas que el individuo, lo cual equivale a decir que ya no hay individuos, sino solamente especímenes. Pero la eternidad, que se arquea por encima y mucho más arriba de lo temporal, tan tranquila como la estrellada bóveda de la noche, y Dios en el cielo, que en la gloria de esa sublime tranquilidad está alerta, y vigila, sin la más leve sensación de mareo a tanta altura, esas infinitas multitudes de hombres, y conoce a cada individuo por su nombre, Él, el gran Examinador, dice que solo uno alcanza la meta [citado en Kaufmann, W. (1975), pp. 94-95].

102. Piaget, J. (1965), p. 197.

103. *Ibid*., p. 13.

104. *Ibid*., p. 398.

105. *Ibid*., p. 111.

106. *Ibid*., p. 102.

107. *Ibid*., p. 362.

108. Rychlak, J. (1981), p. 699.

109. Lao-Tse (1984c).

110. Los comentarios de Sócrates sobre el oráculo interior resultan interesantes en este contexto. En la *Apología*, después de aceptar (voluntariamente) su sentencia de muerte, declara:

¡Oh, vosotros! que me habéis condenado a muerte, quiero predeciros lo que os sucederá, porque me veo en aquellos momentos, cuando la muerte se aproxima, en que los hombres son capaces de profetizar el porvenir. Os lo anuncio, vosotros que me hacéis morir, vuestro castigo no tardará, cuando yo haya muerto, y será ¡por Júpiter! más cruel que el que me imponéis. En deshaceros de mí, solo habéis intentado descargaros del importuno peso de dar cuenta de vuestra vida, pero os sucederá todo lo contrario; yo os lo predigo. Se levantará contra vosotros y os reprenderá un gran número de personas, que han estado contenidas por mi presencia, aunque vosotros no lo apercibíais; pero después de mi muerte serán tanto más importunos y difíciles de contener, cuanto que son más jóvenes; y más os irritaréis vosotros, porque si creéis que basta matar a unos para impedir que otros os echen en cara que vivís mal, os engañáis. Esta manera de libertarse de sus censores ni es decente, ni posible. La que es a la vez muy decente y muy fácil es, no cerrar la boca a los hombres, sino hacerse mejor. Lo dicho basta para los que me han condenado, y los entrego a sus propios remordimientos. Con respecto a los que me habéis absuelto con vuestros votos, atenienses, conversaré con vosotros con el mayor gusto, mientras que los Once estén ocupados, y no se me conduzca al sitio donde deba morir. Concededme, os suplico, un momento de atención, porque nada impide que conversemos juntos, puesto que da tiempo. Quiero deciros, como amigos, una cosa que acaba de sucederme, y explicaros lo que significa. Sí, jueces míos (y llamándoos así no me engaño en el nombre), me ha sucedido hoy una cosa muy maravillosa. La voz divina de mi demonio familiar que me hacía advertencias tantas veces, y que en las menores ocasiones no dejaba jamás de separarme de todo lo malo que iba a emprender, hoy, que me sucede lo que veis, y lo que la mayor parte de los hombres tienen por el mayor de todos los males, esta voz no me ha dicho nada, ni esta mañana cuando salí de casa, ni cuando he venido al tribunal, ni cuando he comenzado a hablaros. Sin embargo, me ha sucedido muchas veces, que me ha interrumpido en medio de mis discursos, y hoy a nada se ha opuesto, haya dicho o hecho yo lo que quisiera. ¿Qué puede significar esto? Voy a decíroslo. Es que hay trazas de que lo que me sucede es un gran bien, y nos engañamos todos sin duda, si creemos que la muerte es un mal. Una prueba evidente de ello es que, si yo no hubiese de realizar hoy algún bien, el Dios no hubiera dejado de advertírmelo como acostumbra [Platón, en Hutchins, R.M. (1952), pp. 210-211].

111. Neumann, E. (1954), pp. 173-174.

112. «El árbol del conocimiento: Iglesia y Sinagoga», de un manuscrito suizo (siglo XV) [Lámina n.º 56, Neumann, E. (1955)].

113. Eliade comenta: «Véase [Eliade, M. (1978a), pp. 154-155] para otras citas sobre el “incesto filosofal”. El acróstico construido por Basilio Valentín con el término *vitriolo* subraya la implacable necesidad del *descensus ad inferos*: *Visita Interiora Terrae Recflficando invenies Occultum Lapidem* (“visita el interior de la tierra, y por purificación encontrarás la piedra secreta”)» [Eliade, M. (1985), p. 256, nota al pie 89].

114. Eliade comenta: «*Liber Platonis quartorum* (del que el original árabe no puede ser posterior al siglo X), citado en [Eliade, M. (1978a), p. 158]. La misma doctrina se encuentra entre los alquimistas chinos [véase Eliade, M. (1982), pp. 37-43]» [Eliade, M. (1985), p. 256, nota al pie 90].

115. Cita adicional entre corchetes de Eliade M. (1978a), pp. 163-164.

116. Eliade comenta: «Según Basilio Valentín, “el mal ha de volverse lo mismo que el bien”. Starkey describe la piedra como “la reconciliación de contrarios, la que lleva la amistad a los enemigos” [Eliade, M. (1978a), p. 166]» [Eliade, M. (1985), p. 256, nota al pie 91].

117. Eliade comenta: «[Véase Multhauf, R.P. (1967), p. 135. y siguientes]» [Eliade, M. (1985), p. 257, nota al pie 92].

118. Eliade comenta: «[Véase Eliade, M. (1978a), p. 51]» [Eliade, M. (1985), p. 257, nota al pie 93].

119. Eliade comenta: «Hemos abordado las consecuencias del gesto prometeico en [Eliade, M. (1978a), pp. 169-178]» [Eliade, M. (1985), p. 257, nota al pie 94].

120. Eliade comenta. «Incluso en el siglo XVIII, los ilustrados no cuestionaban el cultivo de minerales. Con todo, sí se preguntaban si la alquimia podía ayudar a la naturaleza en ese proceso y, sobre todo, si "esos alquimistas que decían haberlo hecho así eran hombres sinceros, necios o impostores" [véase Dobbs, B.J.T. (1975), p. 44). Herman Boerhaave (1664-1739), considerado el mayor químico "racionalista" de su tiempo y famoso por sus experimentos estrictamente empíricos, seguía creyendo en la transmutación de los metales. Y verá culminada la importancia de la alquimia en la revolución científica en la figura de Newton» [Eliade, M. (1985), p. 257, nota al pie 95].

121. Eliade, M. (1985), pp. 255-258.

122. Becker, E. (1973), p. xiv.

123. A partir de la publicación de Jung, C.G. (1912).

124. Véase Ellenberger, H.F. (1970).

125. Costa, P.T., Jr., y McCrae, R.R. (1992a); Goldberg, L.R. (1993b).

126. Muestras representativas de ejemplos modernos de «complejo» e «inconsciente»: Banaji, M.R., Hardin, C., y Rothman, A.J. (1993); Nader, A., McNally, R.J., y Wiegartz, P.S. (1996); Watkins, P.C., Vache, K., Verney, S.P., y Mathews, A. (1996); Gabrieli, J.D.E., Fleischman, D.A., Keane, M., Reminger, M., Sheryl, L., *et al*. (1995).

127. Wilson, E.O. (1998).

128. Von Franz, M.-L. (1980), pp. 32-34.

129. *Ibid*., p. 34.

130. La traducción: «Se halla en los pozos negros», citada en Jung, C. (1976b), p. 35.

131. El Evangelio de Tomás, en Robinson, J.R. (Ed.). (1988), p. 134.

132. Jung, C. (1968b), p. 306.

133. Estoy en deuda con Erin Driver-Linn por sacar a colación este término usado en este contexto.

134. Citado en Evans, P.I. (1973), p. 126.

135. Jung, C.J. (1968b), pp. 342-343.

136. Véase Jung, C.G. (1968b), p. 253, para ilustración.

137. Véase Jung, E., y Von Franz, M.L. (1980), pp. 369-370. Los autores reproducen la descripción que hace el aprendiz Taliesen, sobre Merlín, espíritu de la transformación:

> Yo soy el viento que sopla sobre el mar;
> soy la ola del océano;
> soy el murmullo de las olas;
> soy siete batallones;
> soy un toro fuerte;
> soy un águila en la roca;
> soy un rayo de sol;
> soy la planta más hermosa;
> soy un jabalí valiente;
> soy un salmón en el agua;
> soy un lago sobre la llanura;
> soy un artista astuto;
> soy un defensor gigante que blande su espada;
> puedo cambiar de forma como un dios.

138. Jung, C.J. (1968b), pp. 66-67.

139. Al menos dos años después de tener este sueño (y más o menos un año después de anotarlo) estaba leyendo el *Infierno* de Dante. En el noveno Canto aparece en el infierno un mensajero de Dios para abrir la Puerta de Dis, que le impide el paso ordenado por Dios a Virgilio. La aproximación de ese mensajero viene precedida por una gran tormenta, descrita de la siguiente manera:

Oíase a través de las turbias ondas un gran ruido, lleno de horror, que hacía retemblar las dos orillas, asemejándose a un viento impetuoso, impelido por contrarios ardores, que se ensaña en las selvas, y sin tregua las ramas rompe y desgaja, y las arroja fuera; y marchando polvoroso y soberbio, hace huir a las fieras y a los pastores.

La similitud de imágenes y significados entre mi sueño y este poema me pareció muy interesante.

140. Se trataba, de hecho, de una imagen que había usado con anterioridad en conversaciones terapéuticas. Les decía a mis clientes que una anomalía no resuelta era como la cola de un monstruo: parecía bastante inofensiva si se veía solo como una cola, pero que aquello significaba fingir que la parte no implicaba el todo.

141. Jung, CJ. (1968b), p. 343.

142. Eliade, M. (1978a), p. 50.

143. *Ibid*., pp. 51-52.

144. *Ibid*., p. 35.

145. Jung, C.G. (1976b), p. 439.

146. Von Franz, M.L. (1980), pp. 21-22.

147. Jung, C.G. (1976b), p. 482-483.

148. *Ibid*., p. xiv.

149. Jung, C.G. (1976b), pp. 319-320.

150. Eliade comenta: «[Dobbs, B.J.T. (1975), p. 90], citando el artículo de E. McGuire y P.M. Rattansi, “Newton and the ‘Pipes of Pan’” pp. 108-143» [en Eliade, M. (1985), p. 260, nota al pie 104].

151. Eliade comenta: «[Westfall, R.S. (1971), pp. 377-391; Dobbs, R.J.T. (1975), p. 211)]» [en Eliade, M. (1985), p. 260, nota al pie 104].

152. Eliade, M. (1985), pp. 259-261.

153. Jung, C.G. (1968b), p. 324.

154. *Ibid*., pp. 322-323.

155. Eliade, M. (1978a), pp. 8-9.

156. Dorn, en Jung, C.G. (1976b), p. 271.

157. Jung C.G. (1976b), pp. 358-359.

158. Frye afirma:

El profeta, el sumo sacerdote y el rey son todos ellos figuras de autoridad, pero los profetas son martirizados a menudo, e incluso los reyes [...] se vinculan a imágenes de chivos expiatorios y víctimas. Josué era una especie de Cristo en cuanto conquistador de la Tierra Prometida: entre sus enemigos había cinco reyes que fueron ahorcados en árboles y después enterrados en una cueva cubierta de grandes piedras (Josué 10:16. y siguientes). Salomón, el rey que sucedió a David, es una especie de Cristo en cuanto constructor del templo, y un sabio maestro: Absalón, también hijo de David, se rebeló contra su padre y quedó atrapado en un árbol, según la tradición por sus cabellos rubios, colgando allí, «entre el cielo y la tierra» hasta que Joab, general de David, llegó y le lanzó dardos en el costado (II Samuel 18: 14). El curioso desvalimiento de Absalón en lo que parece una situación de la que sería relativamente fácil salir sugiere un elemento ritual en la historia de su muerte. Quienes escribieron los Evangelios descubrieron que al contar la historia de Jesús necesitaban la imaginería de los reyes ejecutados y de Absalón tanto como la de las figuras de gloria y triunfo [Frye, N. (1982), p. 180].

159. Jung, C.G. (1976b), p. 21.

160. *Ibid*., p. 283.

161. *Ibid*., p. 308.

162. Jung describe ese estado como una cuaterna de opuestos; yo he suprimido esta referencia concreta en un intento de simplificar un debate ya de por sí complejo.

163. Jung, C.G. (1976b), pp. 353-354.

164. *Ibid*., pp. 540-541.

165. *Ibid*., pp. 363-364.

166. De Maier, *Scrutinium chymicum* (1687) [placa 175. en Jung, C.G. (1968b)].

167. *Ibid*., pp. 214-215.

168. *Ibid*., pp. 363-364.

169. Nietzsche, F. (1966), p. 10.

170. Jung, C.G. (1976b), p. 475.

171. Jung, C.G. (1976a).

172. Parece posible que el hipotético «órgano del equilibrio» de Piaget sea equivalente al «yo» de Jung: el máximo regulador de la actividad intrapsíquica:

El organismo tiene órganos especiales de equilibrio. Lo mismo puede decirse de la vida mental, cuyos órganos de equilibrio son mecanismos reguladores especiales. Ello es así a todos los niveles del desarrollo, desde los reguladores elementales de la motivación (necesidades e intereses), pasando por la voluntad de afectividad y de regulaciones perceptuales y sensomotoras hasta operaciones para la cognición [Piaget, J. (1967), p. 102].

Piaget también destaca que (a) la *consciencia* surge en la personalidad «cuando la situación ambiental en la que una persona se encuentra bloquea alguna actividad presente (encaminada a un fin). Los niños actúan de acuerdo con sus necesidades y todo se da sin una consciencia de los equilibrios que se producen hasta que aparece una frustración [en terminología de Piaget, probablemente equivalente a la aparición de lo inesperado (¿y punitivo?)] [...] Cada una de esas circunstancias frustrantes sirven para centrar la atención del niño en las razones del desequilibrio, y no solo en la meta deseada» [Rychlak, J. (1981), p. 688; véase Piaget, J. (1967); Piaget, J. (1962)], y (b) que la *voluntad* surge cuando se da un conflicto en las tendencias conductuales (Jung diría cuando se da un conflicto en el deber). Piaget creía que la voluntad (la voluntad de poder; el principio heroico) podría considerarse la consecuencia de la integración del afecto y la motivación:

En la medida en que las emociones se organizan, emergen como regulaciones cuya forma final de equilibrio no es otra que la voluntad. Así, la voluntad es el verdadero equivalente afectivo del funcionamiento de la razón. La voluntad es una función de aparición tardía. El verdadero ejercicio de la voluntad está vinculado a la función de sentimientos morales autónomos, razón por la cual hemos esperado a esta etapa [de la infancia tardía] para abordarla [Piaget, J. (1967), p. 58].

Esta idea, dicho sea de paso, se parece mucho a la noción de Jung de la integración en el yo de los complejos de tono emocional. Piaget, en otro punto, la elabora:

El acto de la voluntad no consiste en seguir la tendencia inferior y más fuerte; por el contrario, en ese caso hablaríamos del fracaso de la voluntad o de «falta de poder». La fuerza de voluntad implica reforzar la tendencia superior pero más débil para lograr su triunfo [Piaget, J. (1965), p. 59].

173. «Monstruo fabuloso que contiene la masa confusa de la que surge el pelícano (símbolo de Cristo y el *lapis*)», en *Hermaphroditisches Sonnund Mondskind* (1752) [lámina 256. en Jung, C.G. (1968b)].

174. Jung, C.G. (1968b), pp. 327-329.

175. *Ibid*., p. 331.

176. *Ibid*., pp. 301-302.

177. *Ibid.*, p. 329.

178. *Ibid*., pp. 332-334.

179. *Ibid*., p. 335.

180. *Ibid*., pp. 336-339.

181. *Ibid*., pp. 346-348.

182. Dorn, en Jung, C.G. (1976b), p. 465.

183. Véase capítulo 2: «El gran padre: Imágenes de lo conocido o territorio explorado».

184. Dorn, en Jung, C.G. (1976b), p. 41.

185. Jung, C.G. (1976b), pp. 34-35.

186. Khunrath, en Jung, C.G. (1976b), p. 329.

187. Jung, C.G. (1976b), p. 349.

188. Jung. C.G. (1968a), p. 179.

1. Nietzsche, F. (1967a), pp. 122-123.

2. Russell, J.B. (1986).

3. *Ibid*., p. 246.

4. *Ibid*., p. 300.

5. Milton, J. (1961). 3:100-128, p. 95.

6. Wechsler, D. (1981).

7. Véase, por ejemplo, el Evangelio de María, en Robinson, J.R. (Ed.). (1988), p. 527.

8. Véase, por ejemplo, el Evangelio de Tomás, en Robinson, J.R. (Ed.). (1988), p. 132 y p. 138.

9. Jung, C.G. (1968b), pp. 35-37.

10. Véase nota al pie 1. del Prefacio.

11. Jung, C.G. (1976b), pp. 374-375.

12. Jung, C.G. (1967b), p. 304.

13. Existen al menos dos formulaciones alternativas dogmáticas del pecado original en la tradición cristiana: (1) la fuente de culpa eterna; (2) el error afortunado, que conduce a la encarnación de Cristo. Toni Wolf comenta:

Existen representaciones medievales tempranas del árbol genealógico de Cristo. En las ramas, como frutos del árbol, aparecen los profetas y los antepasados de Cristo. Las raíces brotan de la calavera de Adán, y Cristo es su fruto central y más preciado.

Jung amplía este comentario:

Pues bien, el árbol crece en ocasiones del ombligo de Adán, y en las ramas, como bien dice, se sientan los profetas y los reyes del Antiguo Testamento, los antepasados de Cristo, y después, en lo alto del árbol está el Cristo triunfante. Que la vida empieza con Adán y termina con Cristo es la misma idea... [Jung, C.G. (1988), p. 1440].

14. Neumann afirma:

> Originalmente, el mesianismo estaba vinculado a un proceso histórico que culminaba con la aparición de un salvador que, tras la crisis de transformación el apocalipsis, conduce a la edad escatológica de la redención. Puede demostrarse fácilmente que esa concepción es una proyección del proceso de individuación cuyo sujeto, sin embargo, es la gente, la colectividad escogida, y no el individuo. En la proyección colectiva, la historia aparece como representación colectiva del destino; la crisis se manifiesta en la proyección de las vías que caracterizan los Últimos Días; y la transformación, como el Juicio Final, la muerte y la resurrección. De manera similar, la transfiguración y la conquista del yo se corresponde con la transfiguración en el paraíso celestial que, con forma de mandala, reúne a la humanidad, o se proyecta de otro modo como vida en un mundo recreado y renovado gobernado por el rey-Adán*anthropos*-yo como su centro [Neumann, E. (1968), p. 408].

15. «La restitución de la manzana mística al árbol de la ciencia», Giovanni da Módena (siglo XV) [lámina 116. de Neumann, E. (1955)].

16. Eliade, M. (1982), p. 73.

17. «El bodhisattva» [lámina XII en Campbell, J. (1973)].

18. Citado en Pagels, E. (1979), p. xv.

19. Evangelio de Tomás, en Robinson, J.R. (Ed.) (1988), pp. 126-127.

[*] Las traducciones de las obras citadas a lo largo del texto que no figuran en esta lista son mías. (*N. del T.*)

* Los diagramas y gráficos son autoría de Jordan B. Peterson, al menos que se indique lo contrario. En relación con las demás imágenes, se han realizado todos los esfuerzos para localizar y obtener la autorización de los propietarios de los derechos. La editorial hace constar su compromiso para subsanar cualquier error u omisión en futuras ediciones. *(N. del E.)*

Mapas de sentidos. La arquitectura de la creencia
Jordan B. Peterson

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 éste 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 reproducir 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

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

© 1999, Routledge

© 2019, Juan José Estrella González, por la traducción

Diseño de la cubierta: © Planeta Arte & Diseño

Imagen de la cubierta: © Jordan B. Peterson, The Meaning of Music (1989)

© Editorial Planeta, S. A., 2020
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): febrero de 2020

ISBN: 978-84-344-3193-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com

DEL AUTOR DE *12 REGLAS PARA VIVIR*

JORDAN B. PETERSON



MAPAS DE SENTIDOS

LA ARQUITECTURA DE LA CREENCIA

Ariel