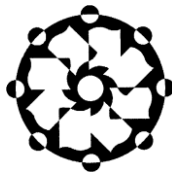


Mitopoética

La construcción simbólica de la identidad humana

Oscar Enrique Muñoz



Mandala Ediciones

Mitopoética: la construcción simbólica de la identidad humana.

© Óscar E. Muñoz, 2.013.

Todos los derechos de la obra para futuras ediciones, traducciones o publicaciones totales o parciales son propiedad de Óscar E. Muñoz.

Los derechos de esta edición corresponden a Mandala Ediciones. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida o transmitida en forma alguna, electrónica o mecánica, ya sea mediante fotocopias, grabación analógica o digital, ni por cualquier otro medio de almacenamiento y retirada de información sin el permiso por escrito de su editor o su autor.

Mandala Ediciones

C/ Tarragona, 26

28045, Madrid

Tel. +34 914678528

e-mail: mandala@libroverde.com

www.mandalaediciones.com

Depósito Legal: M-18785-2013

ISBN: 978-84-8352-877-8

Diseño portada: Reiko.

Impreso por Ulzama.

Para Gabriel, Álvar y Nur.

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	7
PARTE I: DOMINIO MÍTICO	
<i>A. Introducción</i>	11
<i>B. Temas:</i>	15
Capítulo 1. Hombres, dioses y mitos.	15
1.1 Ontoepistemologías precientíficas.	15
1.2 <i>Das Heilige.</i>	19
1.3 Cuatro categorías epistemológicas tradicionales de los mitos.	26
Capítulo 2. Lenguaje y mito.	51
2.1 Origen del lenguaje y mitología.	51
2.2 Metáfora y literalidad de los mitos.	68
Capítulo 3. Formas de la memoria y el entendimiento.	81
3.1 Mito e historia.	81
3.2 Conciencia histórica y mitologización.	93
Capítulo 4. Mímesis.	107
4.1 Mímesis y causación.	107
4.2 Mímesis liminales.	115
4.3 Mímesis liminoides.	123
<i>C. Algunas conclusiones.</i>	135
PARTE II: PATHOS, LOGOS, MITHOS.	
<i>A. Introducción.</i>	145
<i>B. Temas:</i>	147
Capítulo 1. Las emociones.	147
1.1 Las emociones en la psicología racional.	147
1.2 Perspectivas evolucionistas.	175
1.3 Sistemas neurales emocionales.	187
1.4 Emociones primarias.	192
Capítulo 2. Cognición y emoción.	209
2.1 Comunicación y emoción.	209
2.2 Lógica y psicología.	216
2.3 Racionalidad continua.	232
2.4 Emocionalidad y racionalidad de los mitos.	250
<i>C. Algunas conclusiones.</i>	264

PARTE III: EJES MÍTICO-RITUALES.

A. <i>Introducción.</i>	271
B. <i>Temas:</i>	275
Capítulo 1: Rito y mito.	275
1.1 Rito y religión.	275
1.2 Narración e identidad.	305
1.3 Estructura semántico-sintáctica de las narraciones.	326
1.4 Congruencia semántica e inconsistencia ontológica.	336
Capítulo 2 Acciones míticas.	341
2.1 Acción social y acción natural.	341
2.2 Acciones de determinación funcional y acciones de determinación primitiva.	361
2.3 Acción mimética interpretativa: la acción mítica.	390
Capítulo 3. Planos y ejes mítico-rituales.	417
3.1 Tipologías.	417
3.1.1 <i>Plano mítico del anima mundi.</i>	418
3.1.2 <i>Plano mítico del rey-dios.</i>	449
3.1.3 <i>Plano mítico de la ley universal.</i>	497
3.1.4 <i>Plano mítico de la ley humana.</i>	527
3.2 Relaciones.	571
Capítulo 4. Límites constructivos de los ejes mítico-rituales.	603
4.1 La complejidad mitopoética y la emoción del juego.	603
4.2 Límites de la complejidad mitopoética.	626
<i>Apéndices</i>	
A. Narraciones cosmogónicas.	653
B. Proceso de divinización-mitologización.	655
C. Darwinismo neural y sistemas neurales emocionales.	657
D. Funciones narrativas de Vladimir Propp aplicadas a las narrativas de diecinueve tradiciones mitológicas.	679
E. Modelo antropológico de Redman.	737
F. Narraciones fundamentales y personas de los planos míticos.	739
<i>Bibliografía</i>	743
<i>Índice General</i>	769

Prólogo

Entiendo la acción filosófica como un proceso doble de crítica axiomática y construcción teórica. Cuando esta acción se aplica a las construcciones simbólicas de nuestra identidad, la llamo mitopoética. Por motivos evidentes, este libro no puede sino aspirar a ser al bosquejo de un mapa epistemológico a gran escala de las narraciones de la identidad humana, esquema que he dividido en tres partes. En las dos primeras, defino una estructura conceptual que será utilizada en la tercera para desarrollar una teoría de la acción mítica. La primera es una introducción general a los problemas de la mitología tal y cómo han sido tratados desde el punto de vista de la filosofía de la religión, la lingüística, la historia, la estética y la epistemología, fundiendo todos en un concepto más general de antropología filosófica. La segunda parte está dedicada a la definición de las emociones y a la comprensión de su centralidad en relación a la racionalidad y la estructura de los mitos. A partir de los procesos de desarrollo semántico-emocional del lenguaje, construyo una teoría de la racionalidad continua, en la que los ritos animales son entendidos como *protomitos*, y los rituales y mitos humanos como un desarrollo simbólico *enarrio* de unos protocolos generales de supervivencia. Ambas partes son, entonces, una discusión sobre los elementos conceptuales necesarios para comprender las estructuras mítico-rituales, definidas y tratadas en la tercera sección, en la que defino las propiedades de las acciones miméticas interpretativas, o acciones míticas, y examino las diferentes configuraciones que han tomado a lo largo de nuestro desarrollo simbólico. El libro concluye con un análisis de los condicionamientos generales para el desarrollo de futuras estructuras míticas.

Mi punto de partida ontoepistemológico es evolucionista, emergentista y constructivista, una postura que queda mejor expresada a partir de la teoría de la racionalidad continua, de inspiración aristotélica, que parte de que los procesos vitales muestran -en diferentes estados de complejidad- la propiedad de la inteligencia.

Ávila, 15 de julio de 2013.

O.M.

Parte I. Dominio Mítico.

A. Introducción.

Las narraciones mitológicas son la única actividad intelectual que hemos practicado de manera continuada desde que somos humanos, lo que las convierte en una herramienta única para poder pensar de manera sintética nuestra evolución como especie homo sapiens. En este sentido, son las primeras fijaciones valorativas que el ser humano ha hecho sobre sí mismo y su entorno, y como tal, han sido condicionantes de las que han venido después, tanto en su forma como en su contenido. Su función comunicativa las coloca en la base de las acciones sociales, de hecho, pocas acciones humanas son tan ubicuas y cotidianas como la narración, ya sea en la forma de las historias tradicionales que recogen los relatos sobre los orígenes y las identidades grupales, o en la de las narraciones simples de la vida cotidiana que constituyen la comunicación ordinaria, las que dan cuenta ordenada del decurso del día, o los proyectos de acción para mañana. Estamos acostumbrados a pensar narrativamente, generando escenarios, más o menos cerrados, con personajes y objetos, materiales o conceptuales, que guardan un conjunto de relaciones organizadas partiendo de la secuencialidad de nuestra intuición. Los modelos con los que comenzamos pensando son los de la tradición particular a la que pertenecemos, y con ellos heredamos un cúmulo de conceptos, densamente interpretados dentro de procesos culturales, cuyos contenidos metafóricos no hacen sino mostrar su pertenencia a algún mito. Incluso en ámbitos donde de forma deliberada se ha intentado dejar atrás cualquier vínculo mitológico, nos encontramos con pensamiento permeado por nociones cuyo origen es mítico. Tal es el caso, por ejemplo, de los sistemas jurídicos occidentales basados en la idea del derecho positivo, que a pesar de desarrollar un sistema de pensamiento estructurado según cadenas de razonamientos silogísticos, contienen como elementos del sistema conceptos cuyo origen es mitológico, como el de *igualdad ante la ley*, cuyo origen está en la teología cristiana, en la igualdad formal de todos los hombres en relación a la voluntad soberana de

Dios¹. La genealogía no es sólo conceptual, sino también ritual a un nivel psicológico más básico, ya que las mismas representaciones de los juicios se remontan a antiguas ceremonias de las viejas mitologías. La raíz mítica de la mayor parte de nuestros conceptos y sistemas de orden social no puede resultarnos una sorpresa, pues nuestras construcciones simbólicas se originan en el proceso vital, pertenecen de una u otra manera a la vida social, y tienen una interpretación en relación a la vida pasada del grupo, formando una trama narrativa que conlleva una visión específica del mundo.

Los mitos están unidos a la formación psicológica de nuestra persona. De manera imperceptible los relatos de la comunidad dieron forma a los rasgos que consideramos nuestros valores. Descubrimos nuestra individuación pensando un relato, identificándonos con alguno de los personajes, inventando una identidad personal a partir de alguna de las narraciones que nos ofrece el grupo, en una acción imitativa que nos da forma de manera espontánea. El mito lo canta el chamán, el poeta, el profeta, el sabio, pero asimismo lo transmite la madre y el maestro, en un proceso de enculturación continuada en la totalidad de los ámbitos de la vida social. La mayoría de las tradiciones mitológicas del mundo relatan los orígenes como la aparición de los dioses o de los antepasados a partir de estados caóticos precedentes, como si a partir de un instante dado se hubiera focalizado el pensamiento haciendo aparecer el mundo. Análogamente al niño, el grupo despertó en el relato de su propia identidad, un relato que fue primero acción animal y automática, para después avanzar hacia procesos más reflexivos. Sin embargo, su despertar no fue como el del niño, en un entorno cerrado y de juego, sino que ocurrió de lleno en la incertidumbre de la vida. Fue un despertar activo, implicado en una humanidad que ya estaba en marcha, viviendo y muriendo, que interpretaba las acciones en narraciones conforme a sus medios limitados, pensando a partir de sus pequeños escenarios lo que le mostraba su experiencia, y proyectando esta sobre el horizonte de su ignorancia. Los relatos que permanecieron, que aguantaron el contraste del tiempo, se fijaron: si habían servido para interpretar la existencia hasta ese punto y sobrevivir conforme a tales valores, la con-

¹ Escribiré *Dios*, en mayúscula, con el sentido de un nombre propio para la divinidad cristiana, como *Allah* para la musulmana, *Brahman* para la hindú, etc. En minúscula designa el concepto general.

formidad con el mundo probaba su validez, y como un ADN extracelular se protocolizaba su repetición en las costumbres grupales por todos los medios posibles, universalizando su contenido como el modo de ser de las cosas.

La cotidianidad de nuestro contacto con los mitos hace de ellos objetos culturales apromblemáticos, si bien, la transparencia se pierde en cuanto examinamos de cerca las denotaciones y connotaciones del término, por lo que se hace imprescindible establecer una terminología básica y un contexto histórico para la mitología como problema filosófico. Comenzaré por delimitar el dominio mítico desde los puntos de vista que ha sido tratado en la filosofía de la religión y en la antropología. Para ello examinaré la dimensión ontológica de las distintas tradiciones mitológicas y las jerarquías que se establecen entre las entidades de los mitos. En segundo lugar, trataré del mito desde un punto de vista lingüístico, revisando las tesis más relevantes que se han propuesto sobre el pensamiento metafórico en relación a los mitos, y proponiendo un modelo simple sobre la función lingüístico-epistemológica de determinación de la experiencia que recogen los mitos. Pasaré después a considerar las relaciones entre mito e historia, examinando la extensión del domino tradicional del mito dentro de campos que son considerados como históricos. Acabaré tratando los mitos en relación a su composición, es decir, desde el punto de vista de la mímesis, proceso en el que, a partir de la acción narrativa se determinan tanto el sujeto como los objetos y escenarios de su experiencia. El propósito de esta línea argumentativa es la obtención de una definición preliminar del dominio mítico, así como de los distintos conceptos que incluye en la definición.

B. Temas:

Capítulo 1. Hombres dioses y mitos.

1.1 Ontoepistemologías precientíficas.

Los estudios antropológicos nos muestran que todo grupo humano conocido tiene una forma de comunicación narrativa, ya sea oral o escrita, en la que se recogen las representaciones colectivas que constituyen sus señas de identidad en lo concerniente a su origen y del mundo, así como sus creencias sobre la vida y la muerte, y las maneras de organizar ambas. Estos relatos, llamados *mithos* en el mundo griego, y a partir de entonces en la tradición filosófica occidental, son ubicuos en las sociedades humanas y, desde un punto de vista axiológico y organizativo, ocupan un lugar central en la comunidad a la que pertenecen. Los mitos tradicionales recogen las ideas que una comunidad tuvo sobre el modo de ser de las cosas, cómo empezó el mundo, cuál es el lugar de los hombres y los dioses, cómo se relacionan estos, cuáles son sus linajes, qué son la vida y la muerte, qué dificultades pudieron ser superadas y cuáles supusieron un fracaso, cómo surgió la ciudad, cuáles son sus leyes y sus enemigos... Desde nuestro punto de vista epistemológico, después del triunfo de la ciencia moderna, es característico de los mitos el hecho de que sus ideas no son organizadas en teorías, sino que están integradas en narraciones cuyos protagonistas y lugares tienen nombres propios. Por otro parte, la antropología muestra que las narraciones míticas parecen tener una funcionalidad social más amplia en las sociedades arcaicas que la que desempeñan en la nuestra, pues en aquellas, los mitos son vividos en las acciones de la comunidad, y

muchos de ellos son actuados ceremonialmente. Una funcionalidad así, integradora de la vida del grupo, es posible debido a que estas narraciones contienen las valoraciones ontológicas fundamentales y las construcciones epistemológicas con las que se manipula el medio físico.

Los mitos tradicionales presuponen una epistemología, la cual va asociada, de manera más o menos consciente, con la ontología que expresan. Si observamos, por ejemplo, el mito de la creación de Menphis (Egipto), el dios Ptah crea con la palabra a los demás dioses, a los humanos y los animales, así como la tierra y el conjunto de la orografía. Esto supone una explicitación de los referentes finales de la creación, lo divino, lo humano y la *fisis*, así como de la jerarquía genética entre ellas, además de la proclamación de la palabra como centro del conocimiento, es decir, de la inteligencia y los medios para comunicarlo. Palabra e inteligencia tienen aquí su origen en los dioses, lo que implica que la sabiduría es teología, cuyos fundamentos no pueden ser conocidos sino por alguna forma de revelación, como es también el caso de los mitos sumerio-acadios, en los que los dioses son responsables del orden natural y del civilizatorio o cultural, gobernando sobre toda la experiencia humana. Si por el contrario estudiamos el relato del andrógino gigante Ymir de las mitologías nórdicas, según la cual los dioses, el mundo y los humanos, tal como hoy los conocemos, surgen de este ser antropomórfico, la ontología que se transmite presenta una jerarquía inversa a la anterior, que coloca lo humano, idealizado, en la cúspide. En esta ontología, se habla del Ragnarok u ocaso de los dioses tras el que se iniciará un nuevo ciclo cósmico en el que una pareja de humanos (bajo el árbol Yggdrasil) dará luz a los componentes de una nueva humanidad. El conocimiento aquí no puede estar en manos de los dioses, por encima de los mortales, ya que aquellos desaparecerán, y el universo continuará. La astucia y el esfuerzo, no la revelación, serán los paradigmas epistemológicos en un universo regido por estos principios, mientras que cuando las jerarquías ontológicas están culminadas por los dioses no podemos esperar sino conocimiento por revelación.

Las primeras ontoepistemologías de la humanidad han sido expresadas en narraciones míticas, y en este sentido constituyen los primeros registros científicos (entendiendo por *ciencia*, conocimiento en general), sobre el ser humano y su lugar en el mundo. Esta forma de conocimiento permanece-

ría, probablemente, como notara Kant², incluso si el barbarismo destruyera el resto de las ciencias, y no por la necesidad que la razón tiene de un pensamiento especulativo que establezca condiciones transcendentales para la experiencia de la existencia, sino por la necesidad práctica de un pensamiento generalizador que otorgue ventajas adaptativas. La ontología que recogen los mitos no es una ciencia primera en el sentido aristotélico de una ciencia que estudie *el ser en cuanto ser*³, pues en los mitos *lo que es*, es decir, el contenido semántico de la narración, no es reflexionado por el hecho de ser, sino que es tratado en relación a la relevancia que el relato en particular tiene para una comunidad histórica dada. Sin embargo, los mitos sí son una ciencia primera en sentido antropológico, son una primera forma de organizar la experiencia y dar cuenta de lo que percibimos, y por tanto, son fragmentos arqueológicos para la epistemología. El hecho de que bajo una perspectiva histórica posterior, desde un mito diferente, las narraciones arcaicas de una comunidad parezcan ingenuas o incluso alucinadas, no resta un ápice a su valor humano de supervivencia. El que hoy los conozcamos atestigüa su éxito como vehículo preservador de una identidad social, y sólo su posible cerrazón a un examen crítico los desacredita como construcciones conceptuales de alcance epistemológico para nuestro presente. En los mitos, asistimos a lo que podríamos expresar paradójicamente como una *universalidad local*: lo que en ellos se narra se supone universalmente válido, pero es expresado, inevitablemente, en un escenario local. Cada mito se sitúa en el centro del mundo, y lo que allí se narra es el modo en el que fueron las cosas y lo que de aquellas se puede derivar. La mayoría de las tradiciones mitológicas sacerdotales sitúan seres divinos al inicio del mundo, mientras que en tradiciones que representan órdenes sociales más simples, como en el caso de los aborígenes australianos, o los

² El comentario de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, se refiere a la metafísica como pensamiento especulativo que no se apoya en la experiencia, mientras que la ontología de los mitos es ya una interpretación de aquella, aunque no del concepto moderno que tenemos de esta noción. Véase BXIV. *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press. Cambridge.UK. 2000. p. 109. Mis referencias a la *Crítica de la razón pura* serán las de esta edición, y solo daré como referencia la numeración por secciones tradicional de la obra.

³ Aristóteles. *Metafísica*. Libro Γ. 17-31. *The Complete Works of Aristotle*. Vol.II. Princeton. Bollingen Series LXXI. p.1584. Mis referencias a las obras de Aristóteles serán las de esta edición, y solo daré como referencia la numeración por secciones tradicional de sus obras que aparecen en ella.

nativos americanos, en esa posición narrativa se encuentran los antepasados.

La similar funcionalidad narrativa y ontoepistemológica que tienen los antepasados y los dioses dentro de sus correspondientes tradiciones desacredita la distinción tradicional que se ha hecho entre los relatos mitológicos y los religiosos. Aunque algunos autores, como Dilthey, concedieron la analogía funcional social de ambos relatos, incluso extendiéndola a las narraciones de la metafísica⁴, la filosofía no ha sido proclive a dar tal estatus funcional a la dimensión ontoepistemológica de los mitos. La disputa está ya en el origen de la filosofía, cargada de ambigüedades y no exenta de contradicciones⁵. La reticencia diltheyana se sostiene en un doble pilar griego y cristiano. Por un lado, se da el rechazo a los relatos mitológicos por suponer unos principios no morales en los que basar una ética racional. La objeción manifiesta un prejuicio sistémico condicionado por la propia creencia en seres sobrenaturales, pues una ética racional en términos meramente humanos no necesita ningún tipo de ser sobrenatural para dar consistencia a su edificio, y los dioses pueden tener un contenido más estético y psicológico, como el que se observa en Protágoras, Eurípides o en Epicuro. Por otro lado, en el rechazo de Dilthey se encuentra la narración de identidad que el cristianismo elaboró sobre sí mismo, declarándose una nueva forma de conciencia humana, e imponiéndose sobre las mitologías rivales como tal. La tesis diltheyana de que la religión, a diferencia de la mitología, se caracteriza por un grado de interiorización psicológica que le es única, es contradicha, dentro del mismo marco de la cultura greco-romana, por los diversos ritos iniciáticos, muchos de ellos indistinguibles de los que ha hecho después el cristianismo, prácticamente en los mismos emplazamientos geográficos y en los mismos días del año. Los misterios de Eleusis, los de Osiris, los de Atis, además de cumplir la misma funcionalidad que los dos ritos fundamentales cristianos del nacimiento y la muerte, producían formas psicológicas similares, ya que narraban argumentos equivalentes, con

⁴ Véase Wilhem Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*. Wayne State University Press. Detroit 1988. p.161.

⁵ Como las del mismo modelo retórico teológico que utiliza Parménides en el *Proemio*, o Platón cuando habla sobre el conocimiento de la verdad a través los mitos al final de la *República*.

equivalentes representaciones intelectuales y emocionales que servían para forjar una identidad desde la que interpretar las acciones vitales. Si, por otro lado, salimos de la autoabsorbida atmósfera mitológica de las religiones del *Libro*⁶, y observamos el caso de la religión hindú, la distinción es completamente irrelevante, como ocurre paradigmáticamente en el caso del *Bhagavad Ghita*, donde los relatos mitológicos más arcaicos se funden con la religión así como con la filosofía samkya y el vedanta. Para Dilthey, en las concepciones mitológicas, el hombre ve la estructura de los fenómenos basada meramente en la voluntad viva, la experiencia vital no se convierte aún en objeto de conocimiento para el entendimiento humano, como hará después con la metafísica, mientras que la experiencia religiosa es siempre algo interno que no encuentra nunca una representación externa satisfactoria⁷.

Tanto la funcionalidad social equivalente de los mitos antiguos, la religión y la metafísica, como su equivalencia funcional ontoepistemológica, que permite fusiones como las que observamos en el hinduismo, budismo, taoísmo, judaísmo, cristianismo o islamismo, demandan un *metrón*, un referente conceptual desde el que abordar las distinciones entre estas acciones intelectuales, si es que las hay, que soslaye la interferencia de otros mitos que meramente disputan la centralidad fundamentativa del mundo y su conocimiento, como es el caso del cristianismo en Dilthey.

1.2 *Das Heilige*.

Un candidato a referente conceptual que nos aclare la posición de la mitología en relación a la religión y la metafísica sería el de *lo sagrado, das Heilige*⁸, presente en estos tres campos. Sin embargo, los intentos por comprender la mitología tomando como fundamento categorías sobrenaturales, no sólo *das Heilige*, sino la misma idea de los dioses, o la de alma, tan sólo han servido para exponer las contradicciones conceptuales que se

⁶ Me refiero al judaísmo, cristianismo e islam.

⁷ Cf. Dilthey. Ibid. p.162.

⁸ Utilizaré el término alemán para destacar su uso filosófico general, no limitado a las definiciones particulares de ninguna tradición.

derivan de ellas. Un ejemplo lo tenemos en la teoría animista de Tylor, problemática en dos puntos epistemológicos⁹. Según Tylor, la idea de alma es el resultado de la confusión de las experiencias objetivas y subjetivas en el pensamiento de las sociedades arcaicas¹⁰, confusión que lleva a mezclar e intercambiar el mundo onírico y el de la experiencia ordinaria. El concepto fundamental de la teoría es entonces un error, lo que nos forzaría a descartar los mitos también como un error, acabando ahí la investigación. Por otra parte, decir que los mitos son un error no explica los evidentes éxitos y ventajas obtenidos por las comunidades humanas con su uso, o sea, se trata de una teoría sin validez explicativa. El segundo problema proviene no ya de la caracterización específica que hagamos del concepto de alma a partir del mundo de los sueños, sino del propio concepto general, que como ya mostró Kant, es un paralogismo de la razón en el que difícilmente podríamos basar una caracterización consistente de la mitología. Las argumentaciones kantianas, aunque basadas en categorías cuya pretendida validez transcendental es indemostrable, son consistentes en cuanto a la invalidez de la universalización de un enunciado existencial: ni se puede mostrar que el alma es sustancia, ni que es simple, ni que es inmortal, pues el *yo* (*yo pienso*) tiene contenido empírico, y de él no podríamos deducir nada transcendental (necesario), es decir, de validez universal¹¹. Aunque la psicología racional tiene validez para decirnos lo que no es el alma, a partir de su definición como concepto y de las relaciones lógicas generales que gobiernan la forma de todo pensamiento –de lo particular no se puede deducir lo universal-, nada puede decirnos sobre lo que es, ya que el conocimiento positivo de algo físico implica la experiencia. La psicología racional, que Kant consideraba una manera de asegurar al sujeto pensante de los *peligros* del materialismo, presupone un reino de lo transcendental que no es sino una valoración ontológica final que cierra la posibilidad de explicaciones antropológicas de la psicología, lo que, bajo mi punto de vista, descarta su validez en el conocimiento tanto de la constitución del sujeto co-

⁹ Del primero, ya fue consciente Durkheim. Véase Emile Durkheim. *Las formas elementales de la experiencia religiosa*. Traducción de Ana Martínez Arancón. Alianza Editorial. Madrid. 2008. p.126.

¹⁰ Cf. Edward B. Tylor. *Early History of Mankind and the Development of Civilization*. Estes & Lauriat. Boston. 1878. p.6.

¹¹ Véase. *Critique of Pure Reason*. B406.

mo de sus acciones mitológicas. Por otro lado, no sólo la idea de alma es un paralogsimo, sino que la misma idea de *das Heilige*, al remitir a un ser necesario, produce razonamientos antinómicos¹².

El concepto de *das Heilige* como algo misterioso e irracional, aunque está en la base de todas las narraciones mitológicas y de la experiencia religiosa, fue perfilado teológicamente por Rudolf Otto, y luego retomado por Mircea Eliade en sus textos de filosofía de la religión¹³. La obra de Otto intenta fundamentar la religión sobre la epistemología kantiana, fundiendo la construcción racional de la primera y segunda *Críticas* con la teoría del genio de la tercera. El concepto aglutinador será, precisamente, *das Heilige* considerado como categoría a priori, con el componente adicional de poseer, a simultáneo, una doble propiedad racional y no-racional¹⁴. La racional se debe a su dimensión transcendental, a priori, independiente de la experiencia, que permite un conocimiento filosófico de la realidad a la que apunta. La irracional es una propiedad de la experiencia religiosa más intuitiva y espontánea, la de los profetas y los genios. La propiedad doble contradictoria de *das Heilige* supone ya un serio problema epistemológico, resuelto mediante la tesis de que se trata de una categoría a priori, un concepto puro del entendimiento que de forma transcendental se encuentra en el sujeto sin estar condicionado por la experiencia¹⁵. Pero esta tesis ottiana contradice el edificio epistemológico kantiano que pretende ser su justificación, pues los conceptos puros del entendimiento no pueden ser complejos, ya que ello implicaría que son analizables y derivables a partir de otros más básicos, lo que contradice la definición kantiana de categoría. Podríamos pensar que *das Heilige* es un concepto derivativo puro¹⁶, pero ello haría que no fuera central en el conocimiento y experiencia del mundo, lo que contradice la tesis que el libro de Otto ofrece en su conjunto, así como expresamente una de las caracterizaciones que Otto

¹² Véase *Critique of Pure Reason*. A452/B480 y s.s.

¹³ En Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*. Traducción de Luis Gil. Ed.Labor. Barcelona. 1985.

¹⁴ Cf. Rudolf Otto. *The Idea of the Holy*. Translated by John W. Harvey. Oxford University Press. London. 1936. p.116.

¹⁵ Véase el primer capítulo de la *Análítica de los Conceptos* de la *Crítica de la Razón Pura*, para encuadrar la discusión presente.

¹⁶ Conceptos que Kant menciona de paso en B107.

hace de *das Heilige* como una capacidad original e inderivable de la mente¹⁷.

Las inconsistencias argumentativas de Otto no quedan soslayadas por la mera inclusión de una dimensión no-racional desde la que se puede justificar cualquier cosa. Las inconsistencias se producen al mantener una idea de divinidad compleja y querer hacer de una idea así una categoría. Pero incluso una tesis que expresara *das Heilige* como una categoría simple, digamos, la categoría de cantidad de la unidad, se encontraría con dificultades epistemológicas similares utilizando el sistema kantiano. Se trata de las dificultades que toda la filosofía racional tiene, ya desde los idealismos griegos, para vincular una esfera puramente intelectual e ideal, trascendental, con el mundo de la experiencia. Kant intentó interponer entre esa esfera sutil ajena al mundo y el propio mundo, el aparato de una lógica trascendental, sostenida sobre las intuiciones puras del espacio y el tiempo. Esto implicaba un carácter doble del espacio y el tiempo como conceptos a priori y como condiciones de posibilidad de las representaciones, lo que los hacía complejos, y por consiguiente, contradictorios con su condición de intuición pura y primaria. Por otro lado, si se postulara que el espacio y el tiempo, como vínculo entre lo trascendental y la experiencia, son meras formas de la intuición, y que tales formas tienen, por definición, una condición sintética irreducible y simple, el vínculo entre lo trascendental y la experiencia sería isomórfico, por lo que la realidad no sería apariencia, como sostiene la obra kantiana, de hecho, un postulado así destruiría el edificio de Kant. Las categorías kantianas, sin duda el punto más débil de su obra, sólo tienen sentido si cambiamos su contenido trascendental por contenido biológico, y definimos lo a priori de nuestro pensamiento en términos de la biología, como veremos más adelante.

Además de estas objeciones epistemológicas a la validez argumentativa de conceptos sobrenaturales o a las naturales transcendentales a la manera kantiana, hay también otras objeciones antropológicas no menos relevantes. Así por ejemplo, si bien el tratamiento de *Das Heilige* como *mysterium estupendum et tremendum* tal como señala Otto, lo encontramos en las tradiciones hindú¹⁸, budista, judía y cristiana¹⁹, y aunque de una forma u

¹⁷ Cf. Otto. Ibid. p.116.

¹⁸ Como leemos en el *Bhagavad Ghita*, libro que había comentado el propio Otto, y en el que hay una teofanía de Krishna como *Lo Absoluto* que aterroriza a Arjuna. *Dime quién*

otra está implícita en el tratamiento que el ser humano ha hecho de su existencia en las distintas tradiciones religiosas, el concepto de *mysterium tremendum*, al que también podríamos denominar, por sus implicaciones, la *terrible presencia*, no tiene suficiente alcance como para caracterizar a partir de él las narraciones míticas y su funcionalidad en las comunidades humanas. La *terrible presencia* es, por un lado, la experiencia psicológica del devenir de la existencia, la continua creación y destrucción de la vida, y por otro, el contraste de la limitación de la individualidad con la inmensa extensión y poder de la naturaleza, experiencia que produce a la par dolor y atracción irresistible. Desde este punto de vista, lo central de la experiencia religiosa es la manifestación de un ser sobrenatural que se presenta como una realidad de orden diferente al de la realidad natural²⁰. Se trata de una tesis bien conocida, pues es el punto de vista de las grandes religiones del presente. Sin embargo, desde una perspectiva antropológica, este aspecto tomado aisladamente no es el contenido único de las narraciones míticas. Quedan fuera, por ejemplo, todos los tratamientos pragmáticos que recogen los relatos generales de enculturación que constituyen el acervo principal de las culturas arcaicas. Es más, la experiencia antropológica muestra que la calificación de una acción o de un objeto como sagrados no obedece a ningún principio universal, como ya señalara Durkheim²¹, y que, de hecho, hay situaciones que podrían ser consideradas tanto sagradas como profanas, dependiendo de la tradición desde la que hiciésemos la interpretación. Tomemos como ejemplos el contenido sacro de las bulas de la Iglesia de Roma, o los sacrificios humanos aztecas, o las diversas formas de canibalismo ritual, o la autocastración de los sacerdotes de Atis cuando entraban al servicio de Cibeles, o los rituales sexuales del maituna Tantra. El concepto de *das Heilige*, como sustantivo, parece ser una reificación posterior del par adjetival sagrado-profano que modifica tanto sujetos como objetos y acciones, pues en todas las comunidades primitivas las

eres Tú, cuya forma es tan terrible. Saludos a ti, Oh Gran Dios, ten misericordia. Bhagavad-Ghita. 11.31. Editado en *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton University Press. Princeton 1989. p.140.

¹⁹ Véanse los ejemplos que proporciona de estas tradiciones Otto en los capítulos X, XI y XII sobre *lo numinoso*. *Lo numinoso* hace referencia a la dimensión sobrenatural de objetos y acciones cuyo contenido es trascendente e inescrutable de manera racional.

²⁰ Cf. Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Cit. p. 18.

²¹ Cf. Emile Durkheim. Op.Cit. p.p.78.

calificaciones están presentes, y no así la reflexión sobre la cualidad común a todas las cosas sagradas. Prácticamente, cualquier objeto o acción puede ser considerado como *das Heilige*, de hecho, una misma acción dentro de una misma tradición -pensemos en una acción de caza que no ha sido ritualizada según los protocolos adecuados- puede ser sagrada o profana dependiendo de las circunstancias, o una persona o un objeto puede ser puro o impuro, es decir, apto para *das Heilige* o no, meramente por su tratamiento en un ritual apropiado. Los objetos considerados sagrados no lo son por el trato de respeto y dignidad que se les concede, *das Heilige* no es meramente una actitud reverencial con respecto a objetos, sujetos y acciones que de otra manera serían tratados profanamente. Se pega al fetiche que representa al ser sobrenatural con el que no se está contento, o se lanzan piedras contra el estanque divino para increpar a los dioses a salir y traer la lluvia²². *Das Heilige* no coincide necesariamente con lo santimonioso, ni con lo digno, ni lo solemne, ni siquiera con los dioses. Un ejemplo de esto bastante reciente lo encontramos en la bullente actividad religiosa de la India. El once de marzo de 2001, un ciudadano indio adinerado²³ consagró en Madrás un templo de cricket bajo el amparo tutelar de Ganesha, hijo de Shiva. Después de la final de la Copa del Mundo de cricket de 2003, la cabeza de elefante de Ganesha quedó sustituida por las once cabezas del equipo de la India, y se han desarrollado prácticas religiosas específicas, incluso *mantras* de cricket. Una consagración así, además de mostrar las funciones religiosas latentes del deporte de masas, especialmente cuando es practicado a nivel de competición nacional e implica cuestiones de identidad de grupo, muestra la irrelevancia del concepto de dios con respecto al concepto de *das Heilige*, irrelevancia que queda ejemplificada (de manera más convincente que en el aislado ejemplo del cricket) en las religiones ateas del jainismo y el budismo, cuyos practicantes sacralizan el mundo como los de cualquier religión teológica.

El intento de comprender el concepto de *das Heilige* como adjetivo que cualifica objetos, sujetos o acciones, ha resultado inefectivo. Ni sus oposiciones con lo profano son tan claras vistas desde fuera del sistema específico de valores que considera las cosas sagradas o profanas, ni las cualifi-

²² Ibid. p. 79.

²³ K.R. Ramakrishnan. El templo está en Annagar, Chennai (Madrás). Hay múltiples referencias en la Web.

caciones obedecen a criterios conceptualmente consistentes. En cualquier caso, la acción de consagrar es una acción psicológica grupal de valoración de objetos, sujetos y otras acciones, y que como cualquier otra acción social debe obedecer a algún propósito, a algún fin relacionado con las acciones económicas del grupo. Las acciones de valoración consagrada parecen establecer órdenes específicos entre las acciones económicas generales de una comunidad, o más precisamente, establecen referencias dentro de las acciones que las cargan de un contenido adicional, el de *das Heilige*, que confiere a cada acción un lugar dentro del orden del grupo, el cual a su vez está vinculado al del mundo. Desde un punto de vista formal, el contenido de la asignación, la interpretación del concepto, es irrelevante, como prueba su relativa independencia práctica con respecto a conceptos como el de *dios* y *religión*, a los que en principio parecía remitir de forma exclusiva. Cualquier par de símbolos opuestos que favorezca unas acciones con respecto a otras sería válido para generar determinaciones de referencia, para ordenar el mundo de manera análoga a como lo hace *das Heilige*, si bien tienen que ser símbolos conocidos por todo el grupo, y que guarden relación con el conjunto de sus actividades. Este contenido ordenador es lo que vincula el concepto de *das Heilige* a la autoridad, de donde obtiene su fuerza normativa.

Con ello, no quiero decir que la existencia humana sea algo exento de misterio, pero es un misterio que ocurre a pleno sol, siendo ya como es nuestra experiencia, sin necesidad de introducir complicaciones adicionales y fantasmas. La idea de que el mundo sólo es comprensible para el ser humano en cuanto que es *mundo sagrado*, y por tanto, irracional, queda refutada por la praxis vital del mundo moderno y la práctica epistemológica de la ciencia, que no necesita de las oposiciones entre fe y razón que fueron el tono común de la filosofía cristiana. La tesis del mundo como *mysterium* no hace más inteligible nuestra experiencia, y su fracaso no se debe a la declaración de unos límites evidentes para nuestro conocimiento, (siempre podemos encontrar un residuo en la experiencia que no se subsume con facilidad a nuestra forma de pensar), sino al hecho de que la tesis del *mysterium* nos ata cognitivamente, al colocar nuestra ignorancia en el centro de nuestro sistema de pensamiento y de nuestras valoraciones vitales, con la consecuencia adicional de que nos lleva a declarar el conoci-

miento de lo natural como ilusorio, pues no sabemos nada acerca de la supuesta realidad, y nuestra vida no es más que ignorancia y error.

Los conceptos sobrenaturales sirven para mal fundamentar metafísicas, pero no para explicar la función de los mitos, ya que no ofrecen epistemológicamente nada que no esté ya contenido en sus supuestos ontológicos de partida, los cuales, como cualquier otro principio ontológico, son indemostrables, indemostrabilidad de la que se parte en estas definiciones de lo sobrenatural. Si hemos de juzgar un principio ontológico por su fertilidad epistemológica y por la vitalidad de sus implicaciones en la experiencia social, la propuesta de *das Heilige* no nos dice nada que no supiéramos ya a partir de la observación de las experiencias religiosas, y simplemente enfatiza la separación de la esfera de la mitología con respecto a la esfera de lo natural. De hecho, al negar que la interpretación más evidente -la de que cuando vemos a un grupo humano declarar algo como sagrado, es ese grupo quien lo hace desde todos sus condicionamientos ideológicos, y no una entidad irracional sobrenatural-, las tesis que interpretan los mitos basadas en el concepto de *das Heilige*, simplemente velan una acción antropológica con principios teológicos.

1.3 Cuatro categorías mitológicas tradicionales de los mitos.

Un posible segundo candidato a referente conceptual que nos sirviera para caracterizar los mitos, y explicar su diferencia con la religión y la metafísica, podría ser la estructura ontoepistemológica de los relatos tomada antropológicamente, sin referencia a *das Heilige*. Si examinamos los relatos sobre los orígenes de las principales mitologías tradicionales del mundo²⁴, observamos que todas ellas contienen cuatro elementos básicos:

²⁴ Las mitologías tradicionales cuyos relatos sobre los orígenes he examinado son las de: Sumeria, Acadia, Babilonia, Egipto (Heliópolis, Tebas, Menphis, Ogdóada de Hermópolis), Hitita, Cananita, Fenicia, Frigia, Iranias, Judía (tradicional y cábala), Cristiana, Islam (sunita y chiita), Creta, Griega (Olímpica y Órfica), Romana, Helenísticas, Celta, Nórdica, Geto-Dacia, Fino-Ugria, Eslava, China (tradicional y Tao), Budismos (indio, chino, zen), Jainismo, Hinduismo (Veda, Brahmanismo, Vishnuismo), Shinto, Coreana, Vietnamita, Turcomongolas, Nahua, Maya, Quéchuá, Navaho, Pueblo, Iroquois, Cherokee, Choctaw, Kwakiutl, Inuit, Pies Negros, Muisca, Guaraní, Mapuche, Yoruba, Masai, Bushongo, Batu-

ser humano, dios o ser sobrenatural, naturaleza o mundo, y caos o desorden, los cuales intercambian con gran facilidad sus identidades y se hibridan, siguiendo una clara tendencia antropomórfica. Así por ejemplo, no es raro encontrar seres caóticos que a la vez son elementos de la naturaleza (agua, fuego), y que toman forma animal (algún tipo de ofidio o de monstruo acuático), pero que a la vez son dioses primordiales, o titanes, cuyo comportamiento es humano a nivel emocional, o son incluso reyes demonizados de tribus rivales a las que vence un héroe²⁵. Los mitos arcaicos no se rigen por el principio de contradicción en lo que se refiere a las identidades de sus actores, pero si observamos las acciones que estos llevan a cabo, vemos que algunos de estos cuatro elementos son más activos que los otros, y que son genéticamente anteriores, determinando diferentes escenarios ontológicos. Los cuatro juntos sí delimitan, en un sentido amplio, las narraciones míticas, pero servirían también para caracterizar el conjunto de las experiencias humanas pues ofrecen un escenario tan general que no es posible imaginar alguna acción comunicativa humana que no trate o sobre los hombres, o sobre los dioses, o sobre el mundo natural. Pero, ¿cuál es la jerarquía de estas categorías?, ¿tienen las cuatro el mismo contenido ontológico fundamental?

Un primer grupo de escenarios ontológicos sobre los orígenes lo forman relatos en los que el elemento principal activo es el ser humano, o más bien, un principio antropomórfico muy antiguo del que se derivarán todas las demás acciones cósmicas. Obviamente, cualquier escenario ontológico remite al ser humano, incluso cuando la propia narración olvida este origen y coloca otro elemento en el centro. Una ontología antropocéntrica así la encontramos, por ejemplo, en el relato sobre Purusha que leemos en el mandala décimo del *Rigveda*²⁶. Según el mito, Purusha es todo lo que ha sido y todo lo que será, llena por completo el espacio y no hay nada antes

si, Australianas, Melanesias y Polinesias. Este es el grupo principal del que he obtenido los datos mitológicos que manejo en este libro, extraídos de diversas fuentes mitológicas que aparecen en la bibliografía.

²⁵ Como ejemplos de lo que sería una larga lista: Apsu y Tiamat, y el rey Kingu que les ayuda contra Marduk (Sumeria-Acadia-Babilonia), Vrta (India) enemiga de Indra, Tifón antagonista de Zeus (Grecia), Caicai Vilú que lucha contra Trentren (Mapuche), o las luchas del mítico Yao con los dragones de las aguas.

²⁶ *The Hymns of Rigveda*. Canto 90. Motilal Banarsidas Publishers. Private Limited. Delhi. 1999. P.p. 602-603.

ni después. Se trata de un ser andrógino con mil cabezas y ojos, que desprende un principio femenino de sí mismo –un huevo llamado Virat- al que su parte masculina fecundará de inmediato para darse nacimiento a sí mismo. Por partición del Purusha original, nacen los dioses, los cuales realizarán un sacrificio con el segundo Purusha para crear el mundo físico y los humanos *tal como los conocemos*. Purusha precede a la creación de los dioses y del mundo, que son un resultado secundario: el universo parte de un principio humano y tanto sus componentes como las acciones de estos se dan dentro de él. Entre los relatos que toman como sustrato del universo a un ser humano primordial se encuentra el iranio del gigante Gayomart²⁷, o el propio relato del *Génesis* bíblico, en el que el andrógino Adán, por partenogénesis, da lugar a Eva, que será la madre de todos los humanos. En la tradición jainita, el universo entero es el cuerpo de un humano primordial o Jiva, del que todos los seres humanos, animales, plantas y minerales son sus átomos en movimiento transmigratorio²⁸. De esta multitud de mónadas anímico-atómicas, los humanos individuales son las más evolucionadas de un proceso cósmico que ni tiene principio ni final, ni está gobernado por ningún tipo de ser divino, sino por una *materia espiritualizada* autocontenida. Otro mito que mantiene la preeminencia ontológica del elemento humano es el maorí llamado *Los Hijos del Cielo* (Nga Tama a Rangi), donde la idea del Purusha andrógino la ocupa ahora una pareja humana primordial, Rangi (Cielo) y Papa (Tierra) que está unida en un abrazo continuo del que se genera una vasta prole²⁹. De la separación de esta pareja, llevada a cabo por su hijo Tane, señor de los bosques, se creará el mundo y todas sus criaturas. Una variante la vemos en el mito del desmembramiento de la hermana de Huitzlopochtli, Coyolxauhqui cuya cabeza, al ser arrojada al firmamento por Huitzlopochtli, se convierte en la luna³⁰. La batalla entre Huitzlopochtli y Coyolxauhqui ocurre en Coatepec, la montaña sagrada, formada por el propio cuerpo desmembrado de la dio-

²⁷ En el *Shahname* de Ferdusi es citado como el primer rey humano. Véase también, Mircea Eliade. *A History of Religious Ideas*. (3 Vol.) Translation Willard R. Trask. University of Chicago Press. 1978. Vol.II. p.268.

²⁸ Véase Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*. Princeton University Press. Princeton 1989. p.p.241-248.

²⁹ Véase el mito en G.Grey, *Polynesian Mythology*. Whitcombe and Tombs. Christchurch (NZ). 1956.

³⁰ Como muestra el relieve del Templo Mayor de Tenochtitlan en el que aparece el mito.

sa, y que en el Templo Mayor de Tenochtitlán estaba asociada a la montaña sagrada del sustento Tonacatépetl, presidida por el dios de la fertilidad Tlaloc³¹. Otra variante la encontramos en el mito quechua de Pachacamac creando el maíz, el maní y otras plantas a partir del cuerpo del hijo de la primera mujer³². Y algo similar ocurre en el mito de los Iroquois, cuando Hahgwehdiyu, dios creador, planta maíz en el cuerpo de su madre, Atahensic³³. En otra versión del mismo mito, Atahensic cae del cielo, y muere dando a luz a todas las cosas. Entre los navaho, como entre los polinesios, la sustancia primera de este mundo es una pareja humana, la orografía y, en general todo el mundo físico, es humano³⁴. Una variante de estos mitos, ya completamente teologizada, la encontramos en el relato yoruba en el que Orunmila, dios de los oráculos, generó los espíritus con los restos del cuerpo de Obatalá³⁵.

Por otro lado, encontramos mitologías en las que si bien el elemento activo principal sigue siendo el humano, no consideran un universo panantropico, sino que el principio humano ocupa un lugar entre otros, a los que podríamos llamar de antropomorfismo relativo. En estos relatos, el caos precede a la aparición del principio humano, como ocurre con el mito chino del Pan Gu³⁶ o el escandinavo de Ymir³⁷. En el primero de ellos, Pan Gu, un ser antropomórfico, surge de un gran huevo cósmico –una de las representaciones comunes de lo *indefinido primordial*- para después pro-

³¹ Véase Linda Manzanilla, *Construction of Underworld in Central Mexico*. En Carrasco, David; Jones, Lindsay; Sessions, Scot. Editors. *Mesoamerica's Classic Heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*. The University Press of Colorado. Boulder 2002. P.p. 98-99.

³² Véase el mito en la obra de Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en Perú*. C.S.I.C. Madrid. 1972.

³³ Véase el mito en la versión de Douglas M. George-kanentiio, *Skywoman: Legends of the Iroquois*. Clear Light Books. 1995. Santa Fé. New Mexico.

³⁴ Cf. Gladys A. Reichard, *Navaho Religion: A Study of Symbolism*. Princeton University Press. Princeton, N.J. 1990. p.20.

³⁵ Véase el mito de la destrucción de Obatalá en la obra de Ngangar Mbitu y Ranchor Prime, *Essential African Mythology*. Thorsons. San Francisco (California). 1997.

³⁶ El mito es recogido por primera vez en el período de los Tres Reinos (220-280-d.c). Hay una traducción de *The Ancient Miao Song* en Wu Xiaodong. *The Rhinoceros Totem and Pangu Myth: An Exploration of the Archetype of Pangu*. Oral Tradition, 16/2 (2001): p.p.364-380.Web.

³⁷ Edward Werner hizo un análisis de los paralelismos de estos dos mitos en *Myths and Legends of China* (1922). En Sacred-Texts. com.Web. Véase la *Bibliografía* (nota 1) para protocolo de notas a pie de página que empleo en *Mitopoética*.

ducir por desmembramiento, como en el caso de Purusha, el resto de las cosas: su cabeza se convierte en una montaña sagrada, sus ojos, en el sol y la luna, su grasa en los océanos y ríos, sus cabellos, en los árboles y las plantas³⁸. En la mitología nórdica, del cuerpo del gigante Ymir, surgido de los choques producidos entre el hielo y el fuego caóticos, a la vez que la vaca Aumbla, y de su cuerpo surgirán también la orografía y los seres vivos, incluidos los dioses y los hombres tal como los conocemos; del despedazamiento que Odín y sus hermanos hacen de él, se generan los nueve mundos³⁹.

En las mitologías de origen sumero-semita, no hay una forma antropomórfica de los primeros seres, sino una teomorfosis en los humanos, creados a imagen de aquellos. En todas las mitologías que toman como principio activo y primero el elemento divino, a las que podemos llamar ontoteológicas, se da un morfismo⁴⁰ entre dioses y hombres (de no ser así, la relevancia de los dioses en el mundo humano sería nula), relación que viene determinada en tres diferentes vinculaciones, que van desde el isomorfismo dios-hombre, en el que los dos mundos son estructuras representacionales equivalentes, al automorfismo, en el que la única realidad es la divina, y la representación del mundo humano es una mera ilusión con respecto a la representación de los dioses, a la que se llama *verdadera realidad*. Entre estos dos extremos encontramos también el *morfismo de la infinitud*, en el que la supuesta infinita distancia entre lo divino y lo humano queda salvada por la semejanza, que vincula sin igualar⁴¹. Ejemplos isomórficos

³⁸ Véase la referencia hecha más arriba al Rigveda.

³⁹ Como relata la *Völuspá* del *Codex Regius* islandés. Los textos se encuentran en Septentrionalia.net.Web.

⁴⁰ Por morfismo entiendo la determinación de una relación que vincula dos estructuras, y por estructura entiendo la síntesis ordenada de una pluralidad de representaciones.

⁴¹ Esta es la postura de Santo Tomás de Aquino, y con él, de la Iglesia Católica. *La semejanza que está cifrada en que dos seres participan algo que es uno, o que el uno tenga una aptitud para el otro, en virtud de la cual el entendimiento puede venir en conocimiento de uno por el otro, disminuye la distancia, pero no la semejanza que se cifra en la cifra en la conveniencia de proporciones o relaciones, pues tal género de semejanza se encuentra lo mismo en los que distan mucho que en los que distan poco: no es mayor la semejanza que se da entre dos y uno, y seis y tres, que la que se da entre dos y uno, y cien y cincuenta. Por tanto, la infinita distancia que se da entre la creatura y Dios, no impide la semejanza mencionada.* Santo Tomás de Aquino. *Sobre la verdad*. Cuest.2.Art.11. En *Los filósofos medievales*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1979.p.285.

los tenemos en la tradición del vedanta, donde se proclama la igualdad del principio del dios transpersonal, Brahman, con el del dios personal, Atman⁴², o en la religión mazdeísta, en la cual la lucha cósmica entre el bien y el mal ocurre igualmente en el plano humano, y el iniciado se compromete a transfigurar la tierra, escenario en el que ocurre la batalla⁴³. Y algo más tímidamente, se postula también el isomorfismo en las tradiciones cabalística y sufí. La cábala, en el libro del *Bahir*⁴⁴, nos habla del Adam Cadmon o *macroanthropos*, el cual contiene el pléroma de todos los eones y potencias, en una propuesta ontológica que hace equivalentes las representaciones místicas a las de la propia vida, la cual es una manifestación de aquel otro mundo con el que está estrechamente vinculada. En el sufismo, hay algunos casos de declaraciones más explícitas, no sólo de isomorfismo, sino de identidad de lo humano y lo divino, como la que argumenta Ibn Arabi⁴⁵, o los poetas persas⁴⁶. Estas tradiciones teológicas isomórficas, son siempre de ámbito místico, y no se corresponden en ningún caso con comunidades políticas autónomas, sino que se desarrollan como parte de doctrinas más o menos esotéricas que actúan como apéndices complementarios a los escenarios ontoteológicos, por lo que no constituyen nunca los mitos de comunidades políticas amplias. Es interesante observar, que en estas distintas tesis de isomorfismos humano-divinos, la teomorfosis de las tradiciones mesopotámicas y egipcia se invierte en una antropomorfosis de lo divino, lo que supone una antropización más característica de las tradiciones arcaicas. En el extremo opuesto, tenemos un cuarto grupo de escenarios ontoteológicos en los que la relación es un automorfismo de una representación divina, que relega lo humano a ser una sombra del mundo de los dioses, como es el caso del hinduismo, en el que Vishnu sueña el universo, o las diversas formas de fatalismo, en las que un mecano universal cumple sus designios con respecto a humanos, seres divinos y mundo.

⁴² Véanse los comentarios de Sankara a los *Brahma Sutras*. Ed. Swami Vireswarananda. Advainta Ashrama. Kolkata. 2001. También el *Ghita* (18.61) había proclamado esa unidad.

⁴³ Véanse la *Leyenda de Creación* zoroástrica y los *Gathas*, especialmente el *Gatha Ahunavairi*, el de la libertad individual en *The Gathas of Zarathustra*. Mapping Publishing. Ahmedabad. India. 1999. También hay una propuesta análoga en el *Bhagavad Ghita*.

⁴⁴ También en el *Libro del Zohar* y en otros libros de la tradición cabalística.

⁴⁵ Véase de Ibn Arabi el *Tratado de la unidad*. Trad. Roberto Pla. Ed. Sirio. Málaga. 1987. Estas declaraciones fueron fuente de muchos problemas para los que las apoyaban.

⁴⁶ Attar, Hafiz, Nizami, Rumi (escribe en persa), Sanai, etc.

Sin embargo, es la forma intermedia ontoteológica la que aplica el *morfismo de la infinitud*, la que goza de aceptación en un más variado ámbito de culturas. En ellas, lo divino, ya sea un único ser o muchos, goza de preeminencia ontológica, pero lo humano no es simplemente un sueño, sino que guarda una relación con lo divino -aunque sea de subordinación- por la que adquiere entidad. Esta ontoteología se da en los mitos del judaísmo, cristianismo, islam, así como en los de Grecia y Roma, en los mitos védicos (salvo el de Purusha) y en el brahmanismo, en los mitos de la zona nigeriana, en los de los Bushongo, los Zulu, y un buen número de relatos africanos, y en la mayor parte de los mitos de las culturas americanas.

Las creaciones protagonizadas por agentes divinos son implementadas bien mediante una materia más o menos indiferenciada, un *apeiron*, o bien a través de la palabra. La creación por la palabra supone un desarrollo teológico posterior a la creación por materia indiferenciada, aunque pueden ir combinadas. En los mitos de la Tríada de Memphis egipcios, Ptah crea por la palabra el mundo y los dioses⁴⁷. En el mito de la creación de Hermópolis, las Aguas hablaron a la Infinitud, la Nada, la Ninguna-Parte, y la Oscuridad, y comenzó el mundo⁴⁸. En la mitología irania, Ahura Mazda crea mediante el pensamiento, a través del mayor de sus llamados Poderes Divinos⁴⁹, Vohu Mana (Buena Mente), que introducirá el movimiento en la estática materia⁵⁰ como hará Yaveh en el Génesis, o el Hermes de los misterios helenísticos. Estos mitos, son el resultado de elaboraciones sacerdotales en sociedades jerárquicas con estructuras mitico-rituales correspondientes a estructuras de ciudad universal. En los mitos hinduistas, la palabra primordial, Om, o vibración del universo que se identifica con Brahman, es la generadora de dioses y mundos⁵¹. En la mitología maya, es la

⁴⁷ Como se lee en la *Shabaka Stone* del British Museum (Number 4.98). Texto en Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: Volume I: The Old and Middle Kingdoms*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London. 1975. p.p.51-57.

⁴⁸ Véase Robert A. Armour. *Gods and Myths of Ancient Egypt*. The American University in Cairo Press. Cairo 1989.p.154.

⁴⁹ Seis ideas abstractas (consideradas arcángeles) que intervienen en la creación y la actividad del mundo.

⁵⁰ Véase la *Leyenda de Gauth Urva (La historia de la creación)* en *The Gathas of Zarathushtra*. Mapin Publishing. Ahmedabad. India 1999. p.p.63-70.

⁵¹ Véase lo que se dice en el *Mandukya Upanishad* (1-12) y el *Chandogya Upanishad* (Li.1-2, 5), en la edición citada de Sarvepalli Radhakrishnan de *Indian Philosophy*.

palabra de Huracán, desde la oscuridad, la que hace aparecer la tierra⁵². En el mito de la creación Muisca, el creador Chiminichagua crea dos aves para difundir la luz en la que se crea el mundo, las cuales lo generan a partir de su aliento-luz, metáfora de la palabra creadora⁵³. En los mitos australianos que narran el *dreamtime walkabout*⁵⁴, el paseo en el que los antepasados ancestrales recorren la tierra creando el paisaje y las criaturas, ya no sólo es la palabra hablada sino la acción simbólica en general la que crea las cosas. Los antepasados marcan la tierra, y la interiorizan en rituales y narraciones, creando el mundo en el proceso. Es interesante observar cómo en una de las cosmogonías más arcaicas que han pervivido, la de los australianos, está captado mejor que en ninguna otra el proceso general de simbolización, incluyendo los procesos de marcas y escrituras en su sentido amplio, así como las acciones rituales.

Una variante ontoteológica cosmogónica se da por la fusión de las categorías de lo divino y el caos. En estos casos, opera el principio de identidad difusa característico de los relatos mitológicos arcaicos, y los dioses y el caos son considerados como variantes del principio divino, casi siempre siendo los dioses del caos simplemente seres divinos más arcaicos, o titanes, y los dioses tradicionales, los usurpadores, como se observa en las religiones de origen indoeuropeo en aquellas narraciones en las que aparecen los combates entre Devas y Asuras⁵⁵, o asimismo en las sumero-semitas de Fenicia⁵⁶ y Ugarit⁵⁷. El caos aquí es meramente relativo, no se trata de un estado de desorden o no-ser primordial del que surgen los dio-

⁵² En *Popol Vuh*. Véase la traducción literal de Allen J. Christenson. Líneas 21-24. Mesoweb Publications. Web.

⁵³ Véase el mito de Chiminichagua en Javier Ocampo López, *Mitos y leyendas latinoamericanas*. Plaza y Janés. Bogotá. 2006.

⁵⁴ Véase la descripción del *Dreamtime* en Mudrooroo Nyoongah, *Aboriginal Mythology*. Thorsons. London. 1994.

⁵⁵ En el hinduismo, mazdeísmo, la religión hitita o la religión griega. Es curioso observar que la posición entre los dioses del bien y del mal se encuentra invertida en el caso de hinduismo y mazdeísmo: en Irán, los Asuras védicos son los dioses de la luz.

⁵⁶ Véanse los mitos fenicios en *The Theology of the Phoenicians* de Sanchoniatho. Sacred-texts.com. Web.

⁵⁷ En el poema que relata la historia de Baal y Anath, en el que se relata la victoria sobre el dragón caótico Lotan. Véase el *Poem of Baal and Anath*. En *The Ancient Near East. The Ancient Near East: A New Anthology of Texts and Pictures*. Vol.I Princeton University Press. Princeton, 1973.

ses, sino que marca la transición de un orden viejo a uno nuevo, ya sea el paso desde el orden de Varuna al de Indra, del de Cronos al de Zeus, del de Apsu al de Marduk. En este sentido, se trata de una variación de los escenarios ontoteológicos del teomorfismo creador de los humanos, si bien aplicado al origen del mundo. Una versión arcaica de este escenario la encontramos en un relato africano. Según nos cuenta el mito de los Kono de Guinea, antes que el mundo comenzara, había sólo caos, salvo por la existencia de Sa (el que trae la muerte), su mujer y su hija⁵⁸. Apenas se nos ha dicho que al principio estaba el caos y la familia de Sa, cuando la narración introduce un nuevo personaje, el dios Alatanga, una especie de demiurgo organizador, que aporta al resto de la historia de la creación una dinámica totalmente antropomórfica, en la que Sa, el caos o la muerte, es la contraparte necesaria de la labor constructiva de Alatanga. Entre los mitos que construyen escenarios caóticos primigenios, se encuentra el sumerio de Nammu, diosa maternal que representa las aguas del caos, de las cuales por partenogénesis surgen el cielo, An, y la tierra, Ki⁵⁹. Esta pareja está en abrazo sexual, y de su unión surgen otros dioses, morfología narrativa análoga a la polinesia, con la introducción adicional del preludeo caótico de Nammu. En Babilonia, la ontología primigenia propuesta en *Enuma Elish* es una variante de la sumeria: de la primera indiferenciación surgen Apsu y Tiamat. Se trata de unas aguas primordiales similares a las que encontramos en otros muchos relatos mitológicos, como la védica Vrta, a la que vence Indra⁶⁰, o el Cacai Vilu mapuche, dios serpiente de las aguas al que vence el dios serpiente de la tierra Tenten Vilu⁶¹, o como el monstruo griego Tifón, al que vence Zeus⁶², o como las aguas caóticas a las que vencen los emperadores chinos legendarios Yao y Yu⁶³. En todas estas representaciones, se da una primera forma a lo informe, a lo no pen-

⁵⁸ Véase el mito de Sa y Alatangana: una historia Kono. En *Essential African Mythology*. Thorsons- Harper Collins. Glasgow. 1997. p.p.2-6.

⁵⁹ Mito recogido en las tablillas XVII y XVIII de la excavación de Nippur. Sacred-texts.com. Web.

⁶⁰ Como recogen múltiples himnos del *Rigveda*.

⁶¹ Véanse las *Leyendas nativas argentinas de la Patagonia*, de Horacio Soldano. Editorial Dunker. Buenos Aires.2006.

⁶² Véase Apolodoro, *Biblioteca Mitológica*. Alianza Editorial. Madrid. 1993.

⁶³ Véanse los *Historical Records*, Chapter 2 de Ssu-Ma-Chien. Trad. Herbert J. Allen. Sacred-texts.com.Web. Véanse también en *Ibid.*, *The Books of Yü*.

sable e indefinido, al *apeiron*, todo aquello sobre lo que no podemos establecer unidades sintéticas mediante conceptos. De hecho, en el caso babilónico, Apsu y Tiamat son las primeras individuaciones, vagamente antropomórficas, ya que Tiamat era pensada a la vez como mujer y bisexual, a la manera de la Magna Mater en Anatolia, una representación difusamente humana de algo aún más caótico que es su fuente. Los nombres de los monstruosos seres divinos son los primeros términos en un océano de indiferenciación, constituyen una primera determinación que la mente humana traza sobre los orígenes, instaurando dos conceptos fundamentales, el *apeiron* y las formas primigenias de divinidad que recogen Apsu y Tiamat. En los mitos egipcios de Heliópolis⁶⁴, Ra se da nacimiento a sí mismo desde las aguas caóticas, en un acto de autodeterminación muy interesante, pues viola nuestras intuiciones sobre el espacio-tiempo, al no ser Ra el resultado del caos, sino de su propia voluntad creadora, lo que establece un punto uno en la secuencia independiente del punto cero. En la Ogdóada de Hermópolis, cuatro elementos surgen del caos en la Isla de Fuego, y dan forma al mundo⁶⁵. A su vez, de ellos surge una contraparte femenina. Según el mito fenicio, al principio estaba la pareja Caos y Aire de los que surgen Viento y Deseo que engendran a Mot, dios de la muerte⁶⁶. En la mitología olímpica, aceptada en este punto por la romana, de Caos surgen Gea y Eros, que en su abrazo generarán a los titanes de los que se crearán los dioses⁶⁷. En la mitología taoísta, del caótico, oscuro y maternal principio indiferenciado del Tao, surgirá el Uno, y sus consiguientes determinaciones numéricas⁶⁸. Y algo similar narran los mitos de la religión Bon tibetana, en la que el primer ser luminoso, surge del vacío, como también lo

⁶⁴ El mito de la creación de Ra o Khepera aparece en el papiro 10,188 del British Museum. Sacred-texts.com. Web.

⁶⁵ Robert A. Armour, informa sobre un poema preservado en un papiro antiguo, sin especificar, en el que se relata el mito de la creación de Hermópolis. La mitología hermopolitana es conocida a partir de documentos cronológicamente muy posteriores. Véase el comentario de Armour en *Gods and Myths of Ancient Egypt*. Ed.Cit.p.p.153-154.

⁶⁶ Véanse los mitos fenicios en *The Theology of the Phoenicians* de Sanchoniatho. Ed. Cit.

⁶⁷ Como nos cuentan Hesíodo, Apolodoro y otros autores. Véase *Theogony*. Translated by Hugh G. Evelyn-Whyte. Harvard University Press and William Heinemann. Cambridge (Mass.) and London. 1982. O en la *Biblioteca mitológica* de Apolodoro. Ed. Cit.

⁶⁸ Véase la traducción de Wing Tsit Chan del *Tao-Te Ching* en *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton Univeristy Press. Princeton (N.J.). 1973. P.p. 139-176.

harán los conceptos espirituales fundamentales⁶⁹. En los relatos del Shinto japonés, desde el caos surgen Cielo y Tierra, que son separados por cinco Kami, o espíritus, los cuales se forman de manera espontánea para desaparecer una vez que han realizado la separación titánica⁷⁰. En el mito nahua de *Los Cinco Soles*, desde el caos primordial aparecen Ometecuhtli-Omecihuatl, pareja bisexual llamada los *Señores de la Dualidad*⁷¹. En el mito Hopi, los humanos surgen desde un submundo de características caóticas, anterior a la memoria, del que pasarán a la sociedad ya estratificada en tres clases en la que toman su identidad grupal⁷². En los mitos de creación de las islas Tiwi de Australia (en Darwin), los antepasados surgieron desde el caos para después existir en un estado de sueño creativo (*palaneri*) del que emergieron todas las cosas⁷³.

Como variante teológica posterior del principio doble divinidad-caos, encontramos los escenarios que proponen su fusión en un único polo. En el *Génesis*, es el llamado Espíritu de Dios la fuerza activa que se cierne sobre el caos de la aguas. Durante la tradición cabalística medieval, el caos, pensado como vacío, es considerado como parte del ser divino, con el que forma un *superesse*⁷⁴, es decir, se plantea una entidad que está dentro y fuera del universo, que engloba el ser y no-ser, concepto que ya había sido desarrollado dentro del hinduismo con el Parabrahman sin atributos de los Upanishad y Sankaracharia, donde se plantea un tipo de ser que está por

⁶⁹ Véase el ensayo de Michael Walter en *The Journal of the Tibetan Society*, donde publica algunos tantras pertenecientes a los *Collected Tantras of Bon*, publicados previamente en Ed. Dolanji. India. 1972. El concepto de vacío vinculado al de realidad interior está en los capítulos 3 y 4. Véase himalayasocanth.cam.ac.uk. Web

⁷⁰ Como leemos al principio del *Kojiki*. Véase la traducción de Bill Hall Chamberlain en Sacred-texts.com. Web.

⁷¹ Miguel León- Portilla ofrece una relación de las fuentes de este mito en códices y monumentos. Véase *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. U.N.A.M. México.1966. 100n-101n.

⁷² Véase la compilación y edición del mito de creación que hizo en 1936 Mary Russell F. Colton, recogida en Sacred-texts.com. Web.

⁷³ Recogido en una narración de Maryanne Mungatopi de 1998, en Aboriginalartonline.com. Web. Mudrooroo Nyoongah en su libro *Aboriginal Mythology* extiende el relato también a la mayor parte de las comunidades australianas, como parte de los mitos de los mitos del *Dream Time*.

⁷⁴ Como sostienen los cabalistas Azriel y Jacob ben Shesheth. Véase Gershom Scholem, *Origins of Kabbalah*. Trans. R.J. Zwi Werblowsky. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1990.

completo fuera de la manifestación de la existencia, análogo al vacío del budismo, y similar a las representaciones que otras tradiciones han hecho del caos o *apeiron*⁷⁵. Algo equivalente encontramos en el taoísmo clásico, más exagerado después en el neo-taoísmo chino del período Wei-Chin⁷⁶ (220-440 d.c), o en el budismo tibetano en su fusión con la religión Bon, en el que el vacío es la potencialidad entre ser y no-ser, entendiendo por *no-ser*, el mundo, y por *ser* la conciencia. Mientras que en el vedanta, el Parabrahman es una especie de sustrato sutil, de lienzo o pantalla en la que ocurre la acción de la conciencia divina y del mundo, el taoísmo se limitará a dar primacía genética al no-ser con respecto al ser.

Como implementación de las ontoteologías caóticas, se han construido diversos escenarios que se corresponden con distintas sustancias primeras apeirónicas. Una común es el barro o la arcilla, la tierra como una particularización simple e intuitiva del concepto general de materia. Al igual que el agua, el fuego, o el aire, tomados por caos en distintas tradiciones mitológicas, el barro no tiene una forma regular y geométrica, sino que la toma del recipiente que lo contiene. A diferencia de los otros elementos, en marcos epistemológicos en los que la materia es un misterio, el barro parece un sustrato más próximo a la vida, pues las plantas crecen de él, y cuando los seres vivos se pudren y decaen, no lo hacen ardiendo, o transformándose en agua, sino en una descomposición que se asemeja más a la tierra, por lo que permite representaciones más intuitivas del proceso de creación y destrucción. Encontramos relatos de creación con el sustrato del barro-caos en el Génesis bíblico, en las mitologías nativo americanas⁷⁷, fino-ugrias, en las eslavas⁷⁸ y las turco-mongolas⁷⁹. En estas tres últimas tradiciones, el

⁷⁵ Véase el análisis de Sankara sobre la diferencia entre Saguna Brahman, o la divinidad con atributos y Nirguna Brahman, el Absoluto sin atributos. En *Brahma Sutras*. Ed. Swami Vireswarananda. Advainta Ashrama. Kolkata. 2001.

⁷⁶ Tras la caída de la dinastía Han, en un período de guerras continuas, inundaciones y sequías que favoreció filosofías nihilistas. Véase *Neotaoism* en Wing-Tsit, Chan, Editor. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton Univeristy Press. Princeton (N.J.). 1973. p.p. 314-335.

⁷⁷ Una relación del mito en estas tradiciones orales se encuentra en Nativeslanguages.org. Web.

⁷⁸ Una traducción del mito eslavo al inglés, *Songs of the Bird Gamayun*, se encuentra en Russophilia.wordpress.com. Web.

⁷⁹ Sobre los mitos de los Yukaghir véase Arctic-megapedia.ru. Web.

patrón es el de una inmersión cosmogónica en las aguas caóticas por parte de un personaje ancestral, que recoge de las profundidades el barro a partir del que se crearán todas las cosas, siguiendo el patrón que encontramos asimismo en mitos del hinduismo, uno de ellos el de la inmersión de Brahma en forma de jabalí para hacer emerger las tierras del fondo de las aguas⁸⁰. En los mitos turco-mongoles, el dios del cielo pide al humano primordial, otras veces a un animal tótem, que se sumerja y traiga barro para crear el cielo, a lo que esta figura accede, pero durante la inmersión se guarda parte en la boca, y el dios celestial le obliga a escupirlo, surgiendo así las tierras baldías y el mal⁸¹. El barro es el sustrato del alfarero, alegoría que permite una comprensión sencilla e intuitiva del paso desde lo informe a lo que tiene forma. En los mitos egipcios de la tradición de Tebas, Khnum crea a los humanos a partir del barro con su rueda de alfarero⁸². En la tradición olímpica, los humanos nacen espontáneamente de la tierra Gea. En los mitos Choctaw, el Gran Espíritu, Nanapesa, toma el montículo primordial, Nanih Waiyah, como materia para crear a los primeros ancestros, quienes tras gatear fuera de una cueva se convierten en Choctaw⁸³. En los relatos guaraníes, Tupa crea la humanidad a partir de estatuillas de arcilla a las que insufla vida⁸⁴. El yoruba Obatalá crea el cuerpo humano con arcilla, y Olodumare le insufla espíritu, para que después Oduduwa cree Ifé con barro⁸⁵.

Como variante biológica de la materia indiferenciada encontramos los escenarios primordiales del huevo cósmico, la cueva y el semen, que incorporan elementos de una creación divina con la inescrutabilidad de una acción incomprensible o caótica vinculada al sexo. La imagen de la sus-

⁸⁰ En los *Brahmana Puranas*. I.i.5. 1-9. Archive.org. Web.

⁸¹ Véanse los comentarios y referencias de Mircea Eliade sobre el tema para los mito finougrios y turcomongoles, en *A History of Religious Ideas*. #244. Vol. Ed. Cit. p.p. 8-11.

⁸² Como cuenta el mito en las columnas y muros del templo de Esna (Egipto) dedicado a Khnum-Ra. Véase Jochen Hallof. *Esna*. UCLA Department of Egyptology. Department of Near Eastern Languages. And Cultures. U.C. Los Angeles. p.6. Web.

⁸³ Como cuentan oralmente los Choctaw que aún viven en Mississippi. Recogidos en varias páginas de internet en las que los diferentes grupos nativos americanos mantienen sus tradiciones. Véase, por ejemplo, Indianlegend.com. Web.

⁸⁴ Como Narciso Colman relató en su poema en guaraní, *Nuestros antepasados* (1937), reeditado por Editorial El Lector, Asunción Paraguay. 2009. Web.

⁸⁵ Véase el mito en Obatalá en la obra de Ngangar Mbitu y Ranchor Prime, *Essential African Mythology*. Thorsons. San Francisco. 1997.

tancia primordial como huevo la encontramos en el relato egipcio de la Ogdóada de Hermópolis, en la que ocho principios divinos se unen y forman un huevo invisible, del que surgirá la luz del sol⁸⁶. En la mitología fenicia, el dios Mot tiene la forma de un huevo primordial del que surgirán el Cielo y la Tierra⁸⁷. En la mitología de Dogon (Mali), después de una primera creación de la acacia, el dios Amma crea el universo a partir de un huevo primordial, en el que se dan los ocho movimientos creativos primigenios⁸⁸. En la mitología órfica, Cronos crea el huevo plateado del Cosmos, del que nace Phanes Dioniso o Protogonos, quien creará el cielo y la tierra, sol, estrellas y el hábitat de los dioses⁸⁹. Posteriormente, en una nueva acción fundacional, Zeus se comerá el huevo dando inicio a una nueva era. El Pan Gu chino, como ya hemos dicho, surge también de un huevo, y en la religión Bon tibetana, su gigante primordial, la diosa Chucham Cyalmo, Reina de las Aguas, tiene el mismo origen⁹⁰, mientras que en los mitos vietnamitas es el mundo lo que nace de este sustrato⁹¹. En la tradición védica, el huevo de la divinidad Hiranyagarba flota al principio sobre aguas primordiales⁹². En los mitos de la Kalevala finlandesa, sobre el cuerpo gigantesco de la diosa Ilmatar, que simboliza las aguas primordia-

⁸⁶ Véase la referencia en nota 65.

⁸⁷ Como atestigua Sanchoniatho en *The Theology of the Phoenicians*. Sacred-texts.com. Web.

⁸⁸ Cf. Walter E. A. van Beek et al. *Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule [and Comments and Replies]* p.140. Current Anthropology. Vol. 32. Number 2. April, 1991. The University of Chicago Press. Web.

⁸⁹ El mito está recogido en los *Orphicorum Fragmenta*, compuesta por fragmentos que se encuentran en distintos autores, Proclo, Aristocrito el Maniqueo, et. Véanse las traducciones y referencias que da W.K.C. Guthrie, así como el estudio de las diferentes versiones del mito de la creación en *Orpheus and the Greek Religion* (Princeton University Press. Princeton. 1993. p.p. 81 y s.s.).

⁹⁰ Hay una traducción del texto al inglés de Dan Martin en *Mandala Cosmogony: Human Body Good Thought and the Revelation of the Secret Mother Tantras of Bon*. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. 1994. p.23.

⁹¹ El mito oral del Dragón y el Hada que pone 100 huevos, fue escrito por primera vez en el siglo XV. Traducción en inglés de Nguyen Ngoc Binh *Vietnam: Essays on History, Culture, and Society*. Artículo para Asia Society. p.p. 61-77. 1985. Web.

⁹² Véase el *Rigveda*. Himno 121 del Mandala 10. También aparece el tema en el *Chandogya Upanishad* (III.XIX. 1-4) Véase edición de Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore, Eds. En *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Ed.Cit.

les, se incuban los huevos de oro y hierro que dan origen al mundo⁹³, y en la tradición mitológica estona es el Ave Solar la que pone tres huevos de los que surgen los cuerpos astronómicos⁹⁴.

La imagen reproductiva del huevo puede transformarse en algunos casos en una matriz, que al serlo de una divinidad que representa la tierra, se corresponde con una cueva. En los mitos quechua, la cueva se llama Pacari, o Casa del Alba, y en ella se generaron los antepasados primordiales divinizados, los cuatro hermanos: Pachacamac, Ciracocha, Manco Capac y el Innombrado⁹⁵. Esta cosmogonía es asimismo una variante de las que relatan la generación de los humanos a partir de piedras, de hecho, en una variante del mito fundacional quechua, Viracocha crea al ser humano, cerca del lago Titicaca, insuflando su espíritu creador a unas rocas. En el mito nahua de Chicomoztoc (Las Siete Cuevas), los seres humanos surgen en una cueva paradisíaca, considerada como su verdadero hogar, a la que volverán al fin de los tiempos⁹⁶.

La creación por la acción de líquidos vitales, semen, sangre o saliva, completa el marco epistemológico sencillo e intuitivo de escenarios caótico-sexuales de los principios. En la Enéada de Heliópolis egipcia, la autodeterminación total de Ra, el cual se da nacimiento a sí mismo a partir del caos, al ser llevada a sus consecuencias lógicas, implica que, si queremos mantener la imaginaria sexual, los seres siguientes a Ra tengan que surgir de su masturbación⁹⁷. En la mitología hurrita, el dios Kumarbi fecunda una roca y nace un ser antropomórfico hecho de piedra, Ullikummi⁹⁸. Afrodita

⁹³ Véase Elías Lönnrot. *Kalevala*. Canto I. Alianza Editorial. Madrid. 2010. p.p. 52-58.

⁹⁴ Véase el poema del mito traducido por Ülo Valk en *Ex Ovo Omnia: Where Does the Balto-Finnic Cosmogony Originate? The Etiology of an Etiology*. Oral Tradition, 15/1 (2000). p.p. 145-158. Web.

⁹⁵ El mito de los hermanos Ayar aparece en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso (Libro III.25) (Véase la edición *Comentarios Reales*. Editorial Porrúa. México. 1990.) además de en la tradición oral, y en la cerámica y arquitectura.

⁹⁶ El mito aparece en el *Manuscrito de Tovar* (1585), en el que encontramos una historia ilustrada de los aztecas. Véase un análisis arqueológico del simbolismo mexicano de las cuevas en Doris Heyden, *From Teotihuacan to Tenochtitlan*. En *Mesoamerica's Classical Heritage*. Editors: David Carrasco, Lindsay Jones, Scott Sessions. Ed. Cit. p.p. 174.

⁹⁷ Véase Robert A. Armour. *Gods and Myths of Ancient Egypt*. Ed. Cit.p.p.15-30.

⁹⁸ *La Canción de Ullikummi*, se ha preservado en fragmentos en distintas tablillas. Hay una traducción de estas hecha por Hans Gustav Guterbok: *The Song of Ullikummi Revised Text*

nace a partir del esperma de Urano que cae en el mar tras su castración⁹⁹. En uno de los mitos frigios sobre Cibele, la diosa es el resultado de la castración del monstruo hermafrodita Agiditis, nacido del contacto del semen de Zeus sobre una roca. Una variante de la creación a partir de la sustancia seminal la encontramos en los relatos de creación mediante la sangre, mitos conocidos en Indonesia y Polinesia Suroccidental, similares a los que encontramos en la narración de los Melanesios de Nueva Britania, en la que El Primero que Estaba Ahí (el antepasado mítico) crea dos hombres dibujándolos con su sangre¹⁰⁰. Otras veces, el líquido vital puede ser la saliva, como en el mito del *Popol Vuh* en el que la cabeza cortada de Hunhun-Apu escupe a la princesa Xquiq de Xibalba, el submundo maya, y queda embarazada de los gemelos Hunapu y Xbalanque¹⁰¹.

Estos distintos escenarios ontológicos muestran, en primer lugar, que de las cuatro categorías apuntadas, las de la *fisis* y el caos están subordinadas a las otras dos. De hecho, podríamos reducir los escenarios a las relaciones del eje humano-divino, pues en las mitologías tradicionales, no encontramos escenarios en los que humanos o dioses hayan procedido a partir de la naturaleza no divinizada. Las ontologías de estos relatos oscilan desde materialismos espirituales a espiritualismos que niegan la vida y la materia, pero en ningún caso encontramos una *fisis* objetivada y separada de los dioses tanto como de los hombres. La naturaleza es un *tú*, en sentido buberiano¹⁰², y no un *ello*, algo distinto al ser humano y enajenado de su experiencia, y esto se da hasta en las mitologías más teologizadas. La ontología mitológica tiende a transformar todo en un *tú* con el que establecer una relación profundamente emocional. Hay que esperar hasta los filósofos presocráticos para los primeros mitos en los que la naturaleza es ya un *ello*, un objeto que se puede manipular para otros fines. Podríamos ordenar es-

of the Hittite Version of a Hurrian Myth. Journal of Cuneiform Studies, Vol. 5, No. 4 (1951), p.p. 135-161. The American Schools of Oriental Research. Web.

⁹⁹ Como nos cuenta Hesíodo en la *Teogonía*.

¹⁰⁰ Cf. Roland B. Dixon, *Oceanic Mythology* (1916). Part II. Chapter 1. Sacred-texts.com. Web.

¹⁰¹ Véase *Popol Vuh*. Ed. Cit. líneas 2300-2360.

¹⁰² La relación *Yo-Tú* como fundamento de la experiencia religiosa fue tratada por primera vez por Ludwig Feuerbach en *Principles of the Philosophy of the Future*. #59-61. Hackett Publishing Company. Indianapolis. Indiana. 1986. Y posteriormente ampliada por Martin Bubber. *I and Thou*. Trans. Walter Kaufmann. Charles Scribner's Sons. New York 1970.

tos relatos según este eje a partir de la relación que cada categoría tiene con el resto del escenario universal¹⁰³. Así, los escenarios antropomórficos serán panantrópicos o meroantrópicos, según el principio humano sea todo o parte, mientras que en los escenarios ontoteológicos la relación es más de jerarquía que de extensión o espacialidad, y tenemos escenarios monistas o pluralistas. La jerarquía teológica con la creación se expresa en tres posibles morfismos, el de infinitud, el automorfismo y el isomorfismo, siendo el isomorfismo una variación de los principios antropomórficos. Pero a pesar de que podemos establecer relaciones más o menos inteligibles, el problema sigue siendo que los objetos entre los que están definidas tales relaciones están operando como categorías primitivas, y el hecho de que todos los relatos míticos sean reducibles a estas dos, y que distintas culturas hayan operado con ellas, muestra que pueden reducirse y subordinarse una a otra sin ningún problema para la vida práctica, lo que prueba que tomar una de ellas como primitiva con respecto a la otra es arbitrario, y que cualquier análisis que adopte como referente tan sólo categorías sobrenaturales da la espalda a la evidencia antropológica de los mitos.

Por otro lado, llama la atención el contenido biológico de estos escenarios narrativos sobre los orígenes, lo que enfatiza el componente natural de su pretendida sobrenaturalidad, y la necesidad de ampliar el tratamiento de los mitos con la psicobiología. En el caso de los mitos antropomórficos, andróginos o de pareja primordial unida, observamos que las explicaciones sobre las acciones del universo consideran un cuerpo humano gigante que se autofecunda y autogenera, o que se desmiembra en dos o más partes, o que está ya en un proceso de fecundación sexual, imágenes tomadas de la experiencia animal más básica. Las mitologías ontoteológicas muestran un contenido biológico análogo. Los dioses se originan entre sí como los animales o los hombres, y guardan entre ellos vínculos familiares abiertamente humanos. Incluso en los casos en los que el mito de la creación está basado en la palabra, como el de Ptah, esta es concebida como una variante del semen¹⁰⁴, lo que después será llamado *logos spermatikos* por los estoicos, la semilla racional dispersa por el universo que es la causa de la gene-

¹⁰³ Véase Apéndice A.

¹⁰⁴ Recuérdese que en el mito de la creación de Heliópolis, Atón crea la Enéada de dioses en una masturbación inspirada por las palabras de Ptah. (Véase Robert A. Armour. *Gods and Myths of Ancient Egypt*. Ed. Cit. p.123)

ración y cambio de las cosas, concepto análogo al Om hindú que enciende la matriz universal o Prakriti¹⁰⁵. El mundo de los dioses marca el límite del conocimiento humano, es la hipóstasis de nuestra ignorancia, a la que asignamos una forma de orden, una inteligencia, cuya eficacia vital es incuestionable en todos los ámbitos de la experiencia. La sacralización biológica efectuada desde estos dos polos, con la tensión que entre ellos se da en las distintas mitologías, ha proporcionado una representación sencilla en la que pensar el cosmos y sobre la que construir una identidad. En cuanto que estas ontologías han sido las bases para las identidades grupales, es decir, han sido determinaciones primitivas, sus elementos no han necesitado justificación, pues, al contrario, eran la justificación de las demás cosas: los dioses, los reyes, la ciudad, fundamentaban cualquier aspecto de la vida del grupo o de la vida individual. Los humanos, los dioses y la naturaleza son, para los mitos tradicionales, conceptos finales e inamovibles, sustancias que no requieren una ulterior aclaración, principios sobre los que se asienta el drama cósmico, ya sean unos u otros los actores protagonistas. Lo mismo ocurre con el caos, o vacío, o *apeiron*, ya sea concebido como una negación o como una determinación primera de la que surgen los dioses o el principio antropomórfico. Tanto en su variante ontoteológica como en la ontoantropomórfica, esta aproximación exige un compromiso ontológico esencialista: los mitos cuentan una historia cuyo contenido es verdadero, relatan acciones que ocurrieron en un tiempo primordial y fueron protagonizadas por seres divinos¹⁰⁶. No obstante, el análisis de sus ontologías muestra que tal compromiso es superfluo, pues en las cosmogonías (y en general en las narraciones míticas) encontramos operativas representaciones biológicas muy claras con las que se ha construido un eje *humano-divino* al que se le ha dotado de propiedades lingüísticas hipostasiadas.

El eje conceptual *humano-divino* sólo tiene sentido tomando lo humano como referente y separando la representación de la *fisis* de la de los dioses.

¹⁰⁵ Véase el capítulo siete de *Bhagavad Ghita: El Ser Supremo y el Mundo*. (Brahman y Prakriti). En *Indian Phylosophy*. Ed. Cit. p.p.126-134. El *Ghita* sintetiza en esta doctrina las más antiguas del samkya sobre Prakriti y Purusha (*Fisis* y Sujeto), y la de *Upanishads* de la identidad del ser individual y el universal, Atman es Brahman, y Brahman es Om, una forma mental-seminal autoexistente.

¹⁰⁶ Cf. Eliade. *Mito y Realidad*. Ed. Labor. Barcelona. 1992. p. 12.

No se trata entonces de una dicotomía doble *yo-tú, yo-ello*, en relación a los dioses y el mundo, como la que plantearon Feuerbach y Buber, pues este *yo*, como ha mostrado la epistemología kantiana, y después el psicoanálisis, como también hicieran las psicologías del budismo y el vedanta, no es una entidad estable y unívocamente determinada, sino un proceso mimético de narración de la comunidad con su entorno, como veremos. El mito como obra humana es corolario inevitable de las ontologías naturalistas, desde las elaboradas en la Antigüedad por atomistas, epicúreos y confucionistas, hasta las elaboradas por la sociología, la economía, y la antropología a partir del siglo XIX. En el mundo moderno, la ciencia sociológica que desarrolla August Comte a partir de las ideas de Hobbes, Condorcet y Montesquieu reinterpreta los mitos como estadios primarios del desarrollo intelectual de la humanidad, lo que equivale a declararlos errores necesarios de una infancia que muestra predilección espontánea por problemas insolubles¹⁰⁷. Los positivismos posteriores, como el lógico¹⁰⁸, transformarán la calificación de *insoluble* por la de *sinsentido*, relegando los mitos a una función meramente expresiva, como la lírica o la música. La tónica dominante de estas teorías es la del euhemerismo: la constatación de semejanzas entre el mundo de los dioses y el de los hombres, y la postulación de que tal mimesis tiene como modelo lo humano, siendo el mundo del mito una proyección. Tesis euhemeristas las encontramos en la obra de Tylor¹⁰⁹, o en la de James Frazer, para quien magia, religión y ciencia no son sino formas diversas de estructuras mentales, o teorías, que sirven para explicar la fantasmagoría del universo¹¹⁰, así como en las tesis posteriores del materialismo cultural que se desarrollan a partir del materialismo dialéctico. Desde otros puntos de vista psicosociológicos más críticos, como el de Nietzsche, los mitos de las grandes religiones son el resultado de la valoración nihilista de un tipo de hombre, el *homo reli-*

¹⁰⁷ Desde este punto de vista, el desarrollo humano consta de tres estados, teológico, metafísico y positivo. El primero de ellos se subdivide a su vez en fetichismo, politeísmo y monoteísmo. Véase el comentario de Comte al estado teológico o ficticio en *Discurso sobre el espíritu positivo*. Traducción Consuelo Berges. Sarpe. Madrid. 1984. p.p.27-28.

¹⁰⁸ Véase Rudolf Carnap, *The Rejection of Metaphysics*, en Morris Weitz, Editor. *Twentieth Century Philosophy: The Analytic Tradition*. The Free Press. New York. 1966.

¹⁰⁹ Véase Edward B. Tylor. *Primitive Culture*. Harper Torch Books. New York. 1958. p.334.

¹¹⁰ Cf. Sir James Frazer. *The Golden Bough*. Collier Books. New York. 1963. p.p. 825-826.

giosus, cuyas carencias psicológicas personales son proyectadas en la cosmovisión que plantea, si bien, la fantasmagoría de los mitos es de la misma especie apolínea que la de la ciencia, ya que cualquier forma de conocimiento de la realidad conlleva su construcción representacional¹¹¹. Desde estas perspectivas, no se niega la experiencia psicológica de lo numinoso que hay en *das Heilige*, la experiencia de un *otro radical*, sino que se adscribe a causas sociales, como igualmente es el caso de Emile Durkheim, para quien la invención de las categorías mitológicas obedece al fin de explicar la *fuerza invisible*, aunque plenamente *sentible*, de la conciencia del grupo. El mundo que representan las sociedades humanas expresa el sistema total de los valores y conocimientos, y tal sistema no es sino la forma abstracta del concepto de sociedad que maneja un grupo determinado¹¹². Los mitos, dentro de las tesis de Durkheim, serían formas protocientíficas¹¹³ de expresar los conceptos que integran la conciencia de un colectivo humano. La propuesta sociológica estudia los mitos a partir de la funcionalidad social, y no sólo ya desde un punto de vista humano general, sino desde la acción comunicativa que funda la unidad de los grupos sociales. Dentro de esta tendencia se encuentra el pensamiento de Habermas, para quien el mito, como para algunos de los pensadores de la antropología estructuralista¹¹⁴, es *Lebenswelt*¹¹⁵. Podemos, entonces, caracterizar los mitos a partir de unas estructuras epistemológicas basadas en la homología y la heterogeneidad, cuya distinción categorial entre *lo animado* y *lo inanimado* es borrosa, y que confunde entre acción teleológica y

¹¹¹ Aunque estas ideas nietzscheanas se encuentran a lo largo de casi toda su obra, véase como ejemplo *Critique of the Highest Values Hitherto*. En *The Will to Power*. Vintage Books. New York 1968.p.85 y s.s.

¹¹² Véase la *Conclusión* (IV) de *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Cit.

¹¹³ Entendiendo *protocientífico* como saber anterior a la ciencia moderna, un tipo de saber simbólicamente *primario*.

¹¹⁴ En particular sigue las directices de Lévi-Strauss y M. Godelier. Véase Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Editorial Trotta. Madrid. 2010. p. 74.

¹¹⁵ Expresión de Husserl: *mundo de la vida*. Véase *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. David Carr. Northwestern University Press. Evanston (Illinois). 1970. La trataré más a fondo en la Parte III del libro (Capítulo 2.3). De momento baste saber que es el conocimiento o saber que comparten de manera aporética los individuos de una comunidad, es el mundo de lo que damos por supuesto, aún no tematizado para el pensamiento.

acción comunicativa, entre el mundo natural y el mundo social¹¹⁶. Las tesis de Habermas se inscriben dentro de una teoría general de la racionalidad basada en el concepto de Max Weber de *proceso universal de desencantamiento* que se produce en la historia de las grandes religiones, del cual surge la estructura de la conciencia humana moderna. Bajo este punto de vista, los mitos expresan formas de racionalidad arcaica dentro del proceso humano de progresivo desarrollo de la racionalidad, lo que supone una transformación de las tesis que acusaban a los mitos de mero error fruto de la irracionalidad.

En las últimas seis o siete décadas, hemos completado el *cuadro* de todas las mitologías, el cual, aunque para el hombre religioso no representa más que los comentarios profanos de la filosofía que nada dicen sobre el contenido sagrado, nos muestra una imagen conceptual perfectamente teorizable y comprensible, con un número finito de elementos y de relaciones de distinta complejidad, acabando con muchas mistificaciones que brotaban espontáneamente de la ignorancia. El conjunto de las mitologías humanas relativiza cada una de ellas por separado, al mostrar como comunes ideas que se consideraban únicas, al generalizar, comparar y exponer a la luz del intelecto todo aquello que vivía en la atmósfera de los misterios, del aura del santuario. La supuesta sabiduría secreta ha sido desvelada, y allí la filosofía ha encontrado humanidad pensante y humanidad automática, catálogos de errores y algunos logros, el mayor de los cuales, el haber llegado hasta aquí, ha sido a costa de un alto precio de violencia y salvajismo. Por otro lado, las semejanzas de los ritos, los mitos y los dioses, su característica esfera y la ubicuidad del fenómeno religioso, han sugerido, a quienes ya partían de ontologías sobrenaturales, la posibilidad de una religión universal de la que todas las religiones humanas no fueran sino versiones mal acabadas. Este inevitable rebrote ontoteológico¹¹⁷ fue la tesis desarrollada por un buen número de autores integrado en el llamado Grupo Eranos, influyente en el mundo académico tras la Segunda Guerra Mun-

¹¹⁶ Habermas. Op.Cit.. p.p. 74-79.

¹¹⁷ Inevitable, debido a que la práctica ideológica general de la humanidad sigue siendo ontoteológica.

dial¹¹⁸. La propuesta no es estrictamente neoplatónica, ya que se habla de un progresivo despliegue histórico de la conciencia humana de un ser supremo, de un Dios de dioses que se ha mostrado en una teogonía que sigue unas leyes necesarias, por lo que quizá podríamos caracterizarla como un idealismo historicista de corte schellingiano y hegeliano. La idea de un tema común y sus variaciones implica una composición conjunta de la obra mitológica transcendental, una articulación de un conjunto conforme a un plan que, obviamente, nadie conocía por separado, pues los pueblos y las culturas han actuado históricamente conforme a la problemática particular con la que se encontraban en su decurso vital. Por otro lado, la tesis también implica que no hay ni dioses falsos, ni religiones falsas, sino que los diferentes estadios mitológicos han sido configuraciones necesarias que han conducido, conforme a un despliegue perfectamente organizado, a la idea de un paradigma transcendental. En estos dos sentidos, además de su ascendencia hegeliana, es una tesis que continúa directamente la doctrina que presentara Schelling en su *Filosofía de la mitología*, donde sostiene que las ideas mitológicas, ni son inventadas, ni voluntariamente aceptadas por los pueblos y los individuos, ya que estos son meros instrumentos de un proceso teogónico que no perciben en su conjunto, y al que sirven sin entenderlo¹¹⁹.

Las teorías mitológicas que parten de seres sobrenaturales (irracionalistas o racionalistas¹²⁰) no sólo están cargadas de contradicciones epistemológicas, sino que relegan al ser humano al papel de una marioneta cósmica en las manos de no sabemos qué y con qué propósitos. Un cosmos así de cruel y manipulador sería una pesadilla teológica mal hecha que iría contra la misma idea de Ser Supremo inteligente. Estas ideas transcendentales antinómicas se apoyan en revelaciones sancionadas por la fuerza humana,

¹¹⁸ Carl Jung, Mircea Eliade, Heinrich Zimmer, Karl Kerényi, Martin Buber, Dasetz Suzuki, Walter Wili, Ernst Benz, Henry Corbin, Joseph Campbell, Erich Neumann, y la larga lista de autores que engloba el llamado Grupo Eranos.

¹¹⁹ Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Philosophy of Mythology*. XI. Citado en Ernst Benz, *Theogony and the Transformation of Man in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. p.p. 217. *Man and Transformation. Papers from the Eranos Year Books*. Princeton University Press. Princeton (N.J.). 1980

¹²⁰ Podríamos añadir teorías mixtas como las que Otto plantea, que han servido como fundamento para la práctica psicoanalítica jungiana y para las teorías mitológicas del Grupo Eranos.

es decir, su aceptación descansa en última instancia en un acto de fe, impuesto socialmente, con respecto a postulados ontoteológicos. Curiosamente, es al ser fundamentadas sobre la fuerza de la autoridad cuando tales ideas se hacen inteligibles como principios regulativos de una comunidad y alcanzan un sentido. Sólo como determinante de las relaciones sociales pueden las ideas transcendentales formar parte del *Lebenswelt*, y tan sólo en relación a ese mundo acrítico, aunque estructurado en torno a acciones económicas, comprendemos el carácter numinoso, de extrañamiento e ignorancia con respecto a sí mismo, que tiene la vida social humana, inmersa en las incertidumbres de su supervivencia.

La igualdad de los temas míticos, los llamados *mitologemas*, y la ubi-cuidad de un ámbito característico de la experiencia religiosa, no admite únicamente una explicación esencialista de corte platónico-schellingiano, de hecho, puede dársele una explicación más sencilla. Los patrones comunes a las diferentes mitologías, ya sean los de árboles y/o montañas sagradas que unen supuestos niveles de existencia, los viajes al submundo en busca de la inmortalidad, los nacimientos divinos de los héroes que destruyen los monstruos que amenazan a la comunidad, no implican la existencia de estructuras arquetípicas que se actualizan en diferentes mitologías. Los arquetipos mitológicos pueden tener un origen mucho más biológico y local, son formas necesarias de nuestra percepción y procesamiento mental, tienen que ver con nuestra propia estructura como seres celulares y no con estructuras atemporales forjadas en una mente no humana. Las similitudes entre mitologías se deben a que en cualquier parte del mundo, las acciones biológicas humanas son las mismas, y el mantenimiento de la vida en cualquier comunidad requiere acciones similares, aunque las maneras en las que se llevan a cabo puedan ser diferentes. Tales variaciones no lo son de un tema esencial, sino de un tema vital no prefigurado en ninguna parte, que se encuentra en cambio continuo en las acciones que la vida animal y vegetal realiza desde antes de nuestra aparición como especie.

Por otro lado, la aproximación ontológica exclusiva no proporciona una explicación económica clara del mito, ni de la vida de la sociedad en la que se da, carencia esta suficiente como para rechazar las explicaciones basadas en estos principios. Las cadenas causales económicas explicativas son difícilmente coordinables con las ontoteológicas o con las ontoantropológicas sagradas. Los escenarios en los que la explicación conjunta es coor-

dinable son los de determinación funcional o económica fundamental, como el caso de Maui, Prometeo y dioses similares (mitos que hablan de antepasados civilizadores), o sea, cuando la acción económica terrestre no es una mera manifestación de un principio extramundano o simplemente de la caprichosa e incomprensible voluntad de un dios que mejora o empeora nuestra forma de vida. Así, cuando el dios polinesio Maui inventa el anzuelo, la explicación es simple y clara. El mito da un origen para la actividad económica, y la determina de manera precisa dentro de la actividad de la comunidad, extendiendo la astucia del héroe a todos los pescadores. La actividad económica ordinaria de la pesca es reafirmada con la historia, a la par que el antepasado Maui, quien es divino por la inteligencia que mostró en su acción, divinidad que hereda todo aquel que lanza el anzuelo. Y algo similar ocurre con todos los dioses-héroes civilizadores. Sin embargo, cuando el principio económico es extramundano, como cuando el pueblo de Israel recibe el maná en el desierto, o como cuando Krishna explica a Arjuna en el *Ghita* que la guerra en la que no quiere entrar no es más que una imitación repetitiva y vacía de unos principios extrahumanos, el resultado explicativo es incoherente con la vida económica de la comunidad.

Nuestra humanidad sólo es comprensible integrada en el fenómeno de la vida, y este fenómeno es nuestro referente final. Conforme a las estimaciones actuales –los mitos que ha elaborado la ciencia moderna– la biopoesis es un proceso que comenzó hace unos 3900-3500 millones de años, en unas circunstancias planetarias específicas, y que se explica a partir de los relatos científicos de la evolución, la teoría biológica, y el resto de las ciencias que proceden mediante inferencias lógicas a partir de datos empíricos. Con ello, no quiero decir que esta sea la aproximación epistemológica final y definitiva (un concepto así no tiene sentido) al fenómeno de la vida y del ser humano, aunque sí sostengo que este método es el resultado actual de un refinamiento intelectual racional que se inició antes que nuestra propia especie, y como tal es válido mientras se utilice de manera crítica, relativizando los conceptos universales y dándoles un contenido humano. La búsqueda de un sistema neutral de fórmulas desprovisto de la carga de los lenguajes históricos, tal como la proponía el positivismo lógico de hace cien años, ha sido comprendida como una quimera que ni siquiera se ajusta a la manera de proceder de la ciencia. El relativismo onto-

lógico de Quine, la teoría de los paradigmas científicos de Kuhn, la teoría crítica social de la Escuela de Frankfurt, y los diversos paradigmas de ciencia social surgidos a partir de las propuestas post-estructuralistas, echaron por tierra las pretensiones largamente entretenidas por la ciencia y la filosofía occidental de la creación de un sistema total de conceptos desde el que abordar la existencia humana. No por ello parece sensato renunciar a un pensamiento general que, tomando como base constructiva el camino hasta aquí recorrido, critique las posibilidades de un sistema así con las herramientas de una ciencia que no viene de los dioses. Si algo muestra la acción social derivada de las mitologías del mundo es el condicionamiento acrítico que las ideologías han ejercido y ejercen de manera tiránica sobre nuestras formas de vida, las inercias y los errores acumulados de maneras supersticiosas, todo esto mano a mano con los principios que producen orden y prosperidad vital efectivos.

El sentido de la vida del ser humano no estaba dado ab initio, como prueba el hecho de que hemos ido transformando nuestras ideas al respecto y hemos sido capaces de vivir a partir de ellas. La tensión evolutiva de nuestra inteligencia es palpable en los cambios habidos en las determinaciones mitológicas. No es la misma determinación la que sostiene que el ser humano fue creado por los altivos dioses de Babilonia, como esclavo a su servicio, que la que permite el desarrollo del ciudadano libre de Atenas, controlador de su entorno político, y que, al menos como proyecto, intenta alcanzar la excelencia en alguna actividad plenamente humana. No es la misma idea la que nos presenta al ser humano como gusano miserable y pecador, y que es juzgado y condenado por un dios enfadado meramente por poseer una naturaleza que, para empezar, fue creada por el juez que le condena, que la idea plasmada, tras muchos esfuerzos, en la *Declaración de Derechos Humanos* de 1948, con todas sus limitaciones. Asimismo, los conceptos de *dios*, *naturaleza* y *caos*, son hoy distintos a los que fueron hace 500 años, y los de entonces a los de hace 4000 años. Si aspiramos a comprender los mitos, tendremos que comprender las estructuras sociales en las que están integrados, a las que sustentan y de las que reciben sus formas particulares, y esto no puede hacerse sin definir primero unas bases psicológicas.

Capítulo 2. Lenguaje y mito.

2.1 Origen del lenguaje y la mitología.

De manera provisional, adoptaré las tesis de Durkheim y Habermas que definen el mito a partir de su funcionalidad comunicativa como narraciones fundadoras de la identidad social. Los mitos son acciones comunicativas humanas, y su comprensión supone la elucidación de la funcionalidad del lenguaje humano, aclaración que a su vez remite a algunos otros temas relacionados. Desde una perspectiva antropológica, la problemática sobre el origen del lenguaje requiere una aproximación psicobiológica que incluya un análisis del proceso de comunicación animal y no una mera discusión metafísica, ya sea hecha esta desde los supuestos de alguna ontoteología o de la psicología racional¹²¹ que utilizó la filosofía hasta el siglo XIX. No obstante, considero relevante hacer un boceto, aunque sea rápido, de las tesis más importantes que sobre la relación entre mito y lenguaje se han pensado, ya que ayudará a perfilar mejor la posterior teoría psicolingüística, además de mostrarnos los condicionamientos teóricos de los que partió la mitología.

La obvia dimensión lingüística del mito no está exenta de problemas filosóficos. La primera aproximación a la relación entre lenguaje y mito nos haría pensar que el segundo es una especie del primero, pues hay formas comunicativas, como una constitución política, o un razonamiento matemático, que, en principio, no crean escenarios con las categorías de los mitos tradicionales. Sin embargo, si examinamos una constitución política

¹²¹ Por psicología racional me refiero a la psicología transcendental, como opuesta a la empírica. Se trata de psicología que parte de postulados transcendentales para el origen de la razón humana.

con más detenimiento, observamos escenarios que de forma directa o derivada, hacen referencia a escenarios mitológicos. Así por ejemplo, en la *Constitución de Atenas*¹²², a los comentarios sobre los procedimientos administrativos de la propia democracia y sobre las leyes que hace Aristóteles, subyacen conceptos como el de *Diké*, justicia, o *Eunomía*, orden, que aparecen en el poema de Hesíodo como consortes de Zeus¹²³, y que remiten a un mundo mitológico concreto. De hecho, en el texto aristotélico aparecen los poemas de Solón, cargados de conceptos míticos para hacer inteligibles las acciones democráticas que en ellos se describen a partir de propósitos, utilizando como referente final el *Lebenswelt* de Atenas. El caso ateniense es extensible a otras constituciones, pues los conceptos en ellas manejados pertenecen al mundo de la vida de la comunidad, inevitablemente vinculado con alguna mitología. Y con la matemática, en cuanto que forma lingüística comunicativa, pasa algo similar. Los pitagóricos identificaban los números con los dioses, como los platónicos, quienes no sólo compartían con aquellos el carácter sagrado de los números, sino que también usaban los mitos de la tradición griega como símbolos para tratar intuitivamente asuntos de filosofía. El tratamiento sagrado de la matemática dista mucho de ser una característica del mundo antiguo. Con el surgimiento de la ciencia moderna, Galileo, y una larga lista de matemáticos, consideró que la matemática era el lenguaje de Dios¹²⁴, y en pleno siglo XX autores platónicos como Kurt Gödel creían que un procedimiento lógico matemático aportaba prueba de la existencia de Dios¹²⁵, lo que equivale a creer en la congruencia del concepto de *Dios* (de la tradición judeo-

¹²² De Aristóteles o de algún alumno suyo. Véase traducción de F.G. Kenyon en *The Complete Works of Aristotle*. Vol. II. Ed. Cit. p.p.2341-2383.

¹²³ Véase Hesíodo. *Teogonía*. V.902. Translated by Hugh G. Evelyn-Whyte. Harvard University Press and William Heinemann. Cambridge (Mass.) and London. 1982. p.144.

¹²⁴ Véase Galileo. *Opere*. 4.171. Fragmento en Morris Kline *Mathematical Thought : from ancient to modern times*. Oxford University Press. Vol. 1 New York and Oxford. 1990. p.p328-329.

¹²⁵ Véase la prueba en Kurt Gödel, *Ontological Proof*. *Collected Works*. Vol.3. Edited by Solomon Feferman; John W. Dawson, Jr. ; Warren Goldfarb; Charles Parsons; Robert N. Solovay. Oxford University Press. New York. 1995 .p.403. La prueba de la existencia de Dios utiliza los conceptos de la lógica modal aplicados a la argumentación de Leibniz. Leibniz basa su prueba en el concepto de un *Ens perfectissimum*, cuyas cualidades son todas perfecciones, o cualidades simples positivas que no pueden ser limitadas. Al no estar limitadas por ninguna cualidad, si son posibles, deben ser actuales.

cristiana leibniziana) con los del sistema de la lógica. La misma idea de la necesidad de la prueba lógico-ontológica implica que el concepto de un *ser supremo* no es algo a lo que se pueda llegar de forma intuitiva, sino que se trata de una categoría transcendental, como las que aparecen en los mitos. Como vimos más arriba, la estructura categórica transcendental de los escenarios mitológicos no es suficiente para definir los mitos, pero es interesante observar que tampoco lo sería la definición provisional de mito que hemos adoptado a partir de su funcionalidad comunicativa, ya que hay procesos de formación de identidad que no se conforman a las ideas tradicionales de lo que puedan ser los mitos: una constitución política no es menos fundadora de identidad grupal de lo que pueda ser un mito arcaico. Y algo similar podríamos decir de la matemática, pues el grado de su desarrollo en diferentes culturas ha determinado la vida económica del grupo humano, lo que a su vez determina la propia identidad del grupo, es decir, también es un proceso comunicativo del que se derivan acciones para fundar identidad. Parece entonces que no es tan sencillo separar formas lingüísticas comunicativas que no consideramos míticas de las que reconocemos abiertamente como tales.

Igualmente, encontramos dificultades acerca de una caracterización lingüística del mito a partir de su funcionalidad social comunicativa. Así, desde la definición de Durkheim-Habermas, en la medida que los mitos son formas de comunicación, no pueden preceder al uso del lenguaje. Sin embargo, no es esto lo que encontramos en las tradiciones mitológicas. En el caso australiano, en el que, al principio, los antepasados crean simbólicamente el mundo en un paseo mítico-ritual, se supone que alguna forma de presimbolización tuvo que preceder al *walk about*, pero para que hubiera tal estadio presimbólico, debía existir una comunicación social previa. Como no había nada en el mundo, tal comunicación no podría existir, luego no podría crearse nada en un paseo. Aquí hipostasiamos un antepasado totémico acabado y completo que produce una paradoja. Por su parte, en los mitos ontoteológicos que sostienen la creación por el Logos (o el Om, etc.) el lenguaje, como atributo divino, precede al propio hecho de la narración. La solución teológica fue hacer del Logos algo más que un acto comunicativo, que un instrumento a través del cual se implementa la creación, por lo que, expresado en términos aristotélicos, en el concepto se identifican el creador y la herramienta, la causa eficiente y la causa mate-

rial¹²⁶. En los mitos de Ptah, esta divinidad que es equivalente al Logos, acaba asimilándose a Ra. En los del vedanta hinduista, Om se acaba identificando con Brahman, *El Corán* con Allah, etc. En los mitos australianos también se encuentra este contenido seminal de la palabra, el *logos spermatikos*: la palabra es la luz de la individuación que hace posible la creación¹²⁷, naturaleza seminal que ha sido causa de una paradoja recurrente en relación al origen del lenguaje. Un lenguaje divino, o totémico ancestral, en los términos mitológicos de cualquiera de estas tradiciones, es algo tan completo y terminado como la divinidad o tótem a los que representa o con los que se identifica. El origen del lenguaje va unido al origen del mundo, es parte de algún relato cosmogónico. Las primeras explicaciones sobre el origen del lenguaje, ya sean las antropomórficas o las teológicas, toman la forma de mitos que operan con categorías transcendentales, siendo el lenguaje mismo otra idea transcendental, asimilada a un concepto transcendental del ser humano o de lo divino.

El carácter transcendental del lenguaje en las mitologías arcaicas hace de su origen un mito. Pero los mitos sobre el origen del lenguaje utilizan el propio lenguaje para la comunicación de su contenido, o sea, presuponen el lenguaje, y pensamos en círculos sin establecer una determinación de partida. Incluso si intentamos dar una explicación del origen del lenguaje no ya desde los mitos, sino desde la relación del lenguaje con los objetos, nos encontramos con razonamientos circulares, pues estamos intentando definir un sistema, el lenguaje, con sus propios elementos, lo que no es posible, ya que tiene que haber un punto de referencia externo al sistema para que la definición no sea circular. La primera propuesta que la filosofía hizo para evitar la circularidad la encontramos en Platón, en el *Crátilo*, libro en el que se expresa una doctrina mimética para la comunicación entre el Logos y los objetos del mundo que el Logos nombra. La paradoja, tal como la formula Platón, consiste en que el que nombra, tiene que conocer las cosas que nombra, y para conocer las cosas tenemos que saber sus

¹²⁶ Recordemos que para Aristóteles (*Metafísica*. Libro Delta. 1013 a.24) hay cuatro formas de relación causal: material, eficiente, formal y final. En el conocido ejemplo de la estatua, la causa material es el bronce, la eficiente es el cincel, la formal, la idea que el escultor quiere expresar, y la final es la producción de un objeto bello.

¹²⁷ Esto está también expresado en los primeros versos del *Prólogo* del *Evangelio de San Juan*.

nombres antes, lo que implica que el primer hombre que nombró ya conocía los nombres de lo que nombraba¹²⁸. La discusión está dirigida no tanto a dar una respuesta definitiva sobre los mecanismos de la generación del lenguaje y el vínculo entre la palabra y el objeto, como a mostrar la incoherencia de las teorías sofistas que pretendían resolver el problema a partir de supuestos de convención humana. Claramente, el argumento de Platón muestra la paradoja de una posible primera convención. La propuesta positiva es mimética, y se apoya en su teoría de las ideas, las cuales tienen una acción paradigmática sobre el intelecto humano y sobre las cosas. Las ideas están *fijadas* en la naturaleza, y por ello, en el humano y en los objetos, los cuales están hechos miméticamente a partir de estas ideas¹²⁹. Según esto, los primeros humanos en utilizar el lenguaje formaron una imagen del objeto que se correspondía con su correspondiente ideal de manera espontánea. La teoría mimética está proponiendo como elemento ajeno al sistema, y referente para el lenguaje, una forma de comunicación prelógica, es decir, establece por definición las condiciones de posibilidad de la comunicación verbal, que de hecho no es sino una forma de comunicación de un rango inferior. La propuesta no es muy distinta a la del vedanta, en la que se postula una realidad, que está a la vez dentro y fuera del mundo, fuera como condición de posibilidad y fundamento para la palabra sagrada, el Om. Bajo estos postulados, las ideas están a la vez dentro y fuera del mundo y crean las condiciones de posibilidad de la mimesis para la creación.

Aristóteles naturalizará la mimesis platónica separando la convencionalidad de los signos, del componente psicológico universal que tienen los referentes: el lenguaje expresa afectos del alma que son comunes a todos los humanos¹³⁰. De este sencillo planteamiento se deriva que el origen del lenguaje es una cuestión de la psicología, y en particular de los procesos que llevan al organismo vivo a percibir y a pensar, situando el origen del lenguaje en la esfera de la psicología racional. La mimesis tiene función cognitiva, y en cuanto que toda la vida es inteligencia, operará tanto en el

¹²⁸ Véase *Crátilo*. 438.a-b. En *The Collected Dialogues*. Princeton University Press. Princeton. 1989. Mis referencias a Platón están tomadas siempre de esta edición, y en ellas daré la numeración tradicional de su obra sin la paginación.

¹²⁹ Cf. Platón. *Parménides*. 132. d.

¹³⁰ Como hace en *De Interpretatione*. (16. a.) y en *De Anima* (431.a.1)

plano natural¹³¹ como en el de lo universal¹³². El lenguaje, en cuanto sistema de signos del pensamiento, se comprende a partir de los objetos pensados, y estos remiten o al mundo sensible o al inteligible, lo que en términos aristotélicos es equivalente a remitirnos al proceso anímico¹³³, entendido como proceso vital. Si la *actualidad* (como concepto opuesto a *posibilidad*) del pensamiento es la vida¹³⁴, el origen del lenguaje no puede sino estar en el propio proceso de la vida, una idea que no será desarrollada hasta el siglo XIX a partir de los logros de las ciencias biológicas. La dimensión vital del lenguaje alcanza en el humano un grado que no se alcanza en los animales debido a la vida social compleja de la ciudad. El lenguaje es así, en términos prácticos, una herramienta del pensamiento para comunicar socialmente y determinar la vida racional¹³⁵.

La solución que Aristóteles da a la paradoja del *Crátilo*, poniendo un referente externo a la acción puramente lingüística, servirá de guía para el tomismo medieval¹³⁶, mientras que los platonismos optarán por las explicaciones miméticas¹³⁷. No obstante, se da una explicación a la funcionalidad más que al origen, que en última instancia se adscribe a la esfera de lo divino, soslayándose así el problema, al disolverlo en la inescrutabilidad de un dios omnipotente. No es sino hasta la Ilustración europea que el problema vuelve a ser retomado, fundamentalmente por las contradicciones que la experiencia colonizadora mostraba en relación a las doctrinas aceptadas sobre el lenguaje. Las divergencias observadas en el grado de desarrollo de los lenguajes, las diferencias de conocimiento científico y de

¹³¹ Como el que manifiesta en la Poética (1448 b.5 y s.s.)

¹³² Véase el capítulo 4 sobre mimesis de esta Primera Parte.

¹³³ Pues todas las cosas existentes son sensibles o inteligibles, y el alma es, de alguna manera todas las cosas existentes. (Cf. Aristóteles. *De Anima*. 431 b.31.)

¹³⁴ Cf. Aristóteles. *Metafísica*. 1027 b. 27.

¹³⁵ Como propone Aristóteles en *Política*. 1253 a. 10-18.

¹³⁶ Véase el *Comentario a Perihermeneias de Aristóteles*, de Tomás de Aquino. Libro I. Lección 2. #2.628. Traducción en *Los filósofos medievales*. Vol.II. B.A.C. Madrid. 1979.

¹³⁷ Como la doctrina de las emanaciones de Plotino. El cambio fundamental con respecto a Platón es la noción de *emanación*: a partir del Uno que es todo, se generan las cosas, que proceden de su sustancia. El Uno es inmanente, y a partir de él se genera el *noûs*, del que a su vez emana el alma, en cuyo seno ocurre la naturaleza, a quien el alma ordena manifestándose de manera invisible como comunicadora de todo movimiento. La emanación es así una forma de comunicación prelingüística. Véase Plotino *Eneadas*. Libro V. Tratados 2-5. Plotinus. *The Enneads*. Faber and Faber Limited. London. 1966. p.p.369-414.

desarrollo simbólico general, contradecían la idea de un *Ursprache* ya acabado. Es interesante notar cómo se intenta ignorar esta experiencia en los textos que sobre el origen del lenguaje escribe Nicolas Bauzée en la *Encyclopédie*¹³⁸, quien seguirá manteniendo la postura eclesiástica, a pesar incluso de que otros autores como Condillac y Rousseau, habían hecho ya propuestas no dogmáticas para la explicación del origen. El tomismo había separado la dimensión divina de la humana en relación al lenguaje, adoptando la postura aristotélica en lo referente a la capacidad lingüística humana, y la bíblica en cuanto a la creación por la palabra, en la que se asimilaba Yaveh, y luego el Cristo, al Logos. La dimensión humana del lenguaje reabría la vieja disputa de la arbitrariedad del signo, incluyendo nuevamente en ella la cuestión semántica de forma inadvertida, y reproduciendo la vieja paradoja. Condillac dirá que los signos son necesarios para cualquier reflexión razonante, y que para establecer convencionalmente un sistema de signos hay que reflexionar¹³⁹. Aquí la dimensión semántica de la convención humana presupone una sociedad y un lenguaje, y ya que la sociedad humana ha sido caracterizada por el lenguaje, estamos utilizando referentes internos al sistema. Condillac y Rousseau se enfrentan ambos al viejo problema del *Crátilo*, y lo resuelven también miméticamente¹⁴⁰, a pesar de las diferencias que hay entre ambos en cuanto al concurso de la actividad divina en el proceso¹⁴¹. Tanto las tesis naturalistas imitativas de Condillac para el desarrollo del signo, como las propuestas de Rousseau, se inscriben dentro de la tradición aristotélica más que en la de una filosofía natural, si bien, en ninguno de los dos casos se parte de una psicología racional, ni de la base empírica simple de la observación de la naturaleza.

¹³⁸ Nicolas Beauzée, *Langue*, (1765) en *Encyclopédie*. Diderot et D'Alembert. 1751-1765, vol. IX, p.p. 249-265. *Encyclopédie*. Web.

¹³⁹ Cf. Étienne Bonnot de Condillac. *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*. Édition Électronique. Chicoutimi, Québec. Selon l'édition de Ch. Houel, Paris. 1798. p.55. Web.

¹⁴⁰ Véase el ensayo de Luca Nobile, *La Grammaire de Condillac face au paradoxe de l'origine naturelle du langage*. En *Vers une histoire générale de la grammaire française*. Honoré Champion. Paris. 2012. Web.

¹⁴¹ Para Rousseau el origen del lenguaje no puede explicarse a partir de hipótesis meramente humanas. Cf. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (1754). Une édition électronique réalisée à Chicoutimi, Québec. p.30. Web.

La orientación naturalista, que en *Historia de los animales*¹⁴² había llevado a Aristóteles a reconocer las emociones de estos, no es precisamente el punto de partida que Rousseau adopta con su teoría emocional del origen del lenguaje. El naturalismo mimético aristotélico sigue los postulados de una psicología racional fundada en la necesidad de la ley natural, algo que no se encuentra en Rousseau, para quien el lenguaje no obedece al concepto filosófico de *necesidad*, sino al propio desarrollo pasional: no fue la obra de los geómetras, sino de los poetas¹⁴³. Las pasiones, para Rousseau, son *necesidades*¹⁴⁴ que hablan de una realidad más profunda que la que muestra la racionalidad, y la mimesis del lenguaje toma esa realidad como modelo para la imitación. La palabra así entendida, está plena de significado, y el lenguaje poético es una especie de revelación natural, concepto que posteriormente desarrollará Kant en la teoría del genio.

Herder, partiendo de una crítica a Condillac y Rousseau, vuelve a enmarcar la cuestión del origen en una psicología racional, y sostiene que el lenguaje es creado cuando el humano pone en práctica su reflexión, aislando un elemento de los múltiples que se ofrecen a la percepción, hasta crear una *Wort der Seele*¹⁴⁵. El lenguaje está entonces vinculado a una dimensión trascendente, como ya ocurría en Platón, pero no miméticamente, sino mediante un acto intelectual que en el humano es inevitable y espontáneo, es parte de su naturaleza. Herder resuelve la paradoja del origen del lenguaje -que en la versión de Süssmilch utilizada por él toma la forma de la necesidad de la razón para inventar el lenguaje, y del lenguaje para desarrollar las formas más elaboradas de la razón- con la propuesta de que el lenguaje humano es algo tan originario como la razón, de hecho, que el lenguaje se sigue de forma natural del primer uso razonante de un signo externo¹⁴⁶. Al colocar el referente en la razón como algo precedente al lenguaje, Herder consigue una determinación externa al sistema lingüístico, y, a la vez, directamente vinculado con él, aunque para ello tiene que

¹⁴² Aristóteles. *Historia de los animales*. Libro VIII. 588b. 1-3.

¹⁴³ Cf. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*. (1781). Édition électronique réalisée à Chicoutimi, Québec. A partir de l'édition A. Belin, Paris, 1817. p.11. Web.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Cf. Johan Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Christian Friedrich Boss. Berlin . 1770. p.31.

¹⁴⁶ Ibid. p.34. la argumentación de Süssmilch iba dirigida a probar que el lenguaje humano proviene de Dios.

utilizar como indefinible el alma humana que lleva a cabo el proceso de raciocinio.

Herder acompaña su psicología racional con los datos empíricos que comienza a recoger la ciencia antropológica, en particular con los mitos de los pueblos americanos, para perfilar sus tesis. Apoyado en la evidencia animista de las religiones arcaicas, y en sus estudios sobre las mitologías del Mundo Antiguo, Herder desarrolló la hipótesis de un despliegue progresivo y natural del lenguaje humano a través del entendimiento, proceso que habría sido paralelo al desarrollo de las ideas acerca de los dioses. El animismo, que en cada objeto y en cada ser vivo ve una fuerza sobrenatural que se funde con la natural, muestra, según Herder, cómo la razón construye signos con cada percepción, como interioriza la naturaleza y la interpreta. Por eso, el lenguaje, y su organización en mitos, es un registro de la evolución del alma humana, una historia de su desarrollo, y nuestros diccionarios son panteones antiguos, ya que nuestras primeras interiorizaciones fueron las animaciones teológicas¹⁴⁷: los mitos plasman un lenguaje primordial del alma humana.

La propuesta de Herder vincula por primera vez la reflexión sobre el origen del lenguaje a los mitos, relación que en diferentes interpretaciones ha recorrido la filosofía de la mitología desde entonces. Herder elabora una interpretación teológica sin necesidad de hacer de la lengua una invención divina, simplemente proclamando la vinculación indisociable que hay entre lenguaje y razón, y considerando que es la razón la que tiene el origen transcendental como facultad del alma humana. Para Herder, al igual que el lenguaje es la diferencia externa de nuestra especie, la razón es la diferencia interna¹⁴⁸, y por interna hemos de entender aquí un sentido transcendental. Lo sobrenatural es simplemente la proyección externa del alma humana, cuyo principio razonante es anterior a la naturaleza. No obstante, su teoría presenta algunas dificultades en relación al desarrollo del lenguaje de los animales ya que, de acuerdo con sus postulados, también entre los animales debería haber surgido un lenguaje animista, y esto no es así. Si el lenguaje y la razón tienen un mismo contenido originario, no hay ningún motivo que explique por qué en los humanos coexisten ambas y en los

¹⁴⁷ Ibid. p.44.

¹⁴⁸ Ibid.39.

animales tan sólo la capacidad lingüística. Si el lenguaje fuese algo natural y fuese asociado a la razón, como sostenía Herder, los animales tendrían que estar comunicándose de alguna manera en lenguajes o protolenguajes similares al nuestro. Herder, consciente del problema, había declarado una distancia insalvable entre el lenguaje humano y el de los animales apelando a la racionalidad, que ha sido una especie de regalo divino que no tienen los animales y que hace que nuestros lenguajes no sean congruentes con los de los demás seres vivos. Para Herder, los animales tienen un lenguaje vinculado a la sensibilidad¹⁴⁹, pero no a la reflexión razonante, que constituye el rasgo distintivo de nuestra lengua humana. Pero esto supone que no toda la naturaleza opera con las mismas leyes: hay una arbitraria separación entre hombres y animales, ab initio, que impide que podamos considerar el desarrollo de la lengua y la mitología en los humanos como un fenómeno natural, como pretende la propia tesis de Herder. De hecho, al dejar fuera los lenguajes del reino animal, creamos una discontinuidad que equivale a proclamar un origen único e independiente de nuestro lenguaje, cuyo referente no puede ser sino transcendental. La tesis de Herder es inconsistente con sus propios planteamientos. Se trata de una propuesta ontoteológica basada en una psicología racional, similar a la de Aristóteles, a la que ha incorporado una explicación para el proceso histórico de formación de los signos del lenguaje, sin caer en las paradojas que en la teoría aristotélica se producían entorno a la idea de la convencionalidad del signo. Con Herder, la reflexión sobre el mito se asienta firmemente en una discusión lingüística que, aunque no completada por la dimensión comunicativa que requeriría un enfoque psicológico y sociológico, saca la discusión mitológica del eje humano-divino y sus contradicciones.

La tesis de Herder tuvo un lento proceso de maduración en el primer romanticismo alemán, proceso en el que la mitología fue ganando poco a poco credibilidad filosófica. El impulso le vino desde la teología y desde el kantismo. Desde la perspectiva kantiana, Gottfried Hermann consideraba los símbolos de los mitos como un mero disfraz de conceptos e ideas filosóficas, lo que los hacía aptos para una investigación crítica, más allá del mero análisis histórico, en la que se estableciera tanto su origen como su significado, y las contradicciones que plantean. Aunque Kant no había

¹⁴⁹ Ibid. p.74.

prestado especial atención a los mitos, de su teoría del genio se derivaba que si la poesía era arte del genio, y el mito se presenta en la forma de la poesía, los mitos presentan un esquema suprasensible¹⁵⁰, hacen referencia a una realidad moral que no muestra la experiencia de manera directa. Desde un punto de vista kantiano, la razón humana exige que las apariencias y sus principios tengan alguna relación con el sustrato suprasensible¹⁵¹, por lo que las representaciones de la mitología, en la medida que expresan modos de organización cultural, obedecen a fines, y son susceptibles del examen filosófico que propone Herman. Por otro lado, desde terreno exclusivamente teológico, Friedrich Creuzer sostendría la tesis de que la mitología ofrece en su conjunto un panorama completo de las intuiciones religiosas del ser humano, debido a que en la mitología se daba una revelación divina completa eternamente válida en su mensaje¹⁵².

Schelling será el primero que establezca unas bases propias para el estudio mitológico. La contradicción naturalista herdiana, que necesitaba un artífice divino para la razón, aunque no para el lenguaje, desaparece al declarar Schelling directamente que la naturaleza es espiritual, la manifestación de una voluntad sobrenatural, algo latente en el tratamiento kantiano de la naturaleza. La materia inanimada tanto como la animada, dirá Schelling, tiende a configuraciones ordenadas que forman parte del reino de los conceptos, cumpliendo acciones de manera ciega, impulsada por un espíritu *ultrapoderoso* que brilla con especial intensidad en el hombre¹⁵³. El problema que se venía arrastrando desde Platón para la explicación de la acción de la esfera de lo ideal sobre el mundo material (problema que contenía el del origen del lenguaje dentro de cualquier filosofía idealista), cuya resolución carece de sistematicidad en Platón, pues la mimesis cósmica

¹⁵⁰ Según Kant, la poesía presenta ese esquema. *Critique of the Power of Judgement*. 5:327. Cambridge University Press. New York 2000.p.204. Mis referencias a la *Crítica del juicio* serán a esta edición, y me limitaré a dar la numeración tradicional que aparece en ella, sin las páginas.

¹⁵¹ Véase la formulación de esta exigencia en Kant. Op.Cit. 5:429.

¹⁵² Véase Ernst Benz, *Theogony and the Transformation of Man in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. p.p. 206. *Man and Transformation. Papers from the Eranos Year Books*. Princeton University Press. Princeton (N.J.). 1980.

¹⁵³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Sobre las relaciones del arte con la naturaleza. (Über das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur)*. Traducción Alfonso Castaño Piñán. Sarpe. Madrid. 1985. p.67.

que se postula en el *Timeo*¹⁵⁴ y en *Las Leyes*¹⁵⁵ se limita a una presentación ontológica sin dar cuenta de los mecanismos miméticos, es retomado por Schelling a partir de una epistemología transcendental *más fuerte* que la de Herder o Kant. *La Crítica de la Razón Pura*, aunque suavizada en sus postulados por las *Críticas* siguientes, destronaba la metafísica a favor de la epistemología, poniendo al edificio filosófico al borde del colapso en medio de antinomias y paralogismos, y con ello no sólo la legitimidad de los poderes constituidos sobre tales metafísicas, sino que al hundirse la metafísica la historia misma podía ser interpretada como un error. Kant se apresuró a manifestar un propósito para la historia y las sociedades humanas que estaba conforme a la naturaleza, pero sus refutaciones del idealismo y la demolición que hace del uso de pruebas ontológicas para probar la existencia de Dios suponen implícitamente la declaración de que durante siglos los europeos cristianos han estado viviendo una falacia. Kant se da cuenta que la vida humana está entretejida de estupidez, vanidad infantil y afán de destrucción, y que uno no sabe a qué atenerse a la hora de elaborar una concepción sobre nuestra especie¹⁵⁶, si bien postula, en contra de cualquier experiencia, que hay un fin en la historia humana, un plan oculto que se realizará en un momento futuro.

Schelling funda la filosofía de la mitología al intentar salvar el pasado metafísico de la humanidad, empresa emprendida igualmente por Herder y luego por Hegel. Para ello, tiene que postular, como Kant, que hay un propósito oculto que va más allá del discurrir histórico. La mitología le sirve como vínculo con este estadio anterior a la historia, y para ello, los mitos tienen que formar también parte de un proceso de desarrollo, cuya dinámica tiene carácter necesario, que tiene su origen en un ámbito suprahistórico¹⁵⁷. Los mitos marcan entonces los estratos del desarrollo milenario del espíritu humano, desarrollo que es una analogía espiritual de la filogénesis

¹⁵⁴ *Timeo*. 29.e y s.s.

¹⁵⁵ *Las Leyes*. 896. e. y s.s.

¹⁵⁶ Cf. Kant. *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Content*. En *Moral and Political Writings*. Translation: Karl J. Friedrich. The Modern Library. New York. 1993. p.129.

¹⁵⁷ Cf. Schelling. *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Lecture 9. Translated by Mason Richey. State University of New York Press. Albany. 2007. p.p.139-148.

biológica¹⁵⁸. Como este espíritu que se despliega en la historia tiene una necesidad interna o ley en su proceso, los conceptos de *dioses falsos* y *falsas religiones* dejan de tener sentido: el pasado metafísico no es un error. Para Schelling, los dioses no son sólo signos en los que podemos leer un desarrollo de más alcance que el que como meros dioses de religiones particulares representan, no son alegóricos, sino *tautegóricos*, son movimientos reales de la conciencia humana en su proceso teogónico¹⁵⁹. Esta tesis estaba asimismo implícita en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel. Las diferentes formas de la religión se correspondían con estadios progresivamente más perfectos del desarrollo del Espíritu Absoluto, lo que implica que los dioses son determinaciones parciales del concepto de tal Espíritu¹⁶⁰. La tesis de Schelling propone una metareligión que se despliega históricamente de manera causal y culmina en el cristianismo, lo que implica que el principio cristiano tenía que estar contenido ya, de alguna manera, en las religiones anteriores. Tal cristianización de la mitología y de las otras religiones¹⁶¹, destruye a la vez el cristianismo como práctica religiosa a la par que las diferentes mitologías anteriores, pues pasan a ser meramente contenidos parciales –contradiciendo las pretensiones de universalidad con la que operan todos los mitos– y sólo encuentran su expresión adecuada bajo la interpretación ontológica idealista, que es algo así como una última revelación, o una revelación moderna de un Cristo universal, ya no vinculado a un único tiempo y espacio. Esta tesis, que será responsable del desarrollo del cristianismo esotérico que va desde Rudolf Steiner a Jung, ha sido refutada por la experiencia histórica posterior a su formulación, si bien fue absorbida, en términos sociológicos, por la doctrina del desarrollo histórico que plantea el positivismo.

Fuera del ámbito del idealismo alemán, las tesis de Schelling sobre mitología despertaron poco interés. Las objeciones más fuertes provinieron del terreno moral, que no veía manera de conciliar la idea de un plan teo-

¹⁵⁸ Cf. Ernst Benz. *Op.Cit.* . p.210.

¹⁵⁹ Cf. Schelling. *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Lecture 8. Ed. Cit. p.136.

¹⁶⁰ Véase por ejemplo el tratamiento que hace Hegel de los dioses del hinduismo en *Las religiones de la naturaleza*, en *Lecciones de la filosofía de la religión* . Vol.2. Trad. Ricardo Ferrara. Alianza Editorial. Madrid. 1984. p.p.204-226.

¹⁶¹ Véase Schelling. *Philosophy of Mythology*. Lecture 9. Ed. Cit.

gónico histórico común con las prácticas morales que se mostraban en las mitologías arcaicas, consideradas como amorales. La mitología era una bagatela intelectual en la que se presentaban relatos de perversión moral¹⁶². En una sociedad como la europea del siglo XIX, asentada tanto sobre el cristianismo como sobre los valores materialistas de una ciencia incipiente, los dioses sólo podían ofrecer el interés de signos que apuntan hacia otra cosa, como elementos superficiales de una realidad más profunda que era digna de ser investigada, es decir, como alegoría, y no como historia teogónica, algo tan carente de sentido para la teología cristiana como para la ciencia. Sin embargo, la filosofía de Schelling supone la síntesis ontoteológica más ambiciosa llevada a cabo por la filosofía, una construcción metafísica que crea un sistema en el que se acomodan las nociones más básicas de los mitos arcaicos, como la de *anima mundi*, junto a los principios teologizados de la física de principios del siglo XIX¹⁶³. El dualismo trascendental schellingiano parte de la concepción de un dualismo natural que se encuentra integrado bajo el principio organizativo al que llama *Weltseele*¹⁶⁴, en el que se aglutinan el mundo transcendental de las ideas y el de la materia, fuerzas fundidas ab initio en el fenómeno de la vida¹⁶⁵. Este esquema conceptual da las condiciones de posibilidad del proceso mítico-histórico, o transhistórico, el cual, en cuanto que proceso de la vida, no deja margen para el error y la contingencia, ya que procede conforme al principio organizativo universal del *Weltseele*. Al proponer un referente mítico-histórico que subyace al propio tiempo histórico, Schelling integra los diferentes estadios de la evolución de la humanidad y de la vida en una unidad conceptual, si bien al precio de la creación arbitraria de un orden ontoteológico omniabarcante que no se corresponde ni con los principios

¹⁶² En una conferencia de 1871, Max Müller, alumno de Schelling, tenía aún que justificar el interés del estudio mitológico ante una audiencia inglesa, venciendo los prejuicios que consideraban la reflexión mitológica como algo meramente tonto y salvaje. Véase Max Müller. *Chips from a German Workshop*. Charles Scribner's Sons. New York. 1881. Vol. V. p. 54.

¹⁶³ Véanse la doctrina metafísica desde la que se interpretan los procesos fisiológicos en *Von der Weltseele*. Amazon Kindle. 2011. p.p. 147 y s.s.

¹⁶⁴ Cf. Ibid. p.13.

¹⁶⁵ Cf. Ibid. p.153. La vida es la unidad de *Licht* y *Schwere*, la luz y la gravedad, del espíritu y la corporeidad, como manifiesta en *Von der Weltseele*, un principio cuya dualidad sirve como justificación del fenómeno mimético entre lo ideal y lo material.

de la intuición ni los de la razón (pues las antinomias y paralogismos no quedan resueltos, sino meramente ignorados), y que al estar fuera de la experiencia humana (de hecho, se postula que el ser humano no es consciente del proceso en su conjunto) deja de tener interés para cualquier antropología filosófica.

La propuesta de una filosofía de la mitología de Schelling, de una reflexión general sobre las narraciones de identidad que ha elaborado el ser humano, no necesita partir de supuestos metafísicos fuertes¹⁶⁶, como de hecho había hecho la propuesta de Herder. Max Müller, alumno de Schelling, consigue fundar una ciencia de la mitología independiente de la teología vinculando aquella al lenguaje. El interés de la mitología reside ahora en abrirnos un nuevo conocimiento del pasado de las lenguas y de los pueblos de la Antigüedad, no en lo referente a la cultura material, como va a estudiar la antropología, sino directamente en sus formas de pensamiento, en su psicología. Los mitos no son la realidad teológica que plantea Schelling desde su metareligión, no tienen existencia fuera de la mente humana, por eso la ciencia del mito es ante todo una ciencia del lenguaje arcaico, lenguaje que ha ido más allá de su primera intención, que no era otra que la de expresar de manera alegórica los fenómenos naturales¹⁶⁷. Al igual que Herder, Müller da una explicación natural al lenguaje humano y lo separa del lenguaje de los animales uniéndolo de manera indisociable a la racionalidad humana. Todo lo que es formal en el lenguaje, dirá, es el resultado de una combinación racional, mientras que todo lo que es material, es el resultado de un instinto mental¹⁶⁸. Por *instinto mental* Müller parece entender una forma de pensamiento espontánea e inevitable en la que se recogen las primeras explicaciones metafóricas de los fenómenos naturales. Así por ejemplo, los mitos como el de Helios y su carro, no son más que relatos usados para explicar el fenómeno natural de la rotación de la tierra que produce la percepción de días y de noches. Bajo este punto de

¹⁶⁶ Siempre necesitamos un punto ontológico de partida. Por *fuerte* me refiero a las propuestas en las que la construcción ontológica es central, como en el uso de la categoría de *das Heilige*.

¹⁶⁷ Max Müller. *On the Philosophy of Mythology*. En, *Chips from a German Workshop*. Ed. Cit. p.80.

¹⁶⁸ Cf. Max Müller. *The theoretical stage and the origin of language*. En, *Lectures on language*. IX. *Chips from a German Workshop*. Ed. Cit. p.391.

vista, la mitología sería algo así como un dialecto antiguo que ha sobrevivido por su contenido sagrado, pero que está cargado de interpretaciones erróneas de los fenómenos y de falsas ideas morales. Para Müller, la metáfora mitológica, al permitir interpretaciones literales de las acciones de los dioses, que sólo tienen sentido figurado, se convierte en enfermedad mental del lenguaje, y acaba por afectar al mismo pensamiento humano¹⁶⁹. Müller puede hacer estas consideraciones sin que colapse el sentido de la historia al partir de una ontología cristiana, a la que no da entidad mitológica, sino de verdad revelada, y superior a la de cualquiera de las otras religiones, pues sus preceptos morales son más firmes y universales, lo que la hacen referente para determinar la validez de los preceptos de cualquier otra religión¹⁷⁰. Su psicología se apoya, como en el caso de Schelling, en una moral trascendental cristiana, la cual le hace sentirse incómodo con la moral de los antiguos, los primitivos, y los contemporáneos que se desvían de la norma cristiana. Este punto de vista parece ignorar que civilizaciones¹⁷¹ enteras fueron organizadas durante miles de años a partir de estas metáforas, lo que prueba que hay algo en tales relatos que sirve como aglutinador social y generador de sentido. Müller no investiga lo que esto pueda ser, y rechaza el fenómeno mitológico arcaico en base a una patología moral diagnosticada bajo principios éticos universales. La idea de una pretendida sanidad de un código axiológico frente a otro ignora la genealogía de la moral humana y sus condicionamientos psicobiológicos, además de presuponer que hay un código metamoral, concepto que es indisoluble de la idea de un único ser sobrenatural y de una ordenación moral del cosmos, lo que supone algunas hipóstasis y no menos antinomias que surgen a partir de las diferencias entre acción social y acción física¹⁷². En

¹⁶⁹ Cf. Max Müller. *Contributions to the Science of Mythology*. Longmans, Green & Co. London. 1897. I, 68 s. Citado en Ernst Cassirer. *Antropología Filosófica*. Ed. Cit. p.p.166-167.

¹⁷⁰ Estas ideas se leen a lo largo de sus *Lectures on the Science Language (Lectures on Science of Language*. Charles Scribner's Sons. New York. 1862.) y *On the Philosophy of Mythology (Chips from a German...* Ed.Cit.)

¹⁷¹ De momento, hasta disponer de conceptos mitopoéticos, utilizaré el concepto de civilización, de manera un tanto vaga para designar cualquier forma de orden social humano organizado urbanamente.

¹⁷² Kant resuelve la antinomia de la razón práctica, la diferencia de causación en el mundo físico y el mundo moral, entre necesidad natural y libertad, declarando que el ser humano es

este sentido, la pretendida fundamentación psico-lingüística del mito que hace Müller remite a los postulados metafísicos de una psicología racional cristiana.

Por otro lado, la explicación que Müller ofrece de los mitos a partir de las alegorías de fenómenos naturales es insuficiente. Es cierto que hay un buen número de mitos que explican, de manera ingenua para una perspectiva científica, un amplio catálogo de fenómenos naturales, pero no podemos reducir todos los mitos a este único tipo de relatos. Los mitos que tienen que ver con cuestiones sociales, desde los que hablan sobre las fundaciones de comunidades a los que dan las leyes, o relatan cuál es el origen de alguna actividad económica, no son necesariamente alegóricos, por mucho que puedan contener metáforas o imágenes simbólicas religiosas. La fundación de Roma, por ejemplo, o cualquiera de los mitos que encontramos acerca de las fundaciones de ciudades físicas¹⁷³ no pretende ser la explicación de ningún fenómeno natural, y junto a algunas imágenes alegóricas, como la lactancia de los gemelos con la loba –animal consagrado al dios itálico Marte–, que sirven para basar el lenguaje divino de los reyes del Lacio, el mito simplemente funda la ciudad, y esta ciudad no es símbolo de ninguna otra ciudad, ni signo de ninguna otra cosa.

Los intentos por comprender el origen del lenguaje supusieron el punto de partida para la reflexión filosófica sobre los mitos, mostrando tanto la validez del enfoque lingüístico para aproximarse al fenómeno de los mitos como las limitaciones y paradojas asociadas a la psicología racional. El origen del lenguaje, primer punto a dilucidar para comprender la construcción lingüística de los mitos, remitía al campo de la zoología, ya desde Condillac y Rousseau, si bien, al tratarse en todos los casos de psicologías racionales, transcendentales acerca del referente final para la razón, los postulados que separaban el lenguaje humano del animal cerraban de partida cualquier consideración empírica que fuese más allá del análisis filo-

a la vez *apariciencia* con respecto al mundo natural y *noumenon* con respecto al moral, y por consiguiente como un ser capaz de vivir en estos mundos y mantenerlos separados o juntarlos según su voluntad, deteniendo los condicionamientos de las causaciones físicas, o convirtiéndose en causa primera del mundo físico a partir de principios morales. Véase *The Antinomy of Practical Reason*, en *Critique of Practical Reason*. 5:114. Cambridge University Press. Cambridge. 2006.

¹⁷³ Me refiero a las ciudades históricas, no a ciudades imaginarias, como la Jerusalén celeste, o a las que se han considerado como residencia de los dioses y los muertos.

lógico de la formación del sistema lingüístico natural y su contenido metafórico. Por otro lado, la psicología racional tomaba como dada la estructura social, sin examinar la función de la comunicación mítica en los procesos sociales, algo que no se iniciará hasta que, desde puntos de vista naturalistas, la sociología examine el valor antropológico de los mitos, en la obra de Durkheim y Mauss, y posteriormente, en la línea de pensamiento estructuralista. No obstante, el análisis filológico de la metáfora mítica, tiene interés para establecer un marco epistemológico básico del mito, como mostró la propuesta herderiana, y requiere un poco más de atención.

2.2 Metáfora y literalidad de los mitos.

La semántica mitológica tiene una clara composición metafórica, aspecto que llama la atención desde el punto de vista de los lenguajes filosófico y científico, que buscan la precisión formalizando y protocolizando sus elementos. Sin embargo, si el examen se hace desde la valoración del *Lebenswelt*, desde el acervo de saber acrítico de una comunidad, que se expresa en todo tipo de imágenes, paralelismos, sustituciones y alegorías, el contenido metafórico es algo común y ordinario. Decir que el mito es metafórico no es caracterizarlo por una diferencia específica: los lenguajes naturales humanos también lo son. Partiendo de esta observación, Ernst Cassirer postuló que mito y lengua han seguido una misma evolución debido a que comparten una misma raíz, el pensamiento metafórico, es más, redujo la caracterización del mito a la dilucidación de una cuestión teórica: determinar si es el habla la que genera el mito debido a su naturaleza original metafórica, como proponía Max Müller, o si, por el contrario, es el mito el que ha dotado a la lengua de su carácter metafórico, como proponían Herder y Schelling¹⁷⁴.

Cassirer distingue dos tipos de metáfora. La primera queda definida en sentido estrecho como la denotación consciente de un contenido de pensamiento por el nombre de otro que se asemeja al primero en algún respec-

¹⁷⁴ Cf. Ernst Cassirer. *Language and Myth*. Dover Publications. New York 1953. p.86.

to¹⁷⁵. Esta definición es básicamente la de Aristóteles, para quien la metáfora es dar a una cosa un nombre que pertenece a otra¹⁷⁶, si bien, mientras que para Aristóteles la metáfora surge al nombrar, para Cassirer es una cuestión psicológica que involucra contenidos mentales intersubjetivos dentro de una comunidad. Las metáforas, en este primer sentido cassireriano, son posibles en la medida que un grupo humano comparta una experiencia común en la que las sustituciones de un término por otro sean entendidas sin problemas. La aplicabilidad de estas metáforas se limita a las comunidades pequeñas, en las que las traslaciones, per se, ya estén lexicalizadas y se conozcan de antemano, y la voz metafórica coexista con la ordinaria, enriqueciendo la primera a la segunda en una ampliación semántica.

La segunda forma de metáfora, a la que podríamos llamar *metáfora radical*, es la que traslada una impresión desde el reino de lo ordinario a un reino mítico-religioso, es la que produce no sólo una transición a otra categoría ontológica sino la creación de tal categoría¹⁷⁷. Esta sería también una variante de la noción aristotélica de metáfora como traslación de un nombre entre dos categorías diferentes. Como Cassirer no es platónico, considera que la categoría sobre la que proyectamos el sentido ordinario no está ahí como tal, sino que es creada en el proceso metafórico, y el objeto de tal creación es el mito. Si la metáfora radical precede lingüísticamente a la ordinaria, la tesis de Herder y Schelling sería la que tendría sentido acerca de la relación genética de mito y lenguaje, es decir, sería la relación transcendental cognitiva la que impone su estructura: el lenguaje humano es una operación de interpretación de la realidad física en términos de las condiciones transcendentales de la razón (la idea en el caso de Schelling), que se expresa en el mito. Si la precedencia fuese inversa, si fuese el habla ordinaria la que, debido a su forma metafórica, generase la realidad lingüística del mito, este no sería más que un epifenómeno, de hecho, corre-

¹⁷⁵ Cf. Ibid. p.86

¹⁷⁶ Y las hay de cuatro tipos: de género a especie, de especie a género, de especie a especie y por analogía, entendiéndose esta como la relación comparativa de cuatro términos que se toman dos a dos. Por ejemplo, si establecemos que un escudo es a Ares como una copa a Dioniso, podemos decir por analogía: *la copa de Ares o el escudo de Dioniso*. Véase *Poética* 1457b.7 y s.s.

¹⁷⁷ Cf. Cassirer. Op. Cit. p.p.87-88.

gible, como proponía Müller, dado un grado suficiente de reflexión racional. ¿Cómo podríamos saber cuál es la relación de precedencia? En la tesis schellingiano, el referente semántico de la metáfora, el término al que se le aplica la traslación categorial, es trascendente, mientras que en la tesis mülleriana, la traslación categorial es meramente humana. Se trata entonces de una disputa ontológica que no puede ser resuelta desde el mismo punto de partida, pues hay discrepancias acerca de las entidades fundamentales y las relaciones que configuran cada uno de los modelos teóricos.

Cassirer propondrá una tercera vía, un marco epistemológico que no se limita al lenguaje, en el que tanto el mito como el lenguaje se encuentran en determinación recíproca, en una relación original e indisoluble de la que ambos emergen de forma gradual de manera independiente¹⁷⁸. La tesis de Cassirer apela a una relación original entre la forma del lenguaje mitológico y el general, relación primera en la que incluye al arte, que parecería hacer referencia a una situación esencial, si bien, desde su epistemología kantiana, se apresura a no poner el sentido en el pasado, y regenera el lenguaje mítico a través del lenguaje artístico, en el que la representación arcaica cede al giro estético, que la transforma desde la libertad¹⁷⁹. La explicación, aunque pueda ser válida en relación a una posible raíz común (la cual se deja sin especificar) del lenguaje ordinario, el lenguaje mitológico y el arte¹⁸⁰, nada dice sobre el fundamento del contenido de los mitos, ni sobre su capacidad de generar sentido para la vida humana, ni cuál es su relación con la organización de la comunidad, las fundaciones de ciudades, los códigos legales y las estructuras económicas que directamente se vinculan con los mitos.

Por otro lado, en cuanto que un mito o relato es un fenómeno lingüístico, impensable fuera de un lenguaje dado, postular que un fenómeno lingüístico está en relación con el lenguaje es tan obvio como confuso, pues no dice nada nuevo aunque parezca que extiende algún tipo de significado. Los mitos tradicionales están expresados, desde nuestro punto de vista, en formas lingüísticas arcaicas. Sus giros metafóricos son los propios de todo

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Véase Cassirer. Op.Cit. p.98.

¹⁸⁰ Los postulados de Cassirer también muestran cómo parte del elemento mitopoético ha continuado su evolución en el arte.

lenguaje natural¹⁸¹, de hecho nuestro lenguaje es un gran proceso de simbolización, de sustitución de cadenas de unos signos por otros, o por experiencias, fijando procesos orgánicos internos en relación a procesos exteriores. Los lenguajes, naturales y formales, son metafóricos en sus procedimientos, hacen mapas de significado sobre terrenos nuevos, y siempre, como no podría ser de otra manera, a partir de los conocidos. Hasta el día de hoy, ninguno de los mapas sobre el mundo y nosotros mismos es definitivo, y no por la existencia de un proceso de aproximación asintótica a una manera de ser de las cosas que nos permita avanzar hacia cosmovisiones menos metafóricas, sino porque los mitos han de adaptarse a las condiciones de vida tanto como a la inversa, en un proceso que configura a la par el humano y el universo en el que vive.

No tiene sentido que atribuyamos la reificación categórica que facilita la metáfora radical a la misma metáfora, al simple hecho de sustituir una cosa por otra. Que yo explique la creación del hombre a partir de la metáfora de un artesano alfarero que da forma a su arcilla, no reifica el mundo del alfarero de forma inevitable, sino que tiene que haber una intención reificadora, una convicción de que la metáfora recoge de alguna manera la forma de ser de las cosas, y esto tiene que guardar alguna relación con nuestra constitución humana. Nuestro lenguaje da todas las facilidades para la reificación, pues al hablar sobre algo, aunque no forme parte de la experiencia, lo cosificamos como elemento del habla. Esta capacidad del lenguaje de representar lo que no está directamente en la experiencia espacio-temporal del momento del habla da el *cómo*, pero el *qué* viene determinado por un mundo emocional que da el contenido a la hipóstasis. No tiene que ser necesariamente, como muestra la experiencia religiosa, una figura de un dios, sino que cualquier imagen que cumpla una serie de requisitos sobre capacidad para ordenar y orientar la experiencia de un grupo social es suficiente¹⁸².

La tesis cassireriana de un doble contenido metafórico y emocional del mito y del lenguaje está presente ya en la obra de Nietzsche, como contraposición de dos conceptos: lo apolíneo y lo dionisiaco, una aproximación pretendidamente más estética que metafísica a la problemática que Scho-

¹⁸¹ Como opuesto a lenguaje formalizado.

¹⁸² Tómese como ejemplos las explicaciones antropomórficas sobre el origen del mundo, o las religiones ateas del budismo y el jainismo.

penhauer había tratado entre un par de opuestos análogos a estos, los conceptos de *representación* y *voluntad*. Los términos en los que Nietzsche aborda esta cuestión no son estrictamente mitológicos, sino epistemológicos, en los que lo apolíneo y lo dionisiaco funcionan como categorías generales ontoepistemológicas, en particular, como pretendidas fuerzas de la naturaleza. La reflexión metafísica de Nietzsche no se limita tan sólo a las representaciones míticas, sino que incluye en la oposición apolíneo-dionisiaca cualquier forma de representación lingüística -incluidas las de la ciencia-, como fuerza contraria a una urgencia a la unidad, a una existencia dolorosa y apasionada, extática, completa, a un impulso panteísta que asume como alegría las cualidades más terribles de la vida¹⁸³. Lo que llamamos mundo no es más que un sueño de orden apolíneo que ha probado su utilidad vital, pero que no tiene ninguna realidad objetiva. El cambio continuo nos impide hablar de individuos, o, lo que es lo mismo, el principio de identidad es una ilusión apolínea. De hecho -dirá Nietzsche- un mundo que se encuentra en estado perpetuo de devenir no puede ser comprendido o conocido, lo que llamamos mundo es una imagen prefabricada en base a apariencias que han servido para preservar la vida, y sólo hay conocimiento de estas apariencias¹⁸⁴. El valor biológico del conocimiento implica que las diferentes categorizaciones, ya sean de la ciencia o de la religión, no son más que ficciones útiles, fantasmagorías que se superponen sobre un impulso vital cósmico dionisiaco, una especie de emoción fundamental de la vida que es responsable de la acción del universo. Lo apolíneo es una interpretación de esta fuerza, una configuración lingüística necesaria para que las formas de la vida prosperen.

Al margen de las relaciones económicas que intervienen en la formación del mito, la tesis nietzscheana que ve en todo fenómeno lingüístico el signo de una fuerza emocional vital, funde los planteamientos de Schelling y de Müller de manera análoga a como después haría Cassirer, si bien partiendo de bases distintas. Mientras que para Cassirer el lenguaje y la imagen mítica son mundos por los que se mueve el espíritu humano, pero sin estar sujeto a ninguno de ellos, para Nietzsche, es el espíritu dionisiaco, que caracteriza al hombre creador, el que usa el lenguaje e imagen mítica

¹⁸³ CF. Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. #1050. Translated by Walter Kaufmann and R.J. Holingdale. Vintage Books. New York 1968. p.539.

¹⁸⁴ Ibid.# 520. Ed.Cit. p.281.

para su voluntad de poder, y tampoco está sujeto a ellos. Ambos consideran que estos medios, palabra y mito, son formas de autorevelación¹⁸⁵, Nietzsche, de una autorevelación humanista, aristocrática y materialista¹⁸⁶, y Cassirer de una autorevelación humanista, democrática e idealista¹⁸⁷.

La tesis de Nietzsche de la autorevelación que supone el comprender las bases biológicas del conocimiento¹⁸⁸, aunque es contraria a los postulados hegelianos y schellingianos de progresivo desarrollo de una conciencia no humana en la historia –y en general a cualquier idea de una conciencia como motor de la vida–, es, paradójicamente, análoga a tales tesis en cuanto a la existencia de una voluntad no humana: la voluntad de poder (o principio dionisiaco), que determina un orden universal como lo determinaban *Der absolute Geist* o la *Weltseele* del idealismo alemán. La interpretación de los signos tiene ahora como referente al ser humano, pero sigue siendo posible hacerla, y tal interpretación sigue estando hipostasiada. Los mitos muestran la fuerza emocional cósmica, lo dionisiaco, en diferentes formas, y como tal son herramientas para el conocimiento humano.

La idea nietzscheana de que hay una corriente emocional que subyace al lenguaje y a la forma, y que, aunque se expresa en estos elementos, tiene un contenido más profundo y genuino que ellos, proporcionará las condiciones teóricas para la posterior teoría psicoanalítica. La vinculación entre mitos y sueños es, per se, mitológica. Desde ejemplos directamente mitológicos como el de Vishnu que sueña el mundo, a las comunicaciones que los dioses y antepasados hacen a los humanos en sus sueños, los mundos onírico y mítico han estado siempre estrechamente relacionados, relación que constituye la base de la teoría animista. No obstante, desde el punto de vista de la relación entre lenguaje y mito, la teoría psicoanalítica no aporta nada que no se encuentre ya en la disputa Schelling-Müller y en las síntesis posteriores de Nietzsche y Cassirer.

Por otro lado, estas tesis sobre el contenido metafórico o transferencial del lenguaje, no están considerando que la misma cuestión del lenguaje figurado no tiene sentido hasta que no definimos lo que es el sentido literal. La imposibilidad de un sentido literal absoluto para el lenguaje permite

¹⁸⁵ Cf. Cassirer. *Language and Myth*. Ed. Cit. p. 99.

¹⁸⁶ Como la que formula en su teoría del eterno retorno.

¹⁸⁷ Cassirer, *Antropología filosófica*. Ed. Cit. p. 333-334.

¹⁸⁸ Véase el libro tercero de *Voluntad de Poder*.

hablar sólo de lenguaje figurado bajo condiciones cerradas, dentro de una tradición específica en la que los referentes y las transferencias estén fijados o lexicalizados hasta un punto. Si digo, por ejemplo, que *el sol es el ojo de Ra*, estoy pensando en la expresión como una transferencia, pero el devoto de Ra del siglo XVIII a.c.¹⁸⁹ no tenía otra cosa a la que transferir el objeto de su percepción, pues no tenía otro concepto que superponer al círculo luminoso que percibía. Si al devoto cristiano le preguntamos acerca de la resurrección de Lázaro, no considerará que se trata de una figura del lenguaje, no es que el Cristo le despertase a una comprensión más profunda de la existencia desde la ignorancia anterior, no es que le devolviese a la vida desde una muerte psicológica, una depresión, o le curase alguna neurosis, no, para el devoto la resurrección es literal, como lo era para el devoto de Atis, Osiris o Adonis, que tomaban la forma de la planta del cereal literalmente, como para el cristiano el pan y el vino de la misa son literalmente el cuerpo y la sangre de su dios. La idea de un referente *literal*, como opuesto al *figurado*, no es sino otro mito posterior, filosófico, en el que se establecen nuevos marcos de referencia desde el que los mitos son metafóricos. El referente literal para Platón son las ideas, y no los objetos que las ejemplifican siempre de manera imperfecta. Para Copérnico, los orbes planetarios giraban literalmente alrededor del sol a causa de su forma, y estos orbes eran tan literales como las esferas cristalinas planetarias que los precedieron en la Edad Media, mientras que hoy todas estas descripciones tienen valor metafórico, ya que comunican un significado figurado inteligible desde la teoría de la relatividad. Sin embargo, cuando decimos desde la física del presente que el universo comenzó con una gran explosión, aunque la idea de explosión tenga cierto sentido figurado, la física no está considerando que el Big Bang sea metáfora de otra cosa. De la misma manera, cuando Schelling proclamaba el contenido tautegórico de las mitologías, su carácter literal como estadio de una teogonía, estaba declarando la construcción de una metamitología. Y cuando Müller considera el dios moral cristiano como literal y los demás dioses como metáforas imperfectas, enfermedades de la infancia de la lengua, no hace sino mitología cristiana. Asimismo, la tesis de Nietzsche que hace de lo dionisiaco el sustrato

¹⁸⁹ Por a.c. y d.c. quiero decir *antes del llamado año cero* y *después del llamado año cero del calendario astronómico*, que se corresponde con el 1 Antes de Cristo del calendario gregoriano.

emocional del universo es una mitología, en la que el elemento literal es la voluntad de poder dionisiaca, a la que se subordinan las formas metafóricas de lo apolíneo como determinaciones cuya utilidad es la supervivencia en un continuo de creación y destrucción.

Las mitologías son entonces literales para quienes viven conforme a ellas, sus ontologías son literales y sólo pueden ser alegóricas cuando podemos pensarlas como signos para otro referente. Las mitologías se encuentran abiertas con respecto a la experiencia vital de la comunidad humana que las elabora, es decir, se construyen en base a la experiencia de vida de dicha comunidad, y con respecto a las acciones y objetos que constituyen tales experiencias son literales. El devoto que llamaba *ojo de Ra* al sol en el Egipto antiguo, o el humano que hoy piensa que el universo comienza con una gran explosión, son siempre literales dentro de su marco de referencia mítica: el universo literalmente se expande, Ra nos ve a través de su ojo y sabe sobre nuestras cosas. En ambos casos, proyectamos nuestro sistema lingüístico sobre la naturaleza y encontramos referentes que consideramos finales, construimos un exomorfismo lingüístico, una traslación de sentido que expresa un entramado conceptual ontológico, ya sea el que corresponde a un ser sobrenatural o a una acción meramente natural. Estos conceptos ontológicos son siempre literales, no son metáforas de ninguna otra cosa.

El proceso lingüístico de la exomorfización fue comprendido ya por Ludwig Feuerbach en relación a los fines que persigue tanto la religión como en general los procesos culturales. Tal finalidad no es otra que la de cambiar la experiencia no familiar de la naturaleza en algo familiar y comprensible, fundir la dureza del mundo natural en los elementos cálidos que constituyen el mundo emocional humano¹⁹⁰. Se trata de un proceso epistemológico, pues hacer familiar no es otra cosa que hacer rutinario y aporoblemático, contrastar lo desconocido con lo conocido, elaborar una representación sustitutiva, un signo intermedio que vincule el nuevo objeto de la experiencia, ya sea física o conceptual, a la cotidianidad de los intercambios lingüísticos. En este sentido, las mitologías tienen una función epistemológica que funciona como sistema completo de ordenación.

¹⁹⁰ Cf. Ludwig Feuerbach. *The Essence of Religion*. #34. Tranlated by Alexander Loos. Prometheus Books. New York. 2004. p.35.

Las mitologías no sólo trazan los límites de la experiencia lingüística mediante exomorfismos. Como sistemas memorísticos en los que se recogen las experiencias y valores del pasado, son cerradas en el proceso de su composición y de narración, y junto a los exomorfismos ontológicos se producen procesos endomórficos lingüísticos que también conllevan una expansión de la ontologización. Así, cuando Homero dice que el Alba (diosa común a los pueblos indoeuropeos) tiene *rosáceos dedos*, *el Alba*, en cuanto que es el nombre de la diosa, y esta es un ser literal para los creyentes de la religión olímpica, es un exomorfismo, mientras que sus *rosáceos dedos* son una figura endomórfica. Los endomorfismos son juegos retóricos del lenguaje, signos que remiten a objetos u a otros signos que a su vez remiten a otros signos, aunque no de manera ilimitada, pues el sistema está relativamente cerrado semánticamente en un momento dado con respecto a los exomorfismos, de lo contrario no podría haber comunicación. Los objetos a los que remiten los signos son finales cuando no son la metáfora de otro objeto. La mesa no es un objeto final, ya que sabemos que está hecha de algún material, orgánico o inorgánico, y final sería el concepto de *átomo material* (en la Antigüedad), o de *partícula subatómica* (fermiones y bosones) en el mundo presente. En este sentido, los endomorfismos pueden formar cadenas de signos arbitrariamente tan largas como queramos, mientras que los exomorfismos determinan cadenas finitas entre una representación literal o final y una representación metaforizable. Si entendemos por cadena endomórfica la secuencia de signos que une dos representaciones que puedan ser metaforizables en otra, y por cadena exomórfica la secuencia de signos que une una representación literal con una metaforizable, podemos decir que las cadenas endomórficas son *proteicas*, en el sentido de que diferentes cadenas de signos, que en principio hacen referencia a objetos diferentes, pueden acabar indicando, en base al juego de la sustitución y la analogía, hacia un mismo referente. La expresión homérica de los *rosáceos dedos* no es más que una traslación posible dentro de otras muchas, para la experiencia de los colores del amanecer (siendo esta expresión precedente otro posible morfismo), y se pueden conectar y anidar expresiones de signos cada vez más distantes por diversos procesos de traslaciones de significado en un juego tan largo como nuestra voluntad de jugarlo. En lugar de los *rosáceos dedos*, podríamos hablar de otras partes corporales rosáceas, o de su aliento de fuego, o de la rosa del

Alba, o de la antorcha del Alba en la frontera de la noche, etc. Este ha sido el juego tradicional de la retórica y de la poesía. Sin embargo, en los exomorfismos, como el del *ojo de Ra* (endomorfismo para nosotros pero no para los devotos de Ra), el objeto no es *proteico* y no se puede hacer una sustitución secuencial indefinida de signos, pues *ojo* no es una metáfora, sino el órgano de visión de un ser sobrenatural que desde el firmamento mira la tierra. Puedo sustituir *ojo* por expresiones consideradas como sinónimos, pero no por otra parte del cuerpo. Igualmente, para hablar del Big Bang, en lugar de *explosión*, podríamos sustituir el concepto por *expansión*, *inflación*, *extensión*, *separación acelerada*, etc., y el concepto de *inicial*, por el de *primero*, *primigenio*, *original*, etc., de la misma manera, y no alteraríamos el sentido de la expresión. Aun así, no valdrían los antónimos de estas palabras sustitutivas, como por ejemplo, *contracción posteriora*, debido a que la expresión conlleva literalidad en la imagen expansiva.

La acción denotada por la expresión Big Bang, lo mismo que el objeto denotado por el *ojo de Ra*, es una singularidad, una representación irreducible a otra. No obstante, como los signos lingüísticos utilizados para denotarla pertenecen a un sistema cerrado de signos humanos, tal representación queda atrapada en el juego representacional de una comunidad histórica dada, y se establecen vínculos con la singularidad que permiten describirla, es decir, hacer figuras metafóricas. Lingüísticamente, la singularidad es denotada mediante nombres propios. En este sentido, el paso a la metáfora desde la literalidad de aquello que es desconocido y singular es un proceso inevitable, como comprendiera Max Müller en su estudio sobre las descripciones de los fenómenos naturales que la mitología lleva a cabo. Según Müller, se pasa desde una cualidad a una sustantivación. Así, el nombre que en la mitología griega se da al sol, Hiperión, se deriva de la preposición ὑπέρ, que quiere decir arriba, y de la desinencia -των, que simplemente expresa pertenencia, por lo que Hiperión quiere decir *el que está arriba*¹⁹¹. Sería, sin embargo, más preciso decir (pues un predicado presupone un sujeto) que el paso es desde una acción a un sustantivo¹⁹²: desde la acción de brillar, a la acción de brillar en lo alto, y desde ahí, a decir *aque-*

¹⁹¹ Cf. Max Müller. *On the Philosophy of Mythology. Chips from a German Workshop: Miscellaneous Essays*. Ed. Cit. p. 80.

¹⁹² Como comprendiera Herder. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Ed. Cit. p.43.

llo que brilla en lo alto, y luego, más metafóricamente, a *El que vive en lo alto*. Este es, no por casualidad, el nombre que las tribus de Altai dan a sus dios de la tormenta, Bai Ulgan, *Aquel que vive en lo alto*. La acción de brillar es el contenido literal o singular, que posteriormente se subjetiva, para objetivarse una vez que disponemos de un nuevo marco referencial mitológico, ya sea este el del cristianismo (o cualquier religión que no identifica el sol con la divinidad) o el de la ciencia. Así entendido, podríamos hablar de una dinámica epistemológica figurativa, un proceso de apropiación lingüística de lo desconocido o indefinido (*apeiron*) que comienza siendo literal para ir siendo sustituido progresivamente por imágenes lingüísticas que remiten a áreas más comunes de la experiencia. A este proceso lo llamo mitologización.

Llamo entonces exomorfismo mitológico a la determinación de un límite lingüístico, al establecimiento de una representación literal. Endomorfismo mitológico es cualquier proceso de incorporación lingüística figurativa de una representación literal. La mitologización describe los procesos secuenciales de exomorfismos y endomorfismos que llevan a cabo los grupos humanos. Los mitos contienen tanto exomorfismos, que determinan las condiciones límite o liminales, las representaciones ontológicas, como endomorfismos que las elaboran y las desarrollan en relatos. Los exomorfismos determinan el límite de la experiencia grupal, mientras que los endomorfismos vinculan la representación liminal con el *Lebenswelt*, además de servir como base transformativa de las representaciones del mundo de la vida. Cuando se invierte el proceso de mitologización, cuando la representación común se hace progresivamente más liminal, nos encontramos, como veremos más tarde, en un proceso de *divinización*¹⁹³: el antepasado humano se vuelve cada vez menos familiar, haciéndose semidiós, y los antepasados civilizadores, se convierten en dioses, incluso algunos en dioses ociosos y lejanos con los que el grupo humano deja de comunicarse¹⁹⁴. La mitologización y su acción inversa son procesos lingüísticos reificativos en los que se conforman semánticamente los objetos y escenarios del *Lebenswelt* de una comunidad.

¹⁹³ Véase Apéndice B.

¹⁹⁴ Véase Parte III. 3.1.1. Plano mítico del *anima mundi*.

No obstante, para comprender las funciones lingüísticas del endomorfismo y el exomorfismo mitológico no podemos hacerlo simplemente reflexionando sobre la información que está contenida en las propias mitologías. La especulación metafísica, ya sea desde las posturas del idealismo alemán, o las del psicologismo lingüístico de Müller, o del psicologismo emocional de Nietzsche, poco puede decirnos sobre el origen del lenguaje, o sobre su contenido metafórico. Si las hipótesis adelantadas sobre el proceso de mitologización quieren contar con una base epistemológica no fundada en reificaciones, podrán hacerlo en la medida que construyan una teoría de la racionalidad en la que el desarrollo del lenguaje humano sea tratado desde la psicología. Sin una perspectiva evolutiva y neurocientífica, estamos limitados a perspectivas ontoteológicas que resuelven las cuestiones de manera transcendental (y paradójica), o bien a perspectivas histórico-críticas que dan por sentado en su proceder que la solución a la cuestión mitológica no requiere más datos empíricos, como Cassirer, sino que se puede llegar a ella por elucidación de los conceptos ya planteados en la tradición filosófica.

La metáfora, como también ocurría con las categorías ontoteológicas tradicionales (aunque por otros motivos), no basta para caracterizar los mitos. La dimensión lingüística del mito nos remite a una teoría general de la interpretación, entendiendo esta como una función de la epistemología, la psicología y la acción social.

Capítulo 3. Formas de la memoria y el entendimiento.

3.1 Mito e historia.

Los mitos tradicionales no sólo tenían a su cargo el nebuloso mundo de los orígenes de los dioses y el universo, sino el mucho más concreto de la vida social, del nacimiento de la ciudad y el orden del grupo. Por eso, un estudio de los mitos hecho en exclusiva desde el punto de vista de *das Heilige* vela los procesos de mitologización de lo profano, las endomorfizaciones que se dan en las acciones económicas cotidianas, además de ofrecer una imagen distorsionada del asunto que trata el mito arcaico, al negar o minimizar el contenido *humano, demasiado humano*, de las formaciones de identidades sociales y las organizaciones jerárquicas.

En este sentido, los mitos cubren el dominio de la forma de narración que después se llamó *historia*. De hecho, la narración histórica surge como variación de la narración mitológica a partir de un cambio de paradigma ontoepistemológico en el que como referencias límite o literales se toman los conceptos de *hecho*, y de *secuencia necesaria de hechos*. En la cultura griega, la musa Clío, hija de la titánide Mnemósine (Memoria) tenía a su cargo la inspiración del relato histórico, fusión que ejemplifica la visión arcaica de las relaciones entre las diferentes formas de narración sobre el pasado. Para Aristóteles, mientras que la historia relata lo que ha pasado, la poesía trata sobre lo que podría haber pasado¹⁹⁵, lo que permite un grado especulativo del máximo interés para el observador filosófico, especialmente en la épica y la trágica. Cuando no ofrece lo que ocurrió, los hechos, cuando no relata el orden correcto de las acciones del pasado, la poesía está dando un marco de posibilidad, un escenario teórico en el que, como en un mapa temporal, se da una descripción de las fuerzas psicológicas que

¹⁹⁵ Cf. Aristóteles. *Poética*. 1451b.1-5.

han llevado a producir estas o aquellas acciones. Por eso, para Aristóteles el mito es más filosófico que la historia, pues trata *lo universal*, mientras que la historia está limitada a lo particular¹⁹⁶. Podemos entender esta universalidad del mito, no tanto en el sentido de cubrir un campo especulativo de mayor alcance que el que permite el tratamiento histórico, limitado por los hechos, sino en su dimensión psicológica, que hace que sus contenidos sean válidos para más de un escenario histórico.

Un tratamiento adecuado de la noción de causalidad en relación al pensamiento histórico requiere el tratamiento previo de los conceptos de *racionalidad* y de *acción social*, que haré en los próximos capítulos, no obstante, aquí me gustaría hacer algunas observaciones acerca de la relación de la historia y el mito con el concepto de origen. Las acciones divinas que encontramos en las llamadas mitologías tradicionales son de dos tipos, cosmogónicas y económicas. Las primeras tratan la cuestión de los orígenes del grupo y de sus categorías ontológicas fundamentales, mientras que las segundas cubren las cuestiones de la vida cotidiana -a las que también podemos llamar económicas- en relación a cuestiones fundacionales: héroes civilizadores, protocolizaciones de acciones productivas, etc. Una acción cosmogónica no puede ser considerada como histórica, ya que es de distinto orden que aquella, es la acción que crea el universo y es la condición de posibilidad de la historia. Una acción es histórica en la medida que pertenece a una secuencia de hechos que puede ser conocida a través de la investigación, mediante un esfuerzo intelectual ordenado en el que una serie de acontecimientos o acciones, lo ocurrido, se hacen corresponder con una serie cronológica conforme a unas pautas que no sólo siguen la intuición humana, sino una valoración de los vínculos entre las acciones pretendidamente objetiva, independiente del observador. Esta pretendida ley de orden necesaria de los acontecimientos humanos es la llamada *causalidad histórica* o *necesidad histórica*. Cada acción de la cadena causal narrativa histórica tiene una precedente y una que le sigue, pero no así la acción que supuestamente inaugura la secuencia, cuyo carácter especial en la serie, produce las antinomias de la razón cuando el contenido de la historia es cosmológico, y sinsentidos biológicos cuando hablamos de la causa primera de la historia de la humanidad. La historia como ciencia no

¹⁹⁶ Ibid.

podría tratar esta idea de causa primera de la humanidad porque nuestra dimensión social humana arranca de suelo no humano, no investigable a partir de conceptos de la ciencia social. Los análisis, por ejemplo, de las relaciones económicas y medioambientales que llevaron a la formación de las ciudades neolíticas, no son del mismo tipo que los análisis sobre el origen del homo sapiens, ni en su metodología, ni en la definición del dominio de investigación. En el estudio sobre las ciudades neolíticas, nos limitamos a acciones sociales que representan un segmento de otro más amplio de acciones sociales, evitando el problema que supone el concepto del origen. Las cadenas de causación que buscan el origen del humano continúan hasta el origen de la vida en nuestro planeta, y desde allí siguen, de manera proyectiva y arriesgada, en cadenas causales que nos llevan, tras un larguísimo viaje mental, hasta el supuesto origen del universo, concepto que, como mostrara Kant, produce antinomias insalvables.

Por otra parte, la acción económica realizada por un dios, tal como la que recoge, por ejemplo, el relato de Prometeo enseñando el uso del fuego a los hombres, o Marduk fundando la ciudad de Babilonia, no puede ser considerada histórica, porque un agente divino, si lo hubiera, no pertenecería al mismo orden causal que uno humano, sus acciones no se corresponderían con necesidades humanas específicas, no estarían basadas en necesidades sociales concretas, ni su causación compartiría el mismo espacio-tiempo de la historia humana, por lo que la investigación sobre los condicionamientos que concurren en las diversas actuaciones de los grupos humanos sería imposible, ya que, como no han parado de repetir los sacerdotes de todas las mitologías desde que tenemos registro de ellas, *la voluntad del dios es inescrutable* y queda fuera de nuestra comprensión. La idea de una *historia sagrada* es una contradicción, pues si aceptamos, como Tucídides, que lo que caracteriza al pensamiento histórico es una investigación crítica de la tradición¹⁹⁷, la investigación crítica del mito nos llevaría a descartar como imposibles la mayor parte de las acciones que relata.

¿Cuál es la diferencia entre una historia sagrada y un mito? Si tomamos, por ejemplo, el criterio que la Iglesia Católica tiene sobre el contenido histórico de la *Biblia*, la historia sagrada narra hechos acaecidos (narra-

¹⁹⁷ Cf. Tucídides. *The History of the Peloponesian War*. Oxford University Press. Oxford. 1981.p.p. 41-42.

ción que ya es una revelación), entre los que se incluirían, el pecado de los primeros padres, el nacimiento de Cristo, su muerte, su resurrección, etc.¹⁹⁸ Sin embargo, sabemos por la mitología comparada, que hay otros relatos sagrados que narran pecados en los primeros padres y resurrecciones, como en el mito iranio de Mashye y Mashyane, a quien Ahura Mazda les ordena hacer el bien, no alabar a los demonios, y abstenerse de comer, siendo especialmente esta última exigencia de difícil cumplimiento, y cuya violación les costará una estancia infernal hasta el día de la resurrección¹⁹⁹. De la resurrección se habla asimismo en el mito de Osiris²⁰⁰, o en el del ugarita Baal²⁰¹, o en los misterios de Cibele²⁰², o el caso de Lemmikainen de la mitología fino-ugria²⁰³, o en la resurrección final de la que habla el islam²⁰⁴. No obstante, estas otras narraciones de acciones semejantes, no son consideradas historia sagrada, desde el punto de vista cristiano, sino mito. La historia sagrada de otra cultura es mito, es un mero relato que no guarda un vínculo con la vida individual y social, mientras que la propia, es historia, y no por su mayor contenido fáctico contrastable de manera objetiva, sino porque es experiencia vinculada a un ritual, y hecha *real* a través de la repetición sistemática dentro de un ritual, como veremos después, formando parte del *Lebenswelt*.

El mito, incluyendo la noción de historia sagrada, construye su propio origen, de hecho, lo que observamos analizando las diversas mitologías mundiales es que los mitos establecen determinaciones primitivas para el conjunto de las acciones de la experiencia humana, ya sean las acciones que tienen que ver con el origen del cosmos o con las acciones económicas del grupo. Las mitologías elaboran asuntos de la experiencia, pero no se

¹⁹⁸ Véase la Introducción general a los libros de la Sagrada Escritura. En *Sagrada Biblia*. Versión Nácar-Colunga. Madrid 1985. p. p.1-17.

¹⁹⁹ Como leemos en el *Bundahishn* (Creación). Capítulo 15. Traducido por E.W. West. *Sacred Books of the East*. Volume 5. Oxford University Press. 1897. Web.

²⁰⁰ Como aparece mencionado en los *Pyramid Texts* del Reino Antiguo. *Pyramidtextsonline.com*. Web.

²⁰¹ En el relato de la lucha de *Baal contra Mot*, recogido en la *Tablillas del Ciclo de Baal* (1920. Tablillas de Ras Shamra). Web.archive.org.

²⁰² Como nos cuenta Frazer en el capítulo 34 de *The Golden Bough*. Ed. Cit.

²⁰³ En el Canto XV de la *Kalevala* de Lönnrot. Ed. Cit. p.p.209 y s.s.

²⁰⁴ En *El Corán*, 6:37, 8:25, etc. Véase las referencias que da la edición de Olive Branch Press. New York. 1991. p.668.

limitan a ellas, sino que la interpretan y recrean. En los mitos, el origen no tiene el contenido problemático de la causalidad histórica, sino el de las representaciones literales o liminales que producen los exomorfismos. Cualquier representación que corresponda a un concepto literal establece un *punto de origen*, un fundamento cuyo valor epistemológico es referencial en la praxis vital del grupo, y permite estructurar de manera consistente la actividad lingüística mediante referentes representacionales finales. Estos referentes no se limitan a formar parte de funciones cognitivas, sino que son hipostasiados y desarrollados a través de endomorfismos mitológicos.

Por otro lado, aunque los mitos tienen elementos epistemológicos comunes con la literatura y con la historia, su ocurrencia no se da en los mismos marcos conceptuales. La historia, como registro de las acciones humanas, supone una interpretación de los hechos sociales cuyo rigor en la veracidad no es el objetivo que persigue la literatura. Precisamente en esto, el mito se parece a la historia, ya que pretende que el referente de su contenido narrativo sea una acción que ocurrió, *in ille tempore*, pero no por ello menos *verdadera* y cargada de sentido. En el caso de la historia, las acciones se presentan como necesarias, como fruto de una causalidad inherente en ellas, al igual que en la literatura, mientras que las acciones cosmogónicas del mito y las económicas realizadas por los dioses no se gobiernan por el mismo tipo de coherencia narrativa, pues falta la coherencia causal en todas aquellas acciones que surgen *ex nihilo*, o bien, a partir de la inescrutable voluntad del dios.

La dificultad de determinar una imagen clara de lo que aconteció es un problema que afecta tanto a la historia como a la ciencia, problema que no incumbe al mito, cuya identidad es siempre compacta y unitaria dentro de la comunidad a la que pertenece. Lo que ha sido aceptado por el grupo como referente del pasado tiene valor absoluto mientras no sea frontalmente contradicho por la experiencia de manera radical, en acciones continuadas de destrucción que comprometan la supervivencia del grupo. Tenemos ejemplos de esto en los mitos Cargo de Melanesia²⁰⁵ y en general en todos los casos en los que una cultura se ha impuesto a otra de forma militar o económica. En la historia, el pasado es traído a la memoria como recuerdo,

²⁰⁵ Véase más adelante, en Parte III. 1.1, sobre este tema.

mientras que en el mito, especialmente cuando va vinculado al ritual, el pasado vuelve como una repetición de acciones que ocurrieron in *ille tempore* con el mismo valor efectivo que tuvieron en su momento. Mientras que la historia concibe el tiempo como lineal, el tiempo mítico es circular, por lo que la acción fundacional es revivida estacionalmente, no como algo remoto, sino como parte de la experiencia cotidiana, y tan incuestionable como ella.

La acción que no queda plasmada en la narración mítica tiene una entidad distinta a la que no lo hace en la narración histórica. Mientras que la segunda está condicionada por la elección que el historiador hace de la información que considera relevante dentro de un número de datos posibles, el dato que aporta el mito no es presentado como fruto de una investigación, una *ἵστωρία*, sino como un modo de ser de las cosas, y de forma análoga, lo omitido no es que no sea relevante, sino que simplemente no es nada. No obstante, las dificultades que tiene la investigación histórica para escrutar sobre los orígenes con el grado de certidumbre que se investiga lo que se tiene a mano, debido a las cargas de perspectiva psicológica y social de la investigación²⁰⁶, hacen que historia y mito se fundan cuando se giran hacia su fuente común en el pasado más remoto.

Tendemos a establecer comparaciones entre la narración histórica hecha desde el presente con los contenidos del mito antiguo, lo que sería equivalente a juzgar la física presocrática a partir de las teorías de la física cuántica, y determinar que ambos discursos son radicalmente diferentes, aunque tienen la *fisis* como objeto común. Para un juicio más ponderado, deberíamos contrastar el mito con su historia coetánea, cuando la hay, comparando el pensamiento mítico con el pensamiento de la época. La precisión y la claridad, por no hablar ya de intuiciones generales sobre la existencia humana no basadas en acuerdos acrítricos, no son sino concepciones muy recientes, y de un tipo muy específico de pensamiento. Recordemos, por ejemplo, que a mediados del siglo XVIII, la ciencia daba a la tierra una antigüedad de tan sólo 75.000 años, cantidad que Buffon dio de manera arbitraria en su *Théorie de la Terre*²⁰⁷, deseoso de no entrar en

²⁰⁶ Véase los comentarios de Adam Schaff sobre este tema en *La objetividad de la verdad histórica*. En *Historia y verdad*. Editorial Crítica. Barcelona 1983. p.p. 321-373.

²⁰⁷ Obra de 1749. Lo que leemos en ella es más parecido a la física presocrática que a la ciencia geológica de hoy: *las montañas no han sido compuestas por las aguas, sino produ-*

disputas con una Iglesia que medía el tiempo bíblicamente, o que no es sino hasta Leibniz que se cuestiona la idea de que el Hebreo es la lengua original de la humanidad²⁰⁸, disputa que no queda zanjada hasta los estudios de filología comparada de Max Müller en el siglo XIX. Si comparamos estas cosmovisiones históricas con los mitos obtenemos una proximidad mucho mayor entre ambos que si lo hacemos con la investigación historiográfica o científica en general del presente. De hecho, en muchos otros casos, la comparación de los mitos con el pensamiento histórico contemporáneo a él ni siquiera tiene sentido, como es el caso de las culturas sin escritura, pues al no haber objetivaciones del pasado más allá de las de los signos fonéticos, los condicionamientos de la memoria humana impiden la fijación de secuencias causales que sobrepasen el muy limitado ámbito de las acciones del grupo, y el pensamiento sobre el pasado preliterario no tiene las características del pensamiento histórico. Sin escritura, la objetivación del pasado en hechos que requiere la historia es tan sólo parcialmente alcanzable a través del mito oral, y fuera de las comunidades pequeñas, no hay posibilidad de una memoria de las acciones del grupo -salvo por la fijación más o menos nebulosa de unos cuantos hechos significativos. La imposibilidad del pensamiento histórico sin la escritura no sólo se debe al carácter reflexivo y al manejo de grandes cantidades de información que caracterizan la historiografía, que es impracticable para el pensamiento oral, sino también a la aparición de una nueva conceptualización del tiempo que sólo es posible a partir del pensamiento escrito. A través de ella, como comprendiera Ssu-Ma-Chien, se evita el olvido, y, a la vez, el historiador se revela a sí mismo ante el futuro²⁰⁹, creando un concepto de continuidad temporal que sirve de soporte para una relación psicológica nueva entre narrador y audiencia. Los mitos, ya fuesen relatados por los chamanes de Altai, por los poetas persas que cantaban el *Shahname* en las cortes sasánidas, o por los rishis que compusieron los poemas védi-

cidas por el fuego primitivo. (Cf. Geoges Buffon *Theorie de la Terre*. En. *Las ciencias de la tierra en el S.XVIII. Historia general de la ciencias*. Taton, René.(ed.). *Historia General de las Ciencias*. Vol. VII.Traducción de Manuel Sacristán. Orbis. Barcelona. 1988. p. 753.

²⁰⁸ Cf. Max Müller. *Lectures on Science of Language*. Ed. Cit. p.135.

²⁰⁹ Cf. Ssu-Ma-Chien (ca. 145-85 a.c). *Letter in Reply to Jen An*. En *The Norton Anthology of World Literature*. Volume A. Beginnings to A.D. 100. Lawall, Sarah, y Mack Maynard, Editors.W.W. Norton & Company. New York and London. 2002. p.p. 865-866.

cos de la India, iban dirigidos a una audiencia presencial, muchas veces como parte de una ceremonia, otras, como entretenimiento ritual, pero siempre en un marco performativo con una audiencia perfectamente delimitada. La historia escrita, sin embargo, crea una audiencia virtual que está en el futuro, y a ella se le habla con el poder oracular de quien revela el pasado, y ofrece la verdad de lo ocurrido. Por otro lado, se crea un personaje adicional al relato, el historiador, cuya individualidad y particularidad relativizan lo narrado a la vez que le dan un contenido testimonial, del que carece el mito tradicional, que al representar el punto de vista de un observador reifica lo observado como algo objetivo. Así, cuando Ssu-Ma-Chien dice: *esta es mi opinión como historiador*²¹⁰, y a continuación relata cómo él personalmente subió al Monte Chi, en cuya cima supuestamente está la tumba del mítico Hsü Yu²¹¹, establece dos grados de la narración, el de los hechos, y el de las opiniones, tanto las suyas como las de otros, lo que inevitablemente objetiva los hechos a la par que subjetiva las opiniones, hasta el punto que pasamos por alto que la selección de lo que constituye hecho histórico y de lo que no lo es, así como las vinculaciones psicológicas causales, la determinación de fines para las acciones y la interpretación de circunstancias, son siempre relativas al marco de referencia del narrador, o más precisamente, del narrador y su cultura.

La separación de la historia con respecto al mito en cuanto a su estructura narrativa y sus supuestos epistemológicos se ve complicada por la relación general que existe entre palabra y acción, entre las dimensiones de la acción lingüística y la acción vital. Los sujetos históricos, individuales o sociales, han vivido y viven mitológicamente, es decir, basan sus creencias más íntimas en un conjunto de valores recogidos en relatos tradicionales que les han formado como personas sociales de su grupo humano en un proceso de enculturación que ha sido paralelo a la formación de su personalidad social. Estos valores distan mucho de ser proposiciones científicas, de hecho, en el mejor de los casos, son indemostrables, cuando no absolutamente contradictorios o simplemente alucinados. La palabra mítica influye directamente en las acciones de los protagonistas de la historia. Recordemos, por ejemplo, cómo en las cortes micénicas, hace treinta y dos

²¹⁰ Cf. Ssu-Ma-Chien. *Historical Records. The Biography of Po Yi and Shu Ch'i*. En *The Norton Anthology of World Literature*. Ed. Cit. p.867.

²¹¹ Quien rechazó la mítica oferta al trono del emperador Yao.

siglos, se escuchaba cantar a los rapsodos las diversas leyendas sobre las peripecias de los héroes, y los reyes recibían un estímulo para vivir aventureramente, sentían en sí mismos las fuerzas de las que la literatura les hablaba y les daban forma física, en guerras, conquistas, palacios y grandes obras. Recordemos la influencia que el Aquiles homérico tuvo durante toda la vida de Alejandro Magno, y la de Alejandro sobre César, quien explícitamente fomentó paralelos entre sus acciones y las de Alejandro²¹², o la influencia que los escritos de los Evangelios han tenido en la formación política de Europa, o la influencia de los mitos wagnerianos sobre el Tercer Reich alemán. Las acciones humanas, sean gloriosas o terribles, tienen un relato detrás que las soporta y fundamenta. Ya sea en las *Tablas de la Ley* en tosca roca, con las que Moisés y Yaveh doman al difícil pueblo de Israel, o en la enseñanza de Buda que hay tras el imperio de Ashoka Maurya en la India, o en el relato bíblico que lleva a los españoles a destruir las culturas americanas, o en la retórica marxista de la Constitución china, el mito está detrás de toda acción. El fenómeno es rastreable hasta el origen mismo de la escritura y de las expansiones guerreras. Todos los relatos que tenemos de las conquistas de los reyes de oriente próximo, desde las campañas asiáticas del egipcio Tutmosis III (1490-1436 a.c.) gravadas en las paredes del templo de Karnak, pasando por las diferentes conquistas guerreras de los violentos reyes asirios del siglo IX a.c. (Asurbanipal II y Shalmaneser III), de las que dan fe las diferentes estelas en las que los reyes las grabaron para la posteridad, muestran muy claramente que desde un primer momento hubo un vínculo necesario de la escritura con la acción vital. No es sólo para preservar la memoria y evitar que la acción se pierda en el océano del tiempo, sino también para completarla por lo que aquella es escrita. Sólo la acción ligada a la palabra puede perdurar, ya que es la palabra lo que perdura. Así lo comprendió el rey Shalmaneser, cuyo pretendido comportamiento heroico sólo tiene sentido en el contexto literario adecuado, algo que el rey asirio no consiguió con su estela²¹³, pues ningún poeta construyó un héroe a partir de las palabras que

²¹² Véase Michael Grant. *Julio César*. Trad. Fernando Corripio. Editorial Bruguera. Barcelona. 1971. p.203.

²¹³ Leemos en la estela de Shalmaneser: “*En aquel momento, rendí homenaje a la grandeza de todos los dioses y ensalcé para la posteridad los logros heroicos de Ashur y Shamash, mandando erigir una estela esculpida conmigo como rey pintado en ella. Y escribí en ella*”

en ella leemos, y después de los siglos lo único que permanece es la memoria de la matanza perpetrada por otro general víctima de alguna violenta psicopatología auto-legitimadora. La acción ha de ser interpretada, requiere un tipo especial de palabra, la literaria o poética. Desde un punto de vista psicológico, la palabra literaria recrea lo ocurrido al fijar semánticamente las ambigüedades de una acción social, vinculándola con otras acciones. La palabra humaniza el automatismo de la acción, que de otra forma sería un mero cúmulo de sensaciones y emociones dentro de la esfera animal. Por eso, la historia fija las acciones inventando memoria y semántica, la cual se difumina con el paso del tiempo, por la pérdida física de memoria así como por los cambios de marcos referenciales de interpretación ontoepistemológica, que transforman los exomorfismos en endomorfismos. Ese diferencial semántico es responsable del contenido fabuloso que apreciamos en los relatos más arcaicos, un diferencial que se produce por la transformación de una representación literal o liminal en representaciones figuradas.

El contenido exomórfico de los mitos, las representaciones literales, son los elementos ontológicos que no pueden ser alegorizados, que representan un objeto final que el pensamiento no puede tratar mediante representaciones sustitutorias. Estas representaciones son endomorfizadas, incluidas progresivamente en el proceso metafórico de la lengua, en el propio proceso vital, en el mero uso de los conceptos y los objetos denotados por las representaciones finales, en un desarrollo que va desde la acción al objeto, pasando por la sustantivación. La historia, aunque no puede tratar sobre los orígenes, sí espera hacer un discurso consistente, pero no por ello está exenta de representaciones literales además de las endomórficas. Representaciones exomórficas de la historia son los conceptos de *hecho histórico*, *causalidad*, *propósito*, y en general, todos los conceptos epistemológicos y psicológicos que maneja, pues son literales, y cuando no lo son, la traslación de sentido sale fuera del campo de la historia. Así por ejemplo, *hecho histórico* es un concepto general que designa los elementos mínimos con los que opera la historia, una especie de átomos variables conceptuales que se organizan en secuencias de causalidad, pero no son metáforas de

mi comportamiento heroico y mis acciones en combate (...) Eregí una estela conmigo como gran señor para que mi nombre y mi fama durasen para siempre (...)"Shalmaneser III contra la coalición aramea. *Ancient Near East*. Vol.1. Ed. Cit. p.189.

otra cosa. Precisamente, la interpretación alegórica de los hechos históricos, tal como la hace Hegel, Schelling, o el cristianismo, es un proceso metahistórico que es sólo factible desde una ontoteología que se sitúe fuera de la historia. Cuando un hecho histórico deja de ser literal deja a la vez de ser un elemento de una construcción conceptual histórica, análogamente a cuando en un sistema físico alegorizamos alguno de sus elementos, dejamos la física en favor de la metafísica. Por otro lado, es interesante observar el contenido acrítico, de *Lebenswelt*, de muchos de los conceptos de la historia. Así, cuando utiliza elementos finales que son metaforizables desde otra ciencia, como por ejemplo en relación al concepto de *propósito*, que puede ser sustituido por otras representaciones de la psicología, los usa en sentido propio, histórico, como definiciones literales, como si la traslación de sentido de la noción de propósito de la acción biológica a la acción de decurso social no representase ningún problema teórico, y no fuese una alegoría cuando se aplica en el ámbito histórico.

Las reinterpretaciones de la historia pueden provenir del establecimiento de nuevos exomorfismos, debido a un cambio de marco de referencia, o bien de la producción de nuevos endomorfismos. Cuando la historia sólo reinterpreta las acciones del pasado endomórficamente, procede como la mitología (y la religión) con respecto al núcleo exomórfico. Aquí sería más preciso hablar de una revitalización que de una reinterpretación, ya que se trata de una acción acrítica en la que el marco de referencia es absoluto e inamovible. Cuando se producen nuevos exomorfismos o se cambia la condición exomórfica de un elemento por una condición endomórfica, sí cambiamos el marco de referencia, y sí podemos hablar de una reinterpretación. En las mitologías, un cambio de este tipo supone cambiar de mitología. Si yo reinterpreto, por ejemplo, la figura del Cristo en lugar de en términos divinos en términos proféticos, abandono la mitología cristiana para entrar en la mitología musulmana. Pero algo parecido ocurre con la interpretación histórica. Si yo interpreto los acontecimientos sociales del siglo XIX desde la perspectiva de Mill utilizo un marco de referencia distinto al que requiere una interpretación marxista. En términos mitológicos, sería equivalente a un cambio de mitología, pues las representaciones finales son diferentes, y las narraciones resultantes son tan dispares como mitos diferentes. En este sentido, sería necesario adjetivar el sustantivo historia con términos como, marxista, burguesa, indigenista, y un buen número

de diferentes marcos ideológicos. Desde el punto de vista de la historia positivista esto es el fin de la disciplina histórica, y así lo ha sido, en un proceso de reversión mitológica que delata el origen del pensamiento histórico. La historia se reescribe porque se reinterpreta en otros marcos y este proceso es una mitologización. Por eso, me parece razonable no separar mitología e historia salvo en los supuestos aquí presentados, y pensar la historia como un proceso de mitologización con respecto a los viejos relatos de los dioses y los antepasados, que ha despachado el problema de los orígenes pasándoselo a otras ciencias. Tal proceso de mitologización es llevado a cabo desde un marco de referencia científico general cuya ontología no está basada ni en seres ni en acciones sobrenaturales.

Los procesos de memorización sociales, en cuanto que siguen pautas narrativas, de verbalización secuencial, siguen una dinámica análoga a la de los procesos de recuperación de memorias explícitas²¹⁴ en los individuos, que, según muestra la experimentación, es una acción de filtrado más que una reconstrucción precisa de acontecimientos²¹⁵. Los hechos acaecidos pueden ser olvidados, incluso recuerdos de hechos que nunca fueron experimentados pueden ser percibidos como memorias genuinas²¹⁶, por las ventajas derivadas del mantenimiento de una identidad individual o grupal que puede suponer la supresión o la mentira, ya sean deliberadas o frutos del error interpretativo. En un relato histórico, se aglutinan frases que refieren acciones con respecto a un eje espacio-temporal, así como frases que suponen una interpretación psicológica de tales acciones, más allá de la interpretación general de la experiencia que suponen todos los lenguajes humanos. La interpretación del pasado es filtrada por el presente de manera tanto intencional, para servir propósitos de manipulación de los acontecimientos presentes, como inconsciente, debido al manejo de diferentes exomorfismos que producen una diferente *Weltanschauung*. El mito tiene también este doble componente de referencialidad de acciones y de inter-

²¹⁴ La memorización explícita o declarativa es definida por la neurociencia contemporánea como el almacenamiento de información acerca de gente, lugares y cosas que requiere atención consciente para ser puesta en marcha. (Cf. Erik R.Kandel. *In Search of Memory*. W.W. Norton and Company. New York. 2007.p.437.)

²¹⁵ Cf. John T. Cacioppo y Gary G. Berntson. *Analyses of the Social Brain through the Lens of Human Brain Imaging*. En *Social Neuroscience*. Psychology Press. New York. 2005. p.2.

²¹⁶ Cf. Daniel J. Siegel. *La mente en desarrollo*. Desclée De Brouwer. Bilbao 2010. p.95.

pretación, si bien el peso del factor psicológico interpretativo es mayor que el de la datación y fijación de acciones en un orden específico. Narración mítica e histórica construyen memorias genuinas a partir de sucesos que ninguno de los miembros vivos de una comunidad dada experimentó directamente, y sobre esa fantasmagoría, en la medida que sirve para ordenar la vida en el presente, se construye una identidad social. En este sentido, la historia y el mito se basan en la fe en los testimonios ajenos, solapada sobre la fe en la realidad de la comunidad propia, lo que implica el culto a la autoridad responsable del relato, casi siempre un antepasado, y cuando no, voz autoritativa de la comunidad, que define un marco claramente formado por representaciones literales.

3.2 Conciencia histórica y mitologización.

Cuando pensamos en la historia desde nuestra perspectiva actual, no lo hacemos tan sólo, como lo hacían Tucídides, o Ssu-Ma-Chien, a partir del acontecer de unos hechos específicos en el tiempo, sino que incluimos en el concepto, de forma imperceptible, toda una tradición historiográfica primero, y luego filosófica, que ha reflexionado sobre el acontecer general de las sociedades humanas. A esto, hay que añadir el hecho de que por *historia* ya no sólo nos referimos a las reflexiones cuyo objeto son acciones sociales, sino que incluimos la historia natural, e intentamos colocar la historia humana en relación a aquella, con mayor o menor fortuna intelectual, pero con un grado de precisión cronológica que era completamente desconocido en el mismo siglo XIX. No pensamos la historia como Heródoto, ni siquiera como Hegel, y aun así no es raro encontrar referencias en la filosofía social y en la praxis política a la noción de *conciencia histórica* o *memoria histórica*, como si más que un concepto de interpretación filosófica fuera un hecho social homogéneo en todo el pasado de la humanidad. La noción de conciencia histórica surgió, en parte, a partir de las reflexiones que la filosofía hizo en el siglo XVIII sobre la historiografía, pero sobre todo por una reflexión general que se dio en todas las ciencias sobre los orígenes de las mismas, que de una forma u otra implicaba la cuestión de los orígenes del hombre. Por ello, la conciencia histórica es

una filosofía de la historia, una interpretación reflexiva desde alguna posición ontoepistemológica dada de las memorias que constituyen el acervo de un grupo social en su conjunto. Un ejemplo nos lo ofrece el sistema hegeliano, o el sistema metahistórico de Schelling, en los que la memoria es acomodada dentro de un esquema metafísico del universo con unas características dadas, en el caso de Schelling, en un proyecto transhumano que se inició fuera de los mismos procesos históricos. Otro ejemplo, no menos metafísico, aunque limitado ahora al devenir de la memoria humana, es la propuesta diltheyana de un inicio histórico del concepto de conciencia histórica vinculado al fin de las formas cíclicas de pensamiento. Según Dilthey, podríamos trazar su origen en la confluencia de las tendencias filosóficas del judaísmo helenístico de Philo, el gnosticismo, neoplatonismo, y los primeros filósofos cristianos²¹⁷. Para que una forma así de pensar pueda surgir, es necesaria la síntesis de la concepción cíclica del tiempo con la lineal, que ocurre por la irrupción del elemento sobrenatural en la historia humana, por la aparición en tiempo histórico de la figura divina y el plan divino, haciendo de la historia humana una historia sagrada²¹⁸. El tiempo cíclico, como es comprendido en la mayor parte de las mitologías, muestra una estructura que procede desde un instante inicial, pleno de sentido, una edad de oro, que progresivamente se deteriora hasta llegar a un final de cuya decadencia surge un nuevo ciclo, y así *ad infinitum*. Es la estructura que vemos en el decurso estacional, asociada a la vida de las plantas y a la de las especies animales. El mito cíclico, en cuanto que en él se repite algo, declara la perfección de la creación, su contenido acabado y final que vuelve una y otra vez, aunque sea la perfección del sueño de un ser sobrenatural como en el hinduismo. El mito lineal, como el que leemos en las religiones del *Libro*, supone una dualidad de sustancia entre creador y creación (surgida de la nada), por la que esta última, considerada como finita e imperfecta, sólo puede ser resuelta dentro del esquema de perfección del ser creador sobrenatural, con la vuelta de este componente finito a su creador, una reabsorción final en la divinidad como la que propugna el cristianismo, que supone un ciclo cósmico irrepetible. En efecto, una creación lineal presupone una *sustancia cero* de un orden dife-

²¹⁷ Cf. Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*. Wayne State University Press. Detroit 1988. p. 229-230.

²¹⁸ Ibid.

rente que la *sustancia uno*, de la que se deriva, pero con respecto a la cual debe haber una diferencia que le da su identidad propia, mientras que una creación circular implica que de la *sustancia ene* se derivará nuevamente la *sustancia cero*. En cualquier caso, una cosmogonía que utiliza categorías sobrenaturales, ya sea lineal o circular, presenta antinomias similares, y funciona socialmente de manera equivalente a un mito.

Si observamos el pensamiento histórico anterior a la filosofía de la historia, vemos su vinculación directa con el fenómeno de la escritura, es decir, con un cambio efectivo en las condiciones materiales de la memoria humana, a partir del cual se inicia un proceso de expansión del horizonte del pasado y focalización de sus contenidos. En los textos egipcios, babilónicos o asirios²¹⁹, encontramos crónicas militares, tratados, listas de nombres de reyes, dedicaciones de templos a divinidades, junto a códigos legales, oráculos y profecías, encantamientos, o narraciones sobre los dioses. Con estos escritos, la identidad grupal se perfila en grados cada vez más complejos, y es la comprensión de los cambios conforme a un orden lo que viene explicitado en los propios relatos, y toma forma una representación más amplia de la vida. La historia es el registro, la marca simbólica que objetiva la acción en el lenguaje mediante un acto reflexivo en el que ya sabemos que estamos siendo reflexivos, pues el escritor lo ha comprendido al interponer un medio material. Basta con leer los textos de las cartas acacias (s.XVIII a.c.), o las canciones de amor egipcias (s.XIII a.c.)²²⁰, o los himnos reales sumerios, cuya construcción narrativa del *Yo* del rey-dios (además de la proclamación de un *yo universal*, casi whitmaniano) incluye en el texto la acción de estar recitando el propio texto²²¹, para observar el grado de conciencia ya alcanzado acerca del acto de la escritura y su valor documental en relación a la memoria. En el *Himno de Enheduanna*, hija de Sargón de Acadia, el documento da las referencias con respecto a los dio-

²¹⁹ Véase la amplia lista traducida en *The Ancient Near East: A New Anthology of Texts and Pictures*. Vol.I and II. Ed. Cit.

²²⁰ En la canción C de ANET 467-469, leemos: *she is more to me than the collected writings*, frase que supone una referencia a la escritura dentro de un escrito. De hecho, se dirá que tales escritos son especialmente valorados, aunque no tanto como la amada. *The Ancient Near East: A New Anthology of Texts and Pictures*. Vol.I. p.258.

²²¹ *Pronounce my exaltation, saying: He that is* Véase texto de *The King of the Road* en *The Ancient Near East: A New Anthology of Texts and Pictures*. Vol.II. Ed. Cit. p.p.132-135.

ses y la autoridad de la ley (los *Mes*), además de narrar acontecimientos históricos en un tono testimonial que incluye fragmentos de la biografía de Enheduanna.

El pensamiento histórico no surge exclusivamente dentro de la mitología cristiana, como propone Dilthey. La historicidad del cristianismo es el resultado de algunos milenios de pensamiento histórico al que se ha incorporado la reflexión historiográfica griega, impregnada, como estaba, de las exigencias epistemológicas de hacer discursos basados en los hechos. No obstante, la historicidad como intuición del decurso temporal y el condicionamiento que el pasado ejerce sobre el presente, es independiente del grado de rigor con el que el historiador o el cronista recojan su información, como también lo es del hecho que una cosmogonía sea cíclica o no. Si tomamos el rigor como determinación de lo que es pensamiento histórico, no podríamos dar a este una existencia de más de cien años. Los datos históricos y su manipulación en la historiografía arcaica son desde nuestra perspectiva de la información digital y la datación moderna, inadmisibles, si bien los aceptamos en toda su imprecisión como muestra de las interpretaciones a los que fueron sometidos y extraemos información valiosa precisamente de su desinformación²²². Si el criterio es la ausencia de metafísicas cíclicas, como propone Dilthey, no podríamos dotar de historicidad, por ejemplo, los escritos del *Artha-Shastra* de Kautilya²²³, en los que el consejero de Chandragupta Maurya da referencias sobre cinco escuelas históricas acerca del arte del gobierno²²⁴, una historicidad sin la que es imposible escribir un tratado político-económico así. Y es que incluso en sistemas metafísicos cíclicos como el jainismo, o el hinduismo, en los que las almas encarnan sin cesar, el hilo conductor de todas esas vidas es el concepto de karma, estrictamente lineal, que produce la intuición de irre-

²²² Así por ejemplo, la *General Estoria*, o la *Primera Crónica General* de Alfonso X de Castilla, cuyo valor documental no se encuentra en el rigor de la información que proporciona. Ejemplo: *En esta cibdad de Atenas nació el rey Júpiter, e allí estudió et aprendió y tanto, que sopo muy bien todo el trivio et todel cuadrivio....* (*General Estoria*. Libro VII. Cap. XXXV. En *Antología de Alfonso X el Sabio*. Ed. Antonio G. Solalinde. Espasa-Calpe. Madrid. 1984. p.109.)

²²³ Quien era un brahmin jaina.

²²⁴ Véase el comentario de Sarvepalli Radhakrishnan y Charles Moore en *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Ed. Cit.. p.193.

versibilidad del *Jiva*²²⁵, aunque sea fuera de la vida. Podríamos descartar este tipo de historicidad que no toma lo humano como referente, es decir, que no remite al grupo social en sus acciones económicas, y declarar que se trata de una narración mitológica y no histórica, pero asimismo, habría que descartar, bajo este criterio, los sistemas de Hegel y Schelling, cuyas raíces se hunden más allá de la experiencia, o el propio cristianismo, por las mismas razones.

Cuando hoy hablamos de conciencia histórica o pensamiento histórico, incluimos las reflexiones aportadas por la filosofía de la historia, y estas han mostrado en su variedad teórica que no hay una única forma de pensar el asunto, cuya problematicidad lleva a discrepancias hasta en la definición del sujeto pensante y el objeto de estudio. Así por ejemplo, Marx había sostenido que la idea abstracta de hombre, separada del contexto de clase, no tiene sentido²²⁶, lo que implicaba que ni el concepto de *historia*, ni el de *conciencia histórica* podrían ser independientes de la conciencia de clase. La tesis marxista postulaba que la conciencia humana, en el sentido de ideas y concepciones sobre la vida, es incomprendible sin las determinaciones que llevan a cambios en la existencia humana material, y que tal conciencia es cambiante de acuerdo con las condiciones materiales²²⁷. Pero ni siquiera desde un punto de vista materialista que tenga en cuenta las determinaciones económicas podemos postular unidades plenamente inteligibles del estudio histórico, pues no sólo la idea de un ser humano abstracto es una hipóstasis heredera de los relatos mitológicos, sino que las instituciones sociales no son objetos que tengan una definición homogénea a lo largo del tiempo, y no está tan claro cuáles puedan ser los agentes sociales que podamos postular teóricamente en un análisis diacrónico. Un ejemplo lo tenemos en las cinco sociedades que Arnold Toynbee caracteriza como objetos de estudio para la historia contemporánea²²⁸, las cuales son aglomeraciones sociales derivadas de veintiuna civilizaciones del pa-

²²⁵ Sustrato metafísico que reencarna en múltiples vidas.

²²⁶ Cf. Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*. (English Edition. 1888). III.1. *Reactionary Socialism*. Amazon Kindle. p.25.

²²⁷ *Ibid.* p. 19.

²²⁸ Las cinco sociedades que considera son: Occidental, Cristiano-Ortodoxa, Irano-Sirio-Árabe, Índica y Sínica. Véase Arnold Toynbee. *A Study of History*. Abridgement of Volumes I-X. Oxford University Press. New York and Oxford. 1987. p.p. 11-34.

sado que, aunque definen espacios de relaciones entre distintas civilizaciones, están condicionadas por una dialéctica imperial específica que per se es una ideología históricamente condicionada, que nos impediría la comprensión de objetos sociales que no se correspondan con las dimensiones de estos macroobjetos.

La reflexión histórica es entonces una construcción interpretativa de algún concepto de la vida social, ya sea este una parte de la vida del grupo, o la vida del grupo tomada en su conjunto, u otra unidad social más amplia. Se trata de un proceso de reflexión interpretativa sobre la memoria grupal que se aceleró a partir de los cambios en las condiciones materiales del proceso memorístico que produjo la escritura, como hoy día vuelve a hacerlo con los nuevos cambios en el proceso de la información que han permitido los ordenadores, reflexión de la que surge como resultado una nueva narración de identidad, ya sea local o cosmopolita. En este sentido, parece cumplir la misma funcionalidad social que el mito, y ya que hemos adoptado la definición provisional de mito a partir de su funcionalidad comunicativa social, rechazando las definiciones basadas en categorías transcendentales o en el carácter metafórico de la narración mítica, deberíamos pensar que mito e historia no son, después de todo, tan diferentes.

¿Cumple hoy la historia las funciones sociales de creación de identidad que cumplió en su momento la mitología (incluida la mitología religiosa), como pensaba Lévi Strauss²²⁹? Si observamos la relación entre la identidad política y los mitos literarios y artísticos del siglo XIX en Europa obtenemos unos cuantos ejemplos relevantes para dar una respuesta a esta pregunta. En el siglo XIX, con el auge de los nacionalismos europeos, la historia cubrió en gran medida el vacío dejado por la mitología cristiana tras su hundimiento a partir del desarrollo de la ciencia positiva y el triunfo de la Revolución Industrial. La revitalización de los grandes poemas nacionales y la escritura de nuevos, que se da a lo largo del siglo XIX en la mayor parte de Europa, supone un ejemplo relativamente reciente de mitologización exclusivamente endomórfica, en el que se inventan nuevas identidades nacionales mediante un proceso de fusión lingüística de elementos de mitología precristiana con elementos históricos. Observamos cómo comu-

²²⁹ Véase Claude Lévi-Strauss. *When Myth Becomes History*. En *Myth and Meaning*. Routledge. London and new York 2009. p.36.

nidades sin identidad política nacional y sin territorio, como Finlandia, recurren a la recopilación de leyendas populares para con ellas crear mitos sobre los orígenes, los cuales se insertan sin solución de continuidad dentro del pensamiento histórico de la época, y se manipulan con fines políticos. Esta mitología, como ocurre en el caso de la *Kalevala* de Lönnrot, no necesitaba ni siquiera ser leída o entendida para hacer su función de referente original de la comunidad. La *Kalevala*, escrita en un dialecto careliano que no entendía la mayoría de los finlandeses, funcionaba como un símbolo de identidad mitológica más fuerte que la propia *Biblia*, cuyos mitos, vinculados a Oriente Medio, de poco servían para formar una identidad nacional distinta a la sueca o la rusa. En una Europa cristiana, la diferencia específica de la identidad nacional sólo podría venir dada por los mitos precristianos, y para que estos tuvieran credibilidad ontoepistemológica, para que dejaran de ser meros relatos de supercherías bárbaras, era necesario que una filosofía de la mitología como la schellingiana, los elevase a signos de un desarrollo metahistórico de alcance más amplio. Si bien, como los restos de estas mitologías se encontraban sepultados en la cultura popular, donde habían sobrevivido gracias a un cristianismo propenso al sincretismo a través de las figuras de los santos, era preciso crear un concepto nuevo de comunidad, de contenido transpolítico, aplicable tanto a las idealizadas comunidades primitivas de las que se derivaban pretendidamente los mitos, como a las comunidades medievales o modernas, que fuese el núcleo de una identidad histórica, que, de facto, estaba débilmente basada en una literatura común o en una unidad política.

El problema de la lengua de la *Kalevala*, en otra dimensión, era aplicable al de los mitos germanos, pues cuanto más atrás se fuese en el tiempo, menor la continuidad de la lengua, por no mencionar los problemas que suponía la total desaparición de la misma literatura a partir de un momento histórico dado, en el que, de todas formas, se insistía en mantener la identidad grupal en base a principios de esencialidad metafísica de la raza. La identidad alemana, como la finlandesa, apelaba a los mitos, y por consiguiente a la lengua, a la manera básica de pensar de un grupo humano que pretendidamente había mantenido una continuidad de identidad, incluso con la superposición de la identidad cristiana y el latín. Tal núcleo de identidad, propiciado por el concepto de *pueblo* (*Volk*) de Hegel, fundamenta-

do a su vez sobre el de *absolute Geist*²³⁰, encuentra una definición más simple y utilizable en la praxis en la variación que de él hace Wagner, quien, partiendo de la sustancialidad que el espíritu absoluto hegeliano otorga a la comunidad humana, hipostasiará una comunidad lingüística germana que ha pervivido bajo diferentes configuraciones históricas manteniendo una identidad esencial, designada por el concepto de *Volk*. El *Volk* es un grupo humano que actúa bajo un deseo común colectivo cuyas acciones son siempre correctas y apropiadas a la necesidad del momento, grupo al que corresponde la autoría de los mitos, o más precisamente, de la sustancia a partir de la cual el poeta individual, que *comulga* con el *Volk* creará los mitos²³¹. Los mitos populares expresan entonces verdades eternas, dirá Wagner²³², principio que es asumido de forma general por todos los poetas y músicos que trabajan en el siglo XIX europeo con los elementos *Volk* para fusionar mito, historia y nación, ya sea en los cantos místicos a la madre Rusia del Boris Godunov de Mussorski, o en los dramas sacramentales wagnerianos en los que el poeta presenta el mito como una forma de conocer a través del sentimiento, forma de conocimiento superior a la del conocimiento histórico²³³. De este planteamiento se deriva que la historia debe retirarse ante la *verdad inmediata* que supone el mito, una epistemología de la emoción en la que el mito provee a la historia con los elementos que a esta le faltan para poder ser una mitología completa, ya que el relato popular es además incluido en un ritual operístico. En un primer paso, la mitología se hace histórica, se recupera desde el acervo popular en un proceso de reinención, para ser insertada en la cadena histórica como eslabón original, no en sentido absoluto, sino como origen de un pueblo específico, para después, mitologizar la historia mediante representaciones endomórficas de estos mitos acerca del origen proyectados sobre el tiempo histórico, y especialmente, sobre el presente. El arte burgués se encarga de

²³⁰ El *pueblo* para Hegel es la sustancia real del espíritu absoluto, de la que el ciudadano es su conciencia. Cf. G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1982. p.262-263.

²³¹ Cf. Richard Wagner. *On Music and Drama. The Greek Ideal*. Trans. H. Ashton Ellis. University of Nebraska Press. Lincoln and London. 1992. p.p.83-92.

²³² *Ibid*.

²³³ La esencia del drama, dirá Wagner, es conocer a través del sentimiento. Richard Wagner. *Ibid*. p.p. 188-189.

llevar a cabo el proceso con la novela histórica, así como con la ópera y el teatro²³⁴.

La mitologización de la historia y la historización del mito no es, sin embargo un proceso nuevo de los nacionalismos del siglo XIX. Desde los comienzos del teatro en Atenas, el drama había operado como un ritual en el que la identidad de la ciudad era mitologizada y recreada, de manera más o menos crítica, tratando historias de un pasado remoto²³⁵. El mismo teatro shakespeariano mitologiza en su momento la historia de los reyes de Inglaterra inventando la identidad isabelina, no menos que lo hará después el teatro de la revolución Maoísta en China con los dramas revolucionarios, cuyos personajes son soldados revolucionarios, campesinos y trabajadores²³⁶. Lo característico del siglo XIX europeo son los procesos de refundación de la identidad de aquellos países que ya tienen una, y la creación de una nueva en los que todavía no la han conseguido, que se acomode al nuevo marco político definido por el colonialismo. Así por ejemplo, Tennyson retoma en Inglaterra los mitos artúricos como pretendido símbolo conjunto de una tradición británica y de la epopeya humana. En un cristianismo de corte panteísta, sintetizando la tradición celta y la romana, Tennyson propone a Arturo como símbolo del alma humana en su lucha vital por mantener unos ideales y aspiraciones éticas, con pretendida validez universal²³⁷. Los poemas de ciclo artúrico de Tennyson, que gozaron de gran difusión y prestigio en la sociedad aristocrática y burguesa de Gran

²³⁴ Aparte de la obra de Wagner, la ópera europea, cuando es algo más que opereta, pone en escena los dramas históricos de Schiller o Pushkin (en el gusto folletinesco de la época), y en los casos en los que no hay invención de una identidad *Volk*, como en la ópera italiana, se construyen alegorías políticas en las que se expresa la lucha por la independencia y la libertad, entendidos estos conceptos desde un punto de vista nacionalista y burgués decimonónico.

²³⁵ En particular, Eurípides desarrolla una crítica de Atenas con las tragedias de tema troiano, compuestas en un momento en el que la ciudad está en expansión imperial.

²³⁶ *La linterna roja*, es uno de los ejemplos más destacados de la ópera modelo, en la que se representan los patrones éticos a adoptar por los ciudadanos y se redefine una nueva identidad nacional. Cambian la trama y los personajes que aparecían en la ópera china tradicional. En *La linterna roja*, un trabajador del ferrocarril que se une en la década de 1930 al movimiento comunista en la clandestinidad, es reclutado para luchar en la guerra contra Japón.

²³⁷ Cf. F.E.L. Priestley. *Tennyson's Idylls*. En *Tennyson's Poetry*. W.W. Norton and Company. New York. 1971. p.p.634-648.

Bretaña, más que un alegoría del ser humano, como pretende su autor, muestran la idealización que la clase dirigente británica tiene de sí misma como élite que dirige los destinos del mundo, una autolegitimación de su derecho a dominar en base a la creencia de que sus valores morales son los valores ideales de toda la humanidad. En Gran Bretaña, el concepto de *Volk* es impensable, ya que contradice la propia estructura política de la nación, formada por varios pueblos que podían reclamar su propia identidad separada.

Sin el entramado conceptual del idealismo alemán, la construcción del concepto de *Volk* (o uno equivalente) no es algo tan sencillo, como prueba las dificultades con las que ha contado la formación de la identidad irlandesa. Como se vio en las representaciones del teatro nacional fundado a principios del siglo XX²³⁸, era más sencillo elaborar una identidad mágica a partir de las viejas leyendas populares, que establecer una identidad moderna propia, sobre la que, para empezar, no había consenso más allá de una emoción compartida de diferencia con respecto a *lo inglés*. Y más complicado aún, establecer una relación de continuidad entre los viejos mitos y la identidad moderna. Yeats lo había hecho vinculando los mitos de los *Faery* a la Irlanda rural, lo que en un momento industrial como el principio del siglo XX suponía la propuesta de una senda política de difícil salida²³⁹.

La mitopoética de las identidades nacionales europeas en el siglo XIX, tal como observamos en estos ejemplos, justifica la afirmación de Lévi-Strauss de que la historia ha heredado las funciones sociales del mito, y muestra algo más: que en el proceso reflexivo de la historicidad, la relación entre mito y experiencia vital es más compleja que la que distingue entre la historia como esfera de lo real y el mito como esfera imaginaria.

²³⁸ Abbey Theatre de Dublín, fundado en 1904 y que sirvió como escenario ritual del nacionalismo irlandés.

²³⁹ A diferencia de lo que ocurre en el caso alemán, la continuidad de identidad entre la Irlanda antigua y la moderna no se alcanza sino como creencia explícita, tal y como viene recogida en la relación con *the people of Faery*, la otra gente, o las hadas, la gente de antaño, la Irlanda antigua de los druidas que sólo se presenta a aquel que cree en ella. Véase William Butler Yeats. *Mythologies*. Especialmente el *Celtic Twilight*, en el tratamiento de las ideas de *creencia* y *no creencia* en el mundo sobrenatural. Collier Books. Macmillan Publishing Company. New York. 1969. Y el poema de Yeats. *To Ireland in the Coming Times. The Collected Poems*. Scribner Paperback Poetry. New York. 1996.p.50-51.

Es obvio que los seres fabulosos como los que aparecen en las mitologías antiguas (ya sean los dioses antropomórficos con poderes dignos de los mejores efectos especiales de la industria cinematográfica, o los animales y monstruos equivalentes en prodigios, así como los catálogos de acciones milagrosas de profetas y mesías de las religiones más importantes), no pertenecen a la experiencia cotidiana, y pueden ser catalogados como seres o eventos imaginarios, ya sean endomórficos o exomórficos, según nuestro marco mitológico de referencia. Pero tales conceptos no son tan distintos a otros conceptos literales o límites que manejan las ciencias sociales y las ciencias empíricas, tales como *derechos humanos*, *orden universal*, *teoría unificada de las fuerzas*, *big bang*, *era de Planck*, *materia*, *el continuo*, etc., La diferencia entre los conceptos de lo *real* y lo *imaginario* es, por lo menos, problemática, cuando no un operador que ya no tiene sentido en nuestra comprensión del mundo. Como comprendió Heráclito, y Quine repitió en sus análisis ontológicos, los objetos físicos son entidades postuladas que simplifican el flujo de nuestra experiencia, a la que llamamos mundo, y las teorías en las que estos aparecen pueden ser llamadas mitos²⁴⁰. Así por ejemplo, el modelo teórico que maneja la física del presente nos presenta un mundo tan paradójico y contrario a la experiencia ordinaria como cualquiera de los mitos clásicos que constituyeron la burla de la comunidad científica del pasado. Se nos habla de espacios de Kaluza, que contienen dimensiones extendidas y otras curvadas, que aunque no son isomórficos con el de nuestra experiencia, si lo son con la pretendida estructura del cosmos, espacios que han surgido de la mera especulación lógica, sin ninguna vinculación con la experiencia. Se nos relata también, en complejos entramados teóricos, que el universo es un todo indivisible en el que las partes aparecen como abstracciones o aproximaciones que tienen sólo validez en el límite de las estipulaciones de la física clásica. Este todo indivisible, como el espacio de Kaluza, es un ser imaginario, un *ens rationis* al que no corresponde ningún objeto de nuestra experiencia ordinaria, al igual que Zeus o los cíclopes.

La mitificación de la historia que llevó a cabo el arte del siglo XIX, se vio parcialmente trastocada con la aparición de la industria cultural en el

²⁴⁰ Véanse en particular los comentarios sobre el contenido mítico de la física y la matemática en *On What There Is*. En *From a Logical Point of View*. Harvard University Press. Cambridge(Mass.) 1980. p.18.

siglo XX. El auge de la industria cultural corre parejo al hundimiento definitivo de la ciencia de la historia como explicación causal de las acciones del ser humano, lugar que quedó cubierto por un racimo de disciplinas parciales que investigan los orígenes y desarrollos de diferentes asuntos, segmentos aproblemáticamente definidos de la experiencia humana. Las funciones mitificadoras se dividen ahora entre el arte industrial de masas, que transforma los esencialismos en clichés culturales, y la historiografía académica, que aunque inmersa en las inevitables discusiones epistemológicas que supone cualquier narración crítica, se aferra supersticiosamente a las cronologías sociales como fuente de sentido. Obviamente, las cronologías sirven como ordenación intuitiva y acrítica del pasado, por ello su relevancia aun como *Lebenswelt*, si bien siguen produciendo la tradicional ilusión causal cuando las escalas de los procesos históricos sobrepasan la dimensión de localidad, y se proyecta sobre la representación general del decurso humano un pensamiento teleológico. Aunque la mitificación es independiente del pensamiento teleológico.

Es interesante observar que esta función mitificadora, ahora en manos de la industria cultural, es independiente del punto de partida ontoepistemológico que adoptemos en relación a la historia. Tomemos como ejemplo el punto de vista de la teoría del caos que utiliza Yemina Ben-Menahem en sus análisis de los conceptos de *contingencia* y *necesidad histórica*. El hecho de que expliquemos la necesidad y la contingencia como grados diferentes de sensibilidad a las condiciones iniciales de un proceso histórico²⁴¹, puede ofrecer una línea argumental más o menos satisfactoria acerca de la dificultad predictiva en el ámbito histórico -si es que la idea de unas *condiciones iniciales* tiene sentido dentro de un dominio en el que intervienen asimismo formas de causación ideológicas-, pero no deja de ser otro mecanismo de mitologización por el que la experiencia es endomorfizada en el *Lebenswelt*, ahora con la ayuda de la teoría del caos. Y ocurriría algo semejante si partiésemos de una deconstrucción de la historia, o de

²⁴¹ Cf. Yemina Ben-Menahem. *Historical Contingency*. p.102. Blackwell Publishers Ltd. 1997. Oxford UK and Malden, (MA) USA. *Ratio (new series)* X 2 September, 1997. Volume 10. Issue 2. p.p. 99-107. p.102. Web. Esta noción de sensibilidad a las condiciones iniciales de un sistema dinámico podría entenderse como la disgregación de las relaciones de los elementos de un sistema según pasa el tiempo. Hay una definición más detallada en Edward Lorenz, *The Essence of Chaos*. University of Washington Press. Seattle. 1995.

cualquier otra ontoepistemología, ya que la intuición de la historicidad no parece necesitar otra cosa que una forma de narración, sea la que sea, para elaborar la identidad social. Mientras la filosofía de la historia de nuestro presente se debate en sus cuestiones teóricas, agobiada por sus propias contradicciones ontoepistemológicas, la narración historiográfica fragmentada, apoyada en la pretendida solidez de su objeto, cubre las funciones económicas y psicológicas de la generación mítica de identidad como voz autoritativa de la industria cultural mediática. La historiografía per se, desprovista de la filosofía de la historia, una vez que abandona la idea transcendental, idealista o materialista, de un sentido para la historia, y se vuelca sobre la ordenación empírica de los datos cronológicos con la metafísica mínima de su método, deja de ser una ciencia positiva construida por el sacerdote o académico capaz de trazar unas leyes generales causales entre los acontecimientos de los que se deducen principios normativos, para convertirse en un saber práctico. Por ello, necesita de la industria mediática, una dependencia mutua que es particularmente intensa en el ámbito de la noticia socio-política con la que se forma la opinión pública. Los actores sociales son las fuerzas de producción, y la representación social, no predeterminada in *ille tempore*, está condicionada por relaciones cambiantes y abiertas de la experiencia. Tales relaciones son inteligibles y expresables, pero no exclusivamente en términos de la ciencia historiográfica. En particular, la generación de sentido que correspondía a la vieja narración historicista, es traspasada al arte, en concreto, a la acción del arte de vanguardia. Así, la industria cultural ha incorporado las vanguardias, herederas del mitológico pensamiento utópico, como parte de la maquinaria social que inventa futuro y sentido para las masas a las que se dirige, generando una identidad cosmopolita global capitalista. La mitologización de las vanguardias se erige sobre una autoproclamación de genio artístico, heredero la tradición kantiana, como profeta de la sensibilidad futura, como oráculo y artífice de la psique de la comunidad, en la que la historia se puede escribir en el presente porque es anticipada y programada en planes de la sensibilidad que forman parte de esquemas industriales y económicos generales para la vida de la comunidad.

La industria cultural mediática cubre hoy, dentro de las sociedades globalizadas, el ámbito mítico-ritual que en su momento estuvo a cargo de los poderes eclesiásticos y estatales. La narración mediática aglutina la dimen-

sión social del mito como modelo de enculturación (didáctico y de entretenimiento), y la dimensión psicológica de generación de identidad de la comunidad. Siguiendo las pautas de las grandes religiones nacionales e imperiales, los media reescriben el pasado más lejano en clichés estereotipados de enculturación que delinear una identidad fantasma y acrítica, a la vez que autoglorifican su propia actividad, y escriben el futuro, planificando las profecías autocumplidas del genio infalible de la modernidad artística y científica que los anima, entorno a la cual la producción económica de masas que mueve la sociedad se aglutina como nueva representación mítico-ritual. El motor es el producto *bestseller*, la moda, la autocomplacencia narcisista disciplinada por la uniformidad del estereotipo, el icono social objeto del culto, inambiguo en sus significados, pues su referente es el propio sistema de cultura mediática, que genera sentido para el grupo social en un espectáculo integrado. El *bestseller*, divulgado y manufacturado por la industria mediática, da el contenido para el mito canónico, que repite sin parar una axiología de consumo industrial que cohesiona la sociedad con la misma solidez que los valores trasmundanos de las mitologías arcaicas lo hicieron en su momento²⁴².

No sólo la narración histórica cumple las funciones de los mitos, sino que la misma filosofía de la historia es una acción mitificadora, al generar propuestas sobre el conjunto del pensamiento histórico, y llevar a cabo una investigación sobre los orígenes. Que estas narraciones de la filosofía de la historia, la de Schelling, la de Marx, la de Toynbee, o cualquier otra, sea considerada mito, o no, es una determinación secundaria con respecto al hecho de que todas ellas han generado narraciones de identidad social, y algunas de ellas, incluso han sido generadoras de estructuras de orden social que han condicionado acciones económicas y formas de vida, de manera análoga a como lo hicieron los mitos tradicionales.

²⁴² El proceso está en apogeo desde hace por lo menos setenta años. Es interesante observar tal continuidad desde los comentarios que Adorno y Horkheimer hicieron a principios de los cuarentas, en relación a los bestseller literarios y los guiones de la industria cinematográfica de Los Ángeles. Criterio que ahora tiene alcance global y no se limita al cine. Véase Theodor Adorno y Max Horkheimer, *The Culture Industry: Enlightenment and Mass Deception*, en *Dialectic of Enlightenment*. Verso. London 1983. p. 120-167.

Capítulo 4. Mímesis.

4.1 Mímesis y causación.

Los mitos más arcaicos han llegado hasta nosotros en forma poética, ya sea en composiciones métricas elaboradas en lenguajes maduros, fijados en el arte de la escritura, o en relatos orales más ingenuos y directos. Por ello, no puede extrañarnos que la concepción más común sobre el contenido y función de los mitos sea literaria. Las ontoepistemologías científicas, al igual que las de las grandes religiones, dejan poco espacio para que el mito pueda ser otra cosa, y así lo han hecho de manera celosa desde el inicio de la ciencia moderna en Occidente, relegando el mito al campo del arte, como si al declarar fantásticos los relatos del pasado se hiciesen más reales los presentes, y al endomorfizar las viejas representaciones exomórficas en el plano estético se conjurasen las semejanzas y las herencias metafísicas de la ciencia mediante la creación de un juego artístico. No obstante, la relación del mito con el poeta nos introduce en una dimensión antropológica del dominio mítico que es indispensable para la comprensión de aquel: su composición, la cual condiciona una estructura comunicativa que, en la medida que contiene información relevante a la supervivencia del grupo, condicionará jerárquicamente el orden social. El poeta-chamán, como mediador con el mundo de los dioses, es la referencia que puede permitirnos comprender el contenido profundamente humano de la inspiración que ha dado lugar a los mitos, pero también las jerarquías cognitivas que llevan a la especialización, el poder que se deriva del control efectivo sobre la memoria y la simbolización en las actividades económicas cotidianas.

No todos los mitos son obra de un hombre solo. Los casos de Moisés, Vyasa, Valmiki, Virgilio, Snorri Sturluson, Elías Lönnrot y otros poetas a

los que se atribuye la autoría, o, cuando menos, la escritura de un mito, no son el caso más común cuando tratamos los relatos antiguos. Y cuando contamos con una autoría humana, los compositores son siempre algo más que meros mortales. El *Rigveda* fue compuesto por un grupo de rishis no menos legendarios que Indra y los Maruts, y todo tipo de seres sobrenaturales ostentan la autoría de los libros fundacionales de las distintas mitologías: el Espíritu Santo inspira los *Evangelios*, Dios revela a Mahoma *El Corán*. Incluso cuando hay un nombre humano, como el caso de Homero, la identidad del supuesto poeta ciego no es más que una conjetura literaria a la que no corresponde la autoría conjunta de sus dos famosos libros. En algunas tradiciones, los relatos sobre los orígenes pertenecen a toda la comunidad y han sido transmitidos oralmente sin otros nombres propios prominentes que los de los antepasados y dioses que aparecen en el relato. En gran medida, podemos imputar este fenómeno a la propia condición divina que se le confiere al cantor, un instrumento al servicio del dios que a través suyo habla, e incluso desde supuestos menos sobrenaturales, haremos bien en volcar la autoría sobre el conjunto del grupo humano capaz de desarrollar el medio expresivo lingüístico en el que se fija una particular cosmovisión. Que un individuo en particular haga uso de un acervo poético y dé forma estética a los viejos relatos de la tribu y memorias sociales, no es tan relevante desde un punto de vista antropológico como el hecho de que en tales formalismos haya una impronta de toda la vida emocional del grupo, las valoraciones fundamentales que constituyen sus señas de identidad. Si tomamos como ejemplo la autoría del *Mahabharata*, vemos que el texto es recitado por el bardo Ugrasravas, el cual lo reproduce como se lo oyó a Vaisampayana, que a su vez lo aprendió de su maestro Krishna Dvaipayana, conocido como Vyasa, el cual lo recitó ante el rey Janamejaya cuando le pidió que le contase cómo se originó la disputa entre Kauravas y Pandavas, quedando la autoría así diluida en tres generaciones sucesivas de poetas-videntes, los rishis, instrumentos de la divinidad, o incluso en algunos casos, avatares mismos de los dioses, que transmiten el conocimiento a los mortales. En otras tradiciones, los profetas recogen el texto que les recitan los ángeles, o los rapsodos inspirados dan voz a la musa, o el chamán, danzando con su tambor, inicia su viaje estático y dialoga con los dioses obteniendo el saber a través de esta aventura. En todos estos casos, asistimos a una forma de relación característica entre el cantor-poeta

del mito y el poder sobrenatural del que emana, a la que tradicionalmente se ha llamado *mímesis*. Más arriba he utilizado este concepto a partir de su acepción más general, como una especie de imitación, al tratar las diversas teorías filosóficas antiguas que abordaron el problema del origen del lenguaje. La relevancia del término en el dominio mítico, para explicar relaciones problemáticas como la del objeto y la palabra, o la de la inspiración, o, como en seguida veremos, la de causación mágica, exige una aclaración filológica adicional.

La noción clásica de *mímesis* tiene un amplio campo semántico que denota diversas actividades: imitación, representación, reproducción, semejanza, identificación, simulación, mímica, analogía, aunque también está relacionado con presentación, presenciamiento, producción, apropiación, el original, el modelo y lo auténtico²⁴³. La palabra *mímesis* es posthomérica y su etimología es oscura²⁴⁴, si bien, *mimesthai* comenzó denotando el mimo o la mímica de una persona o animal por medio de la voz y/o el gesto, para después pasar a denotar la imitación general de otra persona, y de ahí, pasó a las artes figurativas, para después, ya en un ámbito general, designar cualquier actividad de representación visual, pinturas, estatuas y similares²⁴⁵. El término *mímesis* no aparece definido como tal en el mundo clásico. Se trata de un concepto unido al mundo religioso que expresa una forma compleja de vínculo con el mundo sobrenatural. Aunque probablemente tuvo su origen dentro de la tradición chamánica griega, que se extiende por lo menos desde Orfeo²⁴⁶ a Pitágoras²⁴⁷, su influencia llega hasta la

²⁴³ Mihai Spariosu. *Literature, Mimesis and Play: Essays in Literary Theory*. Ed. Gunter Narr, Tübingen 1982. P. 54.

²⁴⁴ Cf. Wladislaw Tatarkiewicz. *Historia de seis ideas. Capt.9:Mímesis*. Ed Tecnos. Madrid 1988.p.301.

²⁴⁵ Cf. Gerard F. Else. *Imitación in the Fifth Century*. Harvard Studies in Classical Philology 53, No. 2. Harvard.Massachussets. 1958. p. 84 . Véase del mismo autor: *Aristotle on the Beauty of Tragedy* en Harvard Studies in Calssical Philology Vol. 49. Una noción similar de *mímesis* se encuentra en Sörbom Göram: *Mimesis and Art: Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*. Stockholm: Svenska Bokförlaget 1966.

²⁴⁶ La filiación apolínea de Orfeo viene dada por Píndaro: Píndaro. *Pítica IV*. En *Poesía*. Ed. Gredos. Madrid.1984. p.170. En Orfeo, se observan varias de las características de un buen chamán: sus habilidades curativas, sus encantamientos y su poder de adivinación, su beneficiosa influencia civilizatoria en las distintas ciudades griegas.

filosofía clásica, y tanto Platón como Aristóteles utilizan el concepto para tratar temas de inspiración, así como relaciones epistemológicas básicas entre mundo y lenguaje, como ya hemos visto al tratar el origen de aquel. En su dimensión epistemológica pitagórica, la mimesis va vinculada a las proporciones ideales, y con ellas, a la música y a la matemática²⁴⁸, y podríamos decir que en el concepto subyace una intuición general de la noción de armonía o mediación entre dos categorías, es decir, la intuición que corresponde al concepto de *morfismo*, si bien entendido como proceso vital de mediación.

En el contexto de los mitos, la acción narrativa es mimética en los dos sentidos: el narrador determina los objetos y escenarios de la narración, pero la narración, en cuanto que se integra en la memoria individual y social, condicionará al sujeto y al grupo para formar su identidad. El ser humano crea los mundos mitológicos, pero a su vez, en esos mundos se describe la creación del humano y del cosmos, y este relato vuelve diferido para hacer sus determinaciones de identidad. En estas acciones miméticas, se forman los primeros conceptos de causalidad, como observó Durkheim a partir del estudio de los distintos cultos de las tribus australianas. La imitación no es sólo de acciones o de objetos específicos sino que se imitan escenarios completos conforme al principio de causalidad que opera en la magia simpática²⁴⁹. Siguiendo la caracterización de Frazer, podemos decir que este principio de causalidad es doble. Por un lado, se encuentra la convicción de que lo que afecta a un objeto afecta de manera solidaria a todo lo que está en contacto con él, y por el otro, que lo semejante genera lo semejante²⁵⁰. En este principio de solidaridad, la coexistencia espacio-temporal de los objetos, personas y acciones implica su unidad sintética indivisible, de tal forma, que lo que afecta a un elemento afecta al sistema en su conjunto. Por otro lado, el principio de semejanza se basa en la

²⁴⁷ La filiación de Pitágoras con Apolo es muy abundante. Véase Iámbico. *Vida de Pitágoras*. En *The Pythagorean Sourcebook* op. cit. p. 58. Porfirio recoge también esta filiación apolínea (Cf. Porfirio. *Vida de Pitágoras*. En *The Pythagorean Sourcebook*. Ed. Cit. p.123.)

²⁴⁸ Véase la concepción pitagórica de Platón en *Las Leyes* (667e-668a), cuando sostiene que la mimesis se da por la relación entre las cosas conforme a su cantidad y su cualidad.

²⁴⁹ Véase Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Libro III. Capítulo 3.

²⁵⁰ Frazer los llamó *ley de contacto o contagio y ley de similaridad u homeopatía*. Cf. James Frazer. *The Golden Bough*. Ed. Cit. p.p.12-13.

creencia en un vínculo que los objetos, sujetos y acciones tienen cuando no comparten un mismo espacio-tiempo, pero comparten forma similar, y por el mero hecho de tener tal semejanza. Este principio sostiene asimismo que la generación de las cosas se hace a partir de semejanzas, lo que implica una pluralidad de elementos originales, de los que surgen las cosas diferentes.

El sistema de causación mágica vincula los elementos heterogéneos de un escenario por mera simultaneidad espacio-temporal, y traslada los elementos homogéneos de un escenario a otro de forma independiente a su espacio-temporalidad. Una acción sobre un elemento del escenario heterogéneo afecta a todo el escenario, mientras que una acción entre elementos homogéneos se produce de manera no necesariamente local. Si combinamos los dos principios se produce un supuesto curioso: uno puede afectar a distancia a alguna cosa a partir del principio de semejanza, y si esa cosa pertenece a un escenario, la acción afectará también a todo el escenario, y a todos los escenarios semejantes, pero como la semejanza es en este entorno un concepto vago basado en percepciones, se produciría una cadena causal que abarcaría, de facto, a la mayor parte de los escenarios espacio-temporales que el mago en cuestión pueda pensar. Es más, en cuanto que al pensar algo como una representación de ese objeto en mi mente, podría manipular la representación para manipular ese objeto y todos los objetos similares. Se trata, entonces, de una causación formal, ya venga esta dada por la estructura del espacio-tiempo o por la estructura del objeto, sujeto o acción, y de hecho, de una causación formal muy general, pues la forma la da puede dar tanto la percepción del objeto, como el concepto de este, o bien la mera experiencia de simultaneidad perceptiva, si bien esta experiencia perceptiva no es posible sin la formalidad de la acción de conceptualizar, que determina los objetos mediante síntesis de representaciones selectivas.

Dentro de la esfera antropológica de los rituales, los principios de causación mágica quedan expresados con claridad en la imitación de animales y divinidades que se hacen en las ceremonias chamánicas (entendiendo este término en sentido general²⁵¹). La antigüedad de estos ritos alcanza

²⁵¹ Eliade, en su estudio clásico sobre el chamanismo (*Shamanism: Ancient Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press. Princeton. 1974. p.p. 3-4.), distinguía el término chamán del de brujo, mago, hombre-médico, usado para designar una persona común en las socie-

por lo menos al período de los cazadores paleolíticos. Según la interpretación de Horst Kirchner de los relieves de Lascaux, en la cueva se realizaban ceremonias de trance chamánico²⁵², lo que supone, si tenemos en cuenta que aún se practican ritos de este tipo en nuestros días, que la mimesis chamánica ha sido hasta la fecha la forma ritual más importante del homo sapiens. Dentro de tales ceremonias, la mimesis funcionaba como vínculo entre el mundo de los antepasados y los dioses con el mundo de la realidad social de la tribu. La mimesis permitía presenciar el mundo imaginal de las representaciones divinas que el chamán formaba en su mente, a través de las danzas, movimientos y relatos, mundo que comunicaba desde sus estados de trance, con mayor o menor claridad, al resto del grupo en ceremonias mítico-rituales. Mircea Eliade notó que estos relatos miméticos del chamán, en sus extáticos descensos al submundo y ascensos al cielo, sugieren las aventuras de las figuras de los cuentos populares y los héroes de la literatura épica, y que, probablemente, una gran parte de los motivos míticos tuvieron su origen en ceremonias de este tipo²⁵³. Los ritos endomorfinizan en protocolos representacionales los referentes literales del grupo, que en las sociedades más arcaicas toman siempre la forma de los antepasados

dades arcaicas que tenía *poderes* mágico-religiosos. El chamanismo en sentido estricto es un fenómeno religioso de Siberia y Asia central, de hecho, la palabra es de origen Tungú, pero precisamente, es ese contenido general, de persona que tiene a su cargo las acciones religiosas de la tribu primitiva, lo que justifica el uso amplio de la palabra *chamán*, al margen de su particularización específica en algunas acciones, las cuales constituyen más la diferencia específica del grupo que de la persona que hace una determinada acción social, repetida en diferentes comunidades. Incluiría las ceremonias animistas, además de las ceremonias de ascensión al cielo o bajada a los infiernos de las tribus turco-mongolas de Asia.

²⁵² Ibid.p.503. Una de las primeras formas de imitación en la que podemos pensar es la apropiación o posesión del espíritu de un animal tótem, un animal divino. De las representaciones que de estos animales encontramos en las cuevas rupestres, se puede deducir la importancia de la presentación de su imagen, o apropiación de su espíritu, para su ulterior conocimiento y control entre los pueblos primitivos. Véase sobre la relación entre música y magia en el paleolítico el estudio de Jules Combarieu, *La Musique et la Magie*. Alphonse Picard et Fils Editeurs. Paris 1909.p.130.

²⁵³ Cf. Mircea Eliade. *Shamanism: Ancient Techniques of Ecstasy* Princeton University Press. Princeton. 1974. p.510. No obstante, la hipótesis de Eliade no explicaría el origen de los *mitologemas* que son característicos de la ciudad de manera directa, ni las mitologías neolíticas, pero sí ofrece un escenario para la creación de los mitos dentro de un ritual social extático a partir del cual podrían haber evolucionado esos otros motivos posteriores.

y/o diversos seres sobrenaturales con influencia sobre el mundo natural. En este límite, el sujeto y su representación, el chamán y la divinidad, forman una entidad doble, inseparable, personalidad múltiple que puede ser disgregada en otras dos diferentes, mediante la objetivación de las palabras y los gestos del chamán que han sido asignados al dios o a los espíritus. La entidad doble del chamán es la que permite transformar la representación final del dios en una representación alegórica, endomorfizada en la propia ceremonia. El dios se endomorfiza con la representación y la narración, la cual, en las ceremonias clásicas chamánicas de ascensión al cielo o bajada a los infiernos, incluye algún momento en el que los espíritus, antepasados y dioses hablan a través del oficiante, y lo hacen ya en las representaciones que constituyen el lenguaje grupal, en las metáforas que son parte del acervo del *Lebenswelt*.

Los dioses y los mitos, aunque operan socialmente en el *Lebenswelt*, no han sido elaborados desde la experiencia ordinaria, sino desde una zona *más fronteriza* y liminal de la psique humana. Los datos recogidos por la antropología muestran que el ser humano *ha hablado* con los antepasados y los dioses en estados psicológicos distintos a los que llamamos de vigilia²⁵⁴. El antepasado, o el dios, se presentan en un estado psicológico de ensoñación, o equivalente a él, y las ceremonias chamánicas reproducen estados similares en los que tal comunicación sea viable. La separación del mundo natural en relación al sobrenatural es, ab initio, una cuestión comunicativa. Además de la alteración de la experiencia ordinaria por el mero hecho de la práctica ritual que interrumpe ocupaciones cotidianas, el grupo y el oficiante pueden tomar, en momentos específicos, distintas drogas alucinógenas. En muchos otros casos, los chamanes y oficiantes tienen alterada su conciencia a partir de diversas formas de enfermedad, epilepsia, histeria, desórdenes digestivos, vértigo, etc.²⁵⁵, que hace que cambien su percepción y sus procesos de razonamiento. La experiencia del límite psicológico no es exclusiva del poeta ni de la experiencia ritual, pues forma parte de la vida cotidiana, tanto en la dimensión onírica, como en las alteraciones fisiológicas y cognitivas que se producen en el enfrentamiento a

²⁵⁴ Por estados psicológicos entiendo los modos distintos de funcionamiento cerebral que se corresponden con distintas formas de onda electromagnética.

²⁵⁵ Como ha sido enfatizado desde hace tiempo en las investigaciones antropológicas. Véase Eliade. *Ibid.* p.p.23-30.

la brutalidad de la supervivencia, al dolor, al desgarramiento continuo de la personalidad, o también en la experiencia de la euforia y la alegría extática. La liminalidad social es cualquier estado de desorden de un grupo debido a conflictos internos humanos o a acciones naturales. El orden social inhibe una satisfacción plena de las emociones básicas del individuo, pero a la vez da una medida de finitud y seguridad que se pierde en los momentos de acción liminal. La liminalidad social se da en escenarios de enfermedad o desesperación, de muerte y suicidio, o cuando por algún motivo se rompen los lazos sociales normativos bien definidos, y supone anomia, alienación y angustia²⁵⁶. No es el estado único de una sociedad, ni el más frecuente, pero es en la condición de liminalidad cuando se da la escena apropiada para la emergencia de los valores fundamentales, o para los escepticismos más violentos acerca de los valores del pasado. En una situación liminal, las emociones y las capacidades razonantes de una comunidad disparan y entrecruzan sus diferentes pulsos, produciéndose una convulsión general, más o menos fuerte, de todos sus valores. Los ritos condensan, focalizan y dan sentido a esas experiencias, intensificándolas dramáticamente y objetivándolas al convertirlas en representación. El poeta-chamán escenifica frente a su comunidad los mitos, en un espacio sagrado cuya topografía contiene lo liminal en el centro, como incertidumbre a conjurar ceremonialmente. De hecho, el *orden* social se encuentra siempre precariamente superpuesto sobre el limen. La acción mítico-ritual incorpora y encauza el contenido liminal de la experiencia vital, que es interpretado desde el orden que supone el ritual, en el cual se instaura y se representa de nuevo el origen del mundo, para lo que es necesario, por un lapso de tiempo, generar un estado anómico controlado. La anomia liminal es controlada a nivel social mediante representaciones sustitutivas o simulacros liminoides que reconducen el peligro de manera racional hacia escenarios bien definidos y reproducibles mecánicamente.

²⁵⁶ A las que Turner llamó las *tres siniestras hermanas alfa* de los mitos modernos (Cf. Victor Turner. *From Ritual to Theatre*. P.A.J. New York. 1992. p. 46.). Véanse especialmente los análisis que hace en relación a los dramas sociales que acontecen durante situaciones conflictivas. Turner define un patrón cíclico para los dramas sociales que consta de, ruptura del orden, crisis, acción redirigida que soluciona el problema, y, finalmente, la reintegración.

El ámbito del mito recorre tanto lo liminal como lo liminoide desde el momento que necesita el ritual para fijar sus contenidos axiológicos. De hecho, su capacidad para generar identidad social y sentido reside en su capacidad para transformar acciones en reflexiones sin perder la intensidad catárquica de la emoción. Un ejemplo de esto nos lo proporciona la tragedia griega, cuya estructura de mitificación ha servido como modelo para los rituales de las sociedades mediáticas contemporáneas. La tragedia es el ritual de una compleja y sofisticada forma de religión en la que el poeta, mediante una acción dramática, formula un punto de equilibrio moral para una comunidad ciudadana democrática, propensa a desgarrarse en individualidades y particularizaciones psicológicas. Los objetivos de la cohesión social no pueden ser alcanzados sólo de manera negativa: el mito es activamente educativo, y para ello su componente reflexiva tiene que ser inambigua, las representaciones de orden tienen que constituir un modelo axiológico, para lo cual, sus contenidos deben ser parte del *Lebenswelt*, y la comunidad debe estar presente no sólo como público, sino como coro activo participativo, en el que las emociones básicas que ocurren en la experiencia liminal sean endomorfizadas mediante representaciones morales.

4.2 Mímesis liminales.

La liminalidad mítico-ritual, cuyo origen se encuentra en la intensidad de la experiencia vital comunitaria de supervivencia, genera un marco epistemológico de causalidad mágica en el que se inscribe una psicología de la inspiración estrechamente vinculada a tal causalidad. En relación al poeta-chamán oficiante, esta liminalidad ha sido estudiada por la filosofía ya desde Platón. Para nombrar el rapto del poeta y comunicar la naturaleza de la posesión, Platón utiliza tres vocablos diferentes: *entheos* (entusiasta), *katechomenos* (poseído) o *mainomenos* (demente), todos los cuales connotan una forma de locura, aunque no necesariamente con el contenido patológico que hoy damos a este último término. El poeta, que es alguien leve, alado y sagrado, es el primer eslabón en la cadena que nos une a lo divino,

y no está en condiciones de poetizar hasta que no está fuera de sí²⁵⁷, un desdoblamiento esquizofrénico que presenta algunos problemas desde un punto de vista de praxis epistemológica. Si el poeta está totalmente enajenado, ¿cómo es capaz de recordar lo que ha dicho y transmitirlo por escrito, o cómo es capaz de llegar a escribir algo con sentido desde un estado de éxtasis? No todos los estados psicológicos de éxtasis son iguales, y las diferencias están en relación directa a la capacidad que el oficiante tenga para recordar sus acciones y sus narraciones²⁵⁸. Ya sea que el chamán pierda por completo la conciencia, o que la mantenga y exprese una personalidad múltiple, la cuestión se reduce a un problema comunicativo. Si el oficiante se enajena hasta el punto de perder la identidad psicológica anterior al rito, ya sea que se desmaya o que simplemente entra en un estado cata-tónico, la interpretación de lo que allí ocurre correrá a cargo, o bien del grupo, o bien de otro oficiante. En las comunidades pequeñas, es suficiente con la interpretación de los signos del rito que lleva a cabo el grupo, ya

²⁵⁷ Cf. Platón. *Ión*. 533b-534 b. En el *Fedro* (265 B), Platón distingue dos tipos de trance o posesión (*manía*): uno que surge a partir de los diferentes estados de la enfermedad humana, y otro que proviene de un estado divino que nos libera de nuestros hábitos cotidianos. Después divide este segundo estado en cuatro clases diferentes de manía o trance, cada una de ellas consistente en una posesión por una divinidad distinta. Así, tenemos la manía adivinatoria o *mántica* que corresponde a Apolo, la mística o *teléstica*, que es la de Dioniso, la poética, que es inspirada por las Musas, y por último, la locura amorosa (la más excelsa, según Sócrates), que la producen Afrodita y Eros. Todas estas formas de locura divina tienen el efecto de producir un estado de enajenación en la persona afectada, una pérdida de la razón. Si la locura de Apolo, que permite prever el futuro da su origen a una forma de saber que llevará a la ciencia, la locura de las musas es el origen de las artes, la de Dioniso, es el impulso al autoconocimiento, y la locura de Afrodita es la emoción del amor.

²⁵⁸ Los estudios de Gilbert Rouget sobre la naturaleza de los trances en relación a los oficiantes de la ceremonia chamánica son relevantes para lo que estamos tratando. Rouget analizó la función de los músicos en los rituales: *En lo referente a los músicos, las cosas son relativamente simples: en principio, no entran en trance. De hecho, si así lo hicieran sería incompatible con su función, que es proveer durante horas, y a veces durante varios días consecutivos, música cuya ejecución debe continuamente adaptarse a las circunstancias. Es importante que estén continuamente disponibles y al servicio del ritual. Esta es probablemente la razón por la que estos músicos no son, frecuentemente, adeptos ellos mismos. Ya que nunca han sido poseídos, no hay miedo de que puedan entrar en trance. Paradójicamente, entonces, estos músicos, que parecen ser los pilares de las sesiones de posesión, son, en cierto sentido, externos al culto.* (Gilbert Rouget. *Music and trance*. Trans. Brunhilde Biebnyck and author. University of Chicago Press. Chicago. 1985.p.p.103-104).

que hay un acervo vital común, un *Lebenswelt*, que hace posible la comunicación, y la interpretación no requiere otros mediadores. Sin embargo, en las comunidades más diversificadas socialmente, en las que los individuos no forman una *comunidad existencial* en sentido turneriano²⁵⁹, se hace imprescindible un mediador que interprete la posesión, como ocurría, por ejemplo, en los oráculos griegos, donde los sacerdotes no sólo interpretaban los signos más o menos coherentes de la pitonisa, sino que los escribían y guardaban para su uso posible en alguna otra sesión interpretativa²⁶⁰. En las sociedades urbanas, con una estructura social normativa compleja, la comunicación con los dioses, que siempre es liminal, debe ser mediada sacerdotilmente para evitar la anomia de la acción, lo que conlleva una separación en dos personas rituales, una extática, de conciencia alterada, y otra que interpreta los signos y está en control de la ceremonia. Tal acción se corresponde con las acciones exomórficas y endomórficas, que integran el proceso de mitologización. La persona *poseída*, la pitonisa extática (o equivalente) establece representaciones que vinculan la conciencia ordinaria con los exomorfismos por el mero hecho de su acción psicológica automática demente, mientras que el sacerdote oficiante modela estos signos y traza las cadenas endomórficas con la experiencia ordinaria. A esta forma de mímesis liminal podríamos llamarla oracular o sacerdotal, y, a diferencia de la chamánica, en la que una sola persona integraba a las otras dos, va indisociablemente vinculada al arte de la escritura.

La escritura de la mímesis oracular independiza los estados de posesión con respecto a las preguntas y respuestas de las que surgieron. La posible utilidad de los mismos signos en otras ocasiones implica la creencia en que su contenido epistemológico tiene uso general, pues las preferencias de la divinidad son tomadas como leyes inmutables, y se intenta fijarlas (en entornos precientíficos) en lemas, aforismos y proverbios. Pero por otro lado, el que una misma respuesta sirva para preguntas de diferentes perso-

²⁵⁹ En una *comunidad existencial*, a diferencia de la *comunidad normativa* de las sociedades urbanas, las relaciones entre los individuos son directas y sin mediación, y se produce un total enfrentamiento de las identidades humanas, a menudo de duración efímera, del tipo del *yo-tú* de Martín Buber, o el esencial, *nosotros*. Véase Victor Turner. *From Ritual to Theatre*. Ed.Cit. p.45.

²⁶⁰ Véase Walter Burkert, *Greek Religion*. Trans. Jonh Raffan. Harvard University Press. Cambridge, Masssachusetts. 1994. p.117.

nas implica que hay un grupo de patrones repetitivos en las acciones humanas y del universo. La dinámica de la mimesis oracular queda claramente ejemplificada en el *I Ching*, o *Libro de las Mutaciones*. El libro es una compilación de sesenta y cuatro posibles combinaciones oraculares desligadas ya de su pregunta original. Las combinaciones son el resultado de ocho signos nucleares con tres niveles de semantización superpuestos²⁶¹, a los que se añaden las interpretaciones que de las combinaciones de los signos dieron diversos personajes más o menos míticos. Como cabría esperar de una obra así, la autoría del libro es múltiple y su composición fabulosa, como en otros casos de la literatura mitológica²⁶². La lectura del oráculo es un ritual en el que se utiliza el azar mediante un proceso protocolizado de manipulación de tallos, o en su defecto, por el lanzamiento de monedas. El azar se interpreta como la voluntad del Cielo, que da la respuesta adecuada a la pregunta que se ha formulado de manera específica. De hecho, dentro de este sistema, el azar es interpretado como el posicionamiento de la persona que consulta el oráculo con respecto a un sistema de orden extrahumano perfectamente cerrado en un gran ciclo de cambio, en el que se inscriben las posibles transformaciones de una persona específica como particularización del orden de las cosas. Aquí la sibila ya habló *in ille tempore*, en un mensaje perfectamente objetivado, tanto en el libro como en el sistema productor de interpretaciones al que pertenece el texto, un metatexto generador de relatos de interpretación a partir de la creación combinatoria de segmentos textuales. La objetivación mimética del chamán, y luego de la sibila, era corporal y presencial, mientras que ahora la objetivación ya no se personifica, sino que se cosifica, haciéndose una objetivación más fuerte. La mimesis oracular se hace impersonal, indepen-

²⁶¹ Una abstracta, definida a partir de conceptos heterogéneos como *creación*, *lo abismal*, *lo adherente*, etc., que en general contraponen movimiento y quietud, y sirven para generar contextos de escenarios. Otra, que utiliza las relaciones entre los elementos, agua, fuego, madera, etc., que sirven para representar formas de intuición muy básicas y generales con respecto a acciones y objetos, transfiriendo propiedades de estos elementos a otros, mediante procedimientos cognitivos de causalidad mágica. Y finalmente una interpretación basada en los vínculos sociales familiares.

²⁶² Es atribuido a Fu Hi, el rey Wen, el duque de Chou y a Confucio. Fu Hi es un antepasado civilizador, que enseña a cazar, pescar y a cocinar los alimentos, además de crear los signos del libro, por lo que puede que estemos hablando de orígenes chamánicos. Véase la Introducción al libro de Richard Wilhelm. *I Ching*. Edhasa. Barcelona. 1994.

diente de una voluntad humana: los antepasados y el dios del cielo nos hablan por su cuenta, el mediador es, gracias a la escritura, una institución formada por las distintas generaciones de sacerdotes que han elaborado tan complejo juego. En cierto sentido, el mediador institucional y múltiple se ha hecho invisible, y el narrador pertenece ahora al proceso objetivado del mensaje.

Históricamente, los modelos miméticos chamánicos y oraculares han estado asociados con determinaciones ontoteológicas, de las cuales el sistema filosófico de Platón supone un estadio más elaborado y completo. Las ideas platónicas, al igual que los números pitagóricos, son divinidades abstractas objetivas, leyes formales que contienen los seres naturales como particularizaciones suyas²⁶³. El poeta y el filósofo conocen en la medida que participan de estas formas, pues sólo a partir de ellas tienen sentido los signos que se nos muestran en las apariencias. En Platón, no menos que en los casos de la mímesis oracular impersonal, el sentido de la experiencia humana está en las ideas sobrenaturales, referentes finales de lo que somos, lo que implica que hay una mente celestial, de la que la nuestra no es sino un ejemplo. El hombre sabio, el gobernante de la ciudad, dirá Platón, es el que conoce las ciencias preliminares, y cómo estas se vinculan con la música (conocimiento que aplicará al comportamiento legal y moral), además de estar versado en las cuestiones sobre la inmortalidad del alma y la existencia de una mente celestial, en la que están contenidas todas las cosas²⁶⁴. La mímesis formal o eidética inscribe los viejos oráculos en la mente humana, los interioriza, y allí siempre son asequibles, de forma directa y espontánea para los poetas, o bien, para quienes con la mediación de la razón cuestionan causas y fundamentos.

Tanto el peso ontológico como el epistemológico de la mímesis formal están del lado sobrenatural: saber es recordar lo que se sabía y se olvidó en el contacto con la existencia, como leemos en el *Fedón*. La dependencia mimética se ha invertido con respecto a la mímesis chamánica: la pluripersonalidad oficiante corresponde ahora al ser sobrenatural, en el sentido de que contiene todos los actores naturales como reflejos suyos, como signos incompletos que obtienen su sentido de la forma divina, de manera similar

²⁶³Platón. *Parménides*, 132D.

²⁶⁴Cf. Platón. *Leyes*.967.d-e.

a la mimesis oracular. Esta mimesis formal es la que encontramos, asimismo, en las doctrinas del vedanta, en las que un solo principio Atman-Brahman se manifiesta en la multiplicidad de formas de la vida, conocimiento que en este caso se obtiene también mediante logos, pero no en un sentido razonante geométrico sino en una investigación encaminada a quitar los velos (a la manera de la verdad griega) de la verdadera naturaleza de unidad del ser²⁶⁵.

Desde un punto de vista psicológico, tanto la mimesis chamánica como las mimesis oraculares, personales e impersonales, a diferencia de la mimesis formal filosófica, se producen en condiciones diferentes a las de la experiencia ordinaria, se dan en un ámbito ritual de conciencia alterada. Incluso en el formalismo platónico, lejos de encontrarnos exclusivamente en el ámbito del sobrio razonamiento, hay una apelación a la conciencia de *das Heilige* que saca el discurso de lo que sería una conciencia personal política y pragmática para adentrarse en la experiencia extática ontoteológica del conocimiento a apriorístico de las formas. En este sentido, todas estas formas de mimesis pueden ser pensadas bajo un mismo marco ontoepistemológico integrado por seres naturales y sobrenaturales que viven en mundos contiguos y se relacionan miméticamente. La existencia de ambos mundos es objetiva, y el contacto humano con el mundo sobrenatural se da en condiciones de experiencia psicológica liminal, mediadas por especialistas. Los signos para Platón son los celestiales, y la experiencia límite la produce el pensamiento astronómico. Cuando nos habla de las estrellas como seres con alma y del cosmos como un ser vivo dotado de la perfección de la esfera²⁶⁶, está estableciendo exomorfismos no muy distintos a los egipcios del *ojo de Ra*. Para Platón, los dioses y sus mitos son alegorías de los objetos celestes, Zeus es el firmamento, Apolo, el sol, Deméter, la Tierra, etc., pero los astros y los orbes como tal no son alegorías de otra cosa, sino seres divinos que tienen una existencia literal conforme a leyes universales literales. El cosmos está constituido por dos partes, la esfera celestial de órbitas inmutables y perfectas, en la que la sustancia es el éter, y la esfera mundana sublunar de los cuatro elementos, en

²⁶⁵ Véanse los textos de Sankara, especialmente el *Vivekachundamani*. Hay traducción de Arthur Osborne de la que hizo Ramana Maharshi al tamil, en *The Collected Works of Ramana Maharshi*. Weiser Books. Boston. 1972.

²⁶⁶ Como hace en el *Timeo*.

la que ocurre la imperfección de la experiencia vital. En este marco teórico, la experiencia liminal del humano, individual y social, se da por la participación mental (a través del *noûs*) en el orden intelectual etérico y formal. La participación no es posible desde la experiencia ordinaria, ya que a través de ella sólo tenemos acceso a las apariencias, sino desde un *entheos*, una participación en la divinidad en la que nuestra mente se unifica con una *mente cósmica*, en una experiencia liminal de las formas o ideas. No obstante, a diferencia de las tradiciones liminales anteriores, para Platón los signos naturales son signos incompletos, y sólo los puramente lógicos, que se aprehenden a través del discurso²⁶⁷, desvelan la verdad.

La continuidad del mundo sobrenatural con respecto al de la naturaleza, la proximidad e inmediatez del mundo de los antepasados que observamos en las culturas más arcaicas, es sustituida en la mímesis formal por la ruptura que, ya mucho antes de Platón, se comenzó a dar entre las estructuras ideales y las mundanas. En las culturas vinculadas a algún libro sagrado, se plantea de manera más o menos explícita un *morfismo de la infinitud* entre lo natural y lo sobrenatural, entre la perfección de las esferas divinas y la imperfección de las acciones y el conocimiento humano, como vemos en Babilonia, o en los grandes reinos gangéticos del período védico final (600 a.c.) donde surgen los *Brahmanas* (que interpretan el *Veda* desde el punto de vista de los sacrificios y el orden ritual), o con el *Avesta* Zoroástrico del imperio Aqueménida, o con el *Talmud* o la *Biblia*, todos ellos vinculados ya con estructuras sociales urbanas estratificadas en las que una casta sacerdotal administra el conocimiento y la vida económica. Las escrituras sagradas han sido compuestas por la divinidad y materializadas por intermediarios, y es precisamente esta autoría lo que les confiere el carácter de ser un modelo mimético definitivo e incuestionable, pues nada en ellas está puesto al azar, cada signo manifiesta el orden de los actos divinos. La participación de lo humano en lo mundano se halla filtrada por un poderoso principio de servidumbre, o si se prefiere, de autoridad. La mímesis sobrenatural define una estructura social jerárquica basada en la primacía ontológica del mundo de los dioses que se traduce en la primacía sacerdotal para determinar el orden de la comunidad. La especialización técnica que requería el trabajo del chamán es acentuada cuando tal técnica se traslada a

²⁶⁷ Véase lo que dice el *Parménides*. 135.f.

la propia estructura del pensamiento. El dominio de un lenguaje simbólico y la potencia de este, ya sea el lenguaje oracular de los hexagramas, el de la lógica filosófica griega o las distinciones analíticas metafísicas de la filosofía del samkya hindú, expresa ya la diferencia entre lo sobrenatural y lo natural, la falta de inmediatez y espontaneidad en el contacto con el mundo sobrenatural en el que se han puesto los fundamentos para el de la naturaleza y la existencia humana. La mimesis, comprendida como *ratio*, va acompañada de un principio de autoridad, hasta el punto de que ambos conceptos exigen una explicación conjunta: la razón, o *ratio*, o mimesis, es la que determina la autoridad, única interprete válida de los designios divinos, de las proporciones que relacionan los dos mundos, y la autoridad lo es en la medida que conoce la *ratio*²⁶⁸. La *ratio* de la ciencia moderna disolverá la *auctoritas* medieval para instituir en su lugar la autoridad de una *ratio* nueva, en la que se incorporan elementos empíricos, que trae una nueva puesta en escena de las fuerzas del universo dentro de un esquema liminoide.

Como muestran las ceremonias mítico-rituales de la tradición mimética liminal, el contenido anómico de la experiencia y la incomprendibilidad de la representación exomórfica literal, son controladas mediante representaciones liminoides, cerradas, a partir de las cuales se establece un lenguaje común en el que dar forma a las representaciones que operan en el conocimiento ordinario y las acciones económicas. Si queremos construir un sistema de representaciones que sirva para fundamentar una axiología sobre la que desarrollar una experiencia vital, debemos dejar el mundo de los dioses simplemente como referentes finales que garantizan el edificio de la existencia humana, como determinación primitiva que da estructura a las determinaciones económicas sobre las que se asienta la experiencia cotidiana de la comunidad, pero no podemos operar con los exomorfismos al margen de las representaciones cerradas endomórficas. Incluso la especulación teológica sobre las sustancias divinas, que se mueve en terrenos que están al margen de la experiencia ordinaria, acaba por convertirse en un

²⁶⁸ En un texto del agustino Escoto Erígena del siglo X, encontramos claramente expresada esta actitud de validación que dominó en la Iglesia medieval: *Creo que todo lo que has dicho está de acuerdo con la razón y puede ser verificado por la autoridad* (Escoto Erígena. *Periphyseon*. Libro V. 938B. Bellarmin and Dumbarton Oaks. Montreal and Washington. 1987.p.615.).

juego cerrado no muy distinto al de la geometría, en cuanto que parte de verdades no demostradas y construye teoremas. Las ciencias, como las doctrinas, son desarrollos endomórficos a partir de exomorfismos, es decir, mitologizaciones, que presuponen una significación y un orden en la experiencia, y operan con ellos en sistemas cerrados de forma liminoide.

4.3 Mímesis liminoides.

Heráclito ya había postulado el contenido simbólico del logos filosófico²⁶⁹. De hecho, los primeros pasos de la filosofía no son muy distintos a los del conocimiento oracular, se trata de interpretar signos que desvelan una verdad subyacente objetiva. Sin embargo, los signos ya no se vinculan tan sólo por solidaridad o por semejanza formal, como en la mímesis chamánica, sino en procesos altamente protocolizados que utilizan un principio de necesidad demostrativa lógica que se encargó de fundamentar Aristóteles, cuyos antecedentes están en la tradición pitagórica y parmenídea. No obstante, el principio de semejanza mágica, por el que lo semejante engendra lo semejante, seguirá vigente, a través de la ontología platónica, convertido ahora en categoría fundamental del pensamiento con eficacia epistemológica de primer orden, como prueba con gran éxito el diálogo *Parménides*. El concepto de *semejanza* es precisado en los de *identidad* y *diferencia*, que serán utilizados tanto por Aristóteles como por Euclides, y tras ellos por toda la tradición filosófica y matemática. Para Aristóteles, tal concepto es analizable en tres tipos diferentes: semejanza numérica, de especie y de género²⁷⁰. Si explicamos el concepto a partir de la teoría de conjuntos²⁷¹, la primera semejanza es la que se produce entre dos agrega-

²⁶⁹ *El señor cuyo oráculo está en Delfos ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales.* Heráclito de Éfeso. Fragmento 43 de Plutarco. En Kirk, G.S. and Raven J.E. *Los Filósofos Presocráticos*. Ed. Gredos. Madrid 1981.p.298. En el poema de Parménides, que utiliza la fórmula alegórica de la literatura oracular y misteriosa, vemos también la transición progresiva desde la mímesis oracular a la natural.

²⁷⁰ Cf. Aristóteles. *Tópicos* VII. 103a.6 y s.s.

²⁷¹ Lo que no supone hacerle demasiada violencia al concepto, pues la relación entre género y especie es análoga a la de pertenencia que se da entre clase y subclase (dada por la diferencia específica).

dos con la misma potencia; la segunda, la que se da entre los elementos de un mismo conjunto, o sea, la que viene dada por al menos una propiedad común a los elementos de un conjunto; la tercera es la semejanza de los elementos de dos conjuntos distintos que son subconjuntos de otro. Estas semejanzas epistemológicas son bien una cuestión cuantitativa o cualitativa, aunque en ambos casos, se trata de propiedades de conjuntos, como ocurría con los principios mágicos de solidaridad (semejanza en cuanto a la propiedad de localización espacio-temporal²⁷²) y semejanza (en cuanto a una propiedad general cualquiera). Y algo parecido podemos decir con respecto a las nociones de semejanza que aparecen en la obra de Euclides, cuyo método es una elaboración de las propuestas de Aristóteles en los *Analíticos*. Sus definiciones son básicamente construcciones de objetos por semejanza de género, mostrando a priori con la definición la intuición correspondiente del concepto que determina el objeto. La determinación del objeto es la determinación del género: *una línea es longitud sin anchura, y sus extremos están formados por puntos*²⁷³. Por otro lado, la semejanza numérica y de especie las encontramos en las nociones comunes, ambas como intuiciones generales de lo que es una propiedad. La semejanza mágica operaba ya con las intuiciones numéricas además de con las de género y especie. Así por ejemplo, los sesenta y cuatro hexagramas del *I-Ching* definían sesenta y cuatro estados posibles del universo que se repetían cíclicamente, particularizables en distintas especies, conforme a una sintaxis definida, con la ayuda de procedimientos azarosos. En este sentido, la mimesis oracular contiene los elementos fundamentales que encontraremos en los sistemas lógicos, geométricos y científicos, un conjunto de categorías intuitivas, elementales y relacionales, que conforman cálculos a partir de unas reglas de formación y transformación, y una semántica que traslada los signos del cálculo sobre otros sistemas de la experiencia, la psicología de un individuo, la vida política de un grupo, etc. La diferencia que se da entre la construcción lógico-geométrica y los oráculos no es, por tanto, en lo que se refiere a la intuición y operaciones con los elementos que se definen, sino en la manera en la que se construye el sistema, la compren-

²⁷² Obviamente, la física absoluta de Aristóteles no puede considerar la posición como una propiedad de un conjunto con respecto a un marco referencial.

²⁷³ Euclides. *Elementos*. Libro I. Definiciones 2 y 3. *Euclid's Elements of Geometry*. The Greek text of J.L. Heiberg (1883–1885). Edited by Richard Fitzpatrick. 2007.

sión de que las definiciones (determinaciones u *oroi*, limitaciones) son distintas de las pruebas, y que no pueden mostrar la esencia de las cosas definidas, como tampoco pueden hacerlo las demostraciones²⁷⁴. Mientras que la palabra mágica expresaba la esencia de las cosas, y Platón mismo juega con esta idea a partir de los diferentes grados de mímesis entre el objeto y la palabra, Aristóteles, al dotar a los signos de carácter arbitrario, interrumpe la cadena de necesidad mágica y transcendental que había en las formas de la mímesis liminal, y rompe el principio de solidaridad espacio-temporal de los signos, a favor de una solidaridad semántica entre ellos a partir de las definiciones. Los cálculos de las mímesis liminales asumían sus elementos de forma transcendental, mientras que la sistematización que aporta la lógica, aunque no elimina la transcendentalidad del propio logos, y lo seguirá haciendo hasta la lógica del siglo XIX, no asume el contenido transcendental de sus objetos, sino que estos tienen el contenido liminoide de la actividad, que puede ser controlada por medios puramente humanos en sistemas cerrados.

La aplicación del concepto *semejanza* no se limita al ámbito epistemológico, sino que su uso filosófico general, de manera conjunta con el morfismo de la metáfora, extiende la semejanza más allá de los contenidos lógicos dentro del campo psicológico, lo que supondrá la persistencia de la causalidad mágica (principio de solidaridad) ahora en un ámbito racionalizado. La analogía, la comparativa de semejanzas entre cuatro elementos tomados dos a dos -como cuando decimos que *la vejez es la tarde de la vida*, es decir, cuando afirmamos que *así como la vejez es a la vida, lo es también la tarde al día*²⁷⁵-, es un ejemplo de esta persistencia de elementos liminales en la intuición y comparación de escenarios y objetos. Los elementos liminales no desaparecen por completo en las formas liminoides de la mímesis, sino simplemente se hace con ellos una representación exomórfica final, en un doble sentido natural, psicológico y físico: se interiorizan como una operación interna del logos o ley universal en la psique del humano, pero asimismo se exteriorizan como causa eficiente, formal y final de la *fisis*. En su dimensión psicológica, Aristóteles hace de la

²⁷⁴ Esta es la postura que leemos en *Analíticos Posteriores* (Libro II. VII-IX), aunque en *Tópicos* parece contradecir el carácter constructivo de *Analíticos Posteriores*, al afirmar que una definición es una frase que significa la esencia de una cosa. (*Tópicos*. I.V.)

²⁷⁵ Utilizando el ejemplo de Empédocles que usa Aristóteles en *Poética*. 1457. b. 24.

mímesis un instinto, una fuerza natural cognitiva que opera en el humano, y no sólo en él: es algo necesario en el modo de ser de los seres vivos, con la particularidad de que es en el hombre donde alcanza sus mayores cotas de perfección. La mímesis del poeta, en cuanto fuerza natural, permite la producción o creación de una obra conforme a una idea verdadera²⁷⁶, idea que actúa como causa final que dirige los diversos intentos creativos que la naturaleza hace a partir de la razón del poeta, el cual simplemente es la causa eficiente de aquella. El poeta es causa natural, o causa eficiente y material de la obra, por un lado, mientras que *lo universal*, o dios, es la causa sobrenatural, expresada en los conceptos de causa formal y causa final²⁷⁷. Se trata de una mímesis naturalista que transforma la objetivación de lo sobrenatural del proceso ontoteológico, en leyes, y lo hace de manera impersonal -como igualmente lo hacía la mímesis oracular. Estas leyes, sin embargo, no se expresan en la naturaleza como mera imagen de un paradigma celeste, sino como su fundamento, su razón de ser así y no de otra manera, a través de una causación cuádruple que vincula el mundo y sus seres de forma necesaria.

Es interesante observar la confirmación de las hipótesis naturalistas psicológicas aristotélicas en la experimentación neurocientífica del presente. Cuando vemos a alguien realizando una acción, no sólo se produce una activación no intencional de varias áreas visuales en nuestro cerebro, sino que también se activan parte de los mismos circuitos motores que pondríamos en marcha para llevar a cabo esa misma acción²⁷⁸. Es más, activamos representaciones internas de los estados corporales asociados con las acciones que vemos, evocando de manera espontánea y automática

²⁷⁶ Cf. S.H. Butcher. *Aristotle's Theory of Poetry and the Fine Arts*. Dover Publications . N. York 1951. p. 153.

²⁷⁷ En el marco mimético aristotélico, la sustancia del humano sigue siendo distinta de la del Motor Inmóvil del sistema universal. Dios es inteligencia, y sólo a través del pensamiento reflexivo, en particular, en la contemplación del pensamiento que se vuelve sobre el propio pensamiento, el humano se hace divino. Cuando Aristóteles iguala la vida a la inteligencia (*Metafísica*. Libro Lambda. 1072.b.25; *Ética Eudémica*. 1244.b. 29.) no la limita a una forma particular de actividad intelectual, y todo lo que vive, por el mero hecho de vivir, piensa de alguna manera, y es divino, y ya que el ser humano es el animal que más piensa, es el más divino.

²⁷⁸ Véase Vittorio Gallese, Christian Keysers and Giacomo Rizzolatti. *A unifying view of the basis of social Cognition*. Trends in Cognitive Science. Vol.8. September 2004. Web.

sensaciones y emociones similares a las que sentiríamos si hiciésemos dichas acciones²⁷⁹. La mímesis parece hundir sus raíces en las funciones más automáticas de nuestro cerebro y se extiende hasta las cognitivas, como un grupo de acciones fisiológicas que vinculan los seres vivos con su medioambiente.

Parecería que el residuo mimético liminal de la psicología permanece mientras se apliquen modelos de pensamiento de psicología racional en el que las categorías exomórficas finales tengan contenido transcendental, como ejemplifican los modelos explicativos del origen del lenguaje en la Ilustración o en el idealismo alemán. Un buen ejemplo nos lo da la filosofía de Kant, que se ve afectada por este hecho tanto en sus planteamientos epistemológicos -en relación al carácter transcendental que en el sujeto tienen los conceptos puros del entendimiento- como en las ideas sobre la inspiración artística que expresa en la teoría del genio. En ambos casos, las predisposiciones innatas de la mente, a través de las que incide lo transcendental en el pensamiento y la acción humana, no son más que una referencia final ambigua que toma su contenido semántico de las interpretaciones teológicas tradicionales. Esto es particularmente evidente en la teoría estética, con la postulación que en ella hace Kant de una *naturaleza agente*, que parece dar la norma moral en el arte mediante un acto de voluntad consciente, como parte de un plan que es desconocido para el humano. El componente cognitivo de la facultad del juicio, en la que se asienta de manera apriorística el gusto estético, se va a basar en la presunción de una finalidad para la naturaleza. Tal finalidad no puede ser deducida de la naturaleza, ya que sería necesaria una omnisciencia de todas las cadenas causales que la constituyen para poder inferir tal finalidad. Sólo si asumimos una causa primera moral que funcione como causa formal, y no como generadora de secuencias de causación eficientes y materiales, podemos aspirar a comprender la finalidad del universo. Esta causa primera moral es equivalente a la acción de un dios, y su necesidad, conforme a los planteamientos kantianos, es puramente práctica, se deriva de la posibilidad de formar un concepto de una finalidad para el universo²⁸⁰. En otras

²⁷⁹ Véase Vittorio Gallese, Paolo Mingone y Morris N.Eagle. *Intentional Attunement: Mirror Neurons and the Neural Underpinnings of interpersonal Relations*. Mimetictheory.org. Web.

²⁸⁰ Véase Kant. *Critique of the Power of Judgment*. #87. 5:448 y s.s.

palabras, entendemos el universo en cuanto que suponemos que tiene un fin y que se organiza como una obra de arte cuyos contenidos son morales y vienen formalmente determinados por un creador. El arte entonces tiene un doble contenido epistemológico mimético: muestra contenidos morales de manera directa, y sirve como analogía formal del proceso general del universo.

Sin embargo, no es la transcendentalidad de las representaciones finales lo que reproduce el carácter liminal psicológico y epistemológico, sino la estructura lingüística del proceso de mitologización, que exige representaciones finales. La presunción de un orden del universo para hacerlo inteligible se encontraba en las formas liminales de la mimesis tanto como en las formas liminoides. El componente extrahumano de las representaciones literales o exomórficas se corresponde con la experiencia de que no es el hombre quien controla su destino a partir de sus capacidades conscientes dentro de los ciclos naturales, y sirve a su vez, de manera intuitiva, para que los razonamientos eviten las circularidades argumentales sobre los orígenes. De hecho, no pueden construirse modelos miméticos en los que no haya representaciones exomórficas finales, como observamos en la construcción metafísica nietzscheana. Nietzsche rechaza frontalmente los mitos que ven en el universo cualquier tipo de orden como una mera ilusión, la ilusión de la representación, necesaria para dar forma a la vida, pero carente de sentido al margen de ella. La fuerza apolínea y la dionisiaca (o *representación* y *voluntad de poder*) constituyen un único impulso mimético que se perfila con movimientos contrapuestos. El concepto de *voluntad* nietzscheano no es, como el de Schopenhauer, una mera anulación del yo y la representación, no es una fuerza opuesta a la apolínea, sino que la incluye como momento suyo: la máscara apolínea es tomada como un endomorfismo, una metáfora de un juego representacional en el que no hay representaciones literales, sino un juego continuo de creación de orden sin más finalidad que la misma vida. El problema mimético para Nietzsche es el de la determinación de nuevas formas, de nuevos modelos, orgánicos, capaces de recoger vigorosas propuestas de vida, formas que se ajusten a las necesidades fisiológicas, capaces de estimular la vitalidad y aumentar el deseo de vivir, modelos que no se encuentran en ninguna otra parte hi-

postasiada, sino en el aquí y ahora de la experiencia cotidiana, sin necesidad de representaciones finales²⁸¹.

La propuesta inicial de Nietzsche de un naturalismo simbólico acaba por transformarse en un naturalismo idealista en el que la representación de la materia, y en particular de una materia animada, tiene una función literal en el sistema mimético. El naturalismo simbólico, expresado en la noción de voluntad de poder, suponía la negación de la existencia de representaciones literales, la imposibilidad de la existencia de la cosa en sí misma, o en todo caso, de su inteligibilidad, si existiera. La voluntad de poder como fuerza vital ya es una metáfora, aunque tomada conscientemente como exomorfismo (pese a que se niega la posibilidad de estos), y representa el punto de partida de la vida, la determinación que el filósofo-artista declara como primitiva sabiendo que no hay la posibilidad de algo así. La axiología creada desde estos principios no es meramente subjetiva, sino supuestamente vital, es la ley universal tal y como la dictamina la vida, o más bien, tal y como la vida la impone a la materia. La imposición se da a través de la voluntad de poder que condiciona el mundo fenoménico material, muy a la manera en la que Marduk (o cualquiera de los dioses de la tormenta) subyuga al caos, generando una representación universal, en este caso la del eterno retorno, que se autoerige necesaria por repetición. Este mito, circular en más de un sentido, aunque resuelve el problema de la representación endomórfica de la voluntad de poder, al adoptarla libremente como determinación primitiva, no consigue hacer lo mismo para la materia, pues aunque la representación de la materia que ofrece la ciencia sí es considerada como endomórfica, y el concepto de causa y cálculo son metáforas surgidas a partir de otras de sujeto y objeto, la materia como energía y fuerza sigue siendo una representación literal, a partir de la que Nietzsche endomorfiza representaciones que tienen la estructura de la física de su tiempo²⁸². Las determinaciones primitivas nietzscheanas son literales, muy a pesar suyo, y el universo que propone se extiende de manera

²⁸¹ Por ello, el filósofo-artista que crea los valores debe estar intoxicado por su creación, una intoxicación que Nietzsche equipara a la de los grandes éxtasis religiosos y sexuales (*The Will to Power* # 800.), y desde la que elabora de manera instintiva los principios de orden, un supuesto *gran estilo*, en el que la legalidad formal de su axiología esté perfectamente adaptada a las exigencias de la materia.

²⁸² Véanse los números #1066 y 1067, *Will to Power*.

finita y precisa como una fuerza sobre la que se sostienen las diferentes imágenes endomórficas del conocimiento. En este sentido, se trata de un naturalismo idealista en el que algo incomprendible e indefinible, una fuerza sin principio ni fin, y con un buen número de propiedades equivalentes a las de los seres sobrenaturales infinitos de las tradiciones mitológicas, se manifiesta como finita cantidad de energía en voluntad de poder.

La contradicción nietzscheana se produce al querer construir un sistema cosmológico meramente liminal que carece de representaciones exomórficas, un estado *puro* de devenir en el que la referencia viene dada por la continua creación y destrucción de formas si referente, imagen como la que se narra en el *Ghita* en la manifestación de Vishnu ante Arjuna como el Ser Supremo. Sin embargo, una representación así es ininteligible sin una cadena mórfica que contenga un exomorfismo, un referente final que opere como una determinación negativa (más allá de la cual no se puede formar ninguna representación), así como una representación endomórfica que vincule el exomorfismo a las metaforizaciones del lenguaje. La declaración de inexistencia de los principios sobrenaturales es irrelevante en relación a la funcionalidad comunicativa de los exomorfismos en los procesos de mitologización, a través de los cuales interpretamos la experiencia vital. Esto ya había ocurrido en el sistema atomista de Lucrecio, en el que los principios de armonía universal trascendente, cuya fuente eran los dioses, fueron sustituidos por la imperturbabilidad que el conocimiento filosófico de las causas naturales del universo aporta frente a la muerte²⁸³. En lugar de tal armonía universal, la homogeneidad cósmica que permite la doctrina atomista vincula las cosas conforme a un orden necesario, y la continuidad de los fenómenos naturales hace superflua cualquier explicación sobrenatural, pero los átomos acaban por funcionar como representaciones exomórficas de carácter transcendental para que el sistema sea inteligible, como también ocurrirá con los conceptos nietzscheanos de *átomo*, *materia* y *energía*²⁸⁴. Otro ejemplo de la irreductibilidad liminal de las

²⁸³ La armonía ya no es ni principio universal ni individual. Véase *De Rerum Natura*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1983.(2Vol). Volumen 2. v.v.131-36.

²⁸⁴ Desde este punto de vista, los mitos que escriben los poetas mimetizarían los vínculos del ser humano con la naturaleza, son interpretaciones de la experiencia social. Es interesante observar que el mito materialista que desarrolló Lucrecio, al no poner en el centro del sistema ni al ser humano ni a la vida, produce un efecto de teologización contrario al pretendi-

representaciones literales nos lo ofrece el sistema filosófico indio del Lokayata (o Carvaka). La doctrina proclama la existencia de un único mundo y la falsedad de los seres sobrenaturales²⁸⁵. El Lokayata presenta un materialismo basado en los cuatro elementos tradicionales (tierra, agua, fuego y aire), y un escepticismo moral y lógico, que postula la indiferencia de la naturaleza con respecto a la vida humana, así como el carácter ilusorio de todo conocimiento conceptual²⁸⁶. El Lokayata intenta deshacer cualquier representación literal que no sea la de la experiencia inmediata. En la refutación del pensamiento inferencial que lleva a cabo Jayarasi en su *Tattvopaplavasimha* (S.VII d.c), la formación de la premisa mayor de los silogismos es considerada defectuosa, ya que depende de la percepción directa de un principio universal, cosa que, obviamente, sería imposible²⁸⁷. El sistema parte del rechazo de cualquier forma de universalización conceptual proclamando un empirismo radical perceptivo que no puede ser sino, paradójicamente, una idealización epistemológica, ya que no se corresponde con las formas más elementales de la experiencia humana ordi-

do, ya que los átomos y el orden del sistema funcionan como representaciones literales. El nuevo mito naturalista libera de los viejos mitos, si bien la mímesis ahora es con respecto a unos seres que están, como los dioses, fuera de las apariencias (formadas por cuerpos compuestos), los átomos, cuyo conocimiento libera con entusiasmo religioso, como el que el propio Lucrecio sintiera con respecto a la doctrina de Epicuro. Los mitos filosóficos cubren el hueco dejado por los viejos dioses y ritos. Así por ejemplo, la naturaleza que se expresa en el canto de los pájaros es el origen de toda la música humana. Los hombres comenzaron por imitar los pájaros antes de poder desarrollar sus propios cantos, y el viento en el carnaval les enseñó a fabricar las flautas de pan y después los aulós. Los propios hombres primitivos fueron las Musas cuando iniciaron el comportamiento musical y cuando a través de trabajo y refinamiento progresivo llevaron los sonidos desde un estadio animal a uno civilizado: la razón llevó algo que al principio era un juego y un entretenimiento hasta las mayores cumbres de la perfección (Cf. Lucrecio. *De Rerum Natura*. 5.v.v.1380. Vol.II. Ed. Cit. p.124.)

²⁸⁵ La doctrina se remonta pretendidamente al *Brihaspati Sutra* (600 a.c.), y ha llegado a nosotros en tratados del siglo VII d.c. y posteriores, aunque los primeros escepticismos acerca de los seres sobrenaturales dentro de la tradición India se dan ya en el propio *Rigveda* (Véanse: mandala VIII, himno 89; mandala IV, himno 24; mandala II, himno 12; mandala I, himno 164, entre otros).

²⁸⁶ Cf. Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore. *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Ed. Cit. p.p. 227-228.

²⁸⁷ Curiosamente, Jayarasi pretende refutar la inferencia lógica, y la determinación de la relación entre causa y efecto con una argumentación basada en condicionales. Véase *Refutation of Inference* en *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Ed. Cit. p.p. 236-246.

na, basada en el lenguaje, el cual opera con principios de generalización inductiva y deductiva de forma previa a cualquier formalización filosófica. Desde el punto de vista de los mismos sistemas religiosos hindúes, el Lokayata supone la realización activa del Kaliyuga²⁸⁸, la era de Kali o la destrucción, y en este sentido, no consigue elaborar un sistema naturalista independiente, sino una especie de ateísmo que toma su sentido de la negación de los dioses, haciendo literal la representación de tal negación, lo que es contradictorio, además de adoptar, de manera ingenua, la experiencia inmediata como exomorfismo, en un escenario cósmico puramente exomórfico que contradice abiertamente las propiedades del lenguaje que están siendo aplicadas al desarrollar la teoría.

Por otro lado, el contenido liminal (entendido desde el naturalismo bien como mera enfermedad o como ignorancia, disipable mediante el pensamiento filosófico y científico) se expresa en los modelos miméticos liminoides de manera inevitable e imperceptible para sus agentes, como observamos en la literalidad de la representación científica, que hace de la ciencia decimonónica una nueva y verdadera religión. Como religión práctica requerirá el concurso del materialismo dialéctico, junto con el fervor militarizado de la práctica revolucionaria²⁸⁹. Las representaciones naturalistas sustituyen los seres sobrenaturales por conceptos más próximos a la experiencia cotidiana (no onírica), como los de *materia*, o *vínculo causal* entre fenómenos, que en cuanto que operan como endomorfismos, como metáforas más o menos lexicalizadas, son inteligibles, pero cuando se les asigna

²⁸⁸ En el drama *Prabodha-candrodaya*, en el diálogo entre el maestro Materialista y el Pupilo (escenario, por otra parte clásico del modelo Gurú-discípulo de toda la filosofía de la India), el maestro afirma que la diosa Kali se postra a los pies del conocedor de la doctrina del Lokayata. Véase *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Ed. Cit. p.248.

²⁸⁹ La experiencia revolucionaria funcionará de manera equivalente a la experiencia religiosa liminal, como notara Max Weber, y ello no sólo se debe al conflicto bélico mediante el cual se obtiene el poder y se elimina el marco mimético precedente, que en cuanto guerra supone un estado anómico y liminal, sino porque la instauración de las nuevas representaciones míticas naturalistas dentro de la vida cotidiana supone una reinterpretación literal de las relaciones de producción y de la historia de la humanidad, lo que ya implica un marco liminal, que progresivamente se irá fijando en las metáforas de un nuevo orden político. *El último gran movimiento de intelectuales, sostenido por una fe de tipo religioso, no unitaria, pero con importantes puntos en común, fue la intelligentsia revolucionaria rusa.* (Max Weber. *Sociología de la religión*. Capt. VII. Trad. Enrique Gavilán. Istmo. Madrid. 1977.p.189.)

valor literal, final, más allá de una determinación negativa mínima inevitable, de su función de referentes primeros para la razón, vuelven a ser incomprensibles, porque lo no definible, lo no limitable, no es representable ni pensable. La experiencia humana ordinaria es endomórfica, cultural, basada en acuerdos ontoepistemológicos tácitos que la hacen aproblemática, pero en cuanto a tales representaciones se les asigna un contenido semántico exomórfico positivo, nos volvemos a encontrar en una situación tan nebulosa y mística como las que las mitologías antiguas tenían con sus dioses. Tomemos como ejemplo la estructura conceptual del átomo. Cuando la utilizamos como bloque fundamental para pensar la constitución de la materia es aproblemática, pues simplemente procedemos a agregar unas partes en un todo, partes que a su vez sabemos no son finales, ya que disponemos de una estructura formal más básica integrada por los conceptos de partícula subatómica y fuerza. Sin embargo, cuando llegamos a las estructuras literales, en nuestro caso hoy, las de bosón y fermión, esta última, que denota el conjunto de las partículas subatómicas herederas de la metáfora de materia, es, por el momento, una representación literal más allá de la cual sólo hay especulación y misterio, como los que la M-theory desarrolla en sus intentos de endomorfizar tales representaciones. El objetivo final es producir representaciones unidimensionales que sirvan como referentes finales para las teorías, para las endomorfizaciones, con lo que conjuraríamos los misterios de las estructuras de rango superior a uno, pero sólo para trasladarlo a las de ese primer rango referencial. Siempre que operemos con estructuras exomórficas, en las que hay referentes de rango uno, reproduciremos la experiencia de liminalidad, de apertura de nuestra existencia.

Una representación exomórfica, como *razón*, o *dios*, es indefinible, es decir, no podemos mostrar clara e inambiguamente límites para estos conceptos, ya sea a partir de otros conceptos o con intuiciones generales inequívocas. No obstante, tales representaciones tienen un contenido semántico mínimo que las hace funcionar como límite para la endomorfización, ya sea que este contenido provenga del *Lebenswelt*, como en los sistemas de mímesis liminales, o de acuerdos formalizados dogmáticos. En ambos casos, este contenido semántico mínimo referencial, este límite exomórfico, sirve como referente tanto hacia la endomorfización como hacia lo indefinido, el *apeiron* que la intuición determina de manera nega-

tiva más allá de tal límite. En la mitología es el caso de la representación de Brahman, o la del Ser de la cábala que es parte de un Superesse, o la de Parabrahman, del que se puede formar una representación negativa: lo que no es Brahman. En la ontoepistemología de la física contemporánea es la realidad objetiva como aquello que no queda determinado aún por nuestras teorías. Comprendemos Parabrahman a partir de Brahman, la realidad desconocida a partir de las representaciones de la realidad conocida. En ambos casos, se trata de una proyección liminal mimética, sobre la que construimos representaciones endomórficas liminoides, que son un mero reflejo fantasmagórico de las representaciones endomórficas de nuestra experiencia cultural.

C. Algunas conclusiones.

Comenzamos el estudio sobre el dominio mítico observando la funcionalidad social equivalente que se da entre los mitos arcaicos, la religión y la metafísica, esferas que habían sido separadas desde los puntos de vista de la religión y la metafísica tradicional a partir de las diferencias de sus objetos conceptuales y sus métodos. Como un primer referente conceptual desde el que tratar las diferencias de estos tres campos, utilizamos la noción de *das Heilige*, vinculada especialmente a los mitos y a la religión, aunque presente asimismo en la mayor parte de las ontologías tradicionales filosóficas de una u otra forma. Nos encontramos en seguida con las dificultades epistemológicas hipostáticas del término, análogas a las ya examinadas por Kant en sus paralogismos de la razón pura y en la cuarta antinomia acerca de la postulación de un *ser absolutamente necesario*. Descartamos también el uso de *das Heilige* como concepto puro del entendimiento que pretendía hacer Rudolf Otto, quien al caracterizar *das Heilige* como racional e irracional a la vez estaba postulando un concepto compuesto que lo inhabilitaba como categoría kantiana, entre las que precisamente pretendía incluirlo. De igual forma, rechazamos la posibilidad de que *das Heilige* fuera un concepto puro derivado, ya que la propiedad de *derivado* lo hacía contradictorio con las tesis de Otto de que *das Heilige* es una capacidad original e inderivable de la mente, dificultades que encontraríamos incluso si *das Heilige* fuese una categoría simple, y que se debían a los problemas de la filosofía idealista para explicar las relaciones entre la esfera del ideal y la de la experiencia. A los problemas epistemológicos de *das Heilige* se añadió una objeción antropológica basada en la experiencia: no hay un concepto universal, en sentido antropológico, común a todos los seres humanos, que caracterice las acciones y objetos sagrados: la acción de consagrar es una acción psicológica grupal que tiene fundamentos económicos y sociales que cualquier explicación basada en *das Heilige* ignora. Por ello, los conceptos sobrenaturales no sirven para fundamentar epistemológicamente las diferencias entre mito, religión y metafísica, ni para explicar la

naturaleza de los mitos, porque no ofrecen nada que no esté ya contenido en sus supuestos ontológicos de partida, supuestos que son, precisamente, míticos.

Mostramos después, buscando una caracterización antropológica del mito desde sus propias estructuras ontológicas, cómo las cuatro categorías fundamentales que aparecen en los relatos sobre los orígenes de la mayor parte de las tradiciones, son reducibles a dos, pues las otras tienen una entidad ontológica subordinada, y que podríamos ordenar los mitos según un eje humano-divino, de clara constitución psicobiológica. El rechazo de la capacidad explicativa del término *das Heilige* implicaba el rechazo del componente divino de este eje, y su subsunción a la psicología, lo que nos llevaba a la consideración de la mitología tradicional como una forma humana protocientífica de expresar los conceptos que integran la *Weltanschauung* de un colectivo social. La definición de mito de Durkheim-Habermas, a partir de la funcionalidad comunicativa que tienen como narraciones fundadoras de la identidad social, nos llevó a una primera elucidación de un punto de vista antropológico, epistemológicamente válido y consistente con la experiencia, desde el que tratar el fenómeno mítico. Así, comenzamos por examinar la función comunicativa del mito indagando acerca de su relación con el lenguaje en general, y nos encontramos con que las primeras explicaciones sobre la naturaleza del lenguaje, ya fuesen las antropomórficas o las teológicas, tomaban la forma de mitos, siendo el lenguaje mismo otra idea transcendental, asimilada a un concepto transcendental del ser humano o de lo divino. Este hecho producía una argumentación circular, debido a que el mito, desde la perspectiva comunicativa, apuntaba hacia el lenguaje, y el lenguaje, si queríamos dar cuenta de él, nos devolvía a la esfera del mito. La circularidad se reproducía tanto en la esfera de los mitos como en la esfera de la psicología racional, cuando esta trataba explicar la naturaleza y el origen del lenguaje. Nos encontrábamos de vuelta con el concepto transcendental de *das Heilige*, ya no sólo en la mitología, sino en la filosofía del lenguaje de Platón, ocupada en resolver las aporías de su propio sistema idealista apelando al concepto de mimesis.

Fue Aristóteles quien interrumpió la tradición mítica que trataba el lenguaje como objeto transcendental, situando el origen del lenguaje en los procesos vitales que llevan al organismo a percibir y pensar, y particularizando el lenguaje humano como herramienta comunicativa de la psicología

racional social. No obstante, al no tratar en su teoría el fenómeno del mito, no consiguió vincular los componentes psicobiológicos con los sociológicos, faltándole el eslabón de unión entre la psicología racional madura de la polis y las formas de pensamiento más arcaicas, la vinculación de los procesos vitales que conducen a pensar a los organismos vivos con las primeras formas del pensamiento humano de autoidentidad. Aristóteles carecía de la herramienta de un pensamiento procesual en los ámbitos social y psicológico, la cual no podrá ser construida hasta que se inicien los primeros pasos de las filosofías de la historia social y natural con la Ilustración europea.

Herder será quien primero comprenda la importancia del mito como vínculo explicativo entre el lenguaje, como instrumento acabado racional, y los procesos comunicativos naturales que se observan en los animales. Propone así que los mitos son registros de los procesos humanos de simbolización, una memoria de la evolución del alma humana, una historia de su desarrollo, y nuestros diccionarios son panteones antiguos, ya que nuestras primeras interiorizaciones fueron las animaciones teológicas. Con Herder, la reflexión sobre el mito se asienta firmemente en una discusión lingüística que saca la discusión mitológica del eje humano-divino y sus contradicciones, lo que hace que la mitología gane credibilidad filosófica en cuanto que fuente de conceptos filosóficos. Schelling extenderá el carácter vinculante del mito con la naturaleza, su condición de primera forma lingüística de la humanidad para trazar un desarrollo, ahora de carácter transcendental, no sólo del alma humana, sino del *Weltseele*, conforme a un plan metahistórico en el que se integran en una unidad conceptual los diferentes estadios de la evolución de la humanidad y de la vida. La teologización metahistórica de Schelling, al hacer tautegórico al mito, restó relevancia a la función cognitiva que este tenía en la teoría de Herder. Si la lengua es un simple medio de expresión del *Weltseele* que se manifiesta en la naturaleza a partir de sus propios principios y propósitos, el lenguaje vuelve a ser un signo de *das Heilige*, como lo fuera en Platón, y queda absorbido en ello, como ya ocurría en el Om o en el Logos bíblico. La función comunicativa humana del mito es, nuevamente, secundaria, y nos encontramos en medio de las viejas hipóstasis y sus contradicciones. Como comprende Müller, la absorción teológica del mito cierra el paso a la comprensión lingüística iniciada por Herder, y también a cualquier explicación antropo-

lógica. Retomando el enfoque lingüístico, Müller funda la mitología en su interés como conocimiento del pasado de las lenguas y de los pueblos de la Antigüedad, en las perspectivas que nos muestra sobre la psicología humana. Sin embargo, el enfoque lingüístico de Müller se encuentra condicionado por una psicología racional cristiana que destruye su propio objeto de estudio al calificar de inmorales las narraciones mitológicas, y reducirlas a muestra de una enfermedad infantil del pensamiento. El problema no es sólo el prejuicio cristiano incapaz de autocrítica, sino la ausencia de un examen de la función comunicativa mítica en los procesos sociales que impide comprender la racionalidad inherente a las acciones económicas de las culturas más arcaicas, examen que no podrá hacerse hasta que la sociología estudie el valor antropológico de los mitos, en la obra de Durkheim y Mauss, así como la dimensión de acción social o económica de los mitos que inicia Weber.

A pesar de las limitaciones del discurso fundacional de la mitología en relación a la funcionalidad social de la comunicación en la que se narra la identidad, la perspectiva lingüística, al entroncar con el problema clásico del origen del lenguaje, explicita la dimensión mimética y metafórica de los procesos de simbolización generales en los que se inscribe el mito. La metáfora nos remite al viejo problema mimético del original y la copia, abordable desde un punto de vista antropológico general a partir de una teoría de morfismos que funcione sin categorías transcendentales. Los mitos, como cualquier proceso de simbolización, toman como referentes finales algunas representaciones que se consideran literales e indefinibles. En el ámbito de la experiencia, a partir de estas representaciones exomórficas interpretamos el mundo en un proceso de endomorfización o metafORIZACIÓN que genera la estructura de conocimiento acrítico del *Lebenswelt*. Llamé *mitologización* al proceso doble de establecimiento de límites referenciales y la posterior referenciación de la experiencia social a partir de ellos, es decir, a los procesos secuenciales de exomorfismos y endomorfismos que se expresan en las comunicaciones sociales, tanto las de identidad como las funcionales o económicas del grupo. Los procesos de mitologización no se circunscriben al ámbito de los mitos tradicionales sino que expresan una dinámica epistemológica social más amplia, fenómeno observable en las narraciones históricas y en el pensamiento científico. La narración histórica surge como variación de la mitológica, a partir de un

cambio de paradigma ontoepistemológico en el que como referencias límite o literales se toman conceptos como: *hecho*, *secuencia necesaria de hechos*, *propósito*, o se construyen endomorfismos vinculados a ontoepistemologías concretas tales como: *tribunal de la historia*, *manifest destiny*, *error histórico*, etc. El objeto de la historia y el sujeto que la escribe no son menos problemáticos que las categorías transcendentales de los mitos. No obstante, ambos, historia y mito, obedecen a una misma funcionalidad social de elaboración de identidad que hace posible su estudio conjunto desde este punto de vista.

El proceso mimético de mitologización en el que se construyen las narraciones de identidad, ya sean míticas o históricas, funciona en un proceso mórfico doble. El narrador social determina los objetos y escenarios de la narración, pero a su vez, la narración, en cuanto que se integra en la memoria del grupo y sirve como patrón valorativo de la experiencia, condicionará la formación de identidad del narrador, en un proceso que se retroalimenta con cierta flexibilidad con respecto a la nueva experiencia. Este es un proceso de experiencia liminal, abierto, irreversible, cuyos límites no están bien definidos. Las representaciones exomórficas son la objetivación máxima de esta liminalidad, que sólo puede ser incorporada a la vida del grupo mediada mítico-ritualmente por acción del poeta-chamán, intérprete de los signos específicos que cada grupo fija en la mitologización. Tal incorporación es la endomorfización representacional que constituye el acervo de conocimiento del *Lebenswelt*, donde la incomprendibilidad de la representación exomórfica literal, ha sido controlada mediante representaciones liminoides, cerradas y reversibles, a partir de las cuales se establece un lenguaje común en el que dar forma a las representaciones que operan en el conocimiento ordinario y las acciones económicas.

La endomorfización metódica se inició con el pensamiento filosófico, en el que se redujeron los imprecisos procesos de causación mágica a marcos explícitamente definidos de objetos y escenarios liminoides. La lógica y la geometría interrumpieron la cadena de necesidad mágica a favor de una solidaridad semántica dentro de los escenarios liminoides, la cual es construida a partir de definiciones y postulados, explicitando en la medida de lo posible los procedimientos de cognición. Aun así, los elementos liminales no desaparecen por completo en las formas liminoides de la mimesis, sino simplemente se hace con ellos una representación exomórfica

final en un doble sentido natural, psicológico y físico: se interiorizan como una operación interna del logos o ley universal en la psique del humano, y por otro lado, se exteriorizan como causa eficiente, formal y final de la *fisis*, como un referente final o motor inmóvil. Este componente liminal irreducible de los procesos de mitologización tiene un origen lingüístico, pues no pueden construirse modelos miméticos en los que no haya representaciones exomórficas finales, como prueba la *Transzendente Dialektik* kantiana, o los diferentes modelos axiomáticos de la matemática de los dos últimos siglos, o los fracasos metafísicos del sistema de Lucrecio, del Lokayata o el de Nietzsche, o el de los naturalismos ingenuos en general. Las representaciones exomórficas son indefinibles dentro del sistema mítico en el que aparecen, ya que no podemos mostrar clara e inambiguamente límites para estos conceptos, ya sea a partir de otros o con intuiciones generales inequívocas, porque para ello tendríamos que disponer de otros conceptos más amplios desde los que abordar nuestra experiencia humana, pero si contásemos con tales conceptos, estos serían las nuevas representaciones exomórficas. Y a la vez, esos referentes, por muy ambiguamente que estén definidos, son necesarios como forma mínima de limitación y determinación negativa. La referencialidad mínima de los términos exomórficos se produce por la mera inclusión de los términos dentro de un sistema de procesos de mitologización, es decir, obtienen un sentido mínimo al ocurrir en un sistema interpretado previamente que consta de endomorfismos del *Lebenswelt*. El contenido semántico mínimo referencial, este límite exomórfico, sirve como referente no sólo para la endomorfización, sino también para lo indefinido, que la intuición determina de manera negativa más allá de tal límite.

Podríamos precisar nuestra definición preliminar de mito en los siguientes términos: los mitos son acciones sociales comunicativas que generan patrones de identidad grupal y de valoración económica a partir de procesos cognitivos que siguen una dinámica liminal de morfismos. Surgen algunas preguntas obvias inmediatas: ¿cómo obtienen las representaciones exomórficas su contenido semántico mínimo?, o preguntado de otra forma, ¿cómo se forman las representaciones valorativas del *Lebenswelt* que dan un contenido semántico a los procesos de mitologización? Para responder a estas preguntas tendremos que comprender los procesos de

Algunas conclusiones.

valoración social, pero no desde los límites de una psicología racional, sino desde las bases epistemológicas de una neuropsicología evolutiva.

Parte II. Pathos, logos, mythos.

A. Introducción

Las cosmogonías de los mitos arcaicos presentaban escenarios narrativos claramente biológicos, y en particular, emocionales. Antepasados, dioses y hombres eran representados como los actores de un gran drama emocional de airadas luchas, de acciones reproductivas y de sustento, o bien en diversas acciones fundacionales, de grupos humanos, de panteones, de hábitats. Dioses, hombres y mundo eran endomorfizados en representaciones biológicas generativas que llevaban nuestro propio orden vital a las acciones del universo. Los mitos funcionaban como modelos ontoepistemológicos y praxiológicos de la comunidad, y en este segundo aspecto, como pautas completas de conducta que fusionaban la emoción con la acción dentro de escenarios específicos. Las representaciones que las emociones tenían en los mitos no gozaban de ninguna autonomía con respecto a su formalización en los códigos morales. La emoción misma era interpretada como un influjo sobrenatural, como la acción de un antepasado, o de un espíritu, o un dios, que se fundía con el actor vivo en un proceso explicitado con anterioridad en algún modelo mítico. La autonomía no se conseguirá hasta que se establezca una distancia entre los casos particulares de los escenarios míticos, ya sean cosmogónicos o económicos, y la idea de una ley universal²⁹⁰ que rige a la vez las dimensiones física y moral del universo, con respecto a la cual las acciones individuales puede distanciarse en mayor o menor medida. Hasta entonces, las emociones eran indistinguibles del modo de ser vital, humano y divino, y su objetivación se hará posible a partir de esta diferencia ética.

La dimensión emocional de los mitos simplemente explicita algo evidente: la mayor parte de nuestras comunicaciones sociales son comunicaciones emocionales, es más, el núcleo de las axiologías humanas en las que se fundan las narraciones de identidad, son emocionales. La vinculación

²⁹⁰ Sobre la génesis de los mitos de la ley universal, véase Parte III de este libro. Capítulo 3.

radical de las emociones a la acción social hace perfectamente comprensible que su tratamiento filosófico primero se produzca en el ámbito de éticas fundadas sobre psicologías racionales metafísicas, de mayor o menor énfasis transcendentalista. Hasta la aparición de la psicología empírica del siglo XIX este fue el único tratamiento que recibieron, lo que ha supuesto que incluso hoy sean consideradas como objetos transcendentales -baste pensar en las ideas que tenemos sobre las emociones del amor, la inmortalidad, o la libertad-, con la consiguiente traba que este tratamiento supone para su comprensión en un marco naturalista y antropológico.

Comenzaré esta segunda parte exponiendo los límites de un tratamiento de las emociones desde el punto de vista de las psicologías racionales, para luego definir el concepto de emoción desde la perspectiva empírica de la neurociencia afectiva. Acabaré postulando una tesis, basada en la evidencia neurocientífica actual, sobre la continuidad de los procesos emocionales y los cognitivos, la idea de una racionalidad que se construye progresivamente desde las formas más simples de la vida hasta nuestras formas simbólicas más complejas, un proceso de ascensión semántica en el que se inscriben las valoraciones del *Lebenswelt* de nuestras comunidades humanas.

B. Temas:

Capítulo 1. Las emociones.

1.1 Las emociones en la psicología racional.

La experiencia emocional humana parece ser indisociable de la experiencia más común de la vida, tanto en vigilia consciente como en los sueños, por lo que la mayor parte de los adultos maneja, cuando menos, una noción vaga de lo que son las emociones en conjunto, y una noción más precisa de lo que son por separado, una a una, y de lo que cada una en su contexto supone en relación a su vida personal. En un conocido cuento popular, el protagonista ignora lo que es el miedo, y nadie consigue hacérselo entender, ni con ejemplos, ni con explicaciones razonadas, por lo que se somete voluntariamente a una serie de experiencias con las que espera aprender su significado, hasta que, finalmente, lo entiende. Al igual que este personaje, entendemos lo que es el miedo en la medida que lo hemos experimentado, y las posibles definiciones conceptuales posteriores parten de esta experiencia como referente. Algo similar ocurre con las demás emociones, son experimentadas de manera espontánea en nuestro crecimiento, si bien no se limitan a ser simplemente eso, pues reciben una determinación cultural que les da un nombre, un contexto y una interpretación. Debido a que forman parte del proceso de enculturación a partir del cual formamos nuestra persona con referencia a la identidad de la comunidad, las emociones van ligadas a nuestros mitos, y reciben una fijación inconsciente con respecto a ellos.

Se podría cuestionar el paso desde el miedo y la ira, por ejemplo, a la idea general de emoción. ¿Cuál es el vínculo, si es que lo hay, entre ellas? ¿En qué sentido miedo e ira pertenecen a un mismo género de fenómenos? Las respuestas requieren unas cuantas aclaraciones previas. Por el momento, partimos de la agrupación de tales fenómenos bajo un mismo concepto, el de *emoción*, tal y como nos lo ha pasado la tradición de nuestro *Leibswelt*, confuso y ambiguo, pero no por ello extraño a nuestra experiencia, lo suficientemente familiar como para que funcione como referente preliminar. De hecho, sin necesidad de que yo precise el concepto de emoción, el lector ya está manejando uno, y, a no ser que tenga algún interés especial por la psicología, se trata de un concepto con el que -como ocurre también para los de *tiempo* y *número*- es más fácil operar que definir.

La extraordinaria imprecisión que el término *emoción* muestra en la literatura filosófica sólo ha conseguido ser disipada a partir del desarrollo de la psicología empírica. La ambigüedad se ha producido por las asociaciones que el concepto ha tenido con otros que le son próximos, como el de *sentimiento*, o *afecto*, así como por los contextos éticos en los que ocurrieron las primeras discusiones sobre su alcance²⁹¹. Las discusiones éticas filosóficas se levantan sobre marcos miméticos más arcaicos, chamánicos y oraculares, con seres sobrenaturales muy activos en sus acciones sobre los humanos, lo que dificultaba la definición clara de escenarios meramente naturales, o incluso mixtos. Las primeras discusiones sobre las emociones surgen precisamente en el ámbito de las relaciones de lo humano con lo sobrenatural, y en este contexto, las emociones no pasan de ser afecciones terribles e irresistibles que tiene que soportar el alma humana, punto de vista tanto de la filosofía como de la propia tragedia. La tragedia, como ceremonia educadora emocional, conjura la liminalidad vital para transformarla en triunfo de la *sofrosine* ordenadora, una forma de sabiduría que aglutina la razón y el estado de ánimo común, la emoción que mantiene al

²⁹¹ La confusión terminológica se inicia a partir de las traducciones al latín de las obras de la filosofía griega, en particular del término *πάθη* tal como es usado por Aristóteles, confusión que ya comienza en Cicerón y se extiende hasta San Agustín (*Civitas Dei*. IX.4). Las emociones del alma (*animi motus*) habían sido llamadas *passiones*, pero también recoge otras acepciones como *perturbationes*, *affectiones*, *affectus*, cuyas connotaciones nos remiten a un modelo de algo invariable, una sustancia, y algo que la cambia o afecta. Véase Wolfson. *The Philosophy of Spinoza*. Vol.II. Ed. Cit. p.193-194.

grupo unido en su proyecto vital más duradero, y lo hace con una ceremonia de confrontamiento con el *pathos*²⁹².

Lo que para la filosofía es particularmente incomodo del mundo emocional es el choque frontal que en sus manifestaciones más básicas tiene con los proyectos éticos de una polis ordenada sobre el principio de la razón, donde ya ni los dioses apasionados ni los humanos embrutecidos tienen cabida. Esta es la teoría de Platón, en la que se rechazan todas las emociones de la misma manera que, en general, se rechaza el placer y el dolor como causa de males e infortunios que apartan al hombre de su naturaleza inmortal²⁹³. Se trata de la vieja doctrina órfica del Soma-Sema, el cuerpo es una tumba, y, como cabe esperar, desde esta ontología no hay ningún análisis de las emociones, pues su valor negativo les resta cualquier interés que no sea el de su mero control. Bien es cierto que Platón había mantenido que el *megista mathemata* del filósofo²⁹⁴, la mayor forma de revelación filosófica, es semejante a la iniciación de los misterios, lo que implicaba una ecuación *mathos-pathos*²⁹⁵ contradictoria con sus ideas ge-

²⁹² Lo vemos en los tres trágicos principales, baste con mencionar, Sófocles (*Tragedies*. 2 Vol. Harvard Heinemann. Cambridge, Mass. and London. 1981.) *Electra*. v.v.365 y s.s.; En *Edipo Tirano* el coro es apolíneo cuando dice que Tiresias y Edipo se han dejado llevar por la cólera en la discusión, y que precisamente eso no es lo que hace falta en las circunstancias en las que se encuentra. (v.v.404-407). En *Antígona* el coro afirma que la mente dominada por la pasión, especialmente en la juventud, es peligrosa, y las palabras del coro con las que se cierra esta tragedia parecen dichas directamente por boca de Apolo: *La sabiduría es la forma suprema de la felicidad, y la reverencia y respeto por los dioses debe ser inviolable. Las palabras llenas de orgullo son siempre castigadas con grandes golpes, y en la vejez, enseñan al castigado a ser sabio. Antígona*.v.v.766-767. En *Filóctetes*, el coro canta lo infelices que son los hombres que no llevan una vida moderada. *Filóctetes*. v.v.177-178. En *Ajax*, a pesar del dionisismo general del coro, este desea que la prudencia asista a Agamenón y a Teucro para poder pensar con sensatez en medio de la disputa que mantienen. *Ajax*.v.v. 1264-1265. Un tono equivalente de *sofosine* lo encontramos incluso en las tragedias de Esquilo (*Aeschilus tragedies*. Harvard-Heinemann. London and Cambridge. Mass.1983), véanse entre otros ejemplos: *Prometeo*. v.v.1036-1039; *Siete contra Tebas*. v.v.686-688; *Agamenón*.v.v.40-263. . *Coéforas*.v.v. 598-601.

²⁹³ Véase Platón, *Timeo*, especialmente 69 a y s.s. Recordemos que en la filosofía idealista de Platón, las emociones, comunes a todos los humanos (*Gorgias*. 481 c), son responsables de atar el alma al cuerpo (*Fedón*. 83d), y tan irracionales como la poesía, que las alimenta (*República* 10.606) peligrosamente para el orden de la polis.

²⁹⁴ *República*. 6.503 e.4.

²⁹⁵ Véase el estudio que hace Thomas Gould, *The Ancient Quarrell between Poetry and Philosophy*. Princeton University Press. Princeton. 1991.

nerales sobre las emociones, no obstante, se trata de la ecuación de dos fuerzas divinas en una representación misteriosa liminal, apta para un modo de ser no humano, es decir, tiene un valor de representación exomórfica que se resuelve endomórficamente en la emoción de la *sofrosine*, como proporción (pitagórica) humana. El control ascético de las emociones dista mucho de ser un fenómeno griego. La vida social está basada en el control emocional de una u otra forma, en el encauzamiento de los instintos hacia un proyecto de orden común conforme a unas pautas económicas de supervivencia, si bien, de esta práctica se deriva una hipóstasis de las restricciones hasta dar un contenido cósmico a la ley moral. Sin embargo, en la medida que la ley de control emocional es común a todo grupo social, la emoción como objeto de estudio no podrá deshacerse de su carga metafísica de negatividad.

Hay que esperar hasta Aristóteles para su primer tratamiento positivo, si bien siempre dentro del ámbito de la ética, con el propósito de una práctica de control político, pero hasta la aparición de la psicología empírica no conseguirá deshacerse de esta carga teórica negativa, como vemos, por ejemplo, en la calificación que un ilustrado como Kant hiciera de las emociones como enfermedades del alma²⁹⁶. Aristóteles comprende que los valores prácticos sobre los que se asienta la vida política están, de una manera u otra, vinculados con el control de las pasiones, las cuales son la base de las virtudes cívicas cuando son dirigidas por la razón a fomentar hábitos de excelencia²⁹⁷. Parte de las experiencias que van asociadas a placer y dolor, y las agrupa bajo el concepto de pasiones, para después subsumirlas bajo su modelo ontoepistemológico general. Por pasiones, entiende la ira, el miedo, la vergüenza, el deseo sensual, y en general todo aquello que es seguido por placer o dolor de los sentidos²⁹⁸. El término *pasión* se contrapone al de *acción*, y en este sentido, por *pasión* se entiende una acción que le ocurre al individuo, no iniciada por la voluntad, y por ello, irracional. Pero la pasión es una acción desde el punto de vista del

²⁹⁶ Cf. Kant. *Anthropologie*. Libre III. #72. Paris. Librairie Philosophique de Ladrangue. 1863. p. 234.

²⁹⁷ Como se sostiene a lo largo del capítulo II de la *Ética Eudémica*.

²⁹⁸ Esta es la lista que ofrece en *Ética Eudémica* (1220. b. 11.), similar a la ofrecida en *Ética a Nicómaco* (1105- b.19) en la que nombra, ira, miedo, confianza, envidia, alegría, amor, odio, nostalgia, emulación y piedad.

que se comporta conforme a ella, y podemos decir que las pasiones generan acciones. Para deshacer los posibles sinsentidos que se sugieren por el hecho de que la pasión sea acción, Aristóteles tiene que postular dos conceptos adicionales, el de *facultad* y el de *hábito*. El primero está vinculado a su categoría de cualidad. Una *facultad* es una cualidad del alma en virtud de la cual los humanos que actúan desde sus pasiones son nombrados según ellas, mientras que define el *hábito* como las causas a través de las cuales estas facultades se hacen operativas en el alma²⁹⁹, o, con otras palabras, como la pasión se hace acción. La *facultad* es, bajo esta perspectiva, una capacidad humana para experimentar las pasiones, si bien entendida como una cualidad de la sustancia que es nuestra alma, y las pasiones se nos imponen por la repetición del hábito, pero en virtud de tal cualidad. Es por tener la facultad de la irascibilidad por lo que me pueden llamar irascible y yo actuar con ira, y tengo ira porque el hábito del enfado, no temperado por la razón, ha fortalecido tal pasión en mí, hasta convertirla en acción.

El modelo se enfrenta a las dificultades del tratamiento de esta cuestión desde puntos de vista puramente racionales, y sin la ayuda de una teoría fisiológica mínima a la que adscribir tanto la razón como la emoción irracional, la postulación de una facultad simplemente para justificar la posibilidad de la atribución de un predicado pasional, confunde más que explica. No obstante, es relevante la observación de Aristóteles sobre la importancia del hábito, de la repetición en relación a las emociones. Podríamos decir entonces que, en términos aristotélicos, las pasiones son predisposiciones del alma que se hacen efectivas a través del hábito, que puede ser dirigido mediante la educación racional. La frecuencia del hábito afectará directamente a su condición de racionalidad, ya que el exceso y el defecto de la acción consciente, que parte de la voluntad, violan ambos el término medio que para Aristóteles muestra toda acción fisiológica sana³⁰⁰. Las emociones, en cuanto que son involuntarias, no son ni reprochables cuando malas ni loables cuando buenas, sino más bien una especie de materia prima con la que la razón trabaja. La doctrina del término medio se hace patente en la clasificación *cuantitativa frecuencial* que hace de catorce pasio-

²⁹⁹ *Ética Eudémica*. 1220. b. 11. Véase la discusión sobre cualidades en *Categorías*. 8.b.25.

³⁰⁰ *De Anima*. 424 a.1.

nes en un continuo imaginario en cuyos extremos se encuentran vicios que equidistan de un término medio en el que la pasión se manifiesta como una excelencia³⁰¹. Así por ejemplo, hay una cualidad que cuando se repite excesivamente la llamamos *temeridad*, y cuando su uso es deficiente, *cobardía*, mientras que cuando ocurre en su justa medida, estamos hablando de *valor*. Por otro lado, en la lista aristotélica hay elementos que ni siquiera tienen nombre, como en relación a la emoción de la envidia por defecto, o en su justa medida, a la que llama *justa indignación*, siendo la indignación una emoción que parecería estar más próxima a la ira. Además, el hecho de que no tener envidia, o no sentir ira, sean consideradas como emociones positivas cuestionaría per se el modelo teórico aristotélico que propugna una facultad sobre la que opera el hábito, pues si una emoción expresa una facultad, su ausencia no expresa más que una carencia de facultad, por lo que no es una cualidad.

El problema que encontramos en la teoría aristotélica de las emociones se deriva de la imposición de un esquema racional análogo al que opera en la teoría del silogismo, gobernado por la noción del término medio. El término medio de la emoción, donde se encuentra la excelencia ética, no sólo se postula como generalización inductiva a partir de sus observaciones fisiológicas, sino de manera análoga a como se postula el término medio de la deducción silogística, geoméricamente, como algo que está fuera de los dos extremos, pero que los relaciona haciéndolos inteligibles³⁰². Aunque Aristóteles comprendía que la precisión del razonamiento es proporcional al asunto sobre el que se razona³⁰³, que lógica y política, por ejemplo, no pueden proceder con las mismas expectativas de rigor, tiene que mantener los principios básicos de su pensamiento, en lo que se refiere a la unidad racional del mundo, al tratar las emociones. Por eso, como acción y pasión son movimientos, y todo movimiento es continuo, según su sistema, es posible dividir las pasiones en exceso, defecto y término medio, y este término medio, en cuanto que cota superior para el defecto e inferior para el exceso, es, a la vez, lo deseable para el humano por su constitución física a partir de postulados racionales. El fracaso en la explicación psicológica de este método no impide el éxito ético, ya que la orien-

³⁰¹ La tabla está en la *Ética Eudémica*. 1221. a. 1.

³⁰² Véase *Analíticos Primeros*. 26. b. 34

³⁰³ Afirmación que, curiosamente, expresa en *Ética a Nicómaco*. 1094b-13-ss..

tación de las acciones en base a fines es perfectamente compatible con los razonamientos silogísticos y con el esquema teórico de la causa final.

El modelo ético-racional aristotélico, modificado en mayor o menor medida por los principios nihilistas platónicos cristianizados, será el que la filosofía occidental adopte en el tratamiento de las emociones hasta el desarrollo del siglo XIX de las ciencias de la vida. Se cambia el foco principal del tema desde la dimensión política pragmática, a la discusión metafísica, y sus definiciones recogen de forma lateral la problemática de la época sobre la forma de la relación entre alma y cuerpo. Este es, por ejemplo, el caso de las teorías de Descartes o Spinoza. Mientras que para el segundo las emociones son afectos del cuerpo que van acompañados de ideas confusas, en las que el alma afirma un cambio cuantitativo en su impulso vital³⁰⁴, para Descartes las emociones son pasiones causadas por el cuerpo que guardan relación con el alma, relación que se lleva a cabo a través de los espíritus animales que se encuentran en la glándula pineal³⁰⁵. La referencia cartesiana a la biología no debe equivocarnos con respecto al método de estas teorías. Esta última glándula, de cuyo funcionamiento fisiológico el siglo XVII apenas sabía nada, era un mero postulado teórico basado en el más descarado empirismo fantasioso que servía para mal cubrir las inconsistencias que se derivaban de una separación radical entre cuerpo y alma. La forma en la que se forman las imágenes en la glándula, que se supone deben mediar el mundo sensorial y el anímico, nunca son explicadas, como no podría ser de otra forma, reproduciéndose el problema clásico del idealismo a la hora de explicar los mecanismos de interacción de lo inmaterial con lo material. Spinoza se ahorra la glándula postulando un isomorfismo entre alma cuerpo no menos fantasioso, pero más consistente con los postulados del método racional: la concatenación y orden de los pensamientos e ideas sobre las cosas en el alma, es isomórfico con las afecciones e imágenes de las cosas en el cuerpo³⁰⁶. Para ambos se trata de un fenómeno doble físico y anímico, si bien Descartes trata de ajustar su concepto a una teología cristiana en la que la pasión puede ser

³⁰⁴ Véase Spinoza, *Ética*. Parte IV. Especialmente. #XI y XII. Traducción de Vidal Peña. Alianza Editorial. Madrid. 1987.

³⁰⁵ Cf. René Descartes. *Les Passions de l'Ame*. I.Art. 31-35. (1649). Philosophie.2010. p.37. Web.

³⁰⁶ Véase la Proposición I. Parte V. *Ética*.

controlada mediante *ratio et auctoritas*³⁰⁷, mientras que en Spinoza hay un racionalismo naturalista en el que emoción y razón se vinculan como dos fuerzas concurrentes de la naturaleza.

Para Spinoza, la emoción condiciona al alma a pensar de una manera determinada, a pensar una cosa y no otra, lo que equivale a postular que el cuerpo condiciona al alma, pero sólo en la medida que esta tiene ideas confusas, y su único condicionamiento es a tener esa idea confusa que es la pasión, pero que desaparece en cuanto el alma ejerce su actividad racional y propone ideas más fuertes. Si la ideación es una actividad racional, la definición de pasión de Spinoza se está haciendo a partir de la de razón, y se caracteriza la pasión como una razón confusa. En esto, Spinoza es heredero tanto del aristotelismo como del nihilismo neoplatónico que quiere hacer de toda ciencia una lógica, despreciándose el conocimiento empírico como contingente y conducente al error. La concepción de las pasiones como ideas confusas es heredera de las nociones de *causa adecuada* y *causa inadecuada o partialis*, desarrolladas por Duns Escoto³⁰⁸. Mientras que por *causa adecuada* se entiende una conexión causal en la que el efecto es percibido clara y distintamente por medio de la causa, la *inadecuada* no permite tal percepción, noción de gran utilidad para justificar lógica y epistemológicamente la incapacidad para determinar vínculos empíricos, ya que estamos implicando que nuestra ignorancia es un modo de ser de nuestro intelecto en lo que tiene que ver con el mundo, incapaz de formar con respecto a la experiencia algo más que conceptos confusos o imperfectos. Como, obviamente, las únicas *causas adecuadas* son las que se estipulen de una conexión necesaria, o sea, formal, lo único que esta definición nos está diciendo es que, desde el punto de vista de la razón, las emociones (pasiones en este contexto) son conceptualizaciones que no siguen tan sólo las determinaciones necesarias del intelecto (alma), pues a este le vienen impuestas desde fuera. Con otras palabras, simplemente estamos afirmando que sólo la razón es racional.

³⁰⁷ Para Descartes, como nos comenta Spinoza al criticar la teoría de la glándula pineal, ningún alma es tan débil que no pueda, bien dirigida (por la *ratio et auctoritas* de la Iglesia Católica), adquirir un absoluto poder sobre sus pasiones. Esta es la teoría estoica, pero también la que adopta la Iglesia romana, por la que queda justificado el castigo a los pecadores. Véase Spinoza. *Prefacio a parte V. Ética*.

³⁰⁸ Cf. Wolfson. *The Philosophy of Spinoza*. Ed. Cit. p. 188.

Es interesante observar que Spinoza adopta un principio de inercia en relación a las emociones: las ideas confusas no desaparecen simplemente por el conocimiento de que las tenemos, porque el poder del hombre es limitado comparado con el de la naturaleza (o Dios-Natura), y sólo una pasión más fuerte puede sustituir a una más débil³⁰⁹. Esto es corolario de su naturalismo, de un sistema que intenta unificar el mundo natural con el moral en el que la razón es un instrumento más de la naturaleza, una parte más que no está vinculada a la voluntad libre. De hecho, ni siquiera considera que el ser humano sea como tal un ser cuya determinación específica sea la racionalidad, sino que la esencia humana está formada por ciertas modificaciones de los atributos divinos, en concreto, una parte del entendimiento de Dios-Natura y de su extensión³¹⁰. Nuestro padecimiento se da por la incapacidad para pensar con claridad el origen y el motivo de la pasión, para comprender cuál es nuestro lugar en el esquema natural. La razón spinozista no va vinculada a la voluntad. Al no haber un propósito o fin para Dios-Natura, que tampoco tiene un principio ni un fin para existir, el vínculo supondría una contradicción entre la razón humana y la divina, implicaría un doble principio de acción en el universo, lo que sería contrario a los teoremas en los que muestra que Dios-Natura es causa única e inmanente del universo que actúa en virtud de sus propias leyes³¹¹. La razón es capaz de producir afectos positivos, puede proponer modelos de pensamiento claro, modelos que pueden ser más perfectos según la perfección de pensamiento, lo que depende de la perspectiva que tome, de si es la perspectiva de la existencia o la de la esencia, la de lo finito o la de la infinitud y eternidad de Dios. La felicidad sólo se produce a partir del pensamiento que parte de la perspectiva divina, lo que Spinoza llama el tercer género de conocimiento, que es equivalente al amor intelectual hacia Dios-Natura del que se deriva la felicidad, no como premio a la virtud, sino como virtud misma³¹². El tercer género de conocimiento³¹³ es aquel en el que

³⁰⁹ Cf. Spinoza. *Ética*. Parte IV. Propositiones I-VII.

³¹⁰ *Ibid.* Parte II. Propositiones X-XIV.

³¹¹ Como se estipula en los teoremas de la primera parte de la *Ética*. Contradictorio en particular con las proposiciones XVII y XVIII.

³¹² Véanse las proposiciones XLII y XXXVI de la cuarta parte.

³¹³ El primer tipo de conocimiento es el que se da a partir de los sentidos y de las experiencias, sean estas vagas o no. Se trata de un conocimiento falso. El segundo tipo de conocimiento no está confinado a la experiencia de las cosas, sino que se fundamenta en la razón.

progresamos desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta un conocimiento adecuado de la esencia de las cosas, un cierto tipo de conocimiento intuitivo místico en el que el atributo de la extensión (corporeidad) es entendido de manera clara, y no se producen ya las ideas confusas pasionales en el alma humana, originadas por un mero conocimiento a partir de los sentidos, de la experiencia, o de inferencias. Para Spinoza, el conocimiento por inferencias (de segundo género), aunque es verdadero, no nos lleva más allá de una causa eficiente a otra, y aunque, en último término, tal secuencia causal remite a la primera causa, se trata de una serie infinita, lo que impediría cualquier forma de conocimiento perfecto procediendo de esta manera. Por ello, el tercer género de conocimiento tiene que estar sostenido en una forma de causación formal, en la que pensar la esencia formal de los atributos, y desde allí, en una especie silogismo cósmico, llegar a la sustancia³¹⁴. Como vemos al exponer las líneas generales del sistema spinozista en relación a las emociones, estas no son más que meras herramientas en la construcción conceptual, absorbidas por la ontología, y minimizadas en su función práctica humana, como errores cognitivos, por parte de la epistemología.

La psicología racional utiliza los datos observacionales como meras justificaciones de sus teorías. El reconocimiento que tanto Descartes como Spinoza hacen, siguiendo a Aristóteles, de que las emociones se dan en los animales también, sigue más el propósito de marcar la diferencia que el de notar la continuidad, continuidad que no será completamente admitida en el mundo moderno hasta las tesis de La Mettrie³¹⁵, quien las considera

Se trata de un conocimiento deductivo de dos tipos: uno en el que se procede hasta la causa a partir del efecto, y otro, desde un universal que va acompañado por una propiedad, es decir, deducimos la conclusión de un silogismo. Véase la parte II de la *Ética*, y el tratamiento de este tema de Wolfson en *The Philosophy of Spinoza*. Vol.II Chapter XVI.

³¹⁴ La filosofía medieval, siguiendo la teoría de las cuatro causas de Aristóteles, se había preguntado cuál de ellas era Dios. Al partir teológicamente de la inmaterialidad de Dios, no podía ser la causa material, por lo que se le adjudicaron las otras tres. La teoría fue recogida por Maimónides, y de él por Spinoza. Véase Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. Ed. Cit. Vol. I. p.302.

³¹⁵ En *L'Homme Machine* sostiene que el hombre no es más que un animal, y que en cuanto tal una máquina cuyo resorte principal está en el cerebro. (Julien Offray de La Mettrie. *L'Homme Machine*. F. Henry. Paris. 1865. p.128.). La maquinabilidad en relación al movimiento de los animales ya fue destacada por Aristóteles en *Movimiento de los animales*. 701 b.2.

como mero funcionamiento fisiológico maquinal en animales y humanos. En el caso de Descartes, las emociones que observa en los animales, a las que concede más violencia de la que se da en el caso de los seres humanos, le sirven para negar su capacidad de pensamiento, y para marcar aún más la diferencia entre la esfera de la irracionalidad y la razón. Según Descartes, aunque en los humanos la emoción va asociada a pensamiento, no podemos inferir de ello que los animales, al ser emocionales, sean pensantes, pues si lo fuesen, ya nos habrían expresado sus pensamientos como lo han hecho con sus emociones³¹⁶. Descartes está dispuesto, no obstante, a admitir que las emociones de los animales tienen un origen fisiológico, que se derivan meramente de la disposición de sus órganos, pero a diferencia de lo que ocurre en el caso humano, tales disposiciones no ocurren acompañadas de pensamiento, sino como meros autómatas³¹⁷, lo que nos devuelve de nuevo al ámbito de la razón, ya que una explicación mecánica es equivalente a una explicación racional basada en causas materiales y eficientes. Spinoza, para quien las emociones son modos de pensamiento, y el universo entero, Dios-Natura es un ser pensante, la diferencia específica entre animales y humanos en relación a las emociones no puede venir dada por el pensamiento, sino por las diferencias de esencias de unos y otros, las cuales implican distintas capacidades de ideación, más o menos perfectas³¹⁸, es decir, las emociones humanas van acompañadas de procesos racionales, mientras que las de los animales no, pues estos no tienen el segundo tipo de conocimiento, y su ideación confusa se da tan sólo en relación a la experiencia. Curiosamente, las tesis del racionalismo moderno se quedan cortas en relación a las aristotélicas en los que se refiere a la continuidad emocional entre los seres vivos. Para Aristóteles, la diferencia emocional entre algunos animales y humanos es sólo cuantitativa, de hecho, consideraba que los humanos y los animales tenían idénticas algunas cualidades psicológicas, mientras que otras son tan sólo parecidas, y unas terceras guardaban relación de analogía³¹⁹. Es más, Aristóteles comprende

³¹⁶ Cf. René Descartes. *From Letter to the Marquess of Newcastle*. 23 November 1646. En, Rosenthal, David M. Editor. *The Nature of Mind*. Oxford University Press 1991. p.35-36.

³¹⁷ Cf. Descartes. *From Letter to More*, 5 February 1649. Ibid. p. 37.

³¹⁸ Cf. Spinoza. *Ética*. Escolio a Proposición LVII. Ed. Cit. p. 229-230.

³¹⁹ Cf. Aristóteles. *Historia de los animales*. Libro VIII. 588b 1-3. Las capacidades emocionales e intelectivas de los animales han sido observadas por todas las culturas primitivas,

que hay continuidad entre el deseo emocional, que compartimos con los animales, y la actividad intelectual, y que la actualización de un deseo, como el que puede haber en un animal es, de hecho, un sustituto del pensamiento³²⁰. Aristóteles no se encuentra cohibido por la estrechez de las especulaciones teológicas que hacían del humano un ser esencialmente distinto a los animales, y pudo partir de sus observaciones con método inductivo o deductivo, sin la necesidad de hacerlas concordar con los mitos de libros sagrados que separaban, ab initio, al humano del resto de la naturaleza.

El contexto de la modernidad filosófica sigue siendo el aristotelismo, si bien incorporando las discusiones metafísicas medievales sobre la diferencia entre ontología y psicología, entre esencia y existencia, un aristotelismo platonizado que relega inevitablemente las emociones al campo de esta última, la existencia, donde se encuentra lo contingente, lo transitorio y el error, algo muy distinto a las propuestas que leemos en Aristóteles sobre la dimensión emocional de la cognición³²¹. A esto hay que añadir el clima teórico propiciado por la incipiente mecánica, que hace que la emoción, como propiedad de la materia (y en esto el consenso es general), sea plenamente reducible a automatismos o a la idea de *causa inadeguata*. Al igual que Aristóteles, ambos autores, hacen listas de emociones, muy similares a las de los escritores de ética de la época. Spinoza toma básicamente la lista de Descartes y propone cuarenta y ocho pasivas, de las cuales tres son consideradas como fundamentales o primarias, el deseo, el placer y el dolor³²². En la distinción entre emociones pasivas y activas se encuentran resonancias de las ideas aristotélicas de deseo racional e irracional, y de placer intelectual como opuesto al de los sentidos³²³, ideas que subyacen también al tratamiento teológico medieval del amor a Dios, si bien se hace necesaria tal distinción desde el punto de vista de la coherencia de un sis-

que incluso los consideraban dioses, si bien, reflexiones más interesantes y fundamentadas en la experiencia sólo ocurren a partir de Aristóteles. La tradición que llega hasta Darwin recorre, entre otros, las reflexiones de Michel de Montaigne (*Apology for Raymond Sebond. The Complete Essays*. Stanford University Press. Stanford (Cal.)1992)

³²⁰ Véase Aristóteles, *Movimiento de los Animales*. 701 a.31.

³²¹ En la *Ética Eudémica*, la sabiduría es parte de la tabla de emociones. 1221 a.1.

³²² Para Spinoza, las primarias activas son *deseo y placer*, pues considera que el *dolor* siempre es una emoción activa. Véase el final de la parte III de la *Ética*.

³²³ Como leemos en *Sobre el alma*. 432 b. 1-6. Y en *Ética a Nicómaco*. 1175.a. 26-28.

tema no teleológico en el que tampoco hay libre albedrío, pues es necesario contar con motores para los atributos de la sustancia que funcionen como causas eficientes parciales³²⁴. Apetito, voluntad, deseo e impulso, son una misma cosa, y si no se quiere postular un cosmos perverso y contradictorio, el dolor debe quedar excluido como motor activo, aunque se proponga como producto secundario de escenarios parciales de acción, de acciones que corresponden tan sólo a la perspectiva de la finitud. Además, placer y deseo son categorías de emoción que, como ya comprendiera Platón, pueden aplicar fuera del alcance de los sentidos, o del modo de la extensión de la sustancia spinozista. El deseo es entendido como un esfuerzo hacia la autopreservación, tal como es dictada por la razón, mientras que el placer es la alegría experimentada por la mente cada vez que concibe una *idea adequata*.

La lista de emociones de Spinoza queda relativizada desde el momento que reconoce que son innumerables en su composición, ya que hay tantas clases de alegría, tristeza, amor, odio, miedo, etc., como de objetos que nos afectan³²⁵. Las diversas listas elaboradas por los escritores de ética funcionaban más como ejemplificaciones del sistema teórico en el que estaban inscritas que como descripciones precisas de la emoción, o de la agrupación de emociones que se asociaban bajo un mismo concepto. Poco más se podía esperar de estas clasificaciones, que simplemente cerraban el dominio emocional en torno a los parámetros del deseo, el placer y el dolor, como ya Aristóteles había hecho, confirmando, mediante la ya casi bimilenaria repetición de las mismas emociones, que eran estas -o alguna de sus variantes-, y no otras, por lo que su catalogación y ordenación tenía interés práctico social, como una guía metafísica sobre las costumbres.

Por otro lado, es interesante observar que las mejores descripciones y construcciones emocionales han estado en manos de los poetas y artistas, tanto en la tradición europea como en la china, la persa, la india o la japonesa. Mientras la filosofía y la religión trataban las emociones en el contexto general del orden social y del universo, el arte trabajaba con ellas

³²⁴ Siendo Dios la causa eficiente de la existencia de las cosas (además de la causa eficiente de su esencia), como nos dice Spinoza en la proposición 25 de la primera parte de la *Ética*.

³²⁵ Cf. *Ética*. Parte III. Proposición LVI.

como material de su comunicación de identidad³²⁶, una formación de valores que no le pasó desapercibida a Platón y a los filósofos, que siempre miraron con recelo esta capacidad comunicativa. Así por ejemplo, las grandes obras pictóricas y literarias del Renacimiento y el Barroco expresaban catálogos emocionales muchos más amplios que las listas de ningún filósofo, y explicaciones de ellas mediante ejemplos (obviamente) tan válidas como las limitadas representaciones que la filosofía hacía de las emociones individuales. De hecho, filosofía y artes desarrollaban con respecto a las emociones un proceso análogo de mitologización: la metafísica, endomorfizando las representaciones emocionales a partir de los mitos sobre el orden general del universo, las artes, endomorfizándolas en su dimensión práctica, política y ética, en las representaciones de la vida cotidiana y ritual. La explosión emocional que supuso el arte y la literatura renacentista en Europa propició una progresiva autonomía de la esfera estética con respecto a la metafísica que culminó en la estética ilustrada. Las representaciones exomórficas cristianas no habían perdido su validez con los postulados de la ciencia moderna debido a todos los esfuerzos realizados por mantener la independencia de los mitos que aparecían en las Escrituras y en las obras de los Doctores de la Iglesia. La ciencia seguía haciendo sitio para un Motor Inmóvil, y el mundo moral necesitaba tal determinación primitiva con la que vincular su principio racional metafísico. Sin embargo, el arte moderno (a partir del Renacimiento tardío), cuyo proceder es intensivamente endomorfizante, metaforiza las representaciones literales metafísicas cristianas y de la Antigüedad, y las pone de forma independiente al servicio de tal metaforización (el arte por el arte), muy a la manera que lo hizo el arte helenístico con los contenidos literales de las religiones prefilosóficas del mundo clásico. El resultado es un arte al servicio de la expresión estética, tanto la de su creador como la de quien lo contempla, un arte en el que el mundo de las emociones, aunque dependiente de la estructura metafísica del universo, ya sea spinozista o platónica, tiene inte-

³²⁶ En las reflexiones de Leonardo sobre la pintura podemos apreciar el grado de conciencia sobre la dimensión emocional de su arte. Véase *The Notebooks of Leonardo Da Vinci*. #584. EBook 5.000. Gutenberg Project. Web.

rés propio³²⁷. La emoción llega a independizarse de su contenido metafísico en la obra de Jean-Baptiste Du Bos³²⁸, quien, aunque utiliza el concepto de mimesis para la explicación de los mecanismos fundamentales del arte, hace un estudio de la dimensión social de la comunicación emocional que se da en las artes y los espectáculos públicos, incluidos los del circo romano o los toros españoles. Para Du Bos, las artes surgen como un modo de escapar del aburrimiento, siendo aquellas la actividad hacia la que se orienta nuestra atracción natural por las pasiones³²⁹. Su análisis no va más allá de los efectos emocionales de las artes, y las emociones son tratadas como un *datum* impenetrable, como la propia naturaleza que toman como su referencia exomórfica, y que nos sirven para expresar la condición humana.

La separación entre un tratamiento teórico de las emociones vinculado a la ética racional metafísica, y otro práctico, vinculado a las artes, hace que incluso dentro del empirismo británico el estudio de las emociones no consiga un desarrollo propio, incluso cuando el empirismo está estableciendo las bases teóricas para una nueva psicología. Locke es el primer filósofo moderno que formula una teoría epistemológica que separa la psicología de la teología mediante la refutación del innatismo psicológico de las ideas morales, tesis que justificaba los postulados cristianos acerca de la relevancia empírica de la ética transcendental, la intervención del dios cristiano en el mundo, y de la idea del libre albedrío en relación al pecado. Al igual que Descartes, Locke distingue un tipo de ideas que no puede haber tenido su origen en la experiencia, a las que asigna creación divina, no obstante, a diferencia de aquel, separa con claridad las cualidades de los objetos del pensamiento que el sujeto tiene de ellas. Para Locke, las ideas que los objetos producen en el sujeto, ni están en los objetos mismos, ni tienen semejanza con ellos³³⁰: no hay un isomorfismo entre concepto y objeto. Al igual que Aristóteles, Locke considera que nuestras

³²⁷ Como observamos en la estética musical neoplatónica de Zarlino, para quien el número puede mover el ánimo disponiéndolo a varios afectos (Cf. Zarlino. *Le Istitutione Harmoniche*. Venezia. 1562. Parte II. Capítulo 7. p.70. Imslp.org. Web.

³²⁸ Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, (Jean Mariette. Paris. 1729). Archive.org. Web.

³²⁹ Cf. Du Bos. *Ibid.* p.5.

³³⁰ Cf. John Locke. *Essay Concerning Human Understanding*. Book II. Chapter VIII. En *The Nature of Mind*. David M. Rosenthal Editor. Ed. Cit. p.41.

ideas sobre cualidades primarias (solidez, extensión, figura, número, movimiento y reposo) sí son semejantes a tales cualidades en los objetos³³¹, pero no así las secundarias (el color azul, el olor agradable de la flor, etc.), con lo que se abre una brecha en relación al mundo objetivo de las representaciones finales o literales que permite la aparición de una psicología basada en la experiencia, y no simplemente racional. Locke no está condicionado por principios metafísicos que fuerzan a una continuidad *sustancial* entre objeto y pensamiento como la que Aristóteles expresara en *Sobre el alma*, o isomórfica como la que expresa Spinoza. Sin embargo, para Locke esta autonomía de la psique humana no implica necesariamente la de las emociones con respecto al orden universal, y aunque la percepción, y la formación de ideas es dependiente de la experiencia, individual y social, la necesidad natural sigue coincidiendo con la ley moral en cuanto que hay un plan de divino para su creación, postulado metafísico que impide un desarrollo independiente de la teoría emocional. Según los postulados de Locke, el placer y el dolor han sido producidos por cualidades primarias, y nuestras pasiones son movidas por el placer y el dolor, es decir, nuestras pasiones son derivaciones de cualidades primarias que, en cuanto que son semejantes a los objetos en los que se perciben, implica que nuestras pasiones tienen un origen objetivo en la forma de ser del universo³³², con lo que no salimos de los tradicionales límites de la psicología racional. No parece ser Locke consciente de esta implicación apuntada de su sistema cuando sostiene que la inteligencia, y Dios, buscan la felicidad de forma necesaria³³³, pues no hay explicación entonces para el mal y dolor. Si el dolor se produce a partir de una cualidad primaria, sería comprensible mediante una idea simple, una idea que representa su arquetipo³³⁴, lo que implicaría un arquetipo para el mal. Si, por el contrario, el dolor, y las

³³¹ Aristóteles, a quien parece seguir Locke en este punto, había llamado *sensibles comunes* a las cualidades primarias, e incluía entre ellas el movimiento, reposo, número, figura y magnitud (Véase *De Anima*. 418.a.17), y consideraba que había una vinculación isomórfica entre estos sensibles comunes y el sentido que los percibía, que recibía las formas sensibles de las cosas, pero sin la materia. (Ibid. 424.a.16). Para Aristóteles, lo pensable es de una misma clase, y como también se puede pensar sobre el pensar, o el pensamiento tiene algo en común con todas las cosas, o pertenece a todas las cosas (Ibid. 429.b.25).

³³² Véase *Essay Concerning Human Understanding*. Book II.XX. 1-9. Ed. Cit.

³³³ Ibid. II.XXI.52.

³³⁴ Ibid. II.XXXI.

pasiones asociadas a él, fueran meras ideas inadecuadas del sujeto, no podrían ser nunca producidos a partir de una idea simple, lo que contradice la idea de que placer y dolor tienen un origen objetivo en el funcionamiento del universo.

Tampoco encontramos en la filosofía de Hume una exposición más clara de la psicología emocional, para quien las emociones son impresiones derivadas de instintos naturales que ningún proceso racional, ni cognitivo en general, puede producir o prevenir³³⁵. Las emociones, junto a las pasiones, son una especie de las impresiones que proceden de las percepciones³³⁶, y salvo el conocer que su origen es natural y que proceden del placer y el dolor, poco más podemos saber sobre ellas que su actuación en la vida cotidiana. De hecho, al considerar Hume que la filosofía sólo puede tratar asuntos de la esfera de la cotidianidad, ya que nuestra mente no puede formar ideas adecuadas de las cosas muy grandes o muy pequeñas³³⁷, poco podemos decir de ellas fuera de esta esfera. Clasifica las pasiones, entendidas como composición de emociones más simples, en directas e indirectas, según surjan de manera mediata o inmediata del placer y dolor (también tratados como bien y mal, a la manera de Locke)³³⁸ que está en la disposición natural del sujeto, en última instancia, incomprensible para nosotros. El problema en Hume sigue siendo moral, un problema del propio sistema de la psicología racional, cuya resolución causal en los principios del placer y el dolor le es suficientemente satisfactoria desde un punto de vista epistemológico. Hume es consciente de que la postulación conjunta de Dios como causa de todas las cosas y del origen natural del dolor y el mal emocional son inconsistentes. Spinoza había resuelto el problema declarando la emoción *causa inadequata* y quitándole propósito al *Deus sive Natura*, lo que, al dejar a la vez fuera la idea de una voluntad divina, excluía la dimensión moral de las emociones, que quedaba absorbida por completo en la metafísica, mientras que en los pensadores británicos, la

³³⁵ Cf. David Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by L.A. Selby Bigge. Second Edition. Oxford. 1902. Kindle Edition. p.21.

³³⁶ Cf. David Hume. *A Treatise of Human Nature*. I. Sect.1. Amazon. Kindle Edition. p.1

³³⁷ Ibid. p.13.

³³⁸ Pasiones directas son: orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, piedad, malicia, generosidad. Indirectas: deseo, aversión, sufrimiento, alegría, esperanza, miedo, desesperación y seguridad. Ibid. II. Part I. Sect.1. p.117.

dimensión pragmática no sólo es el punto de partida de la reflexión filosófica sino el único que realmente es penetrable por el entendimiento humano.

Desde el punto de vista de la psicología racional, así como desde el de la llamada *psicología empirista*, las emociones siguen siendo (desde diferentes supuestos) objeto de la ética, y lo son en la medida que desde cada uno de estos marcos ontoepistemológicos no son más que un capítulo de una determinación teológica racional, sea este ser sobrenatural un dios o la propia materia en cuanto que representación exomórfica. La independencia del estudio filosófico de las emociones con respecto a la ética pasó primero, como ya hemos apuntado, por una vinculación a la estética, ya que en el arte se había conseguido una cierta independencia pragmática, para desde allí, a partir de la obra de Schiller y del romanticismo alemán, reclamar un ámbito más general, antropológico, que culmina en la separación de las esferas de la teología y la psicología proclamada por Feuerbach, Marx y otros hegelianos de izquierda. Mientras el idealismo schilleriano conduce a una nueva teologización de la estética, a la manera de Hegel o Schelling, el naturalismo de Feuerbach propone una psicología emocional y antropológica: la nueva filosofía –dirá– se fundamenta en el amor, en el sentimiento humano elevado a acto consciente, no como algo abstracto y metafísico, sino como experiencia sensual y concreta³³⁹.

Siguiendo esta línea, la posterior filosofía de Nietzsche, cuyo naturalismo simbólico es una recapitulación sintética de la Ilustración y el Romanticismo, supone la liberación del tratamiento de las emociones del campo de la ética, es una antropología *más allá del bien y del mal* fundamentada en la emoción de la autoestimulación o deseo, la voluntad de poder, que subvierte los valores de la epistemología tradicional y con ellos los de la ética. Con Nietzsche, como ya ocurriera en Rousseau, la emoción tiene autonomía y anterioridad en relación a la razón, pues ha generado los valores con los que la razón opera. La propuesta nietzscheana consiste en la fusión del arte con la filosofía a partir de la asunción de la voluntad de poder como motor de la vida, es decir, un pensamiento creativo que genere los valores a partir de los condicionamientos biológicos. No obstante, la incapacidad nietzscheana para mostrar la anterioridad de la voluntad de

³³⁹ Cf. Ludwig Feuerbach. *The Philosophy of the Future*. #34. Ed. Cit. p. 54.

poder con respecto a la razón, así como su posible superioridad cognitiva, limitan su filosofía a ser un apéndice de la metafísica naturalista, a la vez que un preludio de la psicología psicoanalítica. Ya como apéndice, ya como preludio, la antropología de Nietzsche supone el límite que la filosofía encuentra en un tratamiento autónomo de la emoción como voluntad de poder. Pero en Nietzsche, la autonomía de la emoción no se limita a su desarrollo pleno en el arte, sino que se convierte en fundamento de la ética, y por ello, de la historia de la humanidad, que no es entonces ningún desarrollo racional de un plan divino, ni ninguna ganancia de conciencia³⁴⁰.

La inversión de la perspectiva filosófica racionalista llevada a cabo por Nietzsche es transformada por Dilthey, bajo una perspectiva humanista, en una psicologización de la experiencia humana en la que la racionalidad ya no es condición única de la intelección, sino herramienta de un entramado vital en el que también intervienen la voluntad y la emoción. La psicología en cuanto que es la más básica y primera de las ciencias de la mente, es el fundamento de la vida histórica, de ella brotan todas las reglas para la dirección y desarrollo de la sociedad, pero se trata de una ciencia exclusivamente humana y racional, ya que la naturaleza es algo ajeno a nosotros, algo exterior³⁴¹. El mundo del humano es el social e histórico, no el natural, lo que implica que cualquier tratamiento de las emociones tenga que considerarlas en esa dimensión, como objetos psicológicos definidos de manera social, con significados formados en los procesos vitales que constituyen la historicidad, cuyo interés reside en su función cultural. Aunque Dilthey propone una integración sistémica de pensamiento, voluntad y emoción, bajo la unidad de unos principios psíquicos y psicofísicos³⁴², tal sistema no deja de ser una descripción meramente cultural en la que la naturaleza, el medio físico no tiene ningún contenido exomórfico, de hecho, considera que las cadenas causales físicas dejan de tener sentido en el plano psicológico, es más, que el plano psicológico cambia tal causalidad³⁴³. En este contexto, no tiene sentido hablar de emociones, sino más bien de hechos de conciencia ética histórica, los cuales son parte de una unidad conceptual no analizable a la que llama *Erlebnis*, o experiencia

³⁴⁰ Véase *The Will to Power. II. Critique of Highest Values*. Ed. Cit.

³⁴¹ Cf. Wilhelm Dilthey. *Introduction to the Human Sciences*. p.p.94-95.

³⁴² Cf. Dilthey. *Ibid.* p.102.

³⁴³ *Ibid.* p.85.

vital. La *Erlebnis* o *innere Erfahrung*, experiencia interna, es un tipo de conciencia inmediata interna que se lleva a cabo a través de la actividad total de la mente al ponerse esta en contacto con el mundo, experiencia interna que hace posible la ciencia y la moral³⁴⁴. El concepto de *Erlebnis* funciona, pues, como una representación literal o exomórfica tanto para las determinaciones económicas como para las primitivas, lo que permite un fundamento antropológico que, al no ser naturalista, reifica y diviniza la historia de la humanidad. Una antropología no naturalista hace ininteligibles la naturaleza y al propio ser humano, pues lo aísla al declararlo epistemológicamente autocontenido, y fuerza la psicología a una introspección mística que ignora la base fisiológica de su ensimismamiento, así como a describir y unificar desde tal descripción las relaciones que tienen arte, ciencia y religión con la *Erlebnis*.

Una variante de la *Erlebnis* diltheyana la encontramos en el pensamiento de Scheler, quien abiertamente vuelve a postular una psicología transcendental, ahora ya no sujeta a los condicionamientos de la lógica. Para Scheler, son a priori las unidades de significado y las proposiciones que se dan de manera inmediata a través de la intuición, las cuales son independientes, a la vez, de cualquier sujeto pensante y de cualquier objeto al que tales unidades y proposiciones puedan ser aplicadas³⁴⁵. Scheler, retoma las ideas de Pascal sobre el *orden del corazón* o la *lógica del corazón*, para sostener que los sentimientos, las preferencias, el amor, el odio, la voluntad, tienen un contenido apriorístico que es independiente de la razón³⁴⁶, lo que supone mantener el contenido transcendental de la emoción que implica la experiencia religiosa. Sin ninguna base en la psicología experimental, sostiene que las esferas de la lógica y la emoción son independientes, y para ello tiene que apelar a los principios de causalidad mágica de la semejanza y asociación por contigüidad o solidaridad. La separación de la lógica y las emociones se hace mediante una *demanda* de la revisión de la vinculación del apriorismo y la razón³⁴⁷, para reclamar este apriorismo en

³⁴⁴ Ibid. p.159.

³⁴⁵ Cf. Max Scheler. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Translation by Manfred S. Frings and Roger L. Funk. Northwestern University Press. Evanstone. 1973. p.48.

³⁴⁶ Ibid. p.p.63-64.

³⁴⁷ Ibid. p.p.64-68.

favor de las emociones. El contenido transcendental de la emoción hace de ella el referente de valoración, y por ello, del conocimiento, expresado ahora como *sittliche Erkenntnis*, conocimiento moral, que se da a partir de una intuición especial. El sistema sólo es sostenible apelando a una forma de causación no racional, y postula una causación mágica basada en principios de semejanza anteriores a los establecidos por Aristóteles y Euclides. Para Scheler, los cambios del sujeto deben a asociaciones por contigüidad (el principio de solidaridad que ya vimos para la causación mágica), entendida esta asociación como la relación que un cuerpo vivo tiene con cuanto le rodea³⁴⁸. Scheler intenta fundamentar las relaciones del sujeto con los objetos que le son contiguos en una semejanza objetual que recupera la memoria dentro de una unidad de situación³⁴⁹, unidad psicológica que incluye los procesos de recuperación del objeto en la memoria a partir de las valoraciones que son relevantes para el sujeto en su aquí-ahora, es decir, una constelación de conciencia que es semejante a otra constelación de conciencia. Estos principios de asociación ocupan una posición intermedia entre los contenidos de la intuición pura, que Scheler entiende como la intuición incorpórea del sujeto y la naturaleza, y el contenido factual que tiene un espíritu conectado con un cuerpo de una manera determinada³⁵⁰. La propuesta mimética es una revitalización de la platónica a la que se le ha introducido toda la dimensión de la *Erlebnis* cristiana, haciéndose énfasis en el valor de la experiencia individual de esas intuiciones transcendentales, en la determinación única del aquí-ahora como momento de la persona moral, en el que la constelación de semejanza se determina libremente por la voluntad. El edificio conceptual nos conduce así al instante de la elección moral que en términos míticos ya fue planteado por la religión zoroástrica, ahora reexpuesta en términos de un cristianismo fenomenológico, de la salvación por medio de la acción adecuada y el pensamiento adecuado. Una teologización así de la causalidad en términos mágico-emocionales independiza la ética de la razón para dejarla en el campo de la emocionalidad religiosa, si bien no justifica en ningún momento la vinculación de la emoción con las formas transcendentales, de la misma manera que no se explican los mecanismos de la memoria y la cognición, que si-

³⁴⁸ La expresión que utiliza es la de *cuerpo vivido*. Cf. Scheler. Ibid. p.452-474.

³⁴⁹ Cf. Ibid. p.471.

³⁵⁰ Ibid. p.474.

guen siendo una caja negra a cuyos extremos podemos conectar muy distintas teorías con el mismo grado de inteligibilidad. Así por ejemplo, podríamos sustituir en Scheler las referencias transcendentales por referentes bilógicos y obtener un sistema equivalente en sus dimensiones praxiológicas de construcción de una persona moral, si bien distintas en las que tienen que ver con las construcciones religiosas de salvación del individuo. No obstante, el sistema de Scheler tiene el interés de considerar las emociones como condiciones a priori de nuestra experiencia vital, como procesos que se encuentran en la base de la valoración y que actúan de forma independiente de los procesos racionales, tesis que despojadas de su contenido transcendental y entendidas en términos evolucionistas, adoptaré en este libro.

La teologización que Scheler hace de las emociones resuelve en parte las contradicciones de la psicología racional, pero al precio de dar contenido de representación exomórfica final a la emocionalidad religiosa, la cual aúna la experiencia de *la vida y el espíritu*. El ser humano es para Scheler vida y espíritu (concepto que Scheler identifica con lo que llama las formas superiores de conciencia³⁵¹), una doble esencia cuya antítesis alcanza con más profundidad el *Fundamento de todas las Cosas* que ninguna otra³⁵², o que ninguna acción racional, antítesis que, ab initio, es intratable por la razón, y que deja a la razón misma fuera de las discusiones sobre un *Fundamento* así intuido. Las tesis de Scheler son un callejón sin salida para el tratamiento de las emociones no menos de lo que fuera la psicología racional tradicional, lo que fuerza a que cualquier desarrollo posterior de la investigación tenga que tomar una de las dos posibles alternativas: o se estudia la fisiología tanto emocional como racional a la luz de los esquemas ontoepistemológicos que implican las ciencias de la vida en su estado presente, es decir, se desnudan finalmente las pretensiones racionales y emocionales de supremacía cognitiva (ya sea que basemos la razón en principios transcendentales o materiales) y se establecen los límites de la emoción y la razón desde un referente antropológico, o hacemos una filosofía del lenguaje en la que tomamos las emociones como objetos autocontenidos de nuestra vida psicológica, objetos que tienen autonomía con

³⁵¹ Cf. Scheler. *The Human Place in the Cosmos*. Trans. Manfred S. Frings. Northwestern University Press. Evanstone. Illinois. 2009. P.60.

³⁵² Ibid. p.57.

respecto a la fisiología, aunque puedan tener vinculaciones con ella, de los que podemos tener todo el conocimiento que es relevante mediante simples juegos de aclaración y dilucidación lingüística. Ambas opciones son racionales y limitan en principio la autoproclamada independencia de la voluntad de poder. Como objeción nietzscheana al primer camino se puede decir que pretendemos simplemente dar una imagen apolínea de lo indiferenciado dionisiaco, lo que no es más que un sueño: simplemente obtenemos un simulacro racional con el que creemos decir algo. Como respuesta a tal objeción podríamos alegar que para comprender las emociones y la razón desde un punto de vista no metafísico, es necesario que dejen de ser representaciones finales, para lo que necesitaríamos otras nuevas que sirvan como referente común. Es más, podríamos añadir, los procesos de mitologización que construyen los exomorfismos, ya sean sobrenaturales o naturales –como nos muestra la experiencia histórica-, son inevitablemente procesos de racionalización, ya que suponen complejificación simbólica. Como objeción nietzscheana al segundo camino, se puede argumentar que un análisis del lenguaje que considere las emociones como objetos autocontenidos de nuestra experiencia psicológica no puede mostrar sino la acumulación arqueológica de viejas ontoepistemologías, meramente los cimientos míticos arcaicos del edificio de nuestros valores. Así, si por ejemplo aceptamos las tesis de Moore que sostienen que la filosofía debe encargarse del estudio de las proposiciones del sentido común³⁵³, aunque no puedan probarse ni refutarse, estamos simplemente reproduciendo un error ontoepistemológico que se inició de manera confusa en Aristóteles y que culmina en la escuela escocesa³⁵⁴ de filosofía para cubrir las carencias de una deficiente teoría empírica de la percepción. Aplicada a las emociones, la teoría del sentido común, que propugna que este es una especie de facultad que percibe la verdad de forma instintiva, directa e instantánea, no puede sino devolver el estudio de las emociones al de una ética basada en la experiencia social, en la mejor tradición británica. Además, una definición así de tal facultad supone retomar algunos de los principios más ingenuos de la teoría de la percepción aristotélica, por la que percibimos los

³⁵³ Véase G. E. Moore, *A Defense of Common Sense*. En Weitz, Morris. Editor. *Twentieth Century Philosophy: The Analytic Tradition*. The Free Press. New York. 1966.p.p.99-123.

³⁵⁴ Me refiero a la escuela iniciada por Thomas Reid en Aberdeen a mediados del s.XVIII. Se trata de una forma de empirismo que sigue a Hume.

objetos tal y como son. La problemática aquí no es meramente la de obtener un consenso (pues más que una definición deberíamos buscar un consenso para el término, si hemos de partir de esa propiedad de lo común social) sobre el concepto de *sentido común*, en última instancia un objeto tan inefable como el referente final de los juicios éticos de Moore³⁵⁵, sino que meramente por postular su existencia en la praxis humana, estamos propugnando una capacidad espontánea de infalibilidad en el ser humano tan absurda epistemológicamente como contraria a la experiencia que muestra nuestro pasado y nuestro presente. El sentido común también implica un referente humano absoluto para determinar la realidad de las cosas, ya que propone implícitamente una teoría ingenua de la conceptualización que, al no usar ningún concepto de las ciencias de la vida, no pasa de ser una metafísica del *folk-wisdom* que ignora la dinámica de los procesos de mitologización. Lo que hoy es metáfora y común, en su momento fue exomorfismo, y las representaciones exomórficas, tanto para las narraciones de identidad como para las narraciones sobre las actividades económicas, no son permanentes.

Si somos conscientes de las dificultades que han encontrado las exposiciones tradicionales acerca de las emociones -el escaso éxito explicativo, y las contradicciones de la psicología racional y la psicología emocional transcendental- el único camino que nos queda por recorrer es el que se ha ido abriendo con la llamada psicología experimental a partir del siglo XIX. El lastre metafísico que sufrió el nacimiento de la psicología moderna no fue distinto al de otras ciencias que surgieron al amparo de la filosofía en diferentes momentos históricos. En ausencia de las ciencias de la vida basadas en premisas naturalistas y evolucionistas, la psicología no podía salir de su condicionamiento racional-metafísico que la relegaba al mundo onto-teológico de las relaciones entre una esencia universal y una existencia particular humana. Los resultados ofrecidos por las ciencias de la vida a lo largo del S.XIX abrían nuevas perspectivas sobre el lugar del ser humano en el universo que suponían una amenaza directa a la visión teológica, la cual constituía la columna vertebral del orden social, y la psicología sufrió

³⁵⁵ El asunto de la ética, dice Moore, es un objeto de pensamiento indefinible y no analizable (Cf. *The Subject Matter of Ethics*. En Weitz, Morris. Editor. *Twentieth Century Philosophy: The Analytic Tradition*. Ed. Cit. p.85.

tal tensión a la hora de elaborar sus teorías³⁵⁶. La crisis es observable en las convulsiones del pensamiento filosófico de finales del S.XIX y comienzos del XX. El plan para la independencia de la psicología ya había sido trazado por Kant en *Die Architectonik der reinen Vernunft*, cuando propone la expulsión de la psicología empírica del ámbito de la metafísica, que ha vivido en su casa durante largo tiempo como un extranjero amistoso al que se le ha dado cobijo hasta que encuentre su casa en una antropología completa³⁵⁷, una metafísica que para Kant era (o debería ser) ante todo una propedéutica racional que censurase los posibles errores de las ciencias. Bajo estas condiciones, la independencia era, obviamente, relativa, ya que una censura de la incipiente psicología empírica por parte de la vieja psicología racional, como ética metafísica, condicionaba cualquier investigación a un orden transcendental del universo. Por ello, no bastó una mera aproximación empírica a la psicología, como la emprendida por Wilhelm Wundt, o los postulados evolucionistas del funcionalismo de John Dewey y James Angell, sino que se requería un inequívoco conocimiento de la fisiología cerebral, una aproximación neurocientífica para comenzar a deshacer algunas de las inconsistencias fundamentales que suponían las aproximaciones metodológicas de los racionalismos tradicionales (transcendental, empirista y materialista). El posterior conductismo³⁵⁸ se había mostrado insuficiente para cubrir el programa psicológico empírico-deductivo que había trazado para sí mismo, al ser incapaz de cubrir el doble abismo conceptual que se abría entre los conceptos de *estímulo* y *respuesta*, y los conceptos de *refuerzo* y *cambio de conducta resultante*, abismos ocasionados por un tratamiento de *caja negra* del cerebro y que, como Skinner apuntara, debían ser cubiertos por la neurología³⁵⁹. El conductismo de Watson o de Hull, herederos del mecanicismo de La Mettrie, abrían el campo para la inteligencia artificial, pero al ignorar el funciona-

³⁵⁶ El propio William James, uno de los pensadores más activos de la nueva psicología, sufrió una profunda crisis emocional por el conflicto entre determinismo de las ciencias naturales y la idea del libre albedrío, crisis que sólo pudo resolver apelando a la fe en la libertad.

³⁵⁷ Cf. Kant. *The Critique of Pure Reason*. A 848-849.

³⁵⁸ En las obras de John Watson y Clark Hull.

³⁵⁹ Véase la carta de B.F. Skinner a Jaak Panksepp, en Jaak Panksepp, *Affective Neuroscience: the foundations of human and animal emotions*. Oxford University Press. New York. 2005. p.12.

miento fisiológico del cerebro eran incapaces de elaborar explicaciones más allá de las condiciones límites experimentales de aprendizaje mecanizado³⁶⁰. Y algo similar se puede decir de la primera *cognitive science*³⁶¹, cuyo énfasis maquinista en la línea de John von Neumann, proponía modelos epistemológicos generales triviales sobre el funcionamiento bioquímico del cerebro, que era considerado, como aún hoy es considerado por la ciencia cognitiva en mayor o menor medida, como un caso particular de arquitectura funcional de una máquina simbólica³⁶². No bastaba un tratamiento de *caja negra* del cerebro que evitaba el problema del fundamento psicológico a cambio de un relativo éxito operativo en la determinación de algunos patrones experimentales de la conducta, tratamiento que fue inevitable hasta el desarrollo de técnicas experimentales, en el último cuarto del siglo XX, que han permitido observar su funcionamiento bioquímico en relación a diferentes procesos emotivos y cognitivos³⁶³.

Cualquier tratamiento de las emociones que deje fuera la neurociencia no puede sino repetir los paradigmas psicológicos que la mitología religiosa y filosófica han elaborado hasta aquí. Nuestro arte y nuestra metafísica son los monumentos erigidos sobre tales pilares míticos, pero ninguno de ellos aguanta un análisis que excluya conceptos transcendentales, como los

³⁶⁰ Clark L. Hull sigue las teorías del positivismo lógico, y su trabajo principal en la década de los 1930 se da en torno a las máquinas pensantes. Su orientación, muy valorada en su momento, queda clara en el título de uno de sus libros, *Mathematico-Deductive Theory of Rote Learning* (1940).

³⁶¹ Ulric Neisser, escribe *Cognitive Psychology* en 1967 (Appleton-Century-Crofts. New York. 1967.), en la que se reduce la labor cognitiva a un procesamiento lógico de la información. Un modelo más complejo lo encontramos en la teoría cognitiva de la década de los ochentas de Zenon W. Pylyshyn, *Computation and Cognition*, cuya orientación sigue siendo, no obstante, puramente *sintáctica*. Véase *Computación y Conocimiento: Hacia una fundamentación de la ciencia cognitiva*. Trad. Rodolfo Fernández González. Editorial Debate. Madrid. 1988.

³⁶² Un ejemplo de esto es la obra de von Neumann, *The Computer and the Brain* (1956), en las que las comparaciones entre cerebro y ordenador, se basan en un conocimiento del cerebro que ha pasado de ser una *caja negra* simple, a una *caja negra* que tiene un alto número de conexiones de células neuronales. Véase la comparación de la segunda parte. John von Neumann. *The Computer and the Brain*. Yale University Press. New Haven and London. 2000.

³⁶³ Tales como el microscopio electrónico, la electro y la magneto encefalografía, las radiografías computerizadas (CAT), los escaneados del cerebro mediante técnicas de emisión positrónica y por resonancia magnética funcional.

de *genio y divinidad*, por ejemplo, sin colapsar estrepitosamente más allá de una teoría del gusto o de una apelación a la inescrutabilidad de *das Heilige*. Si aspiramos a explicar el ser humano fuera del marco ontoteológico, es obvio que debemos partir de conceptos biológicos y neurofisiológicos que sirvan de fundamento para los demás, pero ¿dónde fundamentamos estos últimos? Como la filosofía sabe desde Aristóteles, cualquier sistema de pensamiento cuenta con un conjunto de elementos que son indefinibles, a partir de los cuales se determinan los demás³⁶⁴. Obviamente, ni la biología ni la neurofisiología sacarían ningún provecho de contar con un conjunto de conceptos primitivos o indefinibles en sus filas. De hecho, al encontrarse las ciencias de la vida en un eslabón medio del conocimiento científico tomado como un conjunto, con la química y la física cubriendo las espaldas en relación a cualquier regresión encaminada a dar un primer eslabón *material* sobre el que asentar el conocimiento de lo que llamamos el mundo natural, la psicología puede permitirse el lujo de operar sin indefinibles propios³⁶⁵. En otras palabras, la psicología puede aplicar siempre el principio de reducción de sus conceptos fundamentales a otras ciencias, o a la filosofía, y operar como un vínculo necesario entre esas ciencias, incorporando así en el discurso epistemológico el ser vivo social que siente, piensa y crea teorías, política y arte, bajo unas condiciones biológicas y ambientales determinadas. La psicología, ayudada por las demás ciencias de la vida para evitar la circularidad metodológica³⁶⁶, puede perfectamente dejar los indefinibles para la epistemología, lo que no le impide estudiar qué partes del cerebro se dedican a elaborar los procesos mentales que interpretamos como pensamiento epistemológico, y cuál ha sido la función de ese tipo de pensamiento en el desarrollo del ser humano. Como ya sostuviera Wundt, no hay un solo fenómeno natural que no pueda convertirse en objeto de estudio de la psicología si cambiamos el punto de vista de la

³⁶⁴ Aristóteles, *Analíticos Posteriores*. 71 I-77.

³⁶⁵ Aunque en la práctica los haya utilizado: desde los conceptos de *alma e inconsciente*, hasta los explícitamente indefinibles de los que Hull habla en sus *Principios de Conducta*, de los que se obtendrían por el método hipotético-deductivo, todos los teoremas de la psicología.

³⁶⁶ Como la del hecho de que estudiemos los procesos de racionalidad en el cerebro siguiendo un método racional.

investigación³⁶⁷. Así por ejemplo, las emociones que estudia la psicología son también objeto de la literatura, y cualquier apreciación literaria es ya, entre otras cosas, una apreciación psicológica. Pero un estudio psicológico de la *Iliada*, por ejemplo, ofrece perspectivas cuya relevancia va más allá del mundo artístico. De hecho, lo que la psicología muestra, como ya propusieran los filósofos griegos, es que no hay como tal una esfera aislada de los saberes humanos.

Cualquier tratamiento de las emociones que siga considerando el cerebro como una *caja negra*, ya sea desde los puntos de vista de la tradición hermenéutica, de la marxista, del funcionalismo, del conductismo o desde las diversas perspectivas sociológicas, no puede ofrecer sino una variante de la perspectiva de la metafísica racional, ya sea desde puntos de vista más o menos transcendentalistas o materialistas, en los que la razón es un exomorfismo apenas definible a partir de la cotidianidad de operaciones cognitivas del *Lebenswelt* o de las formalizadas por la propia ciencia, lo que nos proporciona el uso de la razón en la sistemática científica y la praxis social, pero no en relación a los procesos de desarrollo orgánico en el medio biofísico, lo que supone que nunca estamos considerando nuestras capacidades cognitivas a partir del fenómeno vital en el que han surgido. Pero, ¿qué podemos esperar de la neurociencia?, ¿no estamos igualmente en ella asumiendo emoción y razón como elementos exomórficos? Un exomorfismo, como el de *razón* o *dios*, no puede estar contenido en otro concepto si quiere mantener su condición de referencia literal. Si la neurociencia explica emoción y razón a partir del fenómeno general de la vida, estos tienen un referente conceptual externo, con respecto al cual son endomórficos. Es obvio que la neurociencia parte del método racional en su procedimiento, pero este método no puede ser comprendido como algo ajeno a la vida sin aplicar las viejas tesis transcendentalistas. Desde un punto de vista evolutivo, la razón (como la entiende la filosofía) es un fenómeno emergente dentro de la vida. El proceso vital da las condiciones de posibilidad para el estudio autoreflexivo de la razón, por lo que estudiándolo (obviamente desde nuestras herramientas cognitivas) ganamos información sobre aquella, y meramente por el hecho de establecer la diferen-

³⁶⁷ Cf. Wilhelm Wundt. *Outlines of Psychology*. Translated by Charles Hubbard Judd. Wilhelm Engelman. Leipzig, London and New York. 1897. p.2.

ciación-determinación de un referente externo a la acción razonante que hasta hace poco apelaba a seres sobrenaturales o a una ingenua mecánica material. El hecho de que nos interesen la razón y la emoción (de manera tan persistente) es prueba de que estamos haciendo una acción vital de la que hemos sacado provecho: un mejor dominio del mundo y unas narraciones de identidad favorables a tal dominio. La neurociencia permite entonces establecer un nuevo exomorfismo, no ya en la emoción, ni en la razón, sino en el fenómeno de la vida, y un cambio así de perspectiva nos permite establecer un continuo de vida-inteligencia en el que nuestras narraciones simbólicas de identidad tienen sus raíces profundamente hundidas.

1.2 Perspectivas evolucionistas.

Desde el rechazo que Wundt hiciera de la *innere Wahrnehmung*, la percepción interna filosófica tradicional como método de la psicología, a favor de la *experimentelle Selbstbeobachtung*³⁶⁸, o autoobservación experimental, hasta los mapas neuroquímicos del cerebro que podemos trazar en la actualidad, han pasado apenas ciento treinta años, pero en este tiempo hemos asistido no sólo al nacimiento de la ciencia genética, que ha cambiado por completo la visión que teníamos de la fisiología, sino a una revolución científica general, en el sentido kuhniano, en la que hemos cambiado la comprensión general que teníamos de las ciencias de la vida. La teoría del organismo animal como un sistema dinámico de proteínas³⁶⁹ que surge a partir de un entorno físico-químico específico, y con el que está en continua interacción, ha permitido elaborar modelos teóricos en los que la vida humana se encuentra plenamente integrada en el proceso general bio-

³⁶⁸Ibid. p.p.18 y s.s.

³⁶⁹Según el estado corriente de la investigación, el cuerpo humano tiene unos 10^4 tipos de proteínas diferentes y un total de 10^{22} proteínas. Las proteínas son precisas máquinas moleculares que pueden detectar unir y transportar y modificar otras moléculas. El cuerpo humano está compuesto por un 70% agua y 4 macromoléculas: 18% proteínas, 5% lípidos, 2% hidratos, 1,5% ácidos nucleicos, 3,5% de otras sustancias. Véase Müller-Esterl, Werner. *Bioquímica*. Ed. Reverte. Barcelona 2008. p.p 77-103.

lógico del planeta, sin necesidad de apelar a hipótesis sobrenaturales. Este nuevo mito ha introducido más precisión y coherencia con el resto del conocimiento científico, y en el plano neurológico ha permitido el primer modelo integrado de la actividad cerebral dentro del sistema conjunto del organismo y el medio, modelo que es proyectable sobre los viejos términos de la psicología introspectiva.

Con esto, no quiero decir que una descripción del hombre a partir de procesos de proteínas y macromoléculas baste para caracterizarnos: nunca podría inferir de las meras interacciones bioquímicas, por ejemplo, una obra de orquesta, o la idea de la democracia, ni en general, ninguna representación simbólica humana. De hecho, las proteínas y las macromoléculas son invitados tardíos, recién llegados, como tantos otros conceptos de la ciencia contemporánea, a la fiesta humana del conocimiento. Los conceptos científicos tienen sentido en estructuras de conocimiento análogas a las de los mitos tradicionales, y lo tienen en la medida que las teorías a las que pertenecen sean integrables en alguna estructura cuyas determinaciones económicas y primitivas sean operativas en una comunidad humana histórica, es decir, que haya una comunidad que vive conforme a los saberes que se explicitan en dichas teorías. La idea de un reduccionismo científico, es un resto metafísico de la *Characteristica Universalis* leibniziana, concepto que se esgrime ahora con connotaciones de lucha sacerdotal de poder en la escolástica académica, pero carece de sentido pragmático, pues no lo tiene sumar estrellas con constituciones democráticas, ni hormigas con sinfonías. No obstante, la metateoría tiene sentido como herramienta de análisis y manipulación de sistemas simbólicos, así como para la construcción de marcos de conceptualización complejos, si bien tiene que ser capaz de hacer imágenes metafóricas (no necesariamente isomórficas) en los términos intuitivos en los que están elaboradas las representaciones de las determinaciones sociales, para evitar las tan repetidas hipóstasis.

Las intuiciones en relación a los procesos biológicos generales son relativamente sencillas y comunes, las experimentamos de manera continua en forma de salud, enfermedad, placer, dolor, nacer, morir, tener hambre, sueño, etc. Obviamente, estos conceptos, y los similares, son endomórficos desde el punto de vista de las ciencias de la vida, son reducibles a otras representaciones, pero han permitido durante los casi doscientos mil años que tiene nuestra especie un autoconocimiento básico. A partir de ellas,

hemos comprendido el vínculo que tenemos con otros seres vivos, conocimiento del que se ha derivado un *Lebenswelt* que hace que las intuiciones de la teoría evolutiva, por ejemplo, sean más próximas e inteligibles que aquellas otras que corresponden a saberes más alejados de nuestra experiencia cotidiana, por ejemplo, las de la física cuántica. Los problemas epistemológicos han surgido cuando hemos abandonado las representaciones intuitivas de nuestras teorías, cuando, de hecho, hemos negado la intuición a favor de construcciones simbólicas que no se corresponden con la experiencia, diciendo que *morir es nacer, nacer es morir, los sueños son más reales que la realidad, la realidad es un sueño*, y otras inversiones de valores a las que nos tiene acostumbrada la fantasía de los mitos metafísicos. Las intuiciones básicas del *Lebenswelt* han sido traducidas a tales mitos, y la dificultad de las ciencias de la vida con la que hoy nos encontramos, no menos que en el siglo XIX, es la de conseguir desmontar sistemas míticos de diversa índole que cargan el pensamiento de prejuicios, ya sean sobrenaturales, como dioses y planes divinos que van más allá de la vida, o naturales, como las que nos llevan a afirmaciones inconscientemente metafísicas del tipo *la complejidad es (o no es) la meta de la evolución*³⁷⁰, hipostasiando un concepto epistemológico como el de *complejidad* más allá de su capacidad delimitadora de la experiencia, sin duda, una herramienta valiosa.

La mitologización llevada a cabo por la ciencia moderna ha ontologizado un amplio catálogo de sus herramientas y objetos de estudio, desde las partículas elementales hasta las ciencias humanas y las artes, pasando por moléculas, células, y organismos vivos con comportamiento inteligente. Cada uno de estos sistemas de objetos guarda una relación generativa con respecto a un conjunto más simple, que determina sus condiciones de posibilidad, como ocurre, por ejemplo, en la relación que los sistemas conceptuales de la antropología guarda con los organismos fisiológicos que tienen cerebros corticales, y de estos organismos con respecto a las células, y de estas con respecto a las moléculas, luego los átomos, partículas, cuerdas, etc. Esta cadena de condicionamientos está implícita en la teoría de la evolución, si bien va más allá de ella. Desde un punto de vista kantiano,

³⁷⁰ Asuntos discutidos en *The Oxford Book of Rationality*. Alfred R. Mele and Piers Rawling, Editors. Oxford University Press. New York. 2004. p.434.

diríamos que es una exigencia de nuestra razón: necesitamos cadenas de vínculos entre los fenómenos, de hecho, tales cadenas son indisolubles de lo que llamamos *la experiencia del mundo*. Los dominios de estos objetos conceptuales están vinculados contiguamente, y se condicionan de esa manera. Si, por ejemplo, llamamos dominio uno al integrado por objetos y relaciones moleculares y dos al de objetos y relaciones celulares, las relaciones R_1 del dominio uno entre los objetos O_1 , condicionan la composición de objetos y relaciones en el dominio dos, sin embargo, además de un conjunto de relaciones R_2 , que siguen condicionadas por R_1 , hay otro conjunto R'_2 , al que llamamos conjunto de relaciones emergentes que no son inferibles directamente ni de las relaciones ni de los objetos del dominio uno. Así por ejemplo, de las propiedades de las proteínas no podemos inferir un proceso de meiosis³⁷¹. Cada dominio D_2 , goza entonces de un grado de independencia con respecto a los condicionamientos de D_1 , y a la vez, es capaz de condicionarlo mientras no contradiga las R_1 , como es el caso de las moléculas que forman una célula, cuyo movimiento está condicionado a los procesos celulares mientras estos no contradigan los moleculares. A otro nivel, los dominios psicológico y antropológico, por ejemplo, guardan relaciones análogas: la organización social de los primates depende de un conjunto de factores neuropsicológicos que no condicionan la construcción de un sistema político democrático y multipartidista, si bien, sí condicionan que haya alguna forma de organización social.

La comprensión de las emociones desde un punto de vista evolutivo pasa por el desarrollo de un modelo teórico neurológico y su posterior interpretación filosófica. Como modelo evolutivo del cerebro voy a adoptar la teoría de la selección de grupos neurales, iniciada por Gerald Edelman y continuada por Giulio Tononi³⁷², también llamada darwinismo neural, modelo al que incorporaré las tesis últimas de la neurociencia afectiva y la neurociencia social, tal y como han sido desarrolladas experimentalmente

³⁷¹ La meiosis es un tipo de división celular que ocurre durante la producción de gametos (células reproductivas masculinas o femeninas), en el que se dan dos sucesivas divisiones nucleares del que salen células que son genéticamente diferentes que la célula que las produjo.

³⁷² El primer libro de Edelman en el que se expone la teoría es de 1978, y luego fue desarrollada en la siguiente década *The Mindful Brain. Neural Darwinism, The Theory of Neuronal Group Selection*.

por Jak Panksepp y otros. Se trata de un modelo mixto que permite recorrer los procesos neurales desde sus formaciones más básicas en organismos simples hasta las emociones de los grandes mamíferos y el ser humano.

De manera esquemática³⁷³, podemos decir que la teoría del darwinismo neural propone un sistema dinámico formado por dos conjuntos de estructuras, una topobiológica cuyos elementos son neuronas, y otra biofísica, el entorno natural vital, que transforma la estructura primera mediante procesos de reforzamiento o disolución de las relaciones de dicha estructura, lo que será hecho conforme a la mayor o menor actividad de las relaciones topobiológicas con respecto a las biofísicas. La teoría propone un detallado mecanismo de la formación de grupos neurales en el cerebro que establecen diversos morfismos en relación al mundo, categorizándolo en un proceso doble e interactivo de selección sobre variación. El proceso de selección se da tanto en el desarrollo embrionario como en el postnatal, y en él, las neuronas adyacentes se conectan en colectivos de tamaño variable formando grupos neurales³⁷⁴. Por su parte, el proceso de variación se produce por alteraciones de la fuerza de conexión sináptica durante la actividad del animal, reforzándose las que han mostrado comportamiento adaptativo en relación al entorno y debilitándose las que no lo hicieron³⁷⁵. La teoría ofrece un modelo del desarrollo cerebral en términos de procesos bioquímicos recursivos sujetos a reforzamientos basados en frecuencias estadísticas. Según el modelo, la neuroanatomía es el resultado de procesos de agrupación neuronal en los que se determinan los sistemas cerebrales que hoy conocemos. Tales sistemas se han formado evolutivamente en numerosos procesos senso-motores del organismo, a los que Edelman ha llamado mapeos globales. Un mapeo global crea un ciclo dinámico y abierto que asegura la corrección continuada de la conducta y del estado homeostático del organismo para hacer frente a la situación vital cambiante. No funciona como un programa de ordenador, obviamente: los cambios ocurren dentro de un sistema que selecciona de manera continuada a partir de inputs cam-

³⁷³ Para más detalles, véase el Apéndice C.

³⁷⁴ Cf. Edelman. *Neural Darwinism: Selection and Reentrant Signaling in Higher Brain Function*. Neuron, Vol. 10. p. 115. February. Cell Press. 1993.

³⁷⁵ Ibid.

biantes³⁷⁶. Es de naturaleza probabilística, pues el input del sistema no puede ser nunca igual, salvo en situaciones de experimentos científicos, pero se produce un reforzamiento de los estados ya ocurridos. Los mapeos globales, en cuanto que resultados de la evolución de agregados de diferentes mapeos más simples, tienen una triple dimensión filogenética, ontogenética y epigenética, y a este último nivel se producen procesos de categorización perceptual, estructuras de grupos neuronales y relaciones entre ellos que han producido comportamientos vitales homeostáticamente exitosos. Las categorizaciones no sólo se dan en los procesos con mapeos perceptivos, con relaciones exomórficas, sino que pueden ser el resultado de mapeos endomórficos, en los que los objetos son directamente otros mapeos, o las mismas categorías perceptivas, un tipo de mapeo de segundo orden al que Edelman llama *conceptual*³⁷⁷. Según esto, podríamos definir la noción de *concepto* en términos neurológicos evolutivos, generalizando las nociones de relación endomórfica y exomórfica que hemos introducido, diciendo que un concepto es una relación endomórfica entre grupos neuronales del cerebro que toma como argumentos procesos de categorización endomórficos o exomórficos. Análogamente, la percepción sería una relación exomórfica de una población neural con el medio biofísico. Puede haber, entonces, procesos de categorización conceptual que tomen como argumento distintas categorizaciones perceptuales previas, y en este sentido tendrían un referente exomórfico, mientras que otras categorizaciones conceptuales pueden tomar como argumento otros conceptos, en procesos que podríamos caracterizar como de abstracción endomórfica creciente.

³⁷⁶ De hecho, la arquitectura funcional neurológica no se asemeja a la de ninguna máquina que tengamos en el presente. La arquitectura neurológica es distinta a la computacional en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, la definición borrosa de la arquitectura: los grupos neuronales, así como en general las conexiones anatómicas, no están simultáneamente presentes en un momento dado, y los territorios de las poblaciones neurales son también borrosos, es más, las poblaciones neurales mueren o se transforman, mientras que no hemos construido ninguna arquitectura de ordenador semejante a esto. En segundo lugar, las conexiones neuronales no son sólo eléctricas, sino bioquímicas: las células tienen una estructura autoreglativa determinada por genes, cuyo orden de complejidad es distinto al del dominio meramente físico. Por último, no tenemos arquitecturas computacionales que manejen conexiones de potencia quince.

³⁷⁷ Cf. Edelman. Op. Cit. p.115.

Tanto la categorización conceptual como la perceptual siguen criterios evolutivos en la regulación de la homeostasis del organismo: se categoriza lo que es relevante para la supervivencia. En este esquema, la memoria equivale a la recategorización, la selección exitosa, a un proceso, y no a una representación simbólica. Hay que diferenciar entre la formación de memorias en un una población neural, y el carácter simbólico lingüístico de la memoria explícita: no hay un mensaje precodificado en la señal, ni estructuras capaces del almacenamiento preciso de un código, ni un juez en la naturaleza que suministre decisiones sobre patrones alternativos, ni un homúnculo en el cerebro que lea el mensaje³⁷⁸. La distinción es pertinente, pues si confundimos un sistema neurológico con un sistema comunicativo acabaremos por atribuir propiedades emergentes del último al primero, sin embargo, sí podemos observar procesos que podríamos llamar *protosimbolizaciones* en los niveles más básicos de los procesos biológicos perceptivos. Obviamente, si por signo entendemos *una representación sustitutiva de otra*, no encontraremos signos a nivel bioquímico, sino procesos moleculares referenciales. No obstante, el carácter recursivo de los mapeos neurales de categorización conceptual, supone que los mapeos perceptuales sean tomados como argumentos de los conceptuales, y un grado de operatividad de la categoría conceptual sobre la perceptual análogo al de una operación simbólica. La categoría conceptual tiene que ser capaz de vincular una categoría perceptual a otra que en principio no parece relacionada incluso en ausencia del estímulo que produjo tales categorizaciones³⁷⁹, de la misma manera que un signo establece una relación con lo simbolizado en ausencia de los estímulos específicos que vinculan al sujeto con los contenidos simbólicos.

En el modelo del darwinismo neural, la conciencia surge como un proceso más en las configuraciones evolutivas de la arquitectura funcional. Las categorizaciones conceptuales, valoradas a partir de los protocolos del sistema límbico, es decir, las memorias conceptuales que tuvieron éxito evolutivo en relación a las funciones fisiológicas realizadas por el sistema límbico, son puestas en contacto con mapeos de reentrada corrientes, con

³⁷⁸ G. M. Edelman and Giulio Tononi, *Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. Penguin Books. London. 2001.p. 94.

³⁷⁹ Cf. Edelman. *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. Basic Books. New York. 1992. p. p.108-109.

las categorizaciones perceptuales presentes, con lo que la coherencia del escenario presente (ubicaciones espacio-temporales y sus objetos y relaciones) es puesta en contraste con las de escenarios pasados. A este contraste de las valoraciones memorizadas de categorizaciones conceptuales y perceptuales con la categorización perceptual del presente, en múltiples procesos de reentrada, lo llama Edelman *conciencia primaria*³⁸⁰. Los sistemas neurales vinculados al concepto de conciencia primaria surgieron evolutivamente como resultado de su habilidad para integrar y coordinar un alto número de inputs sensores y outputs motores que ocurrían a simultáneo. Condición necesaria, aunque no suficiente, para este tipo de conciencia es la actividad cortical, si bien tiene que ir acompañada de sistemas de valoración memorística bioquímicamente estables, por lo que podríamos decir que es una forma de conciencia que tiene entre 300 y 250 millones de años de antigüedad³⁸¹. Formas más evolucionadas de conciencia son paralelas a desarrollos morfológicos posteriores del cerebro mamífero vinculados a la capacidad de simbolización y al lenguaje.

El modelo del darwinismo neural proporciona una descripción morfosintáctica del cerebro, expresada en términos fisiológicos, a partir de una dinámica de interacción entre el organismo vivo y el medio ambiente, que es consistente con los modelos estandarizados que ofrece la neurociencia para el funcionamiento del sistema nervioso en lo que se refiere a morfología y desarrollo³⁸². El postulado de la selección somática, la valoración

³⁸⁰ En términos de arquitectura fisiológica, el tallo cerebral, el hipotálamo y los centros nerviosos autónomos reciben información sobre el estado interno del organismo y la relacionan con la que en el hipocampo, la amígdala y el septum se recibe desde el cortex sensorial, y esta síntesis es relacionada con las valoraciones de estados anteriores del sistema que han sido almacenadas en el cortex frontal, parietal y temporal. Véase Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire*. Ed. Cit. p.p.117-123.

³⁸¹ Por sistemas de valoración memorística bioquímicamente estables, Edelman entiende aquellos que no dependan restrictivamente de condiciones ambientales, como en el caso de la temperatura en los reptiles, que permitiría la categorización sólo bajo ciertas condiciones. El intervalo temporal, es el que viene dado por dos diferentes propuestas: Edelman, 300 millones de años (*Bright Air, Brilliant Fire*. Ed. Cit. p.p.123), mientras que Panksepp, que identifica la conciencia primaria con la conciencia afectiva, rebaja la cifra a la frontera de los 250 millones de años. (Panksepp. *Affective Neuroscience*. Ed. Cit. p.35.)

³⁸² Véase por ejemplo un libro de texto universitario muy difundido como el de Gazzaniga, Michael S., Ivry, Richard B., Mangun George R.; *Cognitive Neuroscience. The Biology of the Mind*. Norton. New York. 2009.

de los mapeos basada en criterios evolutivos, conecta topobiología y funcionalidad cerebral, lo que unifica la acción fisiológica morfogénica con la acción psicológica del organismo como unidad evolutiva en relación al medio. El darwinismo neural fue criticado por Francis Crick en base a la no postulación de un mecanismo para la heredabilidad en las poblaciones neurales³⁸³, y también por Horace Barlow³⁸⁴, en base a la oscuridad de las definiciones de Edelman y la dinámica planteada para los grupos neurales. No obstante, estudios experimentales posteriores de Wolf Singer por un lado, y Reinhard Eckhorn por otro, han corroborado la existencia de grupos neuronales vinculados cooperativamente que se disparan a la vez y responden como unidades, así como han proporcionado evidencia empírica sobre la correlación por reentrada de eventos seleccionados en diferentes mapas³⁸⁵. Por otro lado, las tesis del darwinismo neural han sido corroboradas en las recientes investigaciones de Chrisanta Fernando, Richard Goldstein y Eörs Szathmáry, quienes han mostrado la existencia de unidades evolutivas en el cerebro, procesos de copia de patrones de la actividad neural que son implementados en algoritmos evolutivos, operaciones de replicación que son condicionadas por aprendizaje hebbiano (asociación de las neuronas que están activas a simultáneo) en el que las optimizaciones locales de estados neurales anteriores condicionan la replicación futura³⁸⁶.

El modelo del darwinismo neural puede ser interpretado sin asumir la realidad ontológica de la estructura biofísica externa como independiente de la estructura neural, y esa es precisamente mi interpretación. La cognición no es ni el mapeo ni la representación de un mundo exterior en un

³⁸³ Francis Crick, *Neural Endelmanism*. Trends in Neuroscience. Volume 12. Issue 7. Elsevier. 1989. p.p. 240-248. Web.

³⁸⁴ Horace Barlow, *Neuroscience: a new era?* Nature. Volume 331. 18 February. Nature Publishing Group. 1988. p.571. Web.

³⁸⁵ Cf. Edelman. *Bright Air, Brilliant Fire*. Ed. Cit. p.p.94-96.

³⁸⁶ La hipótesis del *replicador neural*, como se conoce, no postula que las unidades cerebrales evolutivas sean pensamientos conscientes como tales, sino que su dinámica sigue los procesos propuestos en el modelo neural. Véase Fernando, Chrisantha; Goldstein, Richard and Szathmáry, Eörs. *The Neural Replicator Hypothesis*. Neural Computation. November, 2010, Vol. 22, No.11, Pages 2809-2857. Web.

sistema³⁸⁷: la propia idea de un mundo exterior, de algo ajeno, es ya una representación cognitiva. Tampoco es una ganancia combinatorial producida por la diferenciación que un sistema efectúa al cerrarse en relación a su entorno³⁸⁸, pues la idea de ganancia combinatorial en relación a un sistema vital supondría la independencia del componente sintáctico del sistema (la combinatoria) en relación a los procesos de determinación (semánticos). El sistema vital, disipativo e irreversible, es *morfizado* en acciones cíclicas, repetitivas, en las que toma forma como memoria. Tal morfización crea cadenas de referenciales de procesos, que según su posición en la secuencia memorística tendrán un carácter bien referencial primitivo, o exomórfico, o bien referencial relativo a otros procesos, o endomórfico.

Si ampliamos ahora el modelo de Edelman con los modelos evolucionistas de la *neurociencia afectiva* de Panksepp y la llamada *neurociencia cognitiva de la emoción* de Antonio Damasio, Richard Lane, Joseph LeDoux y otros, podemos construir una teoría de las emociones que vincule los procesos fisiológicos con los simbólicos humanos. Como tesis comunes a los diferentes modelos neuroafectivos podemos mencionar:

1. Las emociones humanas muestran un continuo con las emociones de los mamíferos. Una tesis similar a esta fue sostenida por primera vez dentro de la filosofía por Aristóteles, quien a partir de sus observaciones del mundo natural concluyó que la vida procede de forma gradual en todas sus actividades, lo que le llevó a propugnar una continuidad emocional, e incluso intelectual, entre humanos y animales sin que ello supusiera un problema epistemológico³⁸⁹. De hecho las tesis sobre la vida como inteligencia, que encontramos al final de *Metafísica*³⁹⁰, se basan en tal continuidad.

³⁸⁷ Cf. Niklas Luhman, *The cognitive program of constructivism and a reality that remains unknown*. En Delanty, Gerard, and Strydom, Piet. *Philosophies of Social Science: The Classic and Contemporary Readings*. Open University Press. Maidenhead. Philadelphia. 2010. p.441.

³⁸⁸ Como propone Luhman en *Ibid*.

³⁸⁹ Véase Aristóteles, *Historia de los animales*. 588.1-589.1.a.3. Desde nuestra perspectiva evolucionista es fácil ver un apunte evolutivo en este Libro VIII, pero en cualquier caso, es interesante el contraste entre la tesis Aristotélica de hace 24 siglos, con las que hace apenas unas décadas (incluso hoy) bloquearon el desarrollo de la neurociencia afectiva, sosteniendo que el estudio de emociones de los animales era en el mejor de los casos (si las tenían), irrelevante para la comprensión de las emociones humanas.

³⁹⁰ Libro Lambda. 1072 b.14.

2. Las emociones son el resultado del funcionamiento de sistemas neurales de control del comportamiento que se desarrollaron como respuesta evolutiva adaptativa de aquellos³⁹¹. La neurociencia actual postula que los desarrollos de sistemas neurales evolucionados como el sistema límbico, dotó a los organismos con un repertorio más amplio de comportamientos así como la capacidad de anticipar encuentros peligrosos³⁹². Los sistemas neurales emocionales están relacionados con la homeostasis del organismo³⁹³, con los procesos de autorregulación metabólica³⁹⁴ necesarios para mantener los entornos paramétricos funcionales que permitan la máxima eficiencia energética. Es, precisamente, por estar vinculados a la homeostasis que los sistemas emocionales realizan un control efectivo sobre las acciones internas y externas del organismo, vinculando unas con otras. La existencia de tales sistemas, y su localización en el cerebro a nivel subcortical y precognitivo, tiene evidencia experimental: la estimulación de un área específica del cerebro produce una emoción y no otra, y ciertas áreas del cerebro no producen ninguna cuando son estimuladas (eléctrica o químicamente), así como una patología tumoral local puede generar estimulaciones crónicas de una emoción específica sin necesidad de ningún estímulo externo³⁹⁵.

3. Estos sistemas cerebrales emocionales no sólo actuarían en situaciones de supervivencia, sino que serían responsables del comportamiento general de los organismos, dotándoles de sistemas de valores que reforzarían unas acciones frente a otras³⁹⁶. Las emociones dotan a los mamíferos de una coherencia de comportamiento que viene determinada de especie a especie

³⁹¹ Jaak Panksepp. *Affective Neuroscience*. Ed. Cit. p. 25. También es la tesis de Antonio Damasio. Véase *Emotion in the perspective of an integrated nervous system*. Brain Research Review. 26 (1998). p.p. 83-86. Web. Esto ya fue anticipado como tesis a partir de observaciones etiológicas por Charles Darwin en *The Expression of Emotions in Man and Animals* de 1872. Y después en la década de los sesentas, con los trabajos de Konrad Lorenz, Nico Tinbergen y Karl von Frisch.

³⁹² Cf. J.T Cacioppo y G.G. Bernston. *Social Neuroscience*. Psychology Press. New York and Hove 2005. p. 184.

³⁹³ Ibid. p.165.

³⁹⁴ Los procesos se inician a partir de efectores, que son regulados por información sensorial interna. Un fracaso en el mantenimiento de los entornos paramétricos funcionales es una patología.

³⁹⁵ Cf. Panksepp. Op. Cit. p.26.

³⁹⁶ Ibid.

a partir de los éxitos evolutivos de cada una. Así, por ejemplo, una emoción como el miedo, no es suscitada por un mismo estímulo exterior para todos los organismos, pues no todos afrontan los mismos peligros. En un experimento realizado con ratas nacidas en laboratorio, sin ningún contacto previo con predadores de ningún tipo, la exposición a olor de gato interrumpía por completo sus juegos (durante cinco días y sin que hubiera más presencia felina que el olor), mientras que el olor de perro no interfería en absoluto con su tendencia lúdica³⁹⁷.

4. Los sistemas emocionales están jerárquicamente organizados, e interactúan con las más evolucionadas estructuras cognitivas, así como con los niveles inferiores del organismo, mediante outputs fisiológicos y motores específicos³⁹⁸. Se distingue entre emoción implícita o inconsciente y emoción explícita, si bien no está claramente definida tal barrera. La distinción es relevante tanto para las emociones como para otros procesos cerebrales que ocurren de forma implícita y explícita, como la percepción, la memoria, el control motor, o el propio lenguaje³⁹⁹. Podemos trazar paralelismos entre los diferentes componentes de la arquitectura funcional del cerebro y formas emocionales cada vez más complejas, lo que nos permite hablar de dos órdenes jerárquicos emocionales, uno que sigue el orden de aparición evolutiva, de abajo a arriba, y otro que sigue el orden inverso. Así, al tallo cerebral le corresponden las activaciones emocionales viscerales básicas, al diencefalo, las tendencias de acción, al sistema límbico, la emoción discreta, al paralímbico, las combinaciones de emociones, y al cortex frontal, las combinaciones de combinaciones de emociones⁴⁰⁰.

³⁹⁷ Ibid. p.p.18-19.

³⁹⁸ Ibid. p.27.

³⁹⁹ Cf. Lane, Nadel, and Kaszniak, *The Future of Emotion Research from the Perspective of Cognitive Neuroscience*. En *Cognitive Neuroscience of Emotion*. Lane, Richard D. and Nadel, Lynn. Editors. Oxford University Press. New York.2002. p.408.

⁴⁰⁰ Cf. Richard D. Lane. *Neural Correlates of Conscious Emotional Experience*. En *Cognitive Neuroscience of Emotion*. Ed. Cit. p.363.

1.3 Sistemas neurales emocionales.

Desde los intentos primeros de Aristóteles por listar emociones y pasiones hasta las taxonomías modernas, los criterios de agrupación han sido confusos y dispares, si bien, la psicología racional ya había postulado la distinción entre emociones primarias y secundarias, o entre básicas y compuestas, pues se había observado que muchos de los estados emocionales guardaban entre sí ciertas similitudes. Se procedía *a ciegas*, sin bases fisiológicas, lo que llevó en algunos casos, como el de Spinoza, a confundir placer y dolor con emociones básicas. En los trabajos de Paul Brocca (1878), James Papez (1937) y Paul Mclean (1952), se había propuesto que las emociones humanas estaban vinculadas con partes específicas del cerebro, el conjunto topobiológico al que hemos llamado sistema límbico, o cerebro visceral⁴⁰¹. A partir de esta línea se desarrolló la llamada aproximación categórica a las emociones, que propuso la existencia de un grupo pequeño de emociones de las que se derivarían las demás. Tal propuesta partía a la vez de la aproximación tradicional filosófica y de las tesis de la partición del cerebro de Brocca, Papez y Mclean, así como del análisis de las expresiones emocionales del comportamiento. Las teorías categoriales asumen que ciertos procesos afectivos, como miedo, ira, alegría o tristeza, surgen de sistemas intrínsecos cerebrales estables que pueden ser clarificados a nivel biológico⁴⁰². La aproximación que voy a seguir aquí es categorial, pues la existencia de diferentes sistemas neurales intrínsecos es un corolario del proceso de categorización que lleva a la conciencia primaria en el modelo del darwinismo neural. Con ello, no quiero decir que en las emociones humanas no intervengan otros condicionamientos que los evolutivos y epigenéticos, si bien es preciso aclarar primero la dimensión psicobiológica, máxime cuando el comportamiento social mismo, que intro-

⁴⁰¹ Compuesto por el lóbulo límbico, el giro dentado, la amígdala, los núcleos septales, los cuerpos mamilares, el núcleo talámico anterior, los bulbos olfativos, y racimos de axones *mielinizados*. Nuevos datos experimentales de 2004 (Véase Dalglish, T. *The emotional brain*. Nature Reviews Neuroscience. Web.) incluyen como parte del sistema emocional también el cortex prefrontal, el ventral estriado, la ínsula, el cingulado anterior y el cerebelo.

⁴⁰² Cf. Panksepp. Op.Cit. p.44.

duce nuevos condicionamientos en las emociones básicas, parece estar originado en protocolos emocionales. Sin embargo, considero que las aproximaciones socio-constructivistas, que pretenden comprender las emociones mediante procesos de mero análisis lingüístico, no pueden sino remitir a la explicitación de las viejas mitologías en las que se fundamentan las éticas locales bajo análisis.

Obviamente desde puntos de vista ontoteológicos, la hipótesis de una continuidad entre nuestras emociones y las del resto de los mamíferos es rechazada sin ser contrastada, y las profundas similitudes y claras continuidades que se observan a nivel neuroquímico –cuando no fenómenos idénticos- son descartadas a partir de discontinuidades ontológicas producidas por la acción de fenómenos sobrenaturales⁴⁰³. Se podría objetar desde este punto de vista que la aproximación a las emociones que sigo aquí confunde el instinto con la emoción, que las emociones humanas son fenómenos más complejos que una mera sensación de miedo. Los sistemas mitológicos, y las artes basadas en ellos, son pruebas suficientes de la diferencia de complejidad entre la emoción animal y la humana, no obstante, proclamar la autonomía de nuestras emociones con respecto al mundo natural no es sino una variante de las tesis tradicionales teológicas sobre el origen del hombre. Aquí acepto la propuesta de William James sobre el solapamiento imperceptible que se da entre las reacciones instintivas y las expresiones emocionales⁴⁰⁴. La distinción entre instinto y emoción suele establecerse a partir de dos criterios: la diferencia entre animal y humano, y la diferencia entre los procesos mecánicos o inconscientes, y los procesos volitivos o conscientes. La primera distinción, sostenida en nuestros días por autores del constructivismo social⁴⁰⁵, o desde diferentes posiciones religiosas, se fundamenta en que los humanos no tienen instintos, y que los afectos son adquiridos en procesos de aprendizaje. Tales propuestas son una variante de las teorías cartesianas que presentaban a los anima-

⁴⁰³ Como la declaración que el Papa Juan Pablo II hizo ante la Academia Pontificia de las Ciencias el 22 de octubre de 1996, proclamando discontinuidad entre humano y simio a partir de un momento histórico en el que la intervención divina insufló alma humana en un linaje animal.

⁴⁰⁴ Para James, todo lo que estimula un instinto estimula también una emoción. Cf. William James. *Principles of Psychology*. Vol.II. Ed Cit. p.442.

⁴⁰⁵ Véanse las tesis de G. Mandler. *Mind and Body: The psychology of emotion and stress*. Norton. New York. 1984.

les como meros autómatas mientras que hacían del hombre un ser divino en su origen y en su funcionamiento. La ciencia genética, la teoría de la evolución y la etología refutan una distinción radical y confirman la jame-siana. Aunque no puede extrañarnos esta actitud de rechazo. Después de todo, lo que identificamos como constituyente de nuestra personalidad son unas tendencias emocionales específicas y una historia emocional y sentimental dada, por lo que el hecho de que nuestra intimidad psicológica y nuestros valores más profundos puedan tener su origen en un grupo de condicionamientos fisiológicos, y no en un plan que desde la eternidad se trazó para mi individuación, puede resultar metafísica y moralmente ofensivo. La segunda distinción que separa el instinto y la emoción en base a la conciencia del proceso, queda invalidada por las dificultades que tiene el mismo concepto de *conciencia*. La conciencia primaria es una propiedad de los procesos neurológicos de categorización en los mamíferos, y no está muy claro que a ese nivel pueda establecerse una diferencia entre *estar experimentando un instinto* y *saber que se está experimentando tal instinto* (que sería, según este planteamiento, la emoción). La conciencia humana no sólo es primaria, sino que incorpora procesos simbólicos lingüísticos, y en este sentido, las emociones mismas no son sino procesos neurales concurrentes con otros que no consideraríamos como tal. La definición de emoción a partir de las tesis del darwinismo neural no es separable de la de conciencia primaria, pero tal concepto de emoción resultaría en muchos casos indistinguible del de instinto conforme a las categorizaciones ambiguas heredadas de la filosofía y la psicología.

La vinculación de un grupo pequeño de emociones a partes específicas de la neuroanatomía se sostiene sobre bases experimentales, de hecho, bastante burdas. Así, una lobotomía temporal en gatos, monos o personas, produce hiperactividad sexual, hiperoralidad y disminución del miedo, mientras que una lesión en el lóbulo frontal hace a los animales más plácidos, o una lesión septal los hace agresivos, y estos estados emocionales se repiten experimento tras experimento⁴⁰⁶. Obviamente, cuando estudiamos el cerebro buscando topobiologías para las emociones, partimos ya de una idea preliminar de emoción, y encontramos en la experimentación conceptos más o menos difusos que ya llevábamos al experimento. También es

⁴⁰⁶ Cf. Panksepp. Op.Cit.. p.79.

cierto que las emociones específicas que allí hemos encontrado, expresadas por lesiones o lobotomías, han coincidido siempre con procesos emocionales que ya desde Aristóteles se consideraban como pasiones básicas, tales como la ira o el miedo.

No hay un acuerdo generalizado sobre las emociones básicas dentro de las teorías categoriales. Aquí, adoptaré el modelo de propuesto por Panksepp, organizado en torno a postulados estrictamente naturalistas y derivado fundamentalmente del estudio neurocientífico animal. Panksepp partió de cuatro categorías de comportamiento animal, miedo, ira, deseo apetitivo y sociabilidad, con el fin de encontrar sus topobiologías, encontrándose en el proceso experimental con un total de siete topologías o sistemas neurales emocionales, con sus correspondientes circuitos neuroquímicos, que extienden estas categorías de partida. Estas son estructuras cerebrales cuya actividad va vinculada a los comportamientos que identificamos con la motivación vital, la agresión afectiva, el miedo, la motivación sexual, la socio-orgánica, el cuidado maternal y el comportamiento lúdico⁴⁰⁷. Estos sistemas admiten estimulaciones aisladas, funcionan fisiológicamente de forma independiente a nivel neuroquímico en condiciones experimentales, si bien, al coexistir en el sistema neurológico de un organismo que interactúa con su medio ambiente, se solapan e influyen en maneras diferentes que dan origen a la complejidad del mundo emocional. El estudio de estos sistemas en los mamíferos nos permite comprenderlos en sus formas primitivas y derivadas (o mixtas), con las causaciones mutuas interactivas de limitación y potenciación. A las emociones primitivas que integran el grupo de los siete sistemas mencionados las llamaré *primarias*, y *enarias* a las mixtas.

De manera preliminar podemos definir las emociones, siguiendo los criterios de Panksepp, como procesos psiconeurales que influyen especialmente en el control del vigor y la formación de patrones en las acciones que se realizan entre animales, o entre animales y objetos, durante circunstancias que son especialmente importantes para la supervivencia⁴⁰⁸. Si

⁴⁰⁷ Panksepp. Ibid. p.p. 52-54. La emoción que he llamado *socio-orgánica* o *social* es la que Panksepp llama *panic*, nombre poco afortunado por su etimología (una forma de miedo vinculada al dios griego de la naturaleza Pan), si bien denota el mismo concepto de neurociencia afectiva.

⁴⁰⁸ Cf. Panksepp. Ibid. p.48.

definimos inteligencia en términos evolutivos como la capacidad de un ser vivo para responder flexiblemente y con éxito a escenarios vitales nuevos, el funcionamiento emocional del cerebro es ya una forma de inteligencia⁴⁰⁹. La neurociencia habla de dos tipos de actividades neurales que son consideradas como inteligencia en este sentido evolutivo: la cognitiva y la socio-emocional. Las funciones ejecutivas de la cognición implican el mantenimiento y manipulación de información que es imprescindible para tratar con situaciones en las que la respuesta apropiada no está dictada por la presente información de estímulo. Se suelen incluir como acciones del sistema neural cognitivo la memoria de trabajo, la atención, la representación y planificación de objetivos, el monitoreo de respuestas y la detección de errores⁴¹⁰. Mientras que la inteligencia cognitiva se asocia con el razonamiento, la emocional y la social van vinculadas con la percepción y el procesamiento inmediato. La inteligencia cognitiva es estratégica y cortical, mientras que la emocional es táctica y límbica, útil para comportamiento inmediato, y mejor preparada para la supervivencia y la adaptación⁴¹¹, si bien, cuando hablamos del ser humano estas argumentaciones ya no tiene mucho sentido, pues las adaptaciones que han permitido su dominio sobre todo el reino animal han provenido de un desarrollo sin paralelo de sus capacidades cognitivas. Otra cuestión es que en los momentos de stress vital las influencias emocionales del sistema subcortical sean más fuertes que el control realizado desde las partes más evolucionadas del cerebro, como vemos y experimentamos en guerras y condiciones liminales, en las que las emociones básicas imponen la racionalidad de la supervivencia. La vinculación de las emociones con la homeostasis del organismo las convierte en protocolos de respuesta rápida ante los estímulos medioambientales liminales, una velocidad que es irrelevante en la toma de decisiones estratégicas o cognitivas, las cuales conllevan procesos más lentos en los que se contrasta mayor cantidad de información. No obstante,

⁴⁰⁹ Las definiciones de la psicología tradicional, que desde Wundt hicieron énfasis en la inteligencia como procesos de pensamiento lógico (Wundt. *Elements de Psychologie Physiologique*. Félix Alcan. Paris. 1886. Tome Second. p. 365.), cerraron el paso a cualquier comprensión evolutiva de su origen, peso que se extendió hasta el conductismo y Piaget.

⁴¹⁰ Véase Gazzaniga, Michael S., Ivry, Richard B., Mangun George R.. *Cognitive Neuroscience. The Biology of the Mind*. Norton. New York. 2009.

⁴¹¹ Reuven Bar-On et Al. *Exploring the Neurological Substrate of Emotional and Social Intelligence*. En *Social Neuroscience*. Op.Cit. p.p. 223-237.

las emociones no se limitan a ser respuestas momentáneas, pues la actividad neural de los sistemas emotivos dura más que las circunstancias precipitatorias, y la distinción entre decisión estratégica y táctica pierde su sentido.

1.3 Emociones primarias.

Contrariamente a lo estipulado por el primer conductismo, los organismos animales no pueden aprender cualquier cosa con el suficiente refuerzo estimulativo, sino que hay condicionamientos a la flexibilidad de respuestas debidos al diseño de la arquitectura fisiológica. Este diseño tiene origen evolutivo, lo que equivale a decir que su estructura está adaptada a la vida bajo ciertas condiciones repetitivas, por lo que tiene sentido que esos procesos reiterados sean hechos por los mismos órganos, y dentro de estos, por los mismos grupos celulares. La tesis del darwinismo neural se basa en estos supuestos intuitivos que confirma la investigación fisiológica. La dinámica de las condiciones biofísicas, las interacciones entre la geología y la biota producen un escenario cuyo equilibrio inestable ha forzado a la adaptación, pero sólo dentro de un margen relativamente estrecho de posibles repuestas, como muestra el saldo devastador de las cinco extinciones masivas por las que ha atravesado la vida en el planeta. Es interesante observar que las respuestas de la vida a cada una de las destrucciones ha sido muy limitada, de hecho, fundamentalmente la misma, y que su estrategia consiste en adaptar sus funciones básicas al entorno para poder repetir las una y otra vez, sea este el del jurásico o el de nuestros días. Tales funciones básicas son, entonces, las mismas, y tienen que ver con conseguir energía, mantener la vida y asegurar la reproducción, para lo que se seguirán distintas estrategias que, al repetirse con éxito, generarán subrutinas fisiológicas más complejas. Los sistemas neurales emocionales primarios tienen este origen tan simple, a pesar de toda la complejidad de concurrencia de procesos que han hecho posible el desarrollo de la vida hasta ese punto. Si esperamos entender las emociones, no podemos perder de vista este principio de simplicidad, que no es otra cosa que el principio de la homeostasis orgánica. Los sistemas neurales emocionales pueden clasifi-

carse en dos grupos más generales, según su función esté más próxima a conseguir alimento y mantener la vida o a la reproducción. Las primeras incluyen los sistemas de autoestimulación o búsqueda, la agresión o ira y el miedo, y son emociones que podríamos llamar de rango individual, aunque, ira y miedo tienen repercusiones grupales. Las del segundo conjunto tienen un rango grupal, y son la emoción sexual, la emoción maternal, la social y la lúdica.

El sistema neural subcortical de la motivación vital o apetitiva, o de la autoestimulación orgánica, a la que también se la podría llamar emoción de la búsqueda, es la función cerebral que impulsa al organismo a investigar y controlar el entorno para el desarrollo de sus actividades metabólicas⁴¹². El sistema está diseñado para responder ante situaciones nuevas de la experiencia del organismo, focalizando los sistemas senso-motores del animal en tareas de aproximación, búsqueda y, en general, de acciones de exploración en relación a fenómenos nuevos (especialmente si están relacionados con premios), así como para, en los casos de amenaza vital, responder predictivamente en el futuro en base a las claves obtenidas por su actividad. En este sentido, se trata de un sistema de tratamiento y valoración de entornos de supervivencia⁴¹³, lo que hace que sus acciones no se limiten a la acción inmediata, sino que, según las especies, puede incluir diferentes actividades de adquisición y acaparamiento de medios de subsistencia, expresadas en acciones puramente automáticas, como las de las hormigas o los roedores que guardan alimento para el invierno, o en reflexionados planes de ahorro económico humanos⁴¹⁴.

El sistema responde de forma incondicionada tanto a pérdidas de homeostasis como a estímulos ambientales de diversa relevancia para la supervivencia, y media en el aprendizaje de conductas apetitivas⁴¹⁵, es decir,

⁴¹² Véanse los gráficos sobre los sistemas emocionales del Apéndice C.

⁴¹³ Cf. Ikemoto, Satoshi; Panksepp, Jaak. *The role of nucleus accumbens dopamine in motivated behavior: a unifying interpretation with special reference to reward-seeking*. Elsevier. Brain Research Reviews 31. 1999. p.p. 6-41. p.33. Web.

⁴¹⁴ De hecho, según la explicación keynesiana del precio del dinero, factor fundamental para el funcionamiento de las economías urbanas, este depende tanto de la eficiencia marginal del capital como de la propensión psicológica al ahorro. (Véase. John M. Keynes. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Harcourt Brace Company. San Diego New York and London. 1964. p.165)

⁴¹⁵ Cf. Panksepp. Op. Cit. p.p.53-54

funciona como un regulador de la actividad, a la vez que dota de unidad y coherencia a la actividad del organismo al participar en la formación de memorias. Se ha comprobado experimentalmente que los animales se vuelven ansiosos, y muestran expectativas en relación a distintas claves y estímulos que habían sido previamente asociados con la activación y desactivación de este sistema⁴¹⁶. La emoción de la búsqueda se *calma* una vez que se ha conseguido el objetivo, pero si no es posible satisfacer la meta, los animales buscarán consumaciones alternativas, que pueden aliviar parcialmente los síntomas de una excesiva activación del apetito⁴¹⁷.

Si en lugar de entender este sistema en términos topológicos cerebrales lo hacemos en términos neuroquímicos, la emoción de la búsqueda puede ser caracterizada por un sistema dopamínico vinculado a las estimulaciones motoras neuronales, sistema que, como apunta Panksepp, es posiblemente la *exapción* o reconversión funcional evolutiva de otros sistemas neuroquímicos más antiguos, basados en la epinefrina y norepinefrina, también responsables de estimulaciones generales de las neuronas⁴¹⁸. Se ha comprobado que la dopamina realiza un papel fundamental en el aprendizaje del cerebro insectoide⁴¹⁹, lo que nos permite hundir las raíces de la emoción de la búsqueda en los estadios más antiguos del cerebro animal. El sistema de autoestimulación, cuando está excesivamente activo, puede ser causa de diversas formas de errores cognitivos, en los que se trazan mecanismos causales donde meramente hay correlaciones⁴²⁰. En los seres humanos, la sobreactividad del sistema dopamínico a nivel mesolímbico parece ir vinculada a procesos conductuales diagnosticados como esquizofrénicos⁴²¹. Es interesante observar la vinculación que hay entre los errores

⁴¹⁶ Ibid.

⁴¹⁷ Véase Panksepp, Op. Cit. Capítulo 6: *Seeking systems and anticipatory states of the nervous system*. p.p. 144-163.

⁴¹⁸ Cf. Panksepp. Ibid. p.109-110. Ofrece un cuadro evolutivo de los sistemas catecolamínicos, de activación neuronal que va desde la epinefrina, responsable de la activación metabólica, pasando por la norepinefrina, responsable de la activación sensorial, a la dopamina, responsable de la activación motora.

⁴¹⁹ Véase *The role of dopamine in drosophila larval classical olfactory conditioning*. Mareike Schelko, Dennis Pauls, Kyung-Han An, Reinhard F Stocker, Andreas Thum. Plos-One. 12 Junio 2009. Web.

⁴²⁰ Cf. Panksepp. Op. Cit. p.145.

⁴²¹ Véase *Dopamine in schizophrenia: A review and reconceptualization*. Davis, Kenneth L.;Kahn, René S.;Ko, Grant; Davidson, Michael, *The American Journal of Psychiatry*, Vol

cognitivos que se dan por exceso de autoestimulación y la causalidad mágica. Como señalamos más arriba, la causalidad mágica operaba bajo el principio doble de semejanza y solidaridad. Este último, vinculaba causalmente los objetos de un escenario por el mero hecho de estar en el escenario, de manera análoga a lo que ocurre con la conceptualización causal del esquizofrénico. Esto es especialmente relevante si tenemos en cuenta la presencia de drogas en los entornos de causación mágica, ya que la psicosis por drogas estimulantes es análoga a la esquizofrenia, hasta el punto que podemos decir que es una esquizofrenia inducida por la droga, y que, de hecho, hay sustancias de contenido alucinógeno, como la mescalina, que tienen una estructura molecular muy parecida a la de la dopamina, y producen una forma similar de esquizofrenia⁴²². Por otro lado, se ha encontrado evidencia experimental que relaciona los procesos esquizofrénicos y las descargas neuropsicológicas que ocurren en los procesos de activación del sistema de búsqueda y el sueño REM⁴²³, lo que vincularía el funcionamiento de este sistema con las tesis de animistas de Tylor, corroborándolas.

Dejo para el capítulo siguiente el examen de las emociones en relación a las narraciones de la mitología tradicional, pues mi intención es dar aquí una visión general sobre la funcionalidad de los sistemas emocionales en el comportamiento animal. No obstante, es interesante destacar la conexión que tiene la emoción de la búsqueda con la esquizofrenia y las distintas formas de psicosis inducidas por drogas (característica de diversas formas de *experiencia transcendental*), pues ofrece una perspectiva interesante sobre el proceso de formación de los mitos, en particular, sobre la inspiración en su composición y sobre el concepto ya tratado de la mimesis liminal. Desde el punto de vista neuroquímico, la experiencia del chamán, o la del profeta, ya sea inducida por drogas o por un desajuste interno en la producción de neurotransmisores, es idéntica a la experiencia de un psicótico. De hecho, como notó James, las características patológicas de los líderes religiosos han contribuido con frecuencia a dotarles entre sus se-

148(11), Nov 1991. p.p. 1474-1486. Web. También Guillin, Oliver; Laurelle, Marc: *Neurobiology of Dopamine in Schizophrenia*. Cellscience Review. Vo.2. No. 2. 2005. Web.

⁴²² Véase Solomon H. Snyder. *Drogas y Cerebro*. Prensa Científica. Barcelona 1992. p.p.146-159, y 208-217.

⁴²³ Cf. Panksepp. Op. Cit. p. 163.

guidores de especial autoridad e influencia⁴²⁴. Una estimulación excesiva del sistema emocional de la búsqueda, el cual nos lleva a activarnos para mantener la homeostasis vital, nos ha llevado asimismo, a partir de las experiencias alucinatorias de algunos individuos, a establecer estructuras de orden en relación al medio ambiente que no tienen un componente intersubjetivo, sino que son meramente la experiencia liminal de una persona única. Nos encontramos aquí con una forma de ilusión psicológica de más largo alcance que la detectada por Kant en relación a la razón pura. La ilusión dialéctica en la psicología racional kantiana se daba al confundir una idea de la razón –la de una inteligencia pura– con un ser pensante en general⁴²⁵, por deducir de una propiedad hipostasiada de nuestra experiencia pensante, un ser que cumple tal propiedad⁴²⁶, mientras que la ilusión producida por un exceso de estimulación del sistema dopamínico conecta por causación mágica e intuiciones erróneas los elementos de un escenario (o varios) de la experiencia y sus objetos. Nuestra constitución biológica nos impulsa a crear estructuras de orden que no necesariamente se corresponden con los fenómenos, pero incluso una vez que hemos detectado la no correspondencia, seguimos manteniéndola y basando nuestros objetivos vitales y nuestras estructuras sociales en tales entelequias, negando la experiencia como un mero velo ilusorio que cubre una relación más profunda, la proporcionada por la causalidad mágica bajo influencia dopamínica. La diferencia con la ilusión transcendental kantiana es que esta ilusión mítica sería epistemológicamente evitable, y no necesitaríamos mantener estructuras basadas en las experiencias de un grupo de esquizofrénicos. Sin embargo, la eficacia de las hipótesis animistas y sobrenaturales, que nos han servido perfectamente como principios regulativos del grupo y explicativos del mundo durante la mayor parte de nuestro desarrollo como homo sapiens, hacen que los posibles errores cognitivos no sean tan relevantes, pues desde un punto de vista biológico, el objetivo de la vida es sim-

⁴²⁴ Cf. William James. *The Variety of Religious Experience*. Collier Books. New York. 1961. p. 25. James pone como ejemplo la personalidad de George Fox, fundador de la religión de los cuáqueros, cuya psicosis es patente en sus escritos.

⁴²⁵ Cf. Kant, *Critique of Pure Reason*. B. 426.

⁴²⁶ De una propiedad deducimos una extensión para ella, y luego la concretamos en una entidad particular:

\exists Inteligencia-pura $\rightarrow \exists x$ Inteligencia-pura $X \rightarrow A$ es Inteligencia-pura .

plemente seguir viviendo. Los problemas han surgido cuando hemos intentado mantener a la par estos mitos arcaicos con los mitos de la ciencia que hacen posible las relaciones económicas de la vida moderna.

De los sistemas neurales emocionales que los mamíferos comparten con los reptiles: búsqueda, ira, miedo y sexo, es precisamente el de la búsqueda el que tiene un alcance más general para el organismo animal, pues, a diferencia de la planta, no puede obtener lo que necesita para su supervivencia sin un control general mínimo del movimiento espacial. La búsqueda en la que se traduce la conducta de un sistema de autoestimulación, no es tanto una forma cognitiva más o menos rudimentaria como la función neural sobre la que se asienta la cognición animal. Este sistema neural se activa de manera triple: o bien para regular pérdidas de homeostasis, o por estímulos externos, o por claves que van asociadas a incentivos⁴²⁷. La última de ellas implica una forma de aprendizaje y adaptación, mientras que las otras pueden ser vistas como estadios previos de este último. En los tres casos, el sistema pone en marcha el organismo para que se relacione con el exterior conforme a unos fines fisiológicos, explicita una dirección para la acción así como un *modus operandi*. Podemos observar en este sistema neural el propio proceso evolutivo, desde actuaciones más mecánicas programadas en el organismo, que se activan por un desequilibrio homeostático, a las condicionadas por un estímulo externo, o las que condiciona la experiencia. El recorrido va desde el programa automático hasta la anticipación, una gradación de inteligencia⁴²⁸ que recorre todo el sistema emocional.

Un segundo sistema neural emocional es el que corresponde al fenómeno de la agresión por frustración de una función fisiológica o una expectativa. No todos los animales muestran comportamientos agresivos, como es el caso de los moluscos, por ejemplo, ni todas las formas de agresión se corresponden con activaciones del mismo sistema neural. El predador no está enfadado con su presa, ni las competiciones por las ventajas

⁴²⁷ Cf. Panksepp. Op.Cit. p. 146.

⁴²⁸ La finalidad que opera en el sistema neural dopamínico-catecolamínico es la misma finalidad desarrollada simbólicamente, que opera en cualquier proceso cognitivo, y por tanto, en las teorías científicas, pues podemos caracterizar una teoría científica física por su capacidad de explicar y predecir un fenómeno. Predecir es una forma de anticipar: en toda anticipación hay una forma de inteligencia más o menos rudimentaria.

reproductivas, que en muchos casos se limitan a despliegues rituales para que en última instancia decida la hembra, tienen el mismo contenido de violencia que la que surge por la frustración en la alimentación o por la defensa que un animal hace de su vida. Panksepp ha distinguido tres formas de agresión: predatoria, reproductiva y la que surge a partir de la frustración⁴²⁹. La primera de ellas está vinculada a los circuitos neurales de la motivación o búsqueda, la segunda a los circuitos sexuales, y la tercera, que obedece a la frustración, y se corresponde con lo que comúnmente llamamos enfado o ira, está vinculada a un circuito neural propio, distinto a los otros dos a nivel estimular, aunque vinculable a ellos según la complejidad de las relaciones de la experiencia⁴³⁰.

Las ventajas evolutivas de un sistema afectivo que incite a la agresión cuando se frustran expectativas, o se frustran directamente las opciones del desarrollo adecuado de las funciones metabólicas, ya sea por hambre o por dolor en general, son obvias. De hecho, la existencia de formas de agresión vinculadas a otros sistemas emocionales corrobora la importancia de la agresión en los organismos vivos, a la vez que suscita la cuestión acerca de la capacidad de estos siete sistemas emocionales para explicar *satisfactoriamente* el comportamiento humano y animal. ¿Podríamos tratar la emoción de la ira mejor desde un sistema que incluyese los tres que cubren las diferentes formas de agresión, el de la motivación, el sexual y el de la frustración agresiva? Un tratamiento completo de la ira, no menos de lo que ocurría con el sistema dopamínico, requiere la inclusión de las formas corticales de la emoción que el humano ha desarrollado en su evolución, además de las interacciones de todos los sistemas neurales emocionales en sus funciones condicionantes mutuas. Sin embargo, las ventajas de un tratamiento previo separado de cada uno de los sistemas, con sus circuitos neuroquímicos propios, son evidentes, pues contamos con funciones primitivas emocionales que nos dan la sintaxis y la semántica de los afectos humanos y animales. Así por ejemplo, la secuencia emocional correcta no es la que lleva desde el hambre al enfado, sino desde la motivación vital a buscar sustento hasta la expectativa cortical frontal y temporal que evalúa la posibilidad de obtenerlo, y a la posterior frustración de tal expectativa,

⁴²⁹ A esta última la llama *affective aggression*. Cf. Panksepp. Op.Cit. p.188-199.

⁴³⁰ Ibid.

que produce el enfado. Si la ira es una emoción que supone un efecto no placentero para el animal, lo que puede deducirse de la facilidad con la que los animales del laboratorio aprenden a desconectar por sí mismos las estimulaciones eléctricas cerebrales que les producen la ira⁴³¹, y si la activación de esta emoción supone una pérdida de la homeostasis con altos consumos energéticos para el organismo, la frustración de una expectativa alimenticia no puede sino obedecer a un mecanismo general de defensa que en este caso, al consumir más energía, trabaja contra la homeostasis que pretende restablecer. El sistema neural de la agresión por frustración parece ser, ante todo, un sistema general de defensa complementario de la huida, y que como esta produce desequilibrios homeostáticos que permiten respuestas rápidas a amenazas para la integridad del organismo en situaciones límite. Por otro lado, la utilidad del funcionamiento conjunto del sistema de agresión con el sistema de búsqueda para fines de aprendizaje, dado el carácter no placentero⁴³² de la ira, parece una asunción sensata.

En estas consideraciones sobre la emoción de la ira o el enfado, no estamos incluyendo toda una serie de procesos en los que interviene ya una agresión razonada y mediada por construcciones conceptuales de diverso tipo. De hecho, lo dicho hasta aquí, aplica tanto para humanos como para animales. En los casos experimentales en que un animal ha sido estimulado en el sistema de la ira, sus respuestas han sido siempre las de un ataque directo contra cualquier peligro potencial que el animal pudiera identificar⁴³³. Así, en su forma primitiva, esta emoción es la activación de un sistema de autodefensa destructivo instintivo cuyo dominio no se limita a la amenaza vital directa, sino a cualquier amenaza que restrinja la capacidad vital del organismo. Al igual que el sistema de autoestimulación, explicita una dirección para la acción y un *modus operandi*, y por ello implica una forma de conocimiento no declarativo, no verbalizable⁴³⁴, pero conoci-

⁴³¹ Ibid.p.194.

⁴³² Voy a utilizar aquí la noción de placer que utiliza la neurociencia: cualquier estímulo que informa al cerebro del potencial que tiene tal estímulo de devolver el cuerpo a su equilibrio homeostático. Véase Panksepp. Ibid. p. 182.

⁴³³ Véase Panksepp. Ibid. p.194.

⁴³⁴ Por *procedimiento cognitivo no declarativo* entiendo aquel vinculado a memorias no declarativas o implícitas. Las memorias no declarativas son información a la que no tenemos acceso consciente. Estas memorias pueden ser de cuatro tipos: memorias procedimentales, memorias del sistema perceptual de representación, memorias de condicionamiento

miento al fin, en poder del organismo. Sin embargo, a diferencia del sistema de autoestimulación, sobre esta función no se asienta el conocimiento del organismo, sino que este segundo sistema funciona como herramienta que potencia al primero.

Por su parte, el miedo, al igual que las demás emociones básicas, admite una difícil definición desde nuestro lenguaje cortical o razonante si no hacemos referencia a una topología cerebral y a un específico conjunto de sustancias neuroquímicas. No obstante, la mayoría de los animales, desde los insectos a los humanos experimentan el miedo y, aunque no todos produzcan una conciencia primaria asociada a la experiencia, *saben* comportarse como un organismo con miedo (o con ira), aunque nadie les haya enseñado cómo hacerlo, es decir, exhibirán unos protocolos de comportamiento cuyo resultado es evitar la situación en la que se encuentran. La experimentación nos muestra que en el cerebro mamífero existe un sistema neural específico en el que se procesan las señales de lo que llamamos ansiedad y miedo, que puede ser activado por estímulos internos o externos, a los que responde incondicionadamente, de manera genética o a partir de experiencias específicas, presentando un conjunto de síntomas relacionados con el sistema nervioso autónomo que incluye problemas intestinales, diarrea, descontrol de la orina, taquicardia, sequedad de la boca o aumento del ratio de respiración⁴³⁵. Las respuestas y los estímulos concretos que producen miedo vienen condicionados genéticamente por especies, conforme a los diferentes escenarios evolutivos de cada una⁴³⁶. Por tanto, el sistema del miedo está programado para responder al dolor, o a diferentes estímulos ambientales que alertan de peligro, pero también funciona

clásico, y las memorias de aprendizaje no asociativo. La memoria procedimental es la información sobre mapeos motores y cognitivos, y se procesa en los ganglios basales y el cerebelo. La memoria del sistema perceptual de representación es la información que se anticipa a los procesos de percepción (en base a mapeos previos) y se procesa en el neocórtex perceptivo y asociativo. La memoria de condicionamiento clásico es la información sobre las respuestas condicionadas entre dos mapeos, y se procesa en el cortex motor. Por último, la memoria de aprendizaje no asociativo es la información sobre procesos de habituación y sensibilización, y se procesa en las vías reflejas. Véase el modelo presentado por Gazzaniga, Michael S., Ivry, Richard B., Mangun George R.; *Cognitive Neuroscience. The Biology of the Mind*. Ed. Cit. p.p. 312-361.

⁴³⁵ Cf. Panksepp. P.p.207-220.

⁴³⁶ Cf. Arne Öhman, Anders Flykt and Daniel Lundqvist. *Unconscious Emotion*. En *Cognitive Neuroscience of Emotion*. Ed. Cit. p. 322.

como selector de inputs nuevos de aprendizaje (a nivel subcortical) que sirven para predecir amenazas⁴³⁷. En este sentido, al igual que la ira, funciona como un potenciador cognitivo del sistema de autoestimulación, así como herramienta de la cohesión social, en cuanto que facilita la formación de jerarquías de dominancia al reducir los enfrentamientos entre grupos rivales.

El segundo grupo de emociones, de rango funcional grupal, tiene como objetivo principal la reproducción, si bien, las condiciones fisiológicas de esta propician diferentes formas de relación cooperativa que resultan en organización social, para la que se desarrollan distintos sistemas emocionales. En los mamíferos, el sistema neural que corresponde a la emoción sexual es diferente entre machos y hembras. Cada uno de ellos es el desarrollo de un sistema evolutivamente anterior que se encuentra en peces y reptiles, de cuyo componente neuroquímico, la vasotocina, se derivan, por cambio de un aminoácido, la vasopresina y la oxitocina de los mamíferos⁴³⁸. Aunque los circuitos cerebrales de oxitocina y vasopresina son las principales sustancias que determinan las emociones sexuales, no son sino dos de los componentes neuroquímicos de una lista más larga que se está comenzando a elaborar en la neurociencia afectiva, a la que habría que añadir la hormona luteinizante y la acetilcolina⁴³⁹. Es interesante observar que en los machos la producción de arginina-vasopresina está vinculada a la producción de testosterona, y que hay una relación directa entre la producción de aquella y la agresividad⁴⁴⁰. Esta forma de agresividad es distinta a la que acompaña a la producción de la *sustancia P* en el caso de la ira, y su origen evolutivo parece obedecer a la competición entre machos por transmitir sus genes. La coordinación y potenciación por la actividad conjunta de los dos sistemas ocurriría obviamente sólo en el caso de que la frustración se diese por motivos sexuales, que en los animales parece limitarse a los encuentros rituales, pero que en los humanos, con la intervención de diferentes procesos cognitivos, generaría un tipo combinado de ira más complejo, de hecho algo más parecido a una forma de emoción secundaria como la que llamamos *celos*. La vinculación entre la emoción sexual

⁴³⁷ Cf. Panksepp. Op. Cit. p. 215.

⁴³⁸ Ibid. p.230.

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Ibid.

y la violencia no ocurre tan sólo en los términos humanos que planteaba Freud, de represión y civilización, sino que es característica de la competición reproductiva de los mamíferos, competición en la que también se dirimen cuestiones de organización social: asegurar la continuidad de los propios genes es una actividad violenta y competitiva, como lo es asegurar la continuidad de la estructura del grupo. Las diferentes formas de agresión son, entonces, instrumentos sociales no menos que instrumentos individuales, combinadas y dirigidas por las emociones sociales, cuyo objetivo es la continuidad del grupo. Los lazos animales fundamentales son los de parentesco, originados por el sexo, y en los mamíferos, debido a la lactancia, condicionan la homeostasis social en ciclos largos que requieren una estructura grupal más compleja.

De otro lado, estrechamente ligada a la emoción sexual, se encuentra la emoción del cuidado maternal. Esta emoción está genéticamente condicionada en el cerebro de todo mamífero hembra, en el sentido de que tiene su propio circuito neural en el que se procesan las acciones de cuidado de las crías, mientras que el equivalente cuidado paternal no goza de un sistema neural propio, sino que se trata de una conducta aprendida. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el género del cerebro no es simplemente masculino o femenino sino que admite gradaciones entre estos dos polos de acuerdo con la mayor masculinización que en el útero haya recibido⁴⁴¹. En este sentido, podemos hablar de cerebros con mayor cantidad de circuitos de arginina-vasopresina y de cerebros con mayor cantidad de circuitos de oxitocina, siendo estos últimos los más predispuestos a la emoción del cuidado maternal. Esta emoción se encuentra presente en reptiles pero de manera mucho más corta y superficial, y va vinculado a la puesta de los huevos, y en su caso la hormona es la vasotocina⁴⁴². Neuroquímicamente está integrado por la acción conjunta de la oxitocina, la prolactina y las endorfinas, por lo que es un circuito fundamentalmente placentero. Es interesante notar que la emoción del cuidado maternal en el cerebro femenino ocupa el mismo área preóptica que en los machos regula el sexo, es

⁴⁴¹ Ibid. p.p.246-247. En los mamíferos, la masculinidad surge a partir de la feminidad. El inicialmente cerebro femenino es masculinizado en el útero por la secreción de testosterona y su conversión en estrógenos. El cerebro femenino se protege de los estrógenos maternos que de otra forma masculinizarían el cerebro. Véase Panksepp.Op.Cit. p.225.

⁴⁴²Cf. Panksepp. Ibid. p.250.

decir, hay una divergencia emocional sobre un común lugar neural, lo que implica la insuficiencia de una aproximación meramente topológica en la comprensión de los circuitos emocionales, y la necesidad de complementación con la comprensión funcional.

Hay un circuito neural en el que se regula la emoción fundamental del vínculo social entre los mamíferos. Hasta hace unas pocas décadas, los psicólogos conductistas proponían modelos sociales en los que la vinculación entre los miembros de un grupo provenía de refuerzos en la experiencia debidos a los beneficios en alimento y cobijo obtenidos en el medio grupal, si bien, ahora sabemos que hay un sistema neural localizable en el cortex cingulado, el área periacueductal, el tálamo dorsomedial, el área septal ventral, el área preóptica y en el núcleo del *stria terminalis*, que es responsable del estrés y dolor que los mamíferos sienten cuando se les separa del grupo⁴⁴³. Este circuito social está curiosamente situado en las mismas zonas cerebrales donde se encuentran los circuitos neurales del sexo y la emoción maternal, así como muy próximo a áreas cerebrales vinculadas directamente con el procesamiento del dolor⁴⁴⁴. La primera de las coincidencias muestra la estrecha relación neural que existe entre las emociones básicas del sexo, la maternidad y la sociabilidad, responsables, debido a las características mismas de la reproducción en los mamíferos, de las formas que tome la asociación grupal. La segunda de las coincidencias apunta a un origen evolutivo de este sistema a partir de otros sistemas más básicos de dolor⁴⁴⁵.

La emoción social en su aspecto negativo (o de separación con respecto al grupo) es responsable de una forma de estrés que es especialmente intensa en los animales más jóvenes, estrés que desaparece cuando el animal vuelve al grupo o cuando es inyectado con algún compuesto opioide⁴⁴⁶. A nivel neuroquímico, el aspecto positivo de esta emoción, la experiencia de vínculos sociales, es un proceso mediado por endorfinas y oxitocina, como ocurría en la emoción maternal, jugando este último neurotransmisor un papel activo en la formación de memorias de grupales⁴⁴⁷. El fenómeno es

⁴⁴³ Ibid. p.p.262-270.

⁴⁴⁴ Ibid. p.p.267.

⁴⁴⁵ Ibid.

⁴⁴⁶ Ibid.p.p.266-274.

⁴⁴⁷ Ibid.p.p.272-273.

especialmente relevante en relación a los mitos, ya que en ellos está depositada la memoria explícita de una comunidad como relato de identidad.

El último de los sistemas emocionales que expone Panksepp es el de la emoción lúdica. La variedad de acciones que identificamos bajo el concepto hace que su estructura no esté aún bien entendida, ya que la múltiple activación concurrente de habilidades que implica el juego hace difícil su aislamiento como sistema⁴⁴⁸. Así por ejemplo, si se infligen daños a los núcleos caudados y putamen del cerebro de una rata, pierden todas ganas de jugar, a la vez que su apetito, su curiosidad, y sus ganas en general de moverse⁴⁴⁹, o sea, que afecta igualmente al circuito dopamínico (búsqueda). Además, el juego y las diferentes formas de agresión tienen diferentes circuitos neurales, si bien el juego puede acabar activando otros circuitos⁴⁵⁰. Sin embargo, se sabe que los núcleos parafasciculares (que también participan en la percepción del dolor) y talámico posteriores, promueven el comportamiento lúdico en animales, mientras que ni el neocortex ni el cortex cingulado intervienen en el deseo de jugar⁴⁵¹. Las ganas de jugar y de diversión vienen reducidas por desequilibrios corporales de todo tipo, hambre, sueño o enfermedad, así como por la oxitocina, por los antagonistas opioides, o por excesos de estos; de hecho, un exceso de opioides reduce la actividad de todos los sistemas emocionales⁴⁵². Un síntoma de la activación del circuito del juego es la risa (si bien este síntoma puede corresponder con emociones enarias distintas), un movimiento respiratorio en los humanos, no aprendido y de origen subcortical, que comunica la emoción lúdica, y que parece estar asimismo presente en otros mamíferos, como los chimpancés y los perros⁴⁵³. La emoción del juego en los mamíferos es especialmente importante en la infancia, donde comienza siendo una forma de relación con la madre para después serlo con otros miembros del grupo⁴⁵⁴. El juego, en su forma animal más básica, parece ser una forma de socialización capaz de crear lazos intensos en el grupo más amplios que

⁴⁴⁸ Ibid. p.p. 291.

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Ibid. p.286.

⁴⁵¹ Ibid.

⁴⁵² Ibid. p.p.293-294.

⁴⁵³ Panksepp también incluye las ratas. Ibid. p.p. 287-288.

⁴⁵⁴ Ibid. 281.

los sexuales, o los maternos de los que parece generarse. La emoción del juego comunica sociabilidad, y es incompatible con el miedo y con la ira, generando a nivel individual un paréntesis en las urgencias emocionales del primer grupo (búsqueda, ira, miedo), que al liberar estrés operan directamente sobre el equilibrio homeostático. Se puede vincular el juego con la emoción de la búsqueda, de la caza en particular, y parece indudable su dimensión cognitiva a nivel precortical en la medida que ejercita los diferentes sistemas orgánicos para la supervivencia. En los humanos, la dimensión cognitiva del juego es evidente, de hecho, hay un claro paralelismo entre los cálculos (lógicos o matemáticos) y los juegos (especialmente los que no consisten en un gran despliegue de actividad física), en lo que se refiere a su carácter autocontenido y a la explicitación de unas reglas, fuera de las cuales acaba el juego y es el dominio ya de otros sistemas neurales. Volveremos a tratar esta emoción con más detalle.

En esta breve exposición de las características fundamentales de las emociones primarias, he separado cuatro de ellas, la social, la sexual, la materna y la lúdica, con el fin de enfatizar el vínculo que tienen en relación a la conducta grupal. No obstante, las otras tres muestran también una clara funcionalidad social. En el caso humano, como en el de los grandes simios, no hay ni una sola emoción que no tenga contenido grupal, pues toda nuestra vida se desarrolla siempre en un medio social específico. Los siete sistemas emocionales básicos tienen sentido psicológico cuando se los interpreta como un conjunto neurológico interactivo que vincula la conducta y la homeostasis del organismo con el entorno social y biofísico. Puede que un futuro entendimiento de los procesos neurológicos añada algún sistema neural a estos siete presentados aquí, o incluso puede que el circuito del juego, o algún otro no sean independientes de los demás. No estamos tratando con sistemas axiomáticos en los que la independencia de los postulados pueda ser probada mediante procesos mecánicos de razonamiento, además, los procesos emocionales y las respuestas de conducta que se derivan de ellos pueden cruzar sus campos de acción, como en los casos de las emociones materna y social, o la sexual y la materna, o la social en relación a todas las demás. En cualquier caso, el modelo de las emociones básicas, o aquel que lo sustituya, tendrá interés teórico en la medida que sirva para organizar e interpretar la investigación psicológica, y sobre todo, en la medida que las emociones así organizadas sean suficientes para dar

cuenta de la vida emocional de los mamíferos y del hombre. Para el caso humano, el modelo de las emociones básicas será suficiente si es capaz de explicar cómo se producen las emociones complejas, o enarias⁴⁵⁵, si bien el límite superior del modelo viene dado por la extensión que de él supone la introducción de la simbolización y el lenguaje. Lo más relevante del modelo conjunto del darwinismo neural y de los sistemas emocionales básicos es que establece un paradigma para la comprensión de la conducta de los mamíferos que se integra perfectamente con los modelos cognitivos del desarrollo del lenguaje humano. La vinculación se produce cuando tratamos los siete sistemas neurales como un único sistema emocional, el cual opera como controlador de la homeostasis del organismo en relación a su entorno. El sistema conjunto muestra propiedades más complejas que los sistemas neurales por separado, pues las diferentes sustancias neurotransmisoras que lo componen presentan entre sí diversas relaciones de potenciación, antagonismo y neutralidad. Si añadimos las diferencias temporales de los efectos de estas, tenemos un marco general de condiciones de posibilidad en el que empezar a comprender las emociones enarias, formadas por combinación de las básicas y por la intervención de otros procesos cognitivos neocorticales. Obviamente, no todas son combinables entre sí, ni tienen las mismas duraciones: la emoción del juego no es compatible con la del miedo, y la ira no requiere una activación tan larga como la emoción maternal. Por su parte, el circuito de la ira produce un desequilibrio homeostático que no puede ser mantenido por un organismo de forma segura por encima de un tiempo relativamente corto. Este sistema cumple una funcionalidad específica fuera de la cual no sólo es inútil, sino contra-productiva. ¿Cómo explicar entonces emociones humanas como el odio y la venganza, en las que se mantiene un patrón agresivo durante un lapso temporal muy superior al de un mero ataque de ira? A partir de procesamiento cerebrales más complejos, por parte de sistemas del neocórtex, en los que se incluyen razonamientos para la toma de decisiones emocionales que introducen un buffer temporal, entre estímulos y respuestas, que no existe en las emociones primarias. Este buffer temporal puede obedecer simplemente a las diferencias de tiempo entre las emociones: se pospone o anticipa en base a los fines impuestos por programas emocionales, muchas

⁴⁵⁵ Llamaré *enarias*, o de grado n, a las emociones mixtas o derivadas de las básicas.

veces ampliados a escenarios vitales trascendidos, como en los casos de emociones religiosas. Los nombres que utilizamos para las emociones enarias son ambiguos, y al igual que ocurre con los nombres de los colores, necesitaríamos añadir un referente (objetual en el caso de los colores, y un escenario en el caso de las emociones) para precisar la emoción⁴⁵⁶. Las emociones enarias, como el odio, pueden implicar sistemas neurales diferentes en diferentes escenarios. Puede haber odio propiciado por una rivalidad en la competición por los recursos, u odio desencadenado por una rivalidad sexual. En el primer caso, estaríamos hablando de una emoción que incluye la ira y la búsqueda, además de posibles anticipaciones y retardos emocionales, que ya son emociones enarias, mientras que en el segundo, la emoción de la ira se funde con la sexual, además de con sus correspondientes anticipaciones y retardos.

Si las emociones han ido evolutivamente determinando los comportamientos cada vez más complejos que llamamos inteligencia, han tenido que armonizar los intereses homeostáticos del organismo en situaciones que incluyen el corto y el largo plazo. Los sistemas emocionales de la maternidad y de la unidad socio-orgánica son claramente protocolos biológicos de largo plazo, dan un marco general para el grupo al que deben acomodarse los demás, en cuanto que la vida del grupo es más importante que la de sus miembros individuales. La experiencia siempre es de *clusters* de emociones simultáneas y secuencias de estos *clusters*, procesos en los que las emociones se limitan y condicionan entre sí, mediante las compatibilidades de sus dominios de acción y las ventajas cognitivas que suponen las anticipaciones y los retardos. El reprocesamiento de los inputs emocionales desde el sistema cortical incluye tareas de selección por parte de la memoria de trabajo, manteniéndose fuera del sistema interferencias de inputs competidores⁴⁵⁷, procesos en los que se modula la activación emocional a partir de los protocolos de las otras emociones, así como de deliberaciones cognitivas. Los bloqueos de inputs permiten diferir respuestas,

⁴⁵⁶ Como por ejemplo ocurre con los azules, los verdes, los rojos, los grises, los marrones. De hecho, las ondas electromagnéticas forman un continuo que nuestra percepción reduce a un alto número de casos discretos.

⁴⁵⁷ CF. Kevin N. Ochsner, Silvia A. Bunge, James J. Gross, John D.E. Gabrieli. *Rethinking Feelings: an fMRI study of the Cognitive Regulation of Emotion*. En *Social Neuroscience*. Ed. Cit. p.p. 253-267.

Parte II. Pathos, logos, mithos.

así como las anticipaciones de aquellos permiten su procesamiento mediante representaciones memorísticas sustitutivas del input. De esta manera, el sistema de valoraciones del organismo pueda hacerse más efectivo para la supervivencia, a la par que aumenta la capacidad de memoria, lo que permite mejores inducciones y un más amplio catálogo de respuestas ante los escenarios vitales.

Capítulo 2. Cognición y emoción.

2.1 Comunicación y emoción.

La definición de emoción que se ha ido perfilando apunta a una clara vinculación de los procesos emocionales con los escenarios de supervivencia y sus objetos. ¿De qué forma están las emociones orientadas a objetos? ¿Tiene sentido hablar de procesos emocionales que no respondan a un escenario y sus objetos? Hemos visto que el sistema neural de la autoestimulación se activa de manera independiente a estímulos externos, y lo mismo se puede decir del sistema sexual femenino de muchas especies. En ambos casos, primero aparece la emoción y luego esta se orienta hacia objetos y escenarios. El organismo animal tiene unas necesidades energéticas y reproductivas que cubrir, y la pérdida de equilibrio es continuada y periódica: las emociones obedecen también a escenarios internos del organismo. La problemática surge por la distinción que algunos psicólogos hacen entre estados afectivos y emociones, siendo estas definidas por la diferencia específica de ser estados afectivos orientados a objetos⁴⁵⁸. Tal distinción tiene sentido desde el punto de vista que estamos tratando las emociones, ya que hay estados afectivos que van vinculados exclusivamente a causas bioquímicas, y parecería que no necesitan en ningún momento un objeto o escenario que proporcione contenido de supervivencia. Así, en la depresión, o en la ansiedad crónica, la estimulación del sistema emocional no va vinculada a un escenario específico, sino que permanece activo de manera independiente debido a un problema de equilibrio homeostático en su funcionamiento, y tal activación no es una respuesta adecuada a la experiencia presente del organismo, por lo que tampoco puede ser considerada como un proceso cognitivo, ya sea implícito o explícito, de

⁴⁵⁸ Esta es la tesis de Gerald L. Clore y Andrew Ortony, en *Cognition in Emotion: Always, Sometimes, or Never?*. En *Cognitive Neuroscience of Emotion*. Ed. Cit. p.p.24-56.

adaptación al medio. Esto justificaría la distinción entre estado afectivo y emoción, si no fuera por el hecho de que hay procesos que tampoco van vinculados a escenarios y objetos físicos, y cuyo contenido cognitivo-vital es más que dudoso, como es el caso del temor a un poder sobrenatural⁴⁵⁹, pero que sí son considerados fenómenos emocionales. ¿En qué sentido sería distinto un estado de ansiedad crónica al temor crónico a un poder sobrenatural? La primera suele ser considerada una patología mientras que el segundo es la actitud adecuada del devoto religioso, pero ambas carecen de objeto, aunque pueden crear uno con toda facilidad. El objeto que construye la imaginación del devoto religioso es la figura de un mito, que puede concretarse en las acciones efectivas sociales de ese relato, pero el devoto puede dejar de experimentar el objeto de su devoción sin por ello perder su emoción religiosa⁴⁶⁰, pues una vez que se inició debida a un escenario específico puede seguir como proceso emocional ya sin ningún contenido cognitivo, ya sea como un mero padecimiento o como patología⁴⁶¹. El caso patológico, por su parte, objetivará su afección de manera análoga, ya sea tomando como materia prima los hechos ordinarios, por muy distorsionados que puedan estar⁴⁶², o meras ideaciones derivadas de mitos o de experiencias personales. Las emociones pueden orientarse o basarse en objetos y escenarios físicos y psicofísicos (procesos de ideación), ya sea con contenido cognitivo correspondiente a un estado de cosas o meramente imaginario, porque lo relevante para la emoción es iniciar un protocolo de respuesta, la cual será más o menos exitosa según sea una valoración que tenga o no tenga correspondencia con las circunstancias de la situación en relación al sujeto. En este sentido, no es tan relevante distinguir entre estado afectivo y emoción, y es más simple llamar *patología emocional* a aquellas activaciones de los sistemas neurales emocionales

⁴⁵⁹ Y otras emociones religiosas más complejas, como la fe o el amor a la divinidad.

⁴⁶⁰ Por ejemplo, puede dejar de ver la figura de su devoción, como en tantos ejemplos de santos en *noche oscura*, sin por ello perder su emoción religiosa.

⁴⁶¹ Piénsese también en el temor suscitado por la institución inquisitorial de la Iglesia Católica, ya no sólo a los devotos, cuyos torturadores eran capaces de hacer reales los objetos de su autosatisfecha ignorancia mediante suplicios que producían la emoción del miedo, sin contenido cognitivo, y sin que podamos pensar tal miedo como una patología.

⁴⁶² Véanse los comentarios que hace William James relacionados con esto en el capítulo *The Sick Soul*, en *The Varieties of Religious Experience*. Ed. Cit. Especialmente en p.140.

que requieren de una acción bioquímica externa deliberada⁴⁶³ para volver a su condición de equilibrio dentro de la homeostasis general del organismo.

Podemos definir las emociones básicas como aquellos procesos de conciencia primaria de un organismo biológico que han sido protocolizados evolutivamente, tanto a nivel estimulativo como en la respuesta a tales estímulos, a partir de escenarios de supervivencia internos y externos constituidos por categorizaciones perceptuales y/o conceptuales, que son relevantes para acciones de supervivencia individual y grupal. La asignación de este proceso a un ego es común entre diferentes autores neurocientíficos, el término utilizado es SELF (Simple Ego-type Life Form), y se considera que este SELF surge durante el desarrollo temprano de procesos motores coherentemente organizados en el cerebro medio, aunque es representado también en relación a funciones más complejas del cerebro más evolucionado⁴⁶⁴, es decir, aunque su origen pueda estar en los mapeos globales, es operativo en estructuras más complejas. Según Daniel Siegel, el SELF está creado por asociaciones de procesos inconscientes, que, al sintetizarse, permiten una mejor manipulación estratégica, aunque hay procesos perceptivos, memorísticos, incluso de cognición abstracta, que proceden en gran medida sin la participación de la conciencia⁴⁶⁵.

Si aceptamos la hipótesis del ego (SELF) como asociación memorística de procesos inconscientes en los casos de conciencia primaria desde la que se coordinan estrategias de supervivencia, estamos afirmando que la conciencia está compuesta por elementos inconscientes, lo que equivale a decir que hay una entidad que es consciente de lo inconsciente, afirmación paradójica. Según esto, podríamos pensar que el ego es algo así como una unidad de la apercepción del funcionamiento protocolar del organismo, pero el carácter excluyente que tienen algunas emociones entre sí, supone que se bloquean unos sistemas a favor de otros, por lo que suponer tal unidad no tiene fundamento neurológico, más allá de la unidad de la pluralidad de elementos del sistema que postulamos en posteriores análisis cogni-

⁴⁶³ O física, pero que sea capaz de producir los efectos bioquímicos necesarios para hacer volver el sistema neural a la condición de equilibrio.

⁴⁶⁴ Cf. Panksepp. *Affective Neuroscience*. Ed.Cit. p.309. Un concepto de ego, como el de SELF u otro análogo aparece inevitablemente al hablar de los procesos más complejos de conciencia.

⁴⁶⁵ Cf. Daniel J. Siegel. *La mente en desarrollo*. Ed. Cit. p.371.

tivos. De hecho, las respuestas de cada emoción por separado están perfectamente protocolizadas sin la intervención de un ego, como muestran todos los animales en los que no hay procesos de conciencia primaria. Una alternativa sería pensar que las respuestas emocionales en su conjunto condicionan al organismo en una unidad de acción, y que el ego primario no es sino un registro discreto de estas actuaciones, algo así como un proceso de indexación de escenarios de respuestas, ya representacionales, en las que la repetición de la acción genera un sujeto en relación a un conjunto de objetos. Este ego primario sería borroso en los momentos en los que no hay acción emocional, focalizándose en los momentos de actuación. Como hemos visto, con la excepción de sistema de autoestimulación, todos los demás sistemas emocionales tienen una función grupal (ira y miedo no sólo grupal), por lo que tiene sentido decir que los sistemas emocionales están más tiempo activos en acciones grupales que individuales, y que por eso, la focalización del ego se desarrolla y fortalece en la comunicación emocional grupal. Es en este contexto de la unidad de acción comunicativa en el que una función egoica tiene ventajas vitales, pues permite la formación de estructuras orgánicas más complejas a partir de estructuras individuales más simples que se unen entre sí mediante la comunicación de emociones, integrando estrategias de diferentes campos de la experiencia vital.

El ego parece tener su origen en la acción integrada de las respuestas emocionales, desarrollándose posteriormente en los procesos comunicativos de tales respuestas de manera progresiva. Entre los animales, las comunicaciones son secuencias de emociones básicas, que regulan de manera reafirmativa el comportamiento estabilizando el organismo individual dentro de un grupo, generando a la vez una identidad individual y grupal⁴⁶⁶. Las emociones proporcionaron el léxico básico para la construcción de protocolos conductuales que son comunicados con fines homeostáticos dentro de un colectivo, a la vez que regulan el equilibrio homeostático individual en torno a la memoria indexativa del ego, como reafirmación de

⁴⁶⁶ Es interesante el caso de Martina, la gansa de K. Lorenz, que al no poder completar en una ocasión un ritual adquirido en la casa, relacionado con ir a un lugar específico a la puesta del sol, entró en estado de pánico. Véase David Eilam et al. *Rituals, Stereotypy and Compulsive Behaviour in Humans and Animals*. Department of Zoology. Tel-Aviv University. p.22. Web.

las memorias exitosas de la supervivencia. En términos del grupo, los protocolos emocionales dan el acervo memorístico común, determinando algo así como un ego colectivo que es actuado en las relaciones emocionales e indexado en términos de experiencias individuales. A diferencia de lo que ocurría con las categorizaciones de los sistemas neurales, que eran procesos bioquímicos sintácticos, esta comunicación es semántico-pragmática, ya sea que se utilicen signos fonéticos o gestuales. En el caso de los animales, cuyas capacidades de comunicación fonética son bastante limitadas, los gestos, las posturas corporales, y en general, las acciones, complementan la comunicación⁴⁶⁷. En los protocolos rituales animales, se exageran y elaboran movimientos y rasgos corporales con el fin de activar las estructuras neurales emocionales de los participantes en el ritual, sistemas que serán afectados por las secuencias y repeticiones de las señales específicas que lo constituyen, produciendo cambios neuro-endocrinos que afectarán la homeostasis de los organismos participantes⁴⁶⁸. Los gestos, como postulara George H. Mead, pueden comprenderse como etapas primitivas del acto comunicativo que evolucionará hasta ser una interacción mediada por símbolos en la que surge la conciencia egoica⁴⁶⁹.

La comunicación animal social, en cuanto que está limitada a un repertorio emocional básico, no es sino una protocomunicación. Algunas teorías clásicas de la comunicación, como la de Mead, postularon la diferencia específica de la comunicación humana con respecto a la animal en un tipo de actividad egoica a la que se denominó *conciencia del otro generalizado*, (*generalized other*), la que se produce cuando observamos nuestras acciones desde el punto de vista de una supuesta persona social general. En un

⁴⁶⁷ No obstante, el contenido simbólico del lenguaje animal es muy superior que el que se pensaba hace algunas décadas. Los perros pueden reconocer más de sesenta palabras, las mangostas son capaces de transmitir información sobre predadores, los monos son capaces de contar, etc. Incluso un bonobo ha sido capaz de entender mandatos lingüísticos de un hablante escondido, órdenes del tipo : *coge el tomate que está en el microondas*. Véase Ehrlich, Paul R. *Naturalezas Humanas: genes, culturas y la perspectiva humana*. Fondo de Cultura Económica. Mexico. 2005. p.282.

⁴⁶⁸ Véanse los ejemplos que sobre esta comunicación en diferentes especies animales ofrecen Candace Alcorta y Richard Sosis de la Universidad de Connecticut, en *Signals and Rituals of Human and Animals*. p.5. Department of Anthropology. University of Connecticut. Web.

⁴⁶⁹ Véase George H. Mead, *La génesis del Self y el control social*. Reis. No.55. 1991. p.p. 165-186. Web.

contexto de interacción comunicativa múltiple, como el que se da en la experiencia social ordinaria, tomar la actitud de otro implica ponerse en el lugar de muchos otros, o lo que es lo mismo, tener una imagen clara de la identidad del grupo. Para ello, es necesario que ya nos comuniquemos con el grupo, que haya una mínima conciencia del *generalized other*, pero esta sólo se consigue, según los postulados de Mead, por la acción comunicativa, lo que resultaría paradójico, pues para poder comunicarnos tendríamos que ya conocer la identidad del grupo. Se trata de nuestra ya conocida paradoja sobre el origen del lenguaje, que se produce porque ni Mead ni el conductismo social cuentan con una teoría que explique la formación de léxico básico que hace posible la comunicación, de aquello que permite que un interlocutor interiorice la información que recibe y pueda interpretarla con respecto al mismo marco de referencia. La teoría de las emociones básicas cubre este vacío, y evita la paradoja, pues la acción comunicativa ya se inició antes de la aparición del humano, y nuestro lenguaje simbólico, más sofisticado que el de los animales, se apoyó en las condiciones de posibilidad interpretativas de los protocolos emocionales. La acción de *tomar la actitud del otro* es posible por la uniformidad emocional dentro y fuera de la especie que conduce, sin solución de continuidad, del gesto al símbolo, y con tal proceso, a la aparición de un ego a la vez comunicador e interlocutor. La idea de *tomar la actitud de otro* debe ser comprendida metafóricamente, como una equivalencia semántica de *tener la misma constitución emocional que el otro*. El ego comunicador e interlocutor no es más que la particularización del nodo comunicativo, cuya complejidad será proporcional a la de los protocolos emocionales que se estén comunicando, de los cuales él mismo ha surgido. Bien es cierto, como ya está ampliamente documentado en numerosas teorías neurológicas, antropológicas y lingüísticas, que la arquitectura funcional de la comunicación humana, la morfología comunicativa, contribuyó a hacer que la comunicación fuera más compleja. Así, los cambios morfológicos que siguieron al bipedismo ocasionaron cambios en el cráneo que permitieron un descenso de la laringe y la aparición de un espacio supralaringeal con el que podemos producir una articulación sonora con más vocales y en general con capacidad para sonidos más complejos y variados. Sin embargo, el desarrollo de un lenguaje más sofisticado no depende exclusivamente de esta mayor capacidad fonética, de hecho, podemos imaginar lenguajes fonéti-

camente pobres en los que expresar ideas complejas, aunque la mayor facilidad para producir y categorizar objetos fonéticos propiciada por la riqueza de medios, en conjunción con una vida social tan activa como la de los homínidos, no pudieron sino contribuir positivamente a la praxis lingüística, la cual a su vez propiciaría un desarrollo neural más especializado. La complejidad de nuestras comunicaciones es equivalente a la de nuestra vida social, es más, ambas cosas son un mismo fenómeno, fruto de un desarrollo simbólico cuyo fundamento es semántico: los protocolos de valoración del sistema emocional que permiten reducir la multiplicidad de la experiencia a aquellas acciones que son relevantes para la homeostasis, procesos de simplificación semántica que permiten mayor efectividad sintáctica.

De la misma manera que hablamos de equilibrios homeostáticos para organismos individuales podemos hacerlo para organismos sociales⁴⁷⁰, después de todo se trata de un concepto cuya extensión viene dada por estados de equilibrio en sistemas biológicos, y una comunidad humana puede ser pensada desde ese punto de vista. La homeostasis socio-cultural puede ser definida como el conjunto de procesos que llevan a cabo los organismos sociales humanos para mantener un entorno de equilibrio en sus actividades de supervivencia. Estos procesos no son necesariamente los más eficientes energéticamente, como muestra nuestro desarrollo histórico presente, si bien son siempre adaptaciones a las condiciones impuestas por el medio y la tecnología. La relación entre la homeostasis cultural y la biológica es mucho más estrecha de lo que en principio parecería; de hecho, los avances socioculturales pueden llevar a cambios en el genoma, como ha ocurrido con el caso de la adaptación a la lactosa⁴⁷¹. En términos neurales, la homeostasis sociocultural empieza a nivel subcortical, pues nuestras comunidades se fundamentan en principios regulativos emocionales básicos, pero estas son procesadas y elaboradas neocorticalmente, con la intervención de categorizaciones y representaciones de conciencia enaria correspondientes a la actividad completa del lenguaje humano, en el que las capacidades cognitivas emocionales son ampliadas y potenciadas por el uso de la razón, lo que permite desarrollar estrategias de anticipación y

⁴⁷⁰ Antonio Damasio lo hace en *Y el cerebro creó al hombre. (Self comes to mind)*. Ed. Cit. p.p. 434 y s.s.

⁴⁷¹ *Ibid.* p.439.

retardo de escenarios vitales así como elaborar grados más complejos de simbolización. Las emociones básicas junto con los procesos de conciencia enaria del grupo, proporcionan el contenido semántico expresado en los mitos y los ritos, acciones que dan la forma de la regulación homeostática y aglutinan la identidad del organismo social. Los mitos pueden ser pensados como la evolución en el ámbito humano de la comunicación protocolaria y ritual de los mamíferos, y como tal, surgen del desarrollo espontáneo comunicativo de nuestra lengua en sus funciones sociales de regulación emocional homeostática. De la misma manera que el ego individual, como proceso neural, evoluciona desde sus estadios de conciencia primaria e intermitente, formándose en procesos protocolarios emocionales hasta llegar a ser el ego interlocutor enario surgido de la comunicación social, así evolucionan los contenidos de la comunicación humana desde los protocolos emocionales más vinculados a la supervivencia hasta los mitos sobrenaturales y naturales. Tales contenidos son la autonarración de identidad, una identidad suprapersonal basada en el fenómeno del lenguaje emocional modificado por el lenguaje simbólico.

2.2 Lógica y psicología.

La supervivencia del grupo precede en términos evolutivos a cualquier otra acción simbólica, que siempre tendrá que tomar tal supervivencia como referente final fundamental. Si el contenido de las categorizaciones del organismo son los procesos exitosos de adaptación, los referentes valorativos serán tales procesos, y el sentido de todas las demás acciones será derivado a partir de estos. Por eso, las emociones básicas proporcionan la semántica fundamental de nuestro lenguaje, y son procesos cognitivos que preceden evolutivamente a la racionalidad. Tanto el sistema de la búsqueda como el del miedo realizan funciones cognitivas de inducción, a partir del reconocimiento de patrones, basadas en la memoria de experiencias, a las que el miedo potencia de manera selectiva⁴⁷². El miedo funciona como regulador social cuando va emparejado con la ira, tal como se observa en

⁴⁷² Cf. Panksepp. *Affective Neuroscience*. Ed. Cit. p.48.

las formaciones de jerarquías de las comunidades animales, así como en la represión que supone la ley en las comunidades humanas. Por su parte, la ira comunica estados de frustración en los que se expresan desequilibrios individuales que afectan al grupo, pérdidas homeostáticas que se regulan mediante la represión violenta de comportamientos no deseados. Asimismo, el impulso a la búsqueda del que se beneficia un organismo individual se da también a nivel colectivo, y prospera según su grado de simbolización, alcanzando de hecho su máxima potencia cuando es llevado a cabo por el grupo, debido a la concurrencia de energías mayores y al efecto multiplicador de las estructuras de orden que permiten la especialización. Por su parte, el sexo establece relaciones humanas básicas de asociación que estructuran el grupo, además de ofrecer analogías epistemológicas para los procesos generales de generación, estrategia que ha servido (incluso hoy sirve en el seno de alguna de las grandes religiones) para una ordenación sencilla del universo. La emoción de la maternidad envuelve todo el proceso inicial de aprendizaje social, y sirve epistemológicamente, como el sexo, para elaborar esquemas cognitivos primitivos en los que el universo es entendido mediante un vínculo maternal o paternal con él. La emoción social es ante todo comunicativa, y por tanto cognitiva; de hecho, es esta emoción la que en conjunción con las otras hace relevante el contenido semántico que se está transmitiendo. Por su parte, la emoción lúdica tiene a la vez una dimensión cognitiva y social, fortalecedora de los vínculos del grupo. El juego, al cerrar la experiencia vital y autocontener sus acciones, permite la creación de simulacros en los que se anticipan y ensayan acciones de relevancia directa para la supervivencia. En suma, todas las emociones tienen una función cognitiva, y al haber evolucionado a partir de las relaciones entre el organismo vivo y el medio ambiente permiten un comportamiento flexible y adaptativo al que hemos llamado inteligente.

Según el modelo del darwinismo neural, los mapeos globales generaban categorizaciones perceptuales, o de primer orden, y conceptuales, o de segundo orden, en las que la frecuencia de ciertas acciones que relacionaban exitosamente al organismo con el medio producían circuitos permanentes o memorizaciones (entendidas como recategorizaciones), que condicionaban el comportamiento futuro del organismo. Tales categorizaciones suponen una primera forma de valoración que obedece a un impulso inercial para el mantenimiento de la vida, al que apenas podemos llamar

intencional o consciente, pero que, no obstante, genera un marco de referencia, para procesos básicamente sintácticos, que puede ser considerado como un sistema protosemántico. Estos circuitos, análogos en todos los mamíferos, en la medida que protocolizan pares de estímulos internos y externos con respuestas motoras, indexan escenarios representacionales a partir de las valoraciones categoriales, proceso de valoración de segundo orden que toma como objetos las categorizaciones globales unidas a sus escenarios, en el que se configura una conciencia rudimentaria, difusa, que va vinculada a los protocolos emocionales, y está activa en la medida que estos lo están. Hay conciencia primaria mientras hay emoción, y tal conciencia no es más que su protocolo de actuación. Esta valoración de segundo orden es la valoración emocional básica que sirve como referente semántico para las acciones de supervivencia, y es más compleja según las categorizaciones perceptuales y conceptuales que entren en las determinaciones de los circuitos neurales emocionales. En la medida que los diferentes sistemas neurales, con sus tempos distintos, interactúan entre sí, se producen procesos de anticipación y retardo, a los que podríamos llamar de *valoración diferida*, en los que los protocolos de respuestas se hacen más flexibles, ya sea anticipándolas o retardándolas para completar una acción de supervivencia exitosa mejor adaptada al escenario en cuestión. Las emociones de mayor duración condicionan a las de menor, en el sentido que deben ajustarse al programa general de acción para el organismo. Si el núcleo emocional está integrado por la emoción de la búsqueda y por la emoción reproductiva, y la primera tiene un funcionamiento intermitente, ha de ser la emoción maternal mamífera la que aglutine en torno a sí al resto del sistema emocional. De hecho, el vínculo fisiológico maternal en los mamíferos puede extenderse durante décadas, pues las células fetales atraviesan la barrera de la placenta y la somato-encefálica⁴⁷³, lo que parece indicar que el condicionamiento emocional maternal se da a un nivel aún más básico que el de los sistemas neurales, hecho que apoyaría la idea de que es esta emoción la que centra la conducta social mamífera. El sistema

⁴⁷³Véase, Bianchi, D.W. et al. *Male fetal progenitor cells persist in maternal blood for as long as 27 years postpartum*. En *Proceedings of the National Academy of Science*. U S A. 1996. January 23; 93(2): p.p.705-708. Web. Y también Rei Sunami et al., *Migration of microchimeric fetal cells into maternal circulation before placenta formation*. Landesbioscience.com. October, November, December. 2010. Web.

emocional en su conjunto supone una valoración de tercer orden cuyos objetos son las valoraciones de las emociones primarias, y a diferencia de las dos valoraciones precedentes, el componente endomórfico de la acción de respuesta es mayor, en el sentido de estar, relativamente, menos condicionado por el entorno, de requerir una contestación menos urgente, y moldear el escenario a las condiciones internas. Estas tres valoraciones, a las que podríamos llamar *valoraciones vitales liminales*, o valoraciones de *Unterlebenswelt* forman la semántica básica para las acciones del organismo. Sobre ellas se fundamentan los desarrollos simbólicos neocorticales del ser humano, cuyas valoraciones tienen que estar en armonía con estas últimas, cuando menos hasta un punto. Bien es cierto que las valoraciones nihilistas de la vida han subvertido los valores más básicos de supervivencia proclamando la irrealidad de la existencia humana a favor de la realidad incondicionada de un mundo sobrenatural, si bien tales valoraciones, a pesar de negar la existencia en esta tierra, no han hecho sino trasladar el mundo de las valoraciones emocionales a un mundo ideal, como no podría ser de otra forma, ya que si no fuese así, si los dioses no fueran padres y madres, y las experiencias positivas y negativas en los otros mundos no tuvieran contenido emocional, no tendrían ningún sentido para el organismo biológico del mamífero.

Las valoraciones vitales son evolutivamente anteriores a las simbólicas y tienen prioridad sobre ellas en los escenarios que le son propios. El control neocortical sobre los sistemas subcorticales es efectivo tan sólo en situaciones no estresantes⁴⁷⁴. Las emociones suponen un procesamiento de máxima eficiencia de las memorias de la especie en situaciones límite. En estos casos, la amígdala se encarga de producir una mayor cantidad de dopamina y norepinefrina, interrumpiendo el funcionamiento de la corteza prefrontal, en la que se encuentra la llamada memoria de trabajo o memoria *pizarra*, imprescindible para el pensamiento abstracto, y se ponen en marcha los protocolos emocionales⁴⁷⁵. Los sistemas neurales emocionales se superponen con los sistemas que se encargan de la activación somática, así como con otros en los que se procesan los juicios personales que se adoptan en la toma de decisiones. Estos últimos son distintos de los siste-

⁴⁷⁴ Cf. Panksepp. *Affective Neuroscience*. Ed. Cit. p.301.

⁴⁷⁵ Cf. Amy Arnsten, Carolyn M. Mazure y Rajita Sinha. *El cerebro sometido a tensión*. Investigación y Ciencia. Junio 2012. Prensa científica. Barcelona. p.p. 64-67.

mas que corresponden a la inteligencia más específicamente cognitiva⁴⁷⁶, sin embargo, las constricciones que los sistemas emocionales han ejercido sobre el aprendizaje durante largos períodos evolutivos de adaptación de comportamiento, han hecho que, en los humanos, la experiencia emocional sea inseparable de la cognitiva, incluso en procesos meramente lógicos⁴⁷⁷. Los estudios neurocientíficos sobre el razonamiento deductivo han mostrado que un proceso que parecería aislado de las emociones, como es la deducción, está condicionado en términos neurológicos por ellas: la inferencia viene modulada emocionalmente⁴⁷⁸. Las emociones afectan a la deducción de dos formas posibles: bien por la presencia de contenido semántico en los razonamientos lógicos, lo que activa los sistemas neurales lingüísticos y de memoria a largo plazo -lo que a su vez activa los sistemas emocionales-, bien directamente por el contenido emocional de la escena en la que ocurre el razonamiento, es decir, las emociones de los sujetos razonantes⁴⁷⁹. Como ha mostrado la experimentación llevada a cabo por Vinod Goel, el razonamiento puramente simbólico, como el de silogismos en los que las premisas son representadas por letras, supone la activación del sistema parietal visual, que no se activa en silogismos en los que hay contenido semántico. En cuanto nuestras proposiciones tienen contenido semántico, más allá de su interpretación como símbolos formales de un cálculo, tal semanticidad *resuena* emocionalmente en el sujeto, activa memorias y emociones que condicionan neuroquímicamente la funcionalidad de la memoria pizarra, introduce factores externos al mero juego formal. La facilidad con la que se producen, por ejemplo, las falacias argumentativas, formales e informales, se asienta en este fenómeno del condicionamiento emocional. La influencia de elementos emocionales en la argumentación ha sido conocida desde antiguo⁴⁸⁰, y se utiliza cotidianamente, de manera inadvertida o deliberada, en la comunicación social, si bien, se

⁴⁷⁶ Cf. Reuven Bar-On, et al., *Exploring the Neurological Substrate of Emotional and Social Intelligence*. En *Social Neuroscience*. Ed. Cit. p.p. 223-235.

⁴⁷⁷ Cf. Gerald M. Edelman. *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. Yale University Press. New Haven and London. 2006. p.65.

⁴⁷⁸ Véase. Vinod Goel. *Cognitive Neuroscience of Reasoning*. Draft Nov.27. 2003. Web. En libro, *Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*. Eds.K. Holyoak and R. Morrison. Cambridge University Press.

⁴⁷⁹ Cf. Goel. *Ibid.* p.29.

⁴⁸⁰ Véase el tratamiento de los entimemas en Aristóteles. *Retórica*. 1354a. 15.

consideraba, supersticiosamente, que los razonamientos deductivos más formalizados quedaban al margen de las influencias emocionales.

Por otro lado, como ha probado Roland Friedrich usando fMRI, el razonamiento formal y el razonamiento natural, a pesar de sus analogías estructurales, son procesados de manera distinta a nivel neural, como corresponde a diferentes áreas evolutivas⁴⁸¹. Aplicamos distintos procesos neurales para distintas acciones razonantes: las deducciones de la lógica matemática y las de la vida cotidiana, que van imbricadas en las herencias mitológicas de los lenguajes naturales, se aplican cada una en sus correspondientes escenarios, y no está claro aún si habría algunos de estos en los que estas actividades neocorticales serían armonizables entre sí. Las diferencias entre el razonamiento natural y el formal son mucho mayores de lo que cabría esperar a primera vista, y si juzgamos los patrones de la vida cotidiana a partir de las estructuras razonantes de la ciencia, nos encontramos con un sorprendente abismo entre ambas, cuya explicación tiene el contenido evolutivo apuntado por Friedrich en relación a la sintaxis. Podríamos hablar por lo menos de dos formas de razonamiento simbólico con sus correspondientes formas de valoración, aunque ambas condicionadas, en última instancia, por los procesos emocionales. Las dos operan con una tensión mutua añadida debida a la inevitable interacción que mantienen debida a las exigencias de los procesos vitales del ser humano moderno, quien vive siguiendo tanto los patrones del razonamiento formal, en el que se basa sus técnicas más enarias, como los del razonamiento natural que, más próximo a las emociones básicas, sirve como vínculo con la praxis de esa técnica en la vida cotidiana.

Tomemos como herramienta comparativa de los razonamientos natural y formal una estructura común a ambas, el condicional material. Bertrand Russell y los pensadores logicistas caracterizaron la matemática pura como la clase de todas las proposiciones de la forma $p \text{ implica } q$ ⁴⁸², lo que, al margen de la validez de la declaración, nos da una idea de la importancia de la estructura del condicional material en una disciplina tan inequívocamente racional en sus procedimientos (no siempre en su ontología). La

⁴⁸¹ Cf. Roland Friedrich y Angela D. Friederici. *Mathematical Logic in the Human Brain: Syntax*. p.p. 1-5. May 28, 2009. Plos ONE. Web.

⁴⁸² Cf. Bertrand Russell. *Principles of Mathematics*. W.W. Norton & Company. New York. 1964. p. 3.

estructura del condicional ocurre en todos los lenguajes naturales humanos⁴⁸³, y en los últimos cincuenta años ha sido tan exhaustivamente estudiada por la psicología como lo fue por la filosofía, y de manera muy problemática, desde Aristóteles⁴⁸⁴. No es mi intención tratar esta discusión en detalle, sino mostrar cuáles son las bases que hacen de la construcción del condicional material una cuestión tan problemática, para ilustrar la emergencia de la diferencia del razonamiento formal y el natural, y el lugar que ambos ocupan en relación a los procesos de valoración emocional.

Como apuntaron William y Martha Kneale, algunos autores clásicos intentaron formular el condicional como conexión necesaria entre enunciados, y los definieron como construcciones en las que no es posible que sean a simultáneo falso el consecuente (apódosis) y verdadero el antecedente (prótasis), si bien las contradicciones aparecían por todas partes. Para los megáricos Filo el Dialéctico, y su maestro Diodoro Crono, los condicionales *bien hechos* no pueden empezar con la verdad del antecedente y terminar con la falsedad del consecuente, siendo su construcción correcta en los restantes tres casos de valoración veritativa de prótasis y apódosis. Filo discute en relación al condicional material algunas cuestiones que aunque fueron dejadas de lado por la lógica del siglo XX, aparecen en los razonamientos naturales. Me refiero a la problemática de la temporalidad en relación a antecedente y consecuente, como en el caso de que un condicional sea verdadero en un momento del día y no en otro: *si es de día entonces estoy leyendo esta frase*. Según el esquema de Filo, sería lógicamente verdadero tanto de día como de noche, porque la falsedad del antecedente no hace falsa la construcción del condicional material, pero es intuitivamente contradictorio. La problemática no se debe tan sólo a las divergencias posibles entre una construcción sintáctica condicional y el contenido semántico autoreferencial de una proposición, de las que se derivan paradojas bien conocidas, sino que nos encontramos con problemas

⁴⁸³ Cf. Comrie, B. *Conditionals: A typology*. Citado en Mike Oaksford and Nick Chater. *Cognition and Conditionals. Probability and Logic in Human Thinking. Introduction* p.3. Oxford University Press. Oxford (U.K.). 2010.

⁴⁸⁴ En Sexto Empírico, encontramos formuladas las cuatro concepciones más importantes que sobre el condicional se desarrollaron en la lógica clásica. *Pyrrhoneiae Hypotyposes*. ii.110-112. Véase, la discusión de William and Martha Kneale en *The Development of Logic*. Oxford University Press. Oxford (U.K). 1984. p. p.128-138.

semánticos más generales en relación al condicional cuando se introduce la dimensión temporal, una tensión que se da entre la ambición atemporal de la lógica, heredera del pensamiento parmenídeo que estudia esencias inmutables que se relacionan entre sí en juegos sintácticos, y la mutabilidad direccional de la experiencia. Con un ejemplo. Sean P y Q dos acontecimientos del pasado que no se hacen verdaderos a simultáneo. P se hizo verdadero (en el sentido de que el contenido semántico de la frase P se correspondió con un conjunto de acciones físicas) primero y luego Q . Construyamos ahora el condicional material $Q \rightarrow P$. Tal condicional está bien hecho, ya que nunca ocurrió *Verdadero* \rightarrow *Falso*, y cuando posteriormente ocurrió *Verdadero* \rightarrow *Verdadero*, siguió siendo conforme a la definición de verdad del condicional. Estamos postulando una conexión entre algo que aún no ha sido, y algo que ya ha sido⁴⁸⁵. Supongamos ahora que P y Q son dos acontecimientos del futuro que no son verdaderos de forma simultánea, y que P se hará falso primero, y luego Q . Construyamos $P \rightarrow Q$. El condicional está bien hecho, pues nunca ocurrirá *Verdadero* \rightarrow *Falso*, y cuando ocurra *Falso* \rightarrow *Verdadero*, o *Falso* \rightarrow *Falso*, estará igualmente bien hecho, aunque estamos postulando unas relaciones cuyo contenido epistemológico es irrelevante (en el mejor de los casos), además de paradójico, debido a que estamos afirmando una vinculación que desde el presente es inexistente y que se da para todas las condiciones de verdad y falsedad de antecedente y consecuente. En el caso de que P se haga verdadero primero y luego Q , para que el condicional sea verdadero siempre, debemos formularlo $Q \rightarrow P$. por otro lado, cualquier par de proposiciones que se hicieran verdaderas a simultáneo en el pasado, o se harán verdaderas a simultáneo en el futuro, forman, en cualquier orden, condicionales correctos.

El uso del condicional material como conexión necesaria entre antecedente y consecuente no ha sido lo más común, ni en el ámbito de la lógica

⁴⁸⁵ Es más, la aceptación del consecuente en el pasado lleva la cuestión de la validez del razonamiento a términos puramente semánticos, a la verdad o falsedad de P y Q , lo que no pertenece ya a la lógica formal. Por ejemplo: *la independencia de las colonias en el siglo XIX implicó una reducción de la renta nacional española a comienzos del siglo XX*. Tanto si $1 \rightarrow 0$ como $0 \rightarrow 1$. La relevancia se da en la vinculación semántica y empírica. El *Modus Tollens* en el pasado no tiene sentido: $\neg Q$ supone una construcción contrafáctica, aunque el condicional es válido. Así por ejemplo, *la no reducción de la renta implicó que las colonias no se hicieron independientes*, es decir, el *Modus Ponens* en el pasado es trivial. El *Modus Ponens* en el futuro no tiene sentido: sería profecía.

ni en el del pensamiento ordinario. En la lógica posterior a Russell, el papel de la implicación material es entendido mejor cuando se considera en un contexto más amplio como el que proporciona el sistema axiomático de la teoría numérica. $(x) A(x) \rightarrow B(x)$ ⁴⁸⁶ expresa la relación entre proposiciones variables, o funciones proposicionales, que llamamos implicación formal. El condicional formal representa implicación, no en sentido a priori, sino en el sentido definido por el sistema formal⁴⁸⁷. Por otro lado, en el lenguaje ordinario, el propósito primario de una cláusula condicional no es sostener la noción de una conexión necesaria entre prótasis y apódosis, sino llamar la atención acerca de una posibilidad cuyo cumplimiento es algo incierto para el hablante, y cuyo consecuente tiene referencia tan sólo con respecto al antecedente⁴⁸⁸. Este fenómeno ha sido estudiado por la teoría psicológica del modelo mental (*Mental Model Theory*⁴⁸⁹), la cual, a partir del esquema silogístico que toma como premisa mayor el condicional y como menor la afirmación o negación del antecedente o del consecuente, ha caracterizado el razonamiento ideal mediante un proceso de tres pasos. El primero supone la representación del proceso de razonamiento a través de un conjunto de modelos mentales compatibles con las premisas mayor y menor. En el segundo, se obtiene una conclusión que es novedosa y verdadera en todos los modelos de aplicación del silogismo. Por último, se buscan contraejemplos, modelos adicionales que fuesen compatibles con las premisas pero no con la conclusión⁴⁹⁰.

Sin embargo, el razonamiento que se lleva a cabo en la praxis es otro. La experimentación psicológica ha mostrado que las dificultades que la lógica formal ha tenido desde el principio con el condicional están más arraigadas en nuestra forma espontánea de pensar las secuencias de fenómenos y las proposiciones que los verbalizan. Así por ejemplo, en un silogismo en el que la premisa mayor sea el condicional y la menor sea Q , o

⁴⁸⁶ Leído como: “Para todo x , A de x implica B de x ”.

⁴⁸⁷ Kleene, Stephen Cole. *Introduction to Metamathematics*. North Holland Publishing Co. Amsterdam P. Noordhoff N.V. Groningen. 1964. p. p. 138-139

⁴⁸⁸ Kneale. Op.Cit. p.135.

⁴⁸⁹ Iniciada por Philip Johnson-Laird con *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness*. Cambridge University Press. Cambridge. 1983.

⁴⁹⁰ Sonja M. Geiger and Klaus Oberauer. *Towards a reconciliation of mental model theory and probabilistic theories of conditionals*. En *Cognition and Conditionals*. Ed. Cit. p.295-296.

$\neg P$, que la lógica formal resolvería en incertidumbres, son resueltas en los escenarios de razonamiento natural con la *aceptación del consecuente* y la *negación del antecedente*⁴⁹¹.

Tabla 1: Silogismos del razonamiento natural

Premisa mayor: $P \rightarrow Q$

Nombre del proceso inferencial	Premisa menor	Conclusión
<i>Modus Ponens</i>	P	Q
<i>Modus Tollens</i>	$\neg Q$	$\neg P$
Falacia de aceptación consecuente	Q	P
Falacia de negación del antecedente	$\neg P$	$\neg Q$

En el razonamiento natural, encontramos dos limitaciones con respecto al razonamiento formal: las espontáneas dos desviaciones señaladas y la apertura del sistema de razonamiento natural. Ambas cuestiones están relacionadas, pues las desviaciones se producen en parte por las confusiones que produce el contenido semántico en relación al contenido secuencial del condicional material. Si aceptamos la tesis de que las emociones establecen una raíz protosemántica para las comunicaciones simbólicas, y que los procesos que llevan a cabo los sistemas emocionales básicos de manera protocolaria constituyen una unidad de sentido para el organismo, las formas naturales de inferencia tienen sentido como cadenas de acciones (o proposiciones) no analizables en acciones o proposiciones individuales. Si un estímulo (interno o externo) activa un protocolo emocional E formado por una secuencia $P \Rightarrow Q$ (leído, Q se sigue necesariamente de P), la unidad sintética de significado es el par (P, Q) , o sea, el protocolo E , que distingue dos momentos temporales irreversibles, en los que no puede darse

⁴⁹¹ Esto es especialmente notable entre los niños y las personas que no han recibido una educación lógica o matemática. Véase Nilufa Ali et al. *Causal discounting and conditional reasoning in children*. En *Cognition and Conditionals*. Ed. Cit. p.p.117-134. Y también David E. Over, Jonathan St. B.T. Evans, and Shira Elqayam. *Conditionals and non-constructive reasoning*. En *Ibid*. p.p.135-151. Así como Henry Markovits, *Semantic memory retrieval, mental models, and the development of conditional inferences in children*. En *Ibid*. p.p. 178-195.

el caso de que ocurra la acción P sin que también ocurra la Q . Si yo me encuentro en una situación de peligro, mi organismo pone en marcha los cambios fisiológicos que llamamos la emoción del miedo, y si el protocolo ha de tener la efectividad que ha mostrado evolutivamente, tiene que poner toda la secuencia en marcha, de tal forma que al encontrarnos en cualquiera de los elementos de tal cadena de acciones podemos asegurar que ha sido precedido por unas acciones determinadas y será sucedida por otras, dado que se vayan produciendo los antecedentes de la cascada. Se trata, entonces, de un esquema de razonamiento en el que tienen sentido las falacias de la aceptación del consecuente y la negación del antecedente. La dificultad que el razonamiento natural tiene con la aceptación del *Modus Tollens* se debe a que en los términos de la secuencia $P \Rightarrow Q$, la premisa menor, $\neg Q$, no niega P sino la síntesis de significado que forma la secuencia E , la cual, cuando ocurre, tiene sentido emocional, de supervivencia, mientras que cuando no ocurre E , nos encontramos en un proceso neural que se corresponde a otro tipo de categorización, especulativa y neocortical en este caso, lo que podríamos llamar un escenario de razonamiento formal. Supongamos que construimos el condicional material siguiente: *Si te atacara un perro furioso y estuvieras cerca de un árbol al que pudieras trepar, sería sensato subirse al árbol*. Supongamos, para simplificar, que a la conjunción proposicional del antecedente le asignamos una única fórmula P , que sólo considerásemos los casos en los que se da a simultáneo el ataque y la afortunada presencia del árbol, o ninguna de estas dos ocurrencias. Dentro de un escenario de razonamiento natural, estaríamos tratando con una secuencia E formada por $P \Rightarrow Q$, en la cual se plantea un escenario de peligro con una posible salida: la acción de trepar al árbol. Supongamos ahora que como hipótesis menor, ocurre P . Concluir que ocurrirá Q es apromblemático, un *Modus Ponens*, aunque el razonador, si es una persona que acostumbra a ir armada, puede cambiar el escenario y ofrecer una alternativa R : *olvídate del árbol y mata al animal*. Si por el contrario afirmamos el consecuente, Q , subirse al árbol, la unidad sintética de E nos hace inferir (falazmente) P , e igualmente, si negamos P , negaremos también falazmente Q . El razonamiento natural está ocupado con elaborar escenarios con premisas menores que funcionen como un par secuencial $E(P, Q)$, con un significado unificado, unificación que de no conseguirse para alguno de los valores antecedente o consecuente se hará sustituyendo

el consecuente por R , es decir $E'(P,R)$, pero no tocando el antecedente, pues es la condición que definió el escenario de razonamiento, sin la que no tiene sentido proseguir pensando. Dentro de un escenario emocional la necesidad de la secuenciación es incluso más fuerte, y si bien la respuesta del miedo está condicionada a las experiencias propias del individuo en situaciones de estrés similares (liminales), la secuencia que se inicie será completada, y en tal contexto no tienen sentido ni premisas menores como $\neg P$, $\neg Q$, o tratar de deducir la verdad o falsedad de P una vez que se ha producido Q , consideraciones que encuentran perfectamente su lugar en razonamientos en los que intervenga la memoria pizarra. Los escenarios de razonamiento natural se encuentran a mitad de camino entre los de razonamiento emocional liminales y los de razonamiento formal liminoides. De hecho, podríamos considerar los razonamientos naturales como una acotación de los procesos de las emociones básicas en situaciones de no emergencia, en las que emociones enarias procesan secuencias de manera secuencial $E(P,Q/R)$, que sólo se convierten en $P \Rightarrow Q$ en escenarios formalizados liminoides, en los que la emoción dominante es la de conocimiento (enaria del sistema dopamínico).

Por otro lado, los modelos de razonamiento natural, a diferencia de los modelos formales, están abiertos, puede entrar información adicional en el sistema que altere la estructura lógica que había (sistemas llamados no-monotónicos). Así por ejemplo, en relación al mito de Edipo, como sabemos que Edipo fue un hombre y todos los hombres son mortales, concluimos que Edipo murió, sin embargo, al saber después que desapareció a la entrada de Atenas debido a que los dioses *se lo llevaron*, ya no estamos tan seguros de poder concluir su mortalidad. Otro caso similar sería el de un amigo que nos dice que tiene un mamífero como mascota, al que ha llamado Fred. Simplemente por tener tal información inferimos que Fred no es venenoso, pero después nos enteramos que Fred es un ornitorrinco, uno de los pocos mamíferos venenosos, por lo que cambiamos nuestra conclusión. La apertura del razonamiento natural no se da tan sólo por el lado del escenario de razonamiento, en el que no toda la información está determinada a priori, y pueden entrar continuamente nuevos datos, sino también por la apertura del sujeto razonador, que interpretará los escenarios a partir de estructuras míticas específicas, que condicionan tanto la formulación de hipótesis plausibles con los escenarios, como los rechazos a aquellas asun-

ciones lógicas que supongan una contradicción básica con el núcleo axiológico de su mitología. Las interpretaciones del razonamiento natural suelen llevar a dar más de un valor veritativo-funcional a las proposiciones, según los escenarios y los tiempos en los que estas ocurran, o conducen directamente a aceptar la paradoja como condición de algunos escenarios concretos epistemológicos, especialmente los que se refieren a las representaciones exomórficas. No obstante, las formas más complejas de razonamiento natural no operan por una simple aceptación de la paradoja, sino mediante ajustes *no monotónicos*. Si observamos los razonamientos naturales, la no-monotonidad se expresa según el esquema: $(P \wedge \neg T) \rightarrow (Q \vee R)$, en la que T representa las condiciones adversas que impedirían la ocurrencia de Q aunque ocurriera P , y R representa la información adicional que entra en el sistema. Mientras que T destruye el escenario lógicamente, ya que en el *Modus Ponens* $\neg(P \wedge \neg T)$ bloquea la certeza deductiva, R salvaguarda todo el escenario, pues su aceptación como verdadera hace verdadero al escenario descrito por la fórmula, un R que puede ser bien un hecho contrastado por la experiencia social o bien una creencia personal alucinatoria⁴⁹². Con un ejemplo: *Si Fred es un mamífero, y no un mamífero virtual, entonces Fred no es venenoso, o Fred es un ornitorrinco*. La proposición: *Fred es un ornitorrinco*, es información tardía que al añadirse de esta forma salva el escenario primero. Otro ejemplo en el que intervienen creencias: *Si los dioses han creado el universo, entonces el universo es muestra de perfección en todas sus acciones*. Aquí la creencia primera, P (los dioses han creado el universo) se expresa como una condición necesaria para todo el argumento, y no se contempla ni $\neg P$, ni un posible T que la contradiga. El punto es probar mediante el *Modus Ponens* el consecuente, y cuando se produce una negación de este mediante un *Modus Tollens*, como en una proposición que contradiga las creencias afirmando: *el hambre, la guerra y la miseria emocional, en la que vive gran parte de la humanidad y que son acciones del universo, no muestran ninguna perfección o grandeza, por consiguiente, los dioses, si los hubiera, o no son perfectos, o no han creado el universo*, la respuesta más común es producir una premisa disyuntiva para añadir al consecuente que salva el razonamiento: *el*

⁴⁹² Una distinción que no siempre es tan sencilla de hacer cuando tratamos de construcciones religiosas.

sufrimiento humano es parte de un plan divino cuya perfección escapa al humano ordinario, como hacen, por ejemplo, el hinduismo y las tres religiones del *Libro*. En suma, la capacidad de raciocinio humano no opera por igual en escenarios liminales que en los escenarios liminoides de la experiencia. El pensamiento formalizado es un desarrollo evolutivo tardío que se encuentra limitado por las operaciones inferenciales más básicas que se dan en los procesos emocionales. Cuando las proposiciones tienen contenidos semánticos, se procesan en áreas neurales distintas a cuando no lo tienen, y con el contenido semántico entra en el escenario todo un sistema valorativo del sujeto. Por su parte, en los escenarios de razonamiento natural, el peso liminal mayor es completamente determinante de la acción razonante, y los silogismos funcionan con las falacias de la *aceptación del consecuente* y la *negación del antecedente* de manera espontánea, es más, tales falacias obedecen a una necesidad de los protocolos emocionales que es perfectamente inteligible. En la mayor parte de los escenarios razonantes de la experiencia vital humana, la racionalidad es inseparable de la emocionalidad.

No sólo se ha probado el condicionamiento emocional de los razonamientos, naturales y formales, sino que la pretendida independencia de los juicios morales con respecto a las emociones (y de hecho, la independencia de estos juicios con respecto a cualquier cosa humana)⁴⁹³, que la filosofía de corte ontoteológico ha tendido a pensar desde Platón hasta nuestros días, ha quedado asimismo refutada por las investigaciones neurocientíficas. La toma de decisiones morales no es independiente de las emociones⁴⁹⁴ -a pesar de que ambos procesos tienen topobiologías diferentes⁴⁹⁵-,

⁴⁹³ Análoga a la independencia de los objetos matemáticos con respecto a la experiencia ordenada del espacio-tiempo a la que llamamos mundo. En los juicios morales, tratamos también de objetos ideales cuya necesidad es formal (como la de los objetos matemáticos) de la que derivan su universalidad.

⁴⁹⁴ Véase Joshua D. Greene. *The Cognitive Neuroscience of Moral Judgement*. In *The Cognitive Neurosciences IV*. Department of Psychology. Harvard University. Web.

⁴⁹⁵ Una red neural que comprende el cortex orbitofrontal, el polo temporal y el sulcus temporal superior del hemisferio izquierdo, se activa específicamente con juicios morales, mientras que juicios emocionalmente evocativos, pero no morales, activan la agmídala izquierda, giro lingual, y el giro lateral orbital. (Cf. Jorge Moll et al., *Functional Networks in Emotional Moral and Nonmoral Social Judgements*. En *Social Neuroscience*. Op. Cit. p.63).

es decir, nuestra moral está condicionada biológicamente, algo que podríamos derivar simplemente a partir de la comprensión de la funcionalidad de los protocolos emocionales, pero que ha sido comprobado también mediante experimentación neurofisiológica. Las emociones condicionan incluso nuestra percepción de la realidad, pues se ha observado que ni siquiera los datos de la percepción son procesados de manera simple, sino que son reelaborados a partir del conjunto de los sistemas emocionales, a partir de criterios tales como el de cohesión grupal (pertenencia y no pertenencia a un grupo dado), capaces de distorsionar incluso los tamaños de los objetos percibidos⁴⁹⁶. Algunos autores sostienen que no hay un sistema neural específico para los juicios morales, sino que estos se producen mediante una interacción compleja entre múltiples sistemas neurales que no son específicos de esta actividad cognitiva⁴⁹⁷, postulado que parece confirmar la tesis del control emocional de la moral, al proponer una *descen-tralización* de los procesos neurales que se corresponden con juicios morales en otros sistemas neurales. La resolución de estas diferencias sólo puede ser empírica, si bien, haya o no haya un sistema exclusivo para la moral, al ser una actividad que involucra los sistemas neurales emocionales sociales, no tiene sentido considerarla independiente de aquellos. No obstante, sí hay acuerdo generalizado sobre la importancia de la modulación que las emociones ejercen sobre los juicios morales, y de hecho, la frontera entre la neurociencia emocional y la social es cada vez más difusa. Por ello, las emociones humanas pueden ser consideradas los procesos neurales más complejos, en la medida que se encuentran mezclados con todos los demás del cerebro⁴⁹⁸, obviamente, siempre que consideremos que hablamos de emociones enarias, con escenarios de razonamiento natural del tipo $(P \wedge \neg T) \rightarrow (Q \vee R)$, tratado antes, y no de meros procesos de emociones básicas.

Las emociones enarias pueden manejar a la perfección escenarios lógicamente contradictorios, introduciendo hipótesis disyuntivas que expresan creencias, si bien no son capaces de procesar escenarios no vinculables a los circuitos emocionales básicos en los que se basa la supervivencia del organismo. Lo relevante para la emoción no es la forma de un escenario

⁴⁹⁶ Véase. J.T. Cacioppo y Gary G. Bernston. *Social Neuroscience*. Ed.Cit. p.97-98.

⁴⁹⁷ Véase J.D. Greene. *The Cognitive Neuroscience of Moral Judgement*. Ed. Cit. p.26.

⁴⁹⁸ Cf. Gerald M. Edelman. *Bright Air, Brilliant Fire*. Ed. Cit. p. 176.

dado, sino la importancia de tal escenario para el sujeto, su vinculación a alguna de las emociones específicas que dirigen las acciones de supervivencia. Supongamos que, en el futuro, el ser humano desarrolla un nuevo sistema neural para procesar escenarios de supervivencia nuevos. Llamemos *estética* a esta nueva emoción, una emoción que definimos como exacción de parte del sistema de la ira, en una supuesta sociedad tan civilizada y cuerda que la ira es ya una emoción marginal y esporádica. Supongamos que la emoción estética resuelve situaciones donde antes entraba la ira, de tal forma que quien tiene más desarrollada tal emoción goza de mayor reconocimiento social y de oportunidades reproductivas, tanto de hijos como de ideas. Si somos capaces de imaginar una emoción así, es en la medida que la vinculamos con los otros sistemas emocionales. Si entendemos este escenario hipotético es porque lo conectamos con escenarios de nuestra experiencia emocional presente. Un ser vivo inteligente que no compartiese con nosotros nada más que el sistema de la búsqueda, que fuese asexual, no social, y no sintiese miedo ni ira, sería fundamentalmente incomprensible en sus acciones, y sólo lo sería a partir de las acciones relacionadas con tal sistema neural. De forma inconsciente, cuando hablamos de inteligencia hablamos de vida, y de esta en cuanto desarrollo de todas o al menos alguna de las características de los sistemas emocionales. Consideramos inteligencia la capacidad adaptativa de los seres vivos, de la que el razonamiento más formalizado y metódico, no es sino un desarrollo evolutivo enario del conjunto del sistema emotivo-comunicativo, que funciona más como una condición límite regulativa de los procesos cognitivos en ciertos escenarios liminoides, que como una condición pragmática de la acción humana. El uso de la razón está condicionado a los contextos homeostáticos emocionales de supervivencia del grupo, por lo que su intervención en los relatos de identidad siempre está restringida por las necesidades de la homeostasis.

2.3 Racionalidad continua.

Contamos en la actualidad con dos grupos principales de hipótesis contrapuestas sobre el origen del lenguaje humano en relación a las formas comunicativas animales: la representada por Chomsky y los lingüistas de la gramática generativa, que sostiene la discontinuidad en el origen del lenguaje humano en relación a los protolenguajes animales, y la hipótesis de los continuistas, como Bickerton y Pinker, quienes desde diversos puntos de vista antropológicos, lingüísticos y neurocientíficos, aunque todos con un motivo evolutivo común, propone el desarrollo gradual del lenguaje humano. La teoría emocional que he presentado es, claramente, continuista, tanto en relación al origen del lenguaje como en lo referente a los procesos cognitivos en general de los seres vivos. Bajo este punto de vista, el lenguaje humano es el resultado más evolucionado de un proceso progresivo animal de comunicación que culmina en la simbolización humana pero que comparte sus elementos fundamentales con el resto de la vida: nuestra manera de simbolizar es consistente con el resto de las acciones vitales. No obstante, se podrían mantener tesis evolucionistas y discontinuistas a la vez, como es el caso del propio Chomsky, simplemente haciendo hincapié en la insalvable distancia que nuestra gramática humana supone con respecto al lenguaje de otras especies. La discusión parece ser, pues, fundamentalmente sintáctica, y en particular, parece reducirse a la adopción o rechazo de un axioma sobre la existencia de una gramática universal innata en el humano, por lo que me gustaría justificar mi rechazo de tal axioma como parte de mi exposición de una tesis de la racionalidad continua.

La tesis chomskiana sostiene que nuestro lenguaje presenta una propiedad aislada del resto de los seres vivos, a la que llama *infinitud discreta*, la capacidad del lenguaje de construir con unas cuantas docenas de signos una variedad infinita de expresiones, que se manifiesta especialmente en la capacidad intelectual del manejo de los números naturales, así como en la habilidad innata que muestran los niños para comprender que las oraciones constan de un número n de palabras, pero no de $n + 1/2$, y que las oracio-

nes pueden ser extendidas de forma indefinida de manera recursiva⁴⁹⁹. Estas capacidades, pretendidamente exclusivas del ser humano, son comunes a la producción lingüística general y constituyen una propiedad esencial del lenguaje que dota al hablante con la capacidad creativa de expresar un número infinito de pensamientos, así como para reaccionar de manera adecuada en un número ilimitado de situaciones⁵⁰⁰. Según Chomsky, que en esto sigue la tradición Ilustrada, las gramáticas particulares de los lenguajes han de ser suplementadas con una gramática general o universal que acomode los aspectos creativos del lenguaje y exprese las regularidades profundas que, al ser universales, son omitidas en la gramática particular⁵⁰¹. Sin embargo, el estudio de las gramáticas particulares muestra que la universalización en relación a los lenguajes se da más en lo que se refiere a las categorizaciones que se hacen de la experiencia (las categorías gramaticales), que en las relaciones de orden secuencial de tales categorías. Así por ejemplo, de las posibles combinaciones de orden para las estructuras triples formadas por el verbo, el sujeto y el objeto, mientras que un 45% de las lenguas usa la estructura SOV, y un 42%, la SVO, la estructura OSV es prácticamente inexistente⁵⁰². La utilización de cinco de las seis posibles combinaciones, la variedad combinatoria, sería suficiente como contraejemplo de la tesis de una gramática universal, lo que parece apoyar la propuesta de la centralidad semántico-pragmática de la comunicación lingüística. ¿Acaso una gramática universal innata no implicaría precisamente que el orden de las categorías gramaticales fuese el mismo? En la sintaxis de los lenguajes formales, la cuestión de orden de los signos es de hecho la

⁴⁹⁹ Cf. Noam Chomsky. *Nuestro Conocimiento del Lenguaje Humano: Perspectivas Actuales*. Universidad de Concepción y Bravo y Allende Editores. Santiago de Chile. 1998. p.p. 13-15.

⁵⁰⁰ Cf. Noam Chomsky. *Aspects of the Theory of Syntax*. The M.I.T. Press. Cambridge (Mass.). 1982. p. 6.

⁵⁰¹ Cf. Chomsky. *Ibid.* p. 6. La tesis es ilustrada, como muestra Chomsky en sus referencias a textos de James Beattie -quien ya habla de una gramática universal o gramática filosófica- o Du Marsais. Citados en *Aspects of the Theory of Syntax*. Ed.Cit. p. 5.

⁵⁰² De las seis posibles estructuras, se usan cinco. Según Russell S. Tomlin, además de los porcentajes indicados para SOV y SVO, hay un 9% de lenguas que utilizan la estructura VSO, 3% la VOS, 1% la OVS y 0% la OSV, aunque hay algunos ejemplos de OSV en la cuenca del Amazonas, como el jammadi, warao y xavante. Véase el *Apéndice A* de *Basic Word Order: Functional Principles*. Croom Helm. London, Sidney, Wolfeboro, New Hampshire. 1986. P.p. 155 y s.s.

fundamental para determinar expresiones bien formadas, pero en los lenguajes naturales el orden parece ir subordinado a la inteligibilidad de la preferencia lingüística, y esta se da con cualquiera de tales combinaciones; es más, alguien puede hablar y comunicarse en varias de ellas sin grandes problemas. Común es la categorización en verbos (acciones), sujetos y objetos, pero no hay motivos para pensar que tal categorización sea exclusivamente humana, como muestra el hecho de las interacciones que tienen los seres vivos conforme a las escalas espacio-temporales que comparten. El orden que llamamos gramática humana podría muy bien no ser sino una especialización evolutiva del orden perceptivo secuencial general, la necesidad de utilizar estructuras secuenciales en las que las categorizaciones perceptivas y conceptuales maximicen las capacidades de la memoria pizarra. Las categorizaciones fundamentales de acciones y objetos gramaticales tendrían que ver con los distintos escenarios de supervivencia, una categorización neural selectiva⁵⁰³ de la que se derivarían los protocolos emocionales, y de ellos, a nivel humano, las valoraciones que se expresan en acciones comunicativas. Esto sería compatible con la existencia innata en el cerebro de un área específica para el procesamiento y decodificación del habla, como la que confirma la experimentación neurocientífica⁵⁰⁴, si bien, no por ello la estructuración funcional de este área en una gramática particular dejaría de ser una cuestión aprendida. Es más, como ha argumentado Philip Lieberman, podría haber regiones heredadas específicas en el cerebro para el procesamiento y comprensión del habla y aun así los procesos de gramaticalización humana no tendrían que ser necesariamente innatos, ya que tareas tan complejas como la gramática involucran muchas áreas diferentes del cerebro, y se constituyen complejos circuitos multifocales de redes neurales distribuidas, vinculando las actividades de múltiples estructuras neuroanatómicas diferentes, en un comportamiento cerebral que está a la vez localizado en un área determinada y repartido por muchas, y estas

⁵⁰³ En los términos expuestos del darwinismo neural.

⁵⁰⁴ Las áreas activadas por la lengua maternal no están confinadas a los cortex primarios auditivos. Véase Dehaene-Lambertz, Ghislaine; Dehaene, Stanislas; Hertz-Pannier Lucie. *Functional Neuroimaging of Speech Perception in Infants. Science* . 6 December. 2002. Volume 298. Web. Véase también Dehaene-Lambertz, Ghislaine et al., *Neural correlates of switching from auditory to speech perception. NeuroImage* 24 (2005).p.p.21-33. Web.

conexiones sólo se producen por la experiencia vital⁵⁰⁵. La gramática, entonces, como las otras acciones en las que se implican muchos sistemas neocorticales, y a pesar de que nuestro cerebro cuenta con áreas específicas en las que se procesa el lenguaje, es el resultado de una síntesis de sistemas neurales que se ha desarrollado una vez que el ser humano ha sido expuesto a escenarios vitales complejos. Esto explicaría no sólo las diferencias de orden en las categorías gramaticales básicas en los lenguajes naturales, sino la aparición de las gramáticas de los lenguajes formales a partir de las exigencias de la experiencia, como fue el caso de la geometría a partir de la problemática planteada por el control y medida del territorio, o de la aritmética a partir de las relaciones comerciales, o de la lógica a partir de la argumentación ciudadana ateniense, o del cálculo en el siglo XVII a partir de problemas de óptica, astronomía, navegación y artillería.

En cuanto a la capacidad del lenguaje de producir estructuras arbitrariamente largas, es obvio que, en el sentido que estamos tratando el lenguaje, como estructura, es una propiedad humana, si bien el argumento que subyace es tautológico y circular, pues viene a decir que somos distintos y únicos porque somos humanos, o sea, porque somos nosotros, que somos únicos y distintos. Sin embargo, la teoría tiene varios problemas. Examinemos por un momento la formulación lógico-matemática de la tesis de la infinitud discreta tal como la presenta Andrew Carnie⁵⁰⁶. El argumento es el siguiente:

Premisa 1: Hay por lo menos una frase bien formada que contiene más de cero palabras.

$$\exists x (F(x) \wedge \mu(x) > 0)$$

Premisa 2: Hay una operación en las reglas de estructura de la frase (Phrase Structure Rules) tal que cualquier sentencia puede ser incluida en otra con mayor número de palabras, lo que equivale a decir que hay una operación de recursividad lingüística.

⁵⁰⁵ Cf. Philip Lieberman. *Human Language and Our Reptilian Brain*. Perspectives in Biology and Medicine. volume 44, number 1. (winter 2001). p.p.32-51. The John Hopkins University Press. 2001. p. 34. Web.

⁵⁰⁶ Andrew Carnie, *Syntax: A Generative Introduction*. Blackwell Publishing. Malden (Massachusetts), Oxford (U.K.) and Victoria (Australia). 2007. p.p. 32-33.

$$\forall n (\exists x (F(x) \wedge \mu(x) = n)) \rightarrow (\exists y (F(y) \wedge \mu(y) > n))$$

Conclusión: Para todo número entero positivo, hay frases bien formadas con longitud superior a n . O, dicho de otra forma: según el argumento generativo, el conjunto de expresiones bien formadas en inglés (español o cualquier lenguaje natural) es, cuando menos, numerablemente infinito.

$$\forall n (\exists y (F(y) \wedge \mu(y) > n))$$

El argumento es un *Modus Ponens* en el que se pasa de $\mu(x) > 0$ a $\mu(x) = n$, donde n es un número entero positivo, con lo que se está afirmando que la cardinalidad de F , el conjunto de expresiones bien formadas, es por lo menos la cardinalidad de los naturales, \aleph_0 . Las expresiones bien formadas son las que un hablante nativo reconoce como tal, y estas serán las que no presenten órdenes no permitidos en la disposición secuencial de las palabras, o significados absurdos: habrá frases mal formadas por cuestiones sintácticas y otras mal construidas semánticamente⁵⁰⁷. Este conjunto es problemático en varios aspectos con respecto a su definición.

En primer lugar, podemos quitar un número finito, e incluso infinito, de expresiones del conjunto W de expresiones bien formadas del español y seguiríamos teniendo otras infinitas expresiones bien formadas:

$$\begin{aligned} W &= \{a_0, a_1, a_2, a_3, \dots\} \\ S &= \{a_1, a_3, a_5, \dots, a_m\} \\ W-S &= \{a_0, a_2, a_4, \dots\} \end{aligned}$$

Supongamos que S son las expresiones bien formadas en español que se utilizan en el habla. Este número es muy alto, pero finito, lo que hace que si yo cojo al azar un $a_i \in W$, la probabilidad de que sea una expresión bien formada de las que se utilizan en el habla es cero⁵⁰⁸. Por otro lado, ¿qué sentido tiene hablar de un conjunto como $W-S$ que contiene un número infinito de expresiones bien formadas conforme a un conjunto preestable-

⁵⁰⁷ Cf. Ibid. p.p. 13-14.

⁵⁰⁸ Pues la probabilidad de elegir un conjunto (o un elemento) finito dentro de un número infinito de posibilidades es nula. Lo que da a W un contenido superfluo para el análisis.

cido de propiedades (gramática universal) pero que no se usan en el habla? ¿Cuál es la ganancia explicativa del concepto de fórmula bien formada con respecto a un lenguaje natural? La operatividad del conjunto W que define una gramática universal es, de hecho, nula. La gramática trabaja con S , y no con $S \subset W$, de hecho, $\exists a_j \in S$ que es indecidible con respecto a W , es decir, hay una expresión bien formada de S sobre la que no podemos decidir su pertenencia a W . En efecto, no puede haber ninguna frase mal formada dentro de W , si bien, supongamos una frase $m_i \in M$, que es el conjunto de las frases mal formadas (tal como las reconocería aisladamente un hablante nativo), que está dentro de una frase bien formada a_i como por ejemplo: *la frase que dice m_i está mal formada*. Aunque a_i está bien formada, hay un fragmento suyo que no lo está, m_i , que es una secuencia completa de signos arbitrariamente larga y defectuosa que no puede estar en W , pero en cuanto que está dentro de a_i , está bien formada, y pertenecería a W . Es más, *la frase que dice m_i ...*, es la propia a_i , a la que estamos declarando como bien formada y mal formada a la vez. Nos encontramos con que podemos construir frases bien formadas con fragmentos mal formados, es decir, que hay frases que presentan secuencias incorrectas y que pertenecen a W , es más, que serían inteligibles por el hablante nativo como parte de un escenario comunicativo. No es necesario que el sentido de la frase sea autoreferencial, ya que el contexto basta para transformar una frase mal formada que ocurre dentro de una bien formada en una expresión inteligible por parte del hablante: *el extranjero dijo m_i* . De hecho, si observamos las frases de obras literarias que forman parte del acervo de una cultura, reconocidas por un hablante nativo como frases bien hechas meramente por ser parte del acervo, encontramos ejemplos que, si los sacamos de contexto, serían reconocidos como frases semánticamente mal hechas en el sentido de Carnie por un mismo hablante. Tomemos como ejemplo una estrofa de Lorca:

*Fuego de siempre dormía en los pedernales
y los escarabajos borrachos de anís
olvidaban el musgo de las aldeas*⁵⁰⁹.

⁵⁰⁹ Federico García Lorca. *Poeta en Nueva York. Obras completas I.(Poesía completa)* Edición de Galaxia Gutenberg y Círculo de lectores. Barcelona 1996. p. 518.

Podríamos encontrar otros muchos ejemplos de frases semánticamente mal formadas en la poesía de los siglos XX y XXI, de lo que podemos inferir, salvo que dejemos la poesía fuera del reino de la gramática y el orden de la ciudad (a la manera platónica), que las frases mal formadas, como esta de Lorca, forman parte también de la gramática, dado un contexto adecuado. La validez del concepto de *frase bien formada* de un lenguaje natural parece, entonces, restringirse a contextos de formalización, por lo que no tendría sentido pragmático hablar de una *gramática universal* que dependa de una definición de tal concepto, sino de relatividad gramatical con respecto a un contexto pragmático. La problematicidad de las reglas de formación que dan las propiedades de W no se limita a los lenguajes naturales como ha estudiado la metateoría después de Gödel. Para explicitar las reglas que determinan si una expresión es una fórmula bien construida de un cálculo, tales reglas no pueden estar formalizadas a partir del propio cálculo, ni a partir de otro cálculo formal distinto. En el segundo caso, porque entraríamos en un regreso infinito. En el primero, porque las reglas sobre la formación preceden a las de transformación (y dan las condiciones simbólicas prácticas de posibilidad para estas) y no podríamos utilizar los principios del cálculo para organizar y describir aquello sin lo que ni siquiera tiene sentido hablar de principios. Con estas limitaciones, cualquier teoría se ve forzada a proceder en un lenguaje informal para formalizar el sistema de proposiciones que la constituye. Se ha descrito normalmente en términos de conceptos imprecisos, como el de *intuición*, y se habla así de procedimientos de *inferencia intuitiva*⁵¹⁰ para las construcciones metateóricas en las que definir los objetos y relaciones de nuestros cálculos formales. Mi tesis es que tales inferencias intuitivas son actuaciones de protocolos emocionales con los que hemos formado el *Lebenswelt*, con respecto al cual los lenguajes formales son un *Überlebenswelt*. Según esto, en relación a W , las determinaciones se harán en base al *Lebenswelt*, que a su vez está condicionado por las determinaciones que impone el sistema emocional básico, que constituye un *Unterlebenswelt* prevalorativo que hunde sus raíces más allá de nuestra especie⁵¹¹: W depende de la

⁵¹⁰ Véase Kleene, *Introduction to Metamathematics*. Ed. Cit. p.p.59-65.

⁵¹¹ Véase lo dicho en Parte II. 2.2

semántica emocional, y asimismo cualquier gramática, y tiene sentido pensado como *S*, y no como proceso de iteración infinita.

Por otro lado, también desde el punto de vista de la praxis comunicativa, el concepto de una frase infinita bien formada no tiene sentido: ¿qué quiere decir un proceso de validación (comprobación acerca de si una fórmula está bien construida) infinito? Para cuando acabásemos de validar no habría ni lengua ni seres humanos. No vale la apelación a la comprobación que podría hacer una máquina, pues como hemos dicho, *W* no puede explicitarse aplicando reglas formalizables (ergo, mecanizables), sino a partir de la intuición inferencial como la del *Lebenswelt*, por lo que la comprobación tendría que hacerla un humano, y ser ratificada por otros, en un proceso en el que intervienen tanto las convenciones como las formas básicas de la intuición del mundo, las emociones, pero nunca principios de universalidad en sentido chomskiano. Una frase está bien formada con respecto a un referente pragmático, a saber, en relación a su capacidad de transmitir un contenido semántico en un entorno particular. La generalidad de los entornos y las reglas se debe al referente común emocional que hace posible la comunicación, y no a una estructura específica extraemocional sintáctica. Es más, por lo que parece mostrar la experimentación neurocientífica, las estructuras recursivas y la inducción en general parecen ser procesos básicos del sistema de autoestimulación. La comunicación entre especies en el reino animal es ubicua, y es posible en la medida que comparten un referente emocional. Obviamente, los animales no entienden nuestro arte, ni nuestras construcciones intelectuales, pero nos entendemos perfectamente en las intersecciones de nuestras emociones básicas. Las teorías de la discontinuidad no tienen consistencia fuera de ontoteologías en las que se proponen, o seres naturales, o estructuras ideales que no se corresponden con nuestra experiencia. La teoría chomskiana, aunque postula el condicionamiento genético del lenguaje en nuestro cerebro, no acepta que tal condicionamiento haya sido alcanzado de manera progresiva en un larguísimo proceso evolutivo de los homínidos, sino que el lenguaje se alcanzó en una mutación repentina que ha producido un órgano neural (una estructura) que no se encuentra en los demás animales, lo que implica que tal órgano funcionó de manera básicamente análoga desde sus comienzos hasta hoy, conforme a una programación universal que se expresa en las

diferentes lenguas del planeta, algo que la investigación de Roland Friedrich parece también refutar.

Las tesis de Chomsky son una variante contemporánea de viejas teorías sobre la razón. El logos, o el habla, fue propuesto como la diferencia específica con respecto al género animal, más que en el sentido estricto de la capacidad de deducción conforme a un discurso apodíctico, en el de la facultad general para discurrir verbalmente, para establecer comunicaciones simbólicas. La filosofía griega, y después la escolástica, definieron al hombre por su racionalidad, concepto que parece siempre ir unido a la capacidad de hablar y simbolizar, pero que parece connotar igualmente un modo universal de orden divino⁵¹². Descartes comprendió la dificultad de definir el ser humano como animal racional, delimitación que simplemente desplazaba el problema a los conceptos de animalidad y racionalidad, igualmente problemáticos, y conducentes a otros conceptos no exentos de dificultades⁵¹³, si bien, el problema fundamental es la impredicatividad que se produce cuando nos incluimos a nosotros mismos en sistemas conceptuales que a la vez contienen como elementos a otros seres vivos. Cuando definimos un objeto *O* a partir de una propiedad *P* que sólo es definible a partir de *O*, estamos dando una definición impredicativa o circular, de la que se derivan paradojas, y que no nos dice nada que no hayamos puesto nosotros allí. Este es el caso del objeto *humano* y la propiedad *racional*. El hombre es el animal racional, y racional es la facultad de manejar un lenguaje simbólico humano. Nosotros creamos la clase conceptual *animal*, y a la vez nos incluimos como elemento de la clase, y damos nuestra diferencia específica desde la diferencia específica. Cuando las categorizaciones de clase tienen sólo referentes humanos, como en las artes, la política, etc., no hay impredicatividad, sino leyes de composición interna, endomorfis-

⁵¹² Platón en *Menéxeno* declara que el hombre es superior a los demás animales por su logos y también por ser el único que tiene justicia y religión. Por su parte, Aristóteles distingue el doble principio irracional y racional del alma humana, siendo este último su diferencia con respecto a los animales, sujetos sólo a las pasiones (*Ética a Nicómaco*. 1102.a.27; *Ética a Eudemo*. 1220. b.y s.s.). Los escolásticos siguen también estos criterios. Para Tomás de Aquino el hombre se define por su racionalidad, y esta es una herramienta para el control de la acción, junto con la voluntad (*Suma Teológica*.#2439 y 2440. Ed. Cit. p.p. 583-585. *Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo*. #1755. Ibid. 252-253)

⁵¹³ Cf. René Descartes. *Meditations on First Philosophy. Second meditation*. En *The nature of Mind*. Ed. Cit. p. 22.

mos, pero cuando elegimos la categoría *animal* y nos diferenciamos por la racionalidad, no hacemos sino crear todo el sistema y pretender que tiene un sentido objetivo y no-paradójico fuera de nosotros. Si decimos: *el humano es el animal que no se categoriza a sí mismo como irracional*, no vale como diferencia específica, ya que el resto de los animales tampoco se categorizan a sí mismos como irracionales (no hacen ninguna categorización). Si por el contrario decimos: *el humano es el animal que se categoriza a sí mismo como irracional*, aquí sí estamos dando una diferencia específica, pues ningún otro animal es capaz de tal categorización, pero el resultado es paradójico, porque lo que nos haría diferentes de otros animales sería categorizarnos como irracionales. De hecho, la diferencia está dada por el poder categorizar, tanto conforme a la propiedad de la racionalidad como de la irracionalidad, es decir, la distinción es anterior a la propiedad en cuestión.

La solución propuesta más arriba de la semántica básica de las emociones, que comprende nuestro lenguaje como un cambio de grado en la capacidad simbólica comunicativa iniciada por nuestros antepasados animales (no sólo homínidos, o mamíferos), que sigue desarrollándose progresivamente incluso hoy, es una alternativa no impredicativa para definir la racionalidad. En este caso, la noción de *racionalidad* es sustituible por la de una *actividad neural de simbolización comunicativa diferida y mediada por objetos*. Por *diferida* entiendo cualquier comunicación en la que la codificación y la decodificación objetual pertenezcan a distintos entornos espaciotemporales, sin darle al término la carga metafísica que le ha dado el deconstruccionismo. La diferencia a la que me refiero no se limitaría a la simbolización humana, sino que el concepto abarcaría un campo más general. Así por ejemplo, las categorizaciones que los insectos hacen de distintas sustancias químicas que les indican si otro insecto pertenece o no pertenece a la comunidad, y que van asociadas a un comportamiento específico en relación a tal individuo, por ejemplo una respuesta violenta, como el caso de las hormigas, pertenecen a la programación genética, pero son una forma de decodificación diferida, en la que la información se codificó en un escenario espacio-temporal distinto al de la decodificación. Que la información se codifique mediante secuencias de ADN, o mediante la síntesis de proteínas en el núcleo que son las memorizaciones a largo plazo, no supone sino variaciones de procesos moleculares, directamente relaciona-

dos entre sí, a través de los que el organismo vivo procesa la información conforme a sus diferentes grados de complejidad. La definición general ofrecida no pretende sino ser una base mínima conceptual común a las distintas formas de racionalidad progresiva que veremos enseguida.

Lo más sorprendente sobre los lenguajes no es la capacidad recursiva que muestra la gramática, capacidad que encontramos de manera ubicua en los procesos de reentrada y categorización de los organismos vivos con sistema nervioso, ni las sensaciones estéticas de sublimidad que nos producen las especulaciones estético-matemáticas con números infinitos de posibilidades, sino más bien todo lo contrario, el que en un océano así consigamos entendernos, o el que un niño de menos de dos años se haga entender hablando tan mal como habla. La sorpresa no es otra que la de comprender que comunicamos porque tenemos emociones, y que comunicamos cosas más complejas no por la recursividad general, sino por la limitación de la recursividad mediante funciones recursivas primitivas que nos dan exomorfismos o límites para el mundo. Lo ilimitado es ruido, anomia y entropía, lo liminal, y vivir es reducirlo a protocolos simplificando, semantizándolo en contextos específicos. La semantización es la adscripción de una función recursiva primitiva a una función recursiva ordinaria, el establecimiento de unas representaciones exomórficas en las que se detienen las cadenas endomórficas. Dentro de los lenguajes formales, las funciones recursivas primitivas son las funciones que agotan su computación, que tienen un término que detiene el proceso del cálculo, y en términos del lenguaje humano, son las funciones por las que una fórmula lingüística, esté bien formada o no, tiene sentido dentro de un contexto dado de la experiencia y no en otro. Con ello, no quiero decir que cualquier frase remita directamente a un exomorfismo. La mayor parte de las secuencias comunicativas son endomórficas, pero para que estas tengan sentido en un contexto dado, ha de ser posible trazar un referente literal (casi siempre emocional en los escenarios de razonamiento natural) a partir de ellas.

Las hipótesis sobre el origen del lenguaje humano que en la actualidad tienen mayor aceptación, tales como la gestual, la de la gramaticalización, la neural y la de la interacción madre hijo, entre otras, son todas continuistas y abordan la cuestión de manera evolutiva. De especial relevancia en relación a la teoría de las emociones que he expuesto son las teorías que se

centran en el aspecto social comunicativo de nuestro lenguaje, fundamentado en las emociones sociales, y especialmente en la de mayor duración, la maternal. En un sistema complejo, como es el de la cultura humana, cualquier intento de reducir a una causa única su dinámica, no puede producir sino resultados parciales en el mejor de los casos, y severas paradojas y sinsentidos en todos los demás. Los procesos de recursividad, ubicuos en la actuación biológica, apuntan, como mejor estrategia, hacia una comprensión no-lineal y abierta⁵¹⁴ del fenómeno del lenguaje y la racionalidad. Podemos imaginar escenarios evolutivos en los que de manera conjunta operen los factores de un tamaño y complejidad específica del cerebro, en conjunción con una semantización básica dada por las emociones, en la que la praxis produce una gramaticalización progresiva, de lo concreto hacia lo abstracto, proceso de selección creciente de objetos y relaciones relevantes a los escenarios cada vez más amplios de la simbolización. Una posibilidad del desarrollo de la lengua y la racionalidad, ya dentro del homo sapiens, es la teoría modular que propone Steven Mithen, según la cual, el lenguaje humano se desarrolla primero en el ámbito de lo social con una complejidad mayor que en otros ámbitos de la vida, y que luego, desde este núcleo, se va extendiendo a los demás entornos⁵¹⁵. La teoría modular es consistente con la teoría de las emociones que sostengo aquí, y en un plano evolutivo supondría que el desarrollo de los diferentes sistemas neurales ha supuesto distintas formas de inteligencia, definidas cada una de ellas recursivamente, por relación a lo anterior, pero con la cualidad añadida de una modificación por reentrada, adaptativa, de los elementos que se encontraban en el estado anterior. La unificación de estos procesos es factible en la medida que hay un referente en la homeostasis del organismo grupal que se expresa en relación al entorno en protocolos emocionales.

⁵¹⁴ El lenguaje humano es comprensible como sistema abierto o no-monotónico, en el que entra información (semántico-pragmática) capaz de cambiar las estructuras previas de información del sistema. Por *no-lineal* me refiero a que las acciones y sus efectos no guardan necesariamente una proporción constante. Las acciones lingüísticas no tienen linealidad con respecto a las meramente físicas.

⁵¹⁵ Sus tesis se basan en las que Jerry Fodor expresara en *The modularity of Mind*. Véase Steven Mithen. *Arqueología de la mente*. Crítica. Barcelona. 1998.

El desarrollo de un lenguaje como el nuestro parece haber sido un largo proceso de pequeños pasos desde los primeros intentos en los que los animales comunicaban la presencia de predadores, el disgusto o la atracción mutua, la sociabilidad y las jerarquías dentro del grupo, y en general, toda la información relevante para la supervivencia -que de forma tan sintéticamente efectiva ha quedado codificada en las estructuras neurales que realizan las tareas necesarias para la vida- hasta los primeros protolenguajes humanos, pasando por la gradación, millonaria en años, del limbo homínido. Este postulado, que parte de la teoría del darwinismo neural y el funcionamiento de los sistemas neurales emocionales, está asimismo en la línea de las tesis de Pinker sobre el desarrollo del lenguaje como *nicho cognitivo* resultado de una adaptación biológica evolutiva⁵¹⁶. Es obvio que nuestras sintaxis permiten una precisión informativa que no se encuentra en ningún otro mamífero, pero también es evidente, a partir de un examen de las mitologías y la historia humana, que el contenido de nuestras comunicaciones se encuentra fundamentalmente dentro del ámbito emocional, y que tal comunicación tiene relevancia cognitiva en relación a escenarios específicos de supervivencia. La tesis de un origen emocional del lenguaje que aquí presento, no es sino una variación de los supuestos básicos de teorías contemporáneas cuya orientación es socio-biológica y antropológica evolutiva, cuyos precedentes pueden ser trazados en Demócrito -quien sostenía que el lenguaje humano se origina como proceso de comunicación emotiva- Epiceno, Lucrecio, y ya en el mundo moderno, en la obra de Vico y Rousseau en el S.XVIII, y Charles Darwin en el S.XIX.

Hemos partido del carácter valorativo de los procesos de conciencia primaria, de la ordenación de los procesos homeostáticos a partir de criterios de supervivencia, si bien, la acción valorativa se lleva a cabo incluso en procesos más simples que los asociados a la conciencia primaria. La neurociencia afectiva nos muestra que los sistemas de valoración para una especie concreta, los cuales controlan homeostasis interna (pulso, respiración, funciones endocrinas, repuestas autónomas) y las relaciones con el medio, vienen determinados por la selección evolutiva. Los sistemas de valor actúan restringiendo los dominios de la categorización a las funcio-

⁵¹⁶ Steven Pinker, *Language as an adaptation to the cognitive niche*. En *Language Evolution*. Christiansen, Morten H; Kirby, Simon. Editors. Oxford University Press. Oxford, New York. 2003. p.p. 22-37.

nes que evolutivamente han sido reafirmadas. El valor biológico es el resultado de las recompensas o castigos bioquímicos que los neurotransmisores producidos por los núcleos cerebrales proporcionan a las células, lo que implica que el proceso de valoración es un sucedáneo de la eficiencia fisiológica, pues la función primitiva de los procesos de valoración es asegurar que el organismo se encuentra dentro de un intervalo homeostático en el que puede sobrevivir, acción que se lleva a cabo mediante el continuo monitoreo de los parámetros correspondientes, corrigiéndose cualquier desviación de la homeostasis⁵¹⁷. Las valoraciones más simples son las asociadas al placer y al dolor, que proporcionan una semántica básica para los procesos de categorización, pero el referente final para placer y dolor sigue siendo la supervivencia. Las emociones básicas utilizan los circuitos de placer y dolor como constituyentes propios, es más, los sistemas emocionales sociales (maternidad y sociabilidad, especialmente), parecen ser desarrollos evolutivos de sistemas generales de dolor. Podemos hablar de un proceso general recursivo de ascensión semántica que coincide con el proceso de complejidad creciente al que llamamos evolución orgánica. Aquí entiendo el término *semántica* de manera más amplia que en su uso en la ciencia lingüística o en la psicología. Mientras que la noción lingüística se refiere al sentido connotativo-denotativo de los lenguajes humanos, y la psicológica a la llamada memoria explícita semántica o factual (conocimiento del mundo⁵¹⁸), por *semántica* entiendo la interpretación de un sistema, cualquier mapeo o asignación de identidad entre los elementos de dos conjuntos. Tal asignación de identidad se corresponde con un principio de economía por el que se pueden sintetizar unos procesos (fisiológicos o de otro tipo) en otros, de manera ascendente. El sistema proteínico es interpretado en términos del funcionamiento celular, que, aunque respeta las leyes moleculares, sintetiza procesos de complejidad emergente que tienen su propia sintaxis. Análogamente ocurre con las estructuras orgánicas que forman las células, y con las siguientes estructuras en complejidad, hasta llegar a niveles de interpretación explícita para la regulación de la homeostasis que nos llevan, por ejemplo, a semantizar un ligero malestar como sed, y a tomar las medidas necesarias para solucionarlo. Cuando cojo

⁵¹⁷ Cf. Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*. Ed. Cit. p. 85.

⁵¹⁸ Como opuesto a conocimiento sobre los eventos de nuestra vida personal.

un vaso para beber agua no interpreto la acción en relación a las carencias bioquímicas, ni siquiera en términos de homeostasis (a no ser que me encuentre en una situación de emergencia), sino desde un punto de vista social, como una acción más de mi vida interpretada en un entorno dado, y buscaré agua, u otra bebida, conforme al entorno en el que me encuentre. Cada escenario semántico funciona con sus propias relaciones de autoidentidad y autodiversidad. Un escenario semánticamente superior, como mi interpretación de sed en términos sociales, es condicionado por el inferior, pero tales condicionamientos son cumplidos a partir de elementos simbólicos de orden superior.

¿Cuál sería el grado uno de la recursión, si es que lo hay? Es difícil responder a esta cuestión mitológica. La determinación que parece más consistente con el estado del conocimiento actual sería la de las primeras formas de vida, el antecesor de las células eucarionte y procarionte que se originó hace unos tres mil novecientos millones de años. Aunque pueda parecer absurdo proponer una función recursiva de la racionalidad que comience en las bacterias, si las comprendemos como un sistema ordenado que cumple con los condicionamientos de su ADN y del entorno, no podemos dejar de ver en ellas formas muy simples de inteligencia. Para nuestro propósito de comprensión del origen de las emociones y del pensamiento racional, basta con iniciar la recursión en los mapeos globales tal y como han sido definidos por la teoría del darwinismo neural, es decir, en los organismos con neuronas.

Se ha tendido a confundir, como fue el caso de Cassirer, la capacidad para manejar lenguajes simbólicos con la racionalidad, para después -al encontrar dificultades para ajustar las definiciones de racionalidad, basadas en imperativos éticos, con los desarrollos culturales específicos de la turbulenta historia humana- distinguir entre un lenguaje racional que opera con conceptos y otro emotivo⁵¹⁹. La distinción no utiliza el sentido de emoción de la teoría expuesta de la evolución de los sistemas neurales, sino que en ella se llama emocional al contenido de las comunicaciones de emociones enarias, como el que se expresa en las artes, sin considerar la conexión que estas tienen con los sistemas emocionales básicos. El contenido fundamental de nuestras comunicaciones lingüísticas es emocional

⁵¹⁹ CF. Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*. Ed. Cit. p. 48-49.

enario, pero ello no quiere decir que sea un mero caos, un intercambio más o menos azaroso de información, pues su origen y vinculación con las emociones básicas las confieren un orden no sólo estricto, sino en cierto sentido, implacable. Los seres vivos siguen muy claros principios de orden, de homeostasis, y la organización emocional que hoy sigue dirigiendo nuestras vidas, y lo seguirá haciendo mientras nuestros sistemas de reproducción y supervivencia sigan los principios generales del resto de la vida en la tierra, sólo puede ser tachada de irracional desde supuestos trascendentalistas que proponen una definición de razón que niega prácticamente, punto por punto, los impulsos fisiológicos de los seres vivos, con la excepción de una maternidad y paternidad divinizadas.

Hay acuerdo generalizado acerca de la diferencia entre el mundo animal y el humano desde prácticamente todas las perspectivas que se han desarrollado sobre la racionalidad. Si sustituimos estas dos denominaciones (animal y humano) por las de acción vital y acción simbólica creo que podemos precisar las diferencias sin necesidad de enfatizar unas oposiciones que no son más que creencias metafísicas. Obviamente, nuestra distinción parte de la acción simbólica, es una distinción lingüística, humana, pero podemos hablar de la vida porque somos vida, y aunque construyamos estructuras conceptuales, tales estructuras no pueden sino ser formas de organización de la vida, y nunca algo ajeno a ella. Partimos de la simbolización, de nuestra humanidad, y es dentro de tal simbolización como hemos construido nuestras *Weltanschauung*. La cuestión acerca de qué *Weltanschauung* específica tuvieron los primeros homo sapiens no puede sino ser un objeto de nuestra especulación, pero si observamos los mitos más arcaicos que todavía siguen funcionando socialmente, podemos notar que tales relatos contienen elementos que, desde nuestra cosmovisión presente, nos resultan cercanos en muchos aspectos y lejanos en otros. Cercanos en cuanto que vemos en ellos elementos propios relacionados con las emociones básicas, con diferentes objetos en algunas ocasiones, en otras los mismos miedos y angustias, con nuestras vidas, las de nuestros hijos, las de nuestra comunidad, como no podría ser de otra forma. Distantes, por la ya inmensa mediación cultural de emociones enarias, por las formas sofisticadas en las que procesamos la información, la metasimbolización que, imperceptiblemente, orienta nuestras vidas. De los pueblos que aún hoy viven sin escritura, ya no nos separa sólo el proceso de objetivación de la

memoria, el gran logro de la vida de mantener la información grupal independientemente de individuos aislados, sino un proceso de relativización iniciado apenas hace un siglo, en el que las memorias de la especie sufren una metasimbolización llevada a cabo desde el hipertexto científico y la metafísica monetaria madura que se produjo a partir de la segunda revolución industrial. La metasimbolización consiste tanto en el establecimiento de textos de orden n para el tratamiento de textos de orden $n-1$, desde los que se regulan actividades sociales cada vez más complejas en las que se integran distintos marcos mitológicos, como en el desarrollo de una racionalidad metateórica, desde la que tratar los diferentes sistemas formales. En ambos casos, se cuenta con procesos intelectuales que desbordan las capacidades del propio cerebro humano, con cálculos sólo posibles a partir de supercomputadoras. El mundo de la simbolización no es ya homogéneo, no lo fue desde que se inventó el arte de la escritura, y más heterogéneo se ha hecho a partir del desarrollo de la metamatemática que dio como resultado la construcción de máquinas simbólicas que cambiaron los flujos de información en los sistemas sociales. Tampoco es homogéneo el mundo animal que creemos ver al otro lado de un imaginario abismo. Los grandes simios, nuestros presentes antepasados, aunque no se comunican con la fluidez de la simbolización oral humana, son capaces de un comportamiento inteligente, aprenden con rapidez en situaciones nuevas, y tienen una vida social sofisticada comparada con la de los reptiles o los peces. Su sistema emocional integrado en torno al grupo y la maternidad, les permite una conducta capaz de diferir o anticipar estados a partir de las jerarquizaciones sobre objetivos vitales, es decir, disponen de algo así como un buffer mínimo para modular los protocolos emocionales básicos del que no disponen los animales sin conciencia primaria. Podríamos trazar siete nodos dentro del continuo de la evolución neuronal a partir de ciertos escenarios semánticos, que desde nuestro punto de vista humano son útiles para la comprensión sintética de la evolución del lenguaje en el seno de la vida. Además de los tres mencionados de categorización neural (iniciado hace unos 540 millones de años), conciencia primaria (entre 250-200 millones de años) y conciencia enaria⁵²⁰ (hace unos 30 millones de años), encontra-

⁵²⁰ O integración del sistema emocional en un complejo de regulación limitatoria entre los diferentes sistemas, a partir del control de las emociones sociales en las que la vida del grupo, organizada a partir del cuidado de las crías, opera como eje de valor fundamental.

mos los escenarios de la simbolización humana que constituyen el proceso de mitologización que estudiaremos en el resto del libro, y que, de manera muy general, pueden dividirse en los escenarios protolingüísticos (200.000-50.000 a.c.), los orales (hasta la invención de la escritura, alrededor del 3200 a.c. en Mesopotamia, y del 600 a.c. en Mesoamérica⁵²¹), los gramatológicos (hasta el siglo XX) y los metalógicos o metasimbólicos (desde principios del S.XX).

Un origen emocional del lenguaje supone que la gramaticalización es un desarrollo posterior al de la semántica, una herramienta moduladora que mejoró la comunicación permitiendo sinergia social y un mayor control del entorno, así como, en contra de las teorías chomskianas y mitológicas tradicionales, la continuidad del mundo animal en el humano, del mundo vital en el simbólico. Nuestros desarrollos más abstractos tienen su base en concretos procesos vitales de supervivencia, y el lenguaje así entendido es la herramienta que nos permite comprender la vida, y pensar de manera sintética los diferentes escenarios semánticos de la evolución. El desarrollo de la gramática a partir de la semántica es el desarrollo de la capacidad narrativa, la habilidad para transmitir información sobre escenarios espacio-temporales no presentes, lo que permitió un desarrollo de la memoria cultural y de la identidad grupal vinculada a ella. De la misma manera que los protolenguajes condujeron el entramado emocional integrado (enarrio) a un grado nuevo de complejidad, las narraciones de identidad o mitos generaron una realidad nueva específicamente humana, en la que las viejas valoraciones de la vida se configuraron en mundos sobrenaturales. El posterior proceso de la escritura conllevó una simbolización consciente y ordenada que permitió, por un lado, moduladores epistemológicos desconocidos, los de la matemática (con el control de la magnitud) y

⁵²¹ Según la información de Larkin Mitchell, *Earliest Egyptian Glyphs* (Archaeology Magazine. Archeological Institute of America. February-29-2012. Web.) parece que hay glifos egipcios un par de siglos anteriores. El uso de símbolos abstractos en cuevas tiene una antigüedad mínima de 35.000 años como muestra el estudio de Genevieve von Petzinger de veintidós símbolos geométricos encontrados en cuevas de todo el mundo que parecen ser un lenguaje icónico de origen chamánico. Véase Bradsahwfoundation.com. Web. La utilización del término *escenarios orales* no da una diferencia específica de este escenario con respecto a los demás a partir de la propiedad de la oralidad, común a todos los otros, simplemente sirve para distinguirlo de la fase previa, protolingüística, como una fase de plena comunicación no escrita.

la lógica (que permitió el control formal del lenguaje mismo), y por otro, una objetivación de la memoria sin los límites de la capacidad de un organismo individual, lo que supuso una nueva transformación de la identidad colectiva.

2.4 Emocionalidad y racionalidad de los mitos.

Nuestra imagen del mundo es una construcción cognitivo-emocional basada en evaluaciones de lo que amenaza nuestra existencia. La ciencia moderna es el resultado final de un proceso de racionalidad continua en el que conviven indisolublemente integrados elementos emocionales y lógicos. El propio proceso de la investigación es el desarrollo de la emoción de la búsqueda, la anticipación resolutoria de problemas de la existencia. Los mitos de la humanidad recogen esta imagen cognitivo-emocional del mundo, y la fijan en el lenguaje dándole un contenido intersubjetivo social que errónea e inevitablemente se adopta como objetivo. Ni *la cosa en sí* tiene sentido epistemológico, como se comprendió desde la crítica kantiana (nunca sería cognoscible si no guardase una relación mínima con el sujeto), ni es emocionalmente relevante, salvo que se utilice como referente exomórfico narrativo, como axioma social. Sólo hay mundo en relación a la supervivencia del sujeto social. Las mitologías, ya sean las tradicionales religiosas o las nuevas materialistas, que han dominado y dominan las sociedades humanas, son prueba de ello. Durante miles de años, los seres humanos han vivido con construcciones mitológicas en las que el mundo ha sido devaluado como una ilusión o como un estado pasajero entre otros dos más estables. La supervivencia de la comunidad en otros mundos, en *más allá*s poblados por los antepasados y nirvanas en los que las necesidades biológicas están siempre satisfechas, ha determinado las imágenes que hemos formado de este, y hemos persistido en mantener representaciones arcaicas a pesar de que hace tiempo fueron refutadas por la experiencia. Esta herencia de errores no parece fácilmente renunciabile.

Nuestros mitos expresan un amplio arco de emociones enanas, pero su núcleo está constituido por las emociones más básicas. La emoción autoestimulativa ha sido reconocida, bajo el nombre de *deseo*, desde muy pronto

en la mitología, si bien no se comprendió su rango de actuación hasta la experimentación de la neurociencia afectiva. En las doctrinas de las tres almas de la tradición ontoteológica, tanto la de Platón como la de los tres *gunas* que encontramos en el *Bhagavad-Ghita* hindú⁵²², se distingue entre las actividades de un alma intelectual, de otra pasional, y la de una tercera a la que se llama vegetativa. Cada una de estas almas se ocupa de funciones específicas distintas del organismo, y el predominio de unas sobre otras determina la personalidad. El modelo se aplica también al cuerpo social, un organismo que necesita de los tres grupos diferentes de impulso organizativo, y sirve como justificación metafísica para la existencia de castas o clases. Dentro de este esquema metafísico, una emoción consistente en la autoestimulación del organismo para desarrollar sus actividades metabólicas, pertenecería a dos de las tres categorías: a la pasional (*rajas* en el hinduismo) y a la vegetativa o apetitiva (*tamas*). Aunque la valoración de la parte pasional es algo más favorable en el caso griego que en el hindú, la parte apetitiva o vegetativa está en conflicto directo con la razón y debe ser temperada o abandonada a favor del alma intelectual y el *satvas*. Para Platón, será el filósofo rey quien, a través del intelecto, lleve a cabo este control sobre sí mismo y sobre la ciudad, mientras que en el hinduismo será el sacerdote u hombre de conocimiento, definido como tal por conocer esta doctrina. No obstante, el sistema de búsqueda o de autoestimulación, no sólo está en la base de los impulsos más instintivos a la búsqueda de comida, refugio, sexo, etc., sino que está vinculado al aprendizaje, la investigación, la exploración, y en sus versiones *más estimuladas*, a las búsquedas llamadas espirituales⁵²³, es decir, subyace a todas las actividades de las antiguas doctrinas del alma. Las teorías filosóficas posteriores, incluso las más observacionales, como la de Aristóteles, fueron partidarias de una clasificación apetitiva de esta emoción, tendencia que se mantuvo prácticamente inalterable hasta William James⁵²⁴. La emoción de

⁵²² Véase. Platón, *República*. 435 y s.s. Y *Bhagavad Ghita*. Capt.14. En las obras aristotélicas de ética aparece como una de las pasiones bajo el nombre de *orexis*.

⁵²³ Panksepp propone una vinculación del sistema, mediado con el cortex, con las experiencias religiosas y místicas, y las conclusiones derivadas de tales estados. En *Affective Neuroscience*. Ed. Cit. p.145.

⁵²⁴ *The Principles of Psychology*. Vol.II. Ed. Cit. p.p.472-473. No obstante, no hay en James una comprensión lo suficientemente clara de los instintos o de las emociones como para que podamos entender a partir de su teoría la importancia fundamental que este

la autoestimulación, que en la psicología popular y artística ha sido con frecuencia llamada *vitalidad*, se corresponde con el concepto desarrollado por Nietzsche de *voluntad de poder*. Para Nietzsche, la voluntad de poder es ya una forma de conocimiento fundamentada en la biología, en la necesidad que impone la preservación de la vida, un tipo de conocimiento que genera valoraciones que favorecen la supervivencia⁵²⁵. De hecho, Nietzsche pretendió elaborar una concepción unitaria de la psicología a partir del concepto de *voluntad de poder*, proclamándolo como la forma primitiva de afecto de la que las demás surgen⁵²⁶. Por su parte, el conductismo, al ser poco partidario de considerar causas internas de comportamiento, y en ausencia de mapas del cerebro que mostrasen la topología neural de las emociones, había interpretado el evidente impulso de búsqueda mostrado por los animales experimentales como una mera función del premio a una conducta específica.

La ira, por su parte, hunde sus raíces en el mundo religioso y social, donde encontramos dioses de destrucción y violencia en todas las mitologías de la humanidad, tanto en las politeístas como en las monoteístas, hasta tal punto que si el criterio fuera excluir los relatos humanos que expresasen alguna forma de ira, ni una sola de las mitologías pasaría la condición. Y en estas cabría incluir también mitologías materialistas, como la del marxismo, o las de las pretendidas repúblicas laicas que prosperaron a partir de la Ilustración. Somos una especie violenta, como tantas otras, y el desarrollo de capacidades deductivas y metalingüísticas, no ha atenuado un ápice la tendencia: la furia destructora espera la oportunidad de cualquier situación liminal⁵²⁷. Nuestra violencia va, de hecho, asociada a más de una

sistema tiene en la conducta del organismo. En parte, debido a las limitaciones de la ciencia experimental de la época, pero también debido a sus propias asunciones ontológicas en torno a la voluntad y el libre albedrío, James sostuvo que no hay centros emocionales especiales para la emoción en el cerebro, sino que se corresponden con los centros corticales senso-motores, es decir, que un procesamiento cortical adicional transforma los objetos percibidos en objetos emocionales.

⁵²⁵ Véase Friedrich Nietzsche. *The Will to Power. Book Three: Principles of a New Evaluation*. p.p. 261-324.

⁵²⁶ Cf. Friedrich Nietzsche. *Theory of the Will to Power and Values*. #688. *The Will to Power*. Ed. Cit. p.366.

⁵²⁷ En este sentido, las tesis contemporáneas, como las de Pinker, que afirman que *estadísticamente* somos ahora mucho más pacíficos que en el pasado, lo que no implica que ya no seamos violentos, presentan una imagen autocomplaciente de la realidad social que hace un

emoción, no es tan sólo patrimonio de la ira. La violencia invasiva de una comunidad humana sobre otra para controlar sus recursos (para robar), sería una forma de violencia predatoria, vinculada a la emoción de la búsqueda, mientras que la violencia de autodefensa lo estaría en la ira, y la de la rivalidad sexual masculina correspondería a protocolos de acción dentro de esta emoción primaria. Las acciones comunales humanas conllevan ya una mezcla de emociones primarias que las hacen, en principio, más complejas, si bien el componente de agresión airada es distinguible como el medio para mantener el orden social homeostático.

Ira y miedo forman un tándem emocional ubicuo y central en los mitos teológicos y en la vida emocional de los individuos que viven conforme a ellos. Con la excepción de algunos mitos de comunidades preurbanas, la relación entre dioses y hombres siempre ha estado mediada por estas dos emociones, hasta el punto de que sería difícil imaginar la experiencia religiosa sin ellas. En los pensadores griegos, encontramos un término específico para denotar la emoción del miedo religioso, *phriké*⁵²⁸, que ocurre ante la presencia del dios. Este miedo supone una preparación emocional para la catarsis, a través de la cual la emoción se anula en una comprensión psicológica de más alcance⁵²⁹, en un entramado emocional enano. Encontramos ejemplos de este miedo religioso en la teofanía de Brahman a Arjuna en el *Bhagavad-Ghita*, en el que el dios muestra su figura absoluta, una forma que contiene todas las demás formas individuales cuya irresistible belleza es paralela a su capacidad destructiva, y es más de lo que nadie puede soportar, por lo que sólo se puede experimentar como terror⁵³⁰, o en los impulsos iracundos de Yaveh, Allah, Indra, Marduk, Seth, Zeus, y muchos otros. La *phriké* se produce por el contraste entre la limitación de la individualidad psicológica con la ilimitada extensión de la idea de lo divino y la naturaleza

favor flaco a las posibilidades de mejora, trivializando los números de víctimas de las guerras mundiales y los genocidios del siglo XX y XXI. Véase el libro de Steven Pinker *The Better Angels of our nature: Why violence has declined?* Viking. Penguin Group. New York. 2011.

⁵²⁸ Véase Platón. *Fedro*. 251 a. ED. Cit. p. 497. Y también Aristóteles, *Sobre el Alma*.3.5.

⁵²⁹ Véase. Thomas Gould. *The Ancient Quarrell between Poetry and Phylosophy*. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1991. p.p.55-62.

⁵³⁰ *Dime quién eres Tú, cuya forma es tan terrible. Saludos a ti, Oh Gran Dios, ten misericordia. Bhagavad-Ghita*. 11.31. Editado en *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton University Press. Princeton 1989. p.140.

experimentada en sus procesos de cambio. Análogo a esta visión es la que tiene el adivino Tiresias de la mitología griega, quien queda ciego cuando ve a Atenea bañarse desnuda, y en general la mayor parte de las visiones de la divinidad que en cualquier mitología tienen los profetas y mediadores divinos. La emoción del miedo, al funcionar de forma activa en el aprendizaje, consigue, en su modulación mitológica y religiosa, ser un instrumento tremendamente persuasivo en la enculturación, y es responsable en gran medida de la seriedad y solemnidad que alcanzan los relatos mitológicos propios frente a los de otras culturas, pues son reforzados por la violencia del poder que el grupo ejerce para mantener su integridad.

Los mitos han sido un medio tradicionalmente efectivo para la regulación de las relaciones sociales vinculadas de una u otra manera al sexo. En ellos, se ofrecen los modelos morales aceptables y se protocolizan todas las relaciones de parentesco en catálogos de emociones y actuaciones para los diferentes momentos de la vida. La emoción sexual ha funcionado como herramienta de conocimiento, como instrumento para comprender el mundo y dotarlo de sentido. Probablemente, la dimensión epistemológica de la emoción sexual ha sido responsable de la más exitosa (por su ubicuidad) generación de sentido para la vida humana. Mucho antes de que la ciencia moderna en el siglo XVII viese principios matemáticos en el orden del universo, antes de que pudiésemos explicar los azares subatómicos y los de las mutaciones genéticas, las emociones sexuales nos daban una imagen intuitiva del universo como una gran matriz, Prakriti, en la mitología hindú, a la que enciende el esperma del Purusha, o como la obra de un Padre o una Gran Madre que crean y cuidan su prole eternamente infantil. El sentido de la vida era sexual, reproductivo, y las violencias y trabajos, los miedos y frustraciones no eran sino momentos de una escena cósmica orquestada en torno al grupo familiar y su extensión, la aldea o la ciudad, escenario que era dirigido por esta misma fuerza reproductiva. El sexo como emoción epistemológica ha dado forma al mundo humano y al cosmos a través de los mitos, ha contribuido a proporcionarnos la idea, útil pero absurda, de que el universo tiene un sentido. El sexo, y sus emociones asociadas del cuidado maternal y la emoción social, son proyectadas sobre el universo y vinculan su origen a la vida humana, el macrocosmos sigue los mismos principios de reproducción familiar-grupal que se siguen en el microcosmos. Esta animalización del cosmos, que sacraliza y universaliza

la vida, permite armonizar los mitos que narran las determinaciones mitológicas que dan cuenta de los orígenes, y los mitos en los que aparecen las determinaciones económicas, que ordenan la actividad del grupo. Cuando se da tal armonización decimos que la vida tiene sentido a nivel grupal. El sentido de la vida es, entonces, un concepto condicionado por representaciones de emociones reproductivas y sociales en general, y no tiene validez fuera de tal condicionamiento. Por eso, cuando desde las perspectivas de la física, disciplina de la ciencia moderna artífice de las narraciones sobre el origen, se da voz a lo que se deriva de las teorías cosmológicas del presente, y se afirma que cuanto más comprensible parece el universo tanto más sin sentido parece⁵³¹, no se está expresando ninguna paradoja, sino que simplemente se constata el fenómeno del contenido emocional del sentido, hasta cierto punto independiente de la construcción empírico-racional, construcciones que son vinculables a las narraciones de identidad psicológicas en la medida que sean traducibles a emociones sociales. El sentido del universo sólo es un concepto válido dentro de un esquema mítico emocional, porque la imagen del universo sobre la que proyectamos sentido o sinsentido es una construcción humana, lo que no le quita validez empírica a nivel de la psicología personal. Una de las formas más comunes de sentido para la vida es la que se establece a partir de las relaciones familiares y grupales. Así, la emoción maternal en la mitología muestra la vida como fenómeno asombroso y autocontenido, incomprensible para sí misma. La ignorancia de los procesos biológicos que conducen al nacimiento, y en general, que constituyen al organismo hace de esta emoción la base de la emoción mítica-religiosa del misterio. El misterio de la maternidad se identifica al misterio de la vida y al del universo. La emoción maternal ha sido considerada sagrada en las mitologías de la Gran Madre, como atestiguan los misterios de Eleusis, los de Isis, los de Cibeles, o el culto a Kali. En conjunción con la emoción sexual, constituye el fundamento de la noción de sentido y la forma de las primeras representaciones epistemológicas sobre el origen del universo, aunque por separado, la emoción maternal tiene una dimensión propia. Sin embargo, la comprensión científica de la vida compromete la dimensión religiosa de la emoción maternal y de cual-

⁵³¹ Cf. Steven Weinberg. *Los tres primeros minutos del universo*. Alianza Editorial. Madrid 1989. p.132.

quier otra emoción: una inyección de oxitocina en el área ventral tegmental produce comportamiento maternal en un animal que segundos antes no lo exhibía, así como drogas que bloqueen los receptores beta-norepinefrina son capaces de calmar un ataque de ira⁵³². Curiosamente, parte de este contenido sagrado de lo desconocido, pensado como misterio, ha sido heredado por la ciencia moderna, que en sus mitos piensa estar desvelando la forma verdadera y única de ser de las cosas. Basta con observar el inevitable contenido metafísico de los modelos del universo como un todo con principio y fin.

Asimismo, la emoción social o socio-orgánica es responsable de la sacralización del grupo, ya sea en su estructura democrática o aristocrática, vía sacralización del mito que recoge la identidad social. El grupo o el pueblo elegido, o la patria gloriosa, es el centro del mundo, en esa peculiar forma de hipóstasis que supone la identidad de la comunidad no sólo con sus miembros presentes, sino también con los antepasados y los del porvenir. La expulsión del grupo, la excomuniación, el exilio, es peor que la muerte física, pues supone, además de esta, el olvido, la desaparición total y la nada. La emoción social, en su forma negativa, es una forma de violencia de desamparo similar al miedo, mientras que en su forma positiva es la sacralización del grupo, proceso por el que se extienden los límites del individuo más allá de su vida, en algo indefinido pero propio, que siente como poderoso y nutridor, divino. La emoción es responsable del desarrollo de los vínculos sociales básicos en conjunción con la emoción sexual y la maternal, pero ella sola basta, desde el momento en el que tiene un circuito neural propio, para alentar comportamientos grupales y desalentar aventuras individuales. La oxitocina está presente en la emoción sexual (durante el orgasmo), en la maternal y en la social, es decir, en el grupo de las emociones sociales, y si favorece la formación y conservación de memorias de este tipo, podemos esperar que los mitos recojan sobre todo las memorias relevantes a estas emociones. Esto explicaría en parte la uniformidad de los mitologemas humanos, cómo la historia del grupo, en sus dimensiones más económicas y reproductivas, centra su atención y condiciona su ontología y epistemología.

⁵³² Véase Panksepp, *Affective Neuroscience*. Ed. Cit. p.p.202 y 253.

Por su parte, la emoción del juego aparece en las mitologías tanto directamente, en las representaciones de acciones de juegos y certámenes, como en las figuras divinas del dios juguetón y tramposo, tipo Hermes, Prometeo, Locky, Odin, Maui, Eshu (Yoruba), el Coyote de los Crow norteamericanos⁵³³, el Cuervo, y otros. El juego y la diversión, aunque no siempre compatibles entre sí, forman parte de las narraciones tradicionales como motivos didácticos y socializadores. En algunos casos, el juego está imbricado en los valores más profundos, como vemos en la partida de dados que Yudhisthira disputa en el *Mahabharata*, en la que apuesta y pierde ante Duryodhana, su reino, su esposa, su libertad y la de sus hermanos, pasaje donde el juego de azar está relacionado con el ritual védico para la elección de un nuevo rey⁵³⁴. Los juegos como ritual, esta vez atlético, están presentes al final de la *Iliada* para el reparto de las armas de Aquiles. De hecho, además de los juegos Píticos que Apolo establece en Delfos, dos de los héroes de mayor importancia en la religión griega, Hércules y Teseo, están asociados a la institución de juegos atléticos⁵³⁵. En las religiones mesoamericanas, los juegos de pelota obedecían a propósitos rituales perfectamente delimitados, y no muy distintos a los de transformación de la guerra en juego que vemos en Grecia, haciendo del juego una guerra simbólica que sirve no sólo para canalizar violencias o como proceso de entrenamiento militar, sino asimismo como muestra del poder político capaz de organizar espectáculos. El campo de juego de pelota que el gobernante zuyúa Nuestro Noble Venerable construye para establecer la paz con sus poderosos vecinos, está hecho de esmeralda, rubí, diamante y jacinto⁵³⁶, que, además de aportar la simbología de los colores, supone un despliegue

⁵³³ Y también los Karuk, los Winnebago, y otros.

⁵³⁴ Cf. J.A.B. van Buitenen. *Introduction to The Book of the Assembly Hall. The Mahabharata*. The University of Chicago Press. Volume 2. Chicago. 1981. p.p. 27-28. Que la decisión de un asunto así sea dejada a los dados, tiene pleno sentido en casos en los que los contendientes presentan igualdad de fuerzas y méritos para ser elegidos como dinastía dominante. Si consideramos además, como hace el *Rigveda* (Mandala 1.41.9.), que es la divinidad la que tiene en sus manos los cuatro dados del destino, una elección así es equivalente a un tradicional proceso adivinatorio.

⁵³⁵ Hércules los Olímpicos, y Teseo los Istmicos, en Corinto.

⁵³⁶ Véase el propósito del gobernante *Nuestro Noble Venerable* en: Alfredo López Austin y Leonardo López Luján. *The Myth and Reality of Zuyúa*. En *Mesoamerica's, Classic Heritage*. Edited by David Carrasco et Al. University Press of Colorado. Boulder. 2000. p. 45.

espectacular de energía constructiva, lo que en términos mitológicos sería sustituible por el concepto de *mana*, o poder económico-religioso de carácter divino. Los juegos circenses en la Roma imperial eran costeados por el emperador o miembros de su familia, y la competición por organizar el mejor espectáculo tenía como fin ganar el favor del pueblo entreteniéndolo, y mostrar la grandeza del poder gobernante, lo que contribuía al fortalecimiento del vínculo que proporciona la emoción social y reafirmaba la identidad de la comunidad. En este sentido, los juegos cumplían, en parte, las funciones que el mito ritualizado ejercía en los diferentes festivales, ceremonias y rituales religiosos, complementándolas como un elemento más. Las funciones que en las sociedades del presente realizan los certámenes deportivos no son muy diferentes a las de la complementariedad mitológica que tuvieron en su momento, si bien complementan ahora rituales diferentes.

Las emociones enarias, a pesar de su complejidad, pueden ser seguidas con facilidad hasta las básicas que las originaron. Los escenarios semánticos más simples son reinterpretados en procesos crecientes de simbolización, tanto en los términos de la sublimación emocional propuesta por Freud⁵³⁷, como en la producción de estructuras simbólicas con elementos emergentes capaces de invertir incluso las valoraciones de los escenarios semánticos más simples, como es el caso del nihilismo religioso. Así por ejemplo, dentro de la literatura, podemos trazar la emoción de la inmortalidad hasta el relato de *Gilgamesh* (2500-1500 a.c.), aunque no parece que sea una emoción desconocida por sociedades paleolíticas y en general por todas aquellas sociedades que han practicado ritos funerarios, presentes, probablemente, incluso en otras especies de homínidos. En cualquier caso, la inmortalidad tal y como es entendida en el *Gilgamesh* es perfectamente relacionable con la inmortalidad de las religiones posteriores, herederas de las antiguas mesopotámicas. En el mito de *Gilgamesh*, el deseo de inmortalidad le sobreviene al héroe tras la muerte de su amigo Enkidu, cuando el miedo ante su propia muerte le sobrecoge y decide entrar en el submundo para encontrar al antepasado Utnapishtim, un humano que consiguió ser

⁵³⁷ Freud mantiene esta idea solo para la emoción sexual, y su redirección hacia las emociones sociales. Véase Sigmund Freud, *The Future of an Illusion: Civilization and its Discontents*. Pacific Publishing Studio. 2010. Seattle. Washington.

inmortal, con el fin de que le enseñe su secreto⁵³⁸. Tenemos la emoción del miedo como desencadenante del deseo de vida eterna, miedo que anticipa una situación que aún no se ha producido, desarrollado por inducción a partir de la observación de la muerte que sobreviene a todos los seres vivos. Esta forma de miedo, que no experimentan otros mamíferos, ya que no son capaces de anticipar su propia muerte, surge al imaginar la pérdida de la individuación y la separación del grupo, de la vida social cotidiana, al construirse un escenario en el que desaparecen todas las acciones vitales y los lazos emocionales. La pérdida de individuación sola no es suficiente para tal miedo y dolor, pues la individuación es igualmente deshecha en los ritos comunales, y es sólo en relación a los demás que la vida tiene sentido. La emoción socio-orgánica va vinculada a los circuitos neurales del dolor y el estrés, y su dimensión es básicamente negativa. Muchas mitologías resolvieron el problema del miedo a la muerte imaginando una existencia posterior, más o menos bienaventurada, en la que el grupo sigue y las relaciones familiares son mantenidas. No hay relatos de inmortalidad en los que el difunto siga una existencia completamente aislada, como una mónada bienaventurada y sola. Con el miedo a la muerte, se anticipa la frustración del resto de las emociones, lo que produce ira, como recoge el *Gilgamesh*. La anticipación de la negación de los contenidos emocionales que constituyen al individuo activa la búsqueda de la inmortalidad, si bien esta vez el sistema emocional centra su voluntad de poder sobre un objeto inexistente. Sin la figura de los dioses, no es posible la emoción experimentada por Gilgamesh. El miedo que siente ya no es simplemente por morir y desaparecer, en un universo donde todo ser vivo desaparece, sino que el contraste con la posibilidad de no morir, como ocurre con los dioses, y la incertidumbre de una pseudo vida posterior, sobre la que no está en control, alienta un miedo más complejo en el que la perspectiva de una frustración prolongada, semiconsciente, modula el resto de las emociones básicas. No obstante, no es suficiente que seamos capaces de formar representaciones con una inmortalidad como la de los dioses para alcanzar la idea de la inmortalidad, tal como le ocurre a Gilgamesh -quien no alcanza su propósito. Se hace necesaria una representación mediadora que aglutine

⁵³⁸ Véase *Gilgamesh* en *The Norton Anthology of World Literature*. Volume A. W.W. Norton & Company New York. 2002. p.p. 10-41.

la vida humana y animal, y que se comprenda tal representación como algo que permanece más allá de las creaciones y destrucciones individuales, y vincule la naturaleza humana con la de los dioses de manera positiva. Una idea así no ha tenido forma constante en el desarrollo mitológico. Comenzó siendo algo indefinido, común a los seres vivos y las cosas, un *anima mundi*, para luego transformarse en la figura de los dioses, presionada por fuerzas de origen social, y aún más tarde, bajo el influjo de otras acciones económicas, en un principio universal absoluto. En el caso del *Gilgamesh*, nos encontramos en el momento de las representaciones divinas -a través de las cuales dimos forma a nuestra identidad y la del universo- en las que el vínculo con lo divino no tenía el contenido positivo que permitiera al ser humano ser inmortal, limitación que debe ser comprendida en términos de orden social, como observamos en la vulgarización de la inmortalidad que se dará en los misterios de Osiris en Egipto⁵³⁹. En términos alegóricos: Gilgamesh no consigue dejar de dormir -como le exigen los dioses para ser como ellos-, no es capaz de sobrepasar los límites de su propia individualidad fisiológica, ni podría nunca hacerlo, ya que la inmortalidad de los dioses es de grado simbólico, es la inmortalidad del lenguaje, la narración mítica.

La emoción de la inmortalidad no es una emoción positiva, en el sentido de que nadie tiene esa experiencia ni podría tenerla, pues tan sólo se experimenta la propia vida en un momento dado. Si yo viviese miles de millones de años (o una secuencia ilimitada de ellos) nada más podría decir que vivo en cada uno de esos momentos, pero nunca que soy inmortal. Se trata de una proyección imaginativa que toma la forma una creencia específica, pero su fundamento es el impulso a la vida que encontramos en los circuitos neurales dopamínicos, y en escenarios semánticos todavía más simples, en la capacidad replicativa del ADN. Lo que podemos experimentar desde la vida es la emoción de la fe en la inmortalidad, es decir, experimentamos la fe, de la misma manera que cuando no tenemos tal creencia, lo que experimentamos no es la mortalidad sino una mera proyección de emociones propias enculturadas a través de unos mitos específicos. La forma que toma la emoción secundaria (o la enaria en general) depende del mito en el que ha sido elaborada. La emoción de eternidad que

⁵³⁹ Este asunto será tratado en Parte III. Capítulo 3.1.2

suscita el concepto de reencarnación, o la eternidad de una tortura en algún submundo que creó algún sacerdote loco, de imaginación calenturienta y perversa, es muy distinta al limbo del Hades donde los días y los años apenas se distinguen unos de otros, o a la eternidad para varones en los brazos de infinitas huríes. En algunos casos, hemos proyectado sexo sobre la emoción de la inmortalidad, en otros, ira y dolor, en unos cuantos, como en el Valhala, juego y camaradería de guerreros, y en muchos, simplemente las emociones sociales del grupo y la progeñe: una emoción de bienestar oxitocínico y endorfinico en el que vivimos sin esfuerzo y sin dolor. El deseo de vida eterna, la voluntad de poder que acompaña a la vida, el impulso desequilibrante que busca continuamente la homeostasis, para luego volver a desequilibrarse y continuar con un nuevo equilibrio, ese proceso celular sin fin en el que se han transmitido proteínas autoreplicantes desde hace casi cuatro mil millones de años, es elaborado de forma *enaria* en una emoción que ya apenas se identifica como tal. Nos cuesta pensar que nuestras creencias sean emociones, que algo tan contingente sostenga los edificios de nuestra personalidad y nuestra sociedad, que algo tan aparentemente sofisticado y complejo como nuestras ansias de inmortalidad sea el resultado de iteraciones de acciones animales relativamente simples. Sin embargo, las emociones son tan contingentes o necesarias como lo sea la vida, no son algo al margen de esta.

Los desarrollos que la emoción de la inmortalidad ha tenido a partir de la escritura han cristalizado en los sistemas de valores de las grandes religiones como forma más compleja, ya que el desarrollo de los mitos científicos y metasimbólicos más recientes han sido incapaces de elaborar imágenes psicológicas de eternidad con relevancia social e individual. En estas religiones, la inmortalidad está condicionada a los comportamientos en vida en relación a los demás, y tanto los grados de bienaventuranza, desde la *ananda* hindú al *nirvana* budista, pasando por los paraísos del cristianismo e islam, o por los infiernos de tormento, no son distinguibles de los éxtasis y torturas fisiológicas que experimentamos en la vida. Con el desarrollo de la escritura, la inmortalidad se fue fusionando con la emoción del amor, hasta hacerse por completo una emoción literaria. La eternidad de los bienaventurados es imaginada como la de los enamorados, y el deseo de eternidad (la búsqueda dopamínica sin objeto) encuentra imagen en el ser amado. Una transformación interesante de la emoción amorosa desean-

te es la que se produce cuando la persona objeto del amor es sustituida por una persona imaginaria, incluso por un ideal como pueda ser el concepto de *belleza*. Encontramos precedentes en el Egipto del 1.300 a.c., en los escritos en los que se expresan estas emociones⁵⁴⁰, como después aparecerá en el *Cantar de los Cantares* salomónico, o en la poesía erótica china del *Clásico de Poesía* (1000-600 a.c.)⁵⁴¹, o en los versos de Safo de Lesbos y algunos otros poetas griegos, aunque con los trovadores, a partir del impulso directo de la poesía sufí, la imagen mimética de lo divino se superpone a la imagen humana de la amada. La dama es símbolo de otro símbolo, la naturaleza entera, que se comprende como un *Eterno Femenino* en el que el poeta busca su propia imagen y se interroga⁵⁴². Las primeras imágenes de la inmortalidad, como las que encontramos en las religiones mesopotámicas y Egipto, habían imaginado simplemente una continuación de la vida: los dioses y los inmortales siguen haciendo lo que hacían en vida, comer, guerrear, generar dioses, etc., pero la fusión de la inmortalidad con el amor, fusión en la que concurren todas las emociones básicas, hace de la vida posterior un éxtasis inefable. La emoción del amor está integrada por un grupo de emociones enarias distintas, según intervenga más la emoción básica del sexo, la de la maternidad o la socio-orgánica. Se trata, entonces, de emociones sociales que incluyen conductas de atracción, protección, solidaridad, y otras similares, que permiten la formación y mantenimiento de colectivos humanos, es decir, el amor implica un deseo de permanencia, de inmortalidad enamorada. Tomemos, por ejemplo, la llamada nueva ley de los *Evangelios* cristianos, que reduce la ley mosaica a un doble código moral de amor a Dios y al prójimo. El amor a Dios dentro del cristianismo es una emoción enaria compuesta por un entramado emocional paterno-filial y un deseo de vida eterna de goce y bienaventuranza. Por su parte, el amor a los demás, al prójimo, es la fusión de las emociones del grupo bajo

⁵⁴⁰ En estos poemas se recogen las emociones amorosas de hombres y mujeres prácticamente idénticas a las que se han expresado en cualquier otra literatura posterior, incluso en una de las canciones, *My love is one and only, without peer*, hay connotaciones sagradas en el tratamiento de la amada. Véase *Ancient Egyptian Poetry. Love Songs*. En *The Norton Anthology of World Literature*. Volume A. Ed. Cit. p.49.

⁵⁴¹ Poemas que recogen temas de la vida cotidiana en el período Chou.

⁵⁴² Cf. Charles Mela. *Le Beau Tromné. Etudes de theorie et de critique litteraires sur l'art des trouveurs au Mogen Age*. Paradigme Ed. Caen 1993 p. 214, en ensayo: *Le Miroir Perilleux on l'alchimie de la Rose*.

la idea de hermandad. Podemos decir que la nueva ley es un entramado emocional de amor y deseos de inmortalidad en una hermandad bienaventurada gobernada por un padre.

Las emociones no sólo han hecho posible el lenguaje, dando el contenido a las comunicaciones animales, sino que son protolenguajes per se, y después, lenguajes de pleno derecho asentados sobre sintaxis evolutivas, cada vez más complejas en la acción narrativa. La acción narrativa, la construcción imaginativa de escenarios espacio-temporales no presentes, con todos sus objetos y emociones asociadas, transformó las emociones en diferentes objetos simbólicos que la manipulación de la escritura, no limitada por la memoria pizarra, transformó con un alcance mucho mayor que el inicial fisiológico, pero siempre vinculado a este. El amor maternal se ha desarrollado hasta llegar a ser una emoción religiosa que recogen las mitologías de la Gran Madre (y sus pervivencias en cristianismo e hinduismo), donde el proceso de reproducción y cuidado de las crías se inviste de contenido numinoso, y es símbolo del orden y propósito del universo. Los mitos generan sus objetos simbólicos, y por un momento -que puede durar la existencia entera de una comunidad humana- nos encontramos fuera del mundo biológico, en un mundo humano construido sobre ideas que parecen aplicar una *expación* acelerada a los sistemas neurales y convertirlos en otra cosa. La emoción de los mitos arcaicos y su posterior desarrollo en las grandes religiones ha sido llevada aún más lejos, al análisis ya metaliterario y metasimbólico, en el que los viejos mitos son contrastados unos con otros y con otras ramas del saber, como la psicología, la antropología, la lingüística y las ciencias de la vida, en una narración enaria de racionalidad continua que construye una imagen general de identidad del ser humano.

C. Algunas conclusiones.

El tratamiento ético-racional que la filosofía ha hecho de las emociones, desde Aristóteles hasta Habermas, no ha podido sino ofrecer una imagen del ser humano condicionada a supuestos ontológicos indistinguibles de las mitologías religiosas tradicionales, en las que nuestra especie, *tocada por la mano divina*, se erigía como una excepción o singularidad en el universo. A partir del desarrollo de las ciencias de la vida en el siglo XIX, pero especialmente, a partir de los desarrollos del pensamiento neurocientífico del S.XX, ha ido tomando fuerza una imagen continuista del humano con su entorno, apoyada en las evidencias empíricas que nos ofrece la comprensión evolutiva de la vida en la tierra. Obviamente, el que esta ontología sea más consistente con nuestra experiencia no la hace menos condicionada a nuestra forma humana de entendernos y entender el mundo, si bien, su punto de partida es la comprensión de esta limitación que sitúa el *metrón* del universo no ya en el *anthropos*, sino en la *zoé*, la vida como proceso abierto de racionalidad continua en el que el homo sapiens no es sino su eslabón más complejo. Lo que la filosofía ha llamado emociones son procesos cognitivos que los organismos vivos han desarrollado evolutivamente como respuestas a los condicionamientos geofísicos y biológicos medioambientales, procesos cuyo resultado ha sido el desarrollo de funciones neuronales a las que llamamos lenguajes (protolenguajes comunicativos primero), las cuales, debido a la arquitectura de reentrada necesaria para la percepción, produjeron las propiedades emergentes de la conciencia primaria, que a lo largo de millones de años se hizo crecientemente compleja. La racionalidad humana es el desarrollo máximo de este proceso abierto de comunicación vital que genera grupos e identidades grupales e individuales.

Nuestra definición provisional de mito los caracterizaba como acciones sociales comunicativas en las que se generaba la identidad grupal como resultado de procesos cognitivos liminales. Ahora, podemos precisar estos procesos como *emocionales*, en los sentidos que postula la teoría de las

emociones presentada. El contenido de la comunicación mítica son las memorias emocionales básicas y enarias, que han probado su utilidad evolutiva en los escenarios biológicos prehumanos y en los culturales e históricos de nuestra especie. Por eso, en los mitos encontramos siempre asuntos que, de una u otra manera, tienen como referente final la homeostasis social, con la asignación del lugar que corresponde a cada individuo. La creciente complejidad mitológica que observamos en el decurso histórico, no se debe tanto a cambios en contenidos fundamentales como a combinatorias simbólicas nuevas, debidas a la expansión sobre el control de la materia. Los mitos cambian al cambiar las condiciones materiales, y a su vez los mitos nuevos permiten reinterpretar las nuevas formas de vida, pero el referente constante es el condicionamiento biológico emocional. A partir de la invención sumeria de la escritura, los mitos alcanzaron una complejidad desconocida en tiempos prehistóricos, y las estructuras generales comunicativas en todos los ámbitos de la vida obtuvieron una precisión que transformó las estructuras ideológicas y económicas. Este proceso supuso el desarrollo de emociones enarias nuevas, pero su condicionamiento, como no puede ser de otra manera, estaba en los sistemas emocionales básicos. De hecho, nuestra estructura emocional presente no es tan distinta de aquella. Las religiones actuales que de forma explícita o implícita siguen oficialmente los estados modernos, las tres del *Libro* (judaísmo, cristianismo, e islam), el hinduismo, el budismo y el shintoísmo, son desarrollos emocionales de sociedades urbanas de modelo agrícola, con ideas morales y metafísicas fundamentadas en emociones enarias que florecieron a partir del desarrollo de las ciudades-templo⁵⁴³, con estructuras productivas sociales muy distintas a las que hoy experimenta una parte importante de la población mundial.

La imagen ontoteológica que la filosofía ha desarrollado de la razón está plagada de creencias indemostrables heredadas de los viejos sistemas metafísicos. La oposición entre razón y emoción es insostenible a partir de la comprensión del desarrollo evolutivo de los sistemas neurales, pero también lo es a partir de la mera observación de la praxis razonante del ser humano. Los llamados razonamientos naturales (como opuestos a los de

⁵⁴³ En el período 6500-2400 a.c., aproximadamente. Ciudades como Ur, Uruk, Kish, Eshunna, Menphis y Heliópolis o Tebas.

los lenguajes formales) muestran claros condicionamientos emocionales en la valoración de escenarios experienciales. El condicionamiento se da a un nivel fisiológico tan básico como el de la misma percepción, y se extiende hasta los procesos inferenciales, manipulando la estructura lógica de los procesos razonantes para acomodar las creencias del pensador. La prioridad filogenética del sistema subcortical es total en situaciones liminales, pero además, los mismos procesos de razonamiento, en los que interviene la memoria pizarra y la evaluación reflexiva, están sesgados por unas creencias que se asientan sobre la firme voluntad de poder y supervivencia, que toma la estructura lingüística de unos mitos y unos ritos históricos particulares.

Si la razón humana es una herramienta de origen emocional, como parecen mostrar los estudios de neurociencia afectiva realizados sobre el cerebro de los mamíferos, en clara contradicción con las concepciones ontoteológicas que le asignaban un valor extrahumano, no podemos aspirar a comprender las acciones sociales sin comprender las emociones, y estas dentro de un proceso de complejificación de racionalidad continua, en el que surge lo que hemos llamado *razón* a la par que la identidad humana. Aunque heredamos la arquitectura de nuestros sistemas neurales y las estructuras fisiológicas específicas para nuestra homeostasis, los contenidos más complejos de nuestras valoraciones emocionales se constituyen de forma completa a través de mecanismos culturales. Sobre la estructura de los sistemas neurales de las emociones sociales construimos un mundo político que nos vincula con un entorno espacio-temporal de mucho más alcance que nuestra vida individual, incluso que el de la vida del grupo social específico en el que nos encontramos. Hay grupo orgánico en cuanto que hay un lenguaje que lo genera, no como una entidad ajena a él que actúa sobre el grupo modificándolo, sino como un proceso funcional complejo de actividad fisiológica que en su acción determina sus objetos, en este caso, el grupo comunicativo. Y cuanto mayor es la complejidad del lenguaje mayor es la complejidad del grupo, en cuanto a los escenarios que maneja de supervivencia y los objetos que lo integran. No puede crearse una metafísica como la de las grandes religiones, o la de la ciencia moderna, sin un desarrollo previo de un sistema lingüístico en el que tratar tales objetos conceptuales, y lenguajes así no pueden surgir sino como resultado de condicionamientos físicos funcionales que hacen más complejas las

interacciones de los sistemas orgánicos. A través de nuestro lenguaje, desde sus modalidades paleolíticas a las contemporáneas, artísticas, científicas, religiosas, o económicas, nuestra mente individual se ha visto siempre desbordada por la mente comunitaria de forma proporcional al grado de complejidad alcanzado en cada momento. Esta diferencia entre la mente individual y la comunitaria (una relación perfectamente regulada por la emoción social de los mamíferos), entre el uso personal y limitado del lenguaje y un uso más amplio como el que desarrolla una comunidad histórica (no sólo en cuanto a diferencia informativa, sino también en todos los matices de modulación emocional para los diferentes hechos de la vida), es reificada como la manifestación de algo extrahumano, extraindividual, que se expresa en las narraciones míticas. En parte, la diferencia que nos hace asignar un origen no humano para nosotros mismos y el lenguaje en el que hemos comenzado a pensarnos, es también, protolingüística, y hunde sus raíces en el mundo de las emociones básicas y nuestra fisiología animal. El lenguaje nos produce extrañamiento con respecto a la mecanicidad de nuestra naturaleza, su complejidad nos hace sorprendernos de orígenes animales más humildes, y sólo los objetos lingüísticos ideales satisfacen la proyección de potencialidad con la que el humano imagina su identidad, creándola narrativamente con tal idealización. Las emociones primarias y enarias son el contenido comunicativo fundamental de la persona social que genera la narración mítica, protocolizada y actuada en ritos comunitarios.

Parte III. Ejes mítico-rituales.

A. Introducción.

Una vez introducidas las herramientas conceptuales de la teoría mimético-liminal, la teoría de las emociones y la de la racionalidad continua, podemos caracterizar la comunicación mítica, o acción mítica, como acciones sociales miméticas de simbolización en entornos de racionalidad continua. Ergo, la acción mítica debe ser comprendida como una acción mítico-ritual. La teoría de la racionalidad continua nos permitía comprender la acción ritual animal como una forma protolingüística de comunicación emocional entre los miembros de una especie en la que se establecen pautas de comportamiento social. Desde este punto de vista, los mitos podrían ser pensados como desarrollos lingüísticos plenos de tales patrones comunicativos, en los que la sintaxis permite una precisión informativa por la que objetos y escenarios ausentes pueden ser representados con plena función cognitiva, ya no limitada a las situaciones vitales en las que se originó el contenido a comunicar. Los mitos, sin embargo, no han desplazado por completo a los ritos, tanto por la mayor efectividad cognitiva de la palabra acompañada de la acción, como por el hecho de que el rito cumple una función emocional básica directa: es la acción por excelencia de la emoción socio-orgánica, produce directamente bienestar en los participantes, por la producción de endorfinas y oxitocina asociada a la activación de este sistema neural, las cuales generan la indispensable base neuroquímica sobre la que asentar la narración de la identidad del grupo, en la medida que tales sustancias favorecen la creación de memorias colectivas⁵⁴⁴.

La narración mítica adquiere su congruencia semántica y su unidad formal a partir de los propios contenidos emocionales que expresa: narraciones y rituales se integran en una unidad de acciones interpretativas que dan valor a las acciones vitales del grupo. Una definición de acción mítica requiere la determinación previa del concepto de *acción social* desde el

⁵⁴⁴ Véase lo dicho en la Parte II, Capítulo 1, sobre la creación de memoria colectiva y la oxitocina.

punto de vista de la teoría de la racionalidad continua. El tratamiento del concepto que ha hecho la filosofía ha sido dentro de un marco de oposición con el concepto de *acción natural*, oposición cuyo contenido explicativo es muy limitado, incluso dentro del propio marco de las teorías desarrolladas por las ciencias físicas, pues es insostenible sin compromisos ontológicos de reificación de una realidad objetiva independiente de la determinación epistemológica que realizan los organismos fisiológicos. El ser humano no es una entidad independiente del resto de los seres vivos, de hecho, sus acciones sociales son acciones emocionales, que comparte con los mamíferos en sus formas más simples a partir del sistema neural social. Nuestras acciones sociales son a la vez acciones naturales que ocurren en un entorno de racionalidad continua en el que interpretamos la experiencia vital mediante acciones cognitivo-emocionales que mimetizan tales acciones de la experiencia, en una relación recíproca y abierta al entorno, característica del comportamiento adaptativo que llamamos inteligencia, y que es ubicuo -en diferentes grados de complejidad- en todos los seres vivos. Las acciones míticas, como veremos, establecen el entorno semántico de la experiencia vital del humano mediante tales procesos miméticos, y son los elementos fundamentales que componen las estructuras mítico-rituales. Podemos distinguir dos tipos de acciones míticas: las de determinación funcional o económica⁵⁴⁵, que valoran (y generan al valorar) las relaciones de intercambio energético de los grupos humanos, y las acciones de determinación primitiva, que hacen lo mismo con las relaciones de identidad grupal e individual. Las acciones de determinación económica y las de determinación primitiva forman un eje mítico-ritual, una estructura de acciones miméticas interpretativas de la experiencia vital desde las que el ser humano crea la realidad simbólica que llamamos mundo.

Los sujetos narrativos, o personas míticas, no son entidades independientes de la acción narrativa que interpreta una acción vital, sino que surgen con la narración. La persona mítica es la persona social, entendiendo por ella no sólo el narrador del mito (la comunidad transpersonal que se reifica a través del lenguaje en un narrador ausente), sino también los diferentes sujetos que surgen con la acción económica, los actores del drama

⁵⁴⁵ Utilizaré indistintamente las expresiones *determinación funcional* y *determinación económica*.

humano, ya sean personas generales, como *hombre, mujer, viejo, joven, o antepasados, seres sobrenaturales, animales tótem*, personas jurídicas, o de cualquier otro tipo. Según la complejidad simbólica de las acciones y personas que aparecen en la estructura narrativa de un eje mítico-ritual, podemos distinguir diferentes planos míticos, y trazar una tipología a partir de la persona mítica central de cada plano. Así, distinguiremos entre las narraciones del plano mítico del *anima mundi*, las del plano del rey-dios, las del plano de la ley universal, y las que corresponden al plano de la ley humana. Tal ordenación se corresponde con los desarrollos cronológicos de mitologías cada vez más complejas en comunidades humanas con mayor número de interacciones sociales. Un eje mítico-ritual específico pertenece a alguna de estas cuatro categorías. Los encuentros entre ejes de distintos planos vienen condicionados por las estructuras específicas de sus acciones míticas, produciéndose distintos escenarios generales de disrupción o continuidad del orden social. En esta tercera parte explicitaremos estas relaciones entre ejes y planos míticos, viendo las líneas principales de sus desarrollos en las mitologías mundiales, así como los límites de las construcciones simbólicas que condicionan cualquier narración mitopoética. Estos límites serán examinados desde el concepto de *complejidad*. La complejidad de un plano mítico está en función del proceso de racionalidad continua, en el que se genera lo que llamo *complejidad mitopoética* o *complejidad semántica*, que debe ser distinguida de los conceptos sintácticos de complejidad con los que operan distintas ciencias. El concepto de complejidad mitopoética, construido a partir de la distinción entre complejidad sintáctica (o cuantitativa⁵⁴⁶) y complejidad semántica de los sistemas de signos, y su ampliación a los sistemas de acciones míticas, nos ofrece un criterio desde el que comparar acciones míticas y sus ejes que es consistente con los parámetros narrativos-comunicativos que forman el armazón conceptual de la mitopoética anteriormente presentado. Finalmente, la definición de la complejidad mitopoética será precisada a partir de las enarizaciones de la emoción lúdica que han dado lugar al desarrollo de la persona social crítica-lúdica, la construcción simbólica más elaborada alcanzada por el proceso de la racionalidad continua.

⁵⁴⁶ En el sentido de ser reducible a una aritmetización, de la posibilidad de reducir el sistema sintáctico a un sistema computacional, no por ello exento de la incompletud de los sistemas de inferencia.

B. Temas:

Capítulo 1. Rito y mito.

1.1 Rito y religión.

La teoría de la racionalidad continua propone la extensión evolutiva de las acciones rituales animales en el mundo homínido, y posteriormente humano, así como el desarrollo simbólico de los ritos humanos en formas narrativas complementarias, de cuya conjunción con los ritos se derivan las valoraciones que determinan la identidad social. Los ritos y los mitos tienen un fundamento emocional que vincula sus contenidos comunicativos a un grupo de acciones ecológicas particulares, que condicionan su forma final. Pero, ¿qué es exactamente un ritual humano? Para responder a esta pregunta, voy a examinar la ceremonia altaica del sacrificio del caballo, y así establecer un modelo simplificado de ritual del que podamos extraer una primera aclaración sobre el concepto de rito. Este tipo de ceremonia chamánica, y otras análogas en las que se sacrificaban osos, y otros animales, es especialmente significativa desde un punto de vista mitopoético, por haber sido practicada por gran número de culturas en todo el mundo, así como por tratarse de un rito de origen paleolítico. El chamanismo siberiano, tal como fue descrito por los misioneros rusos del siglo XIX, tiene la particularidad de ofrecernos una imagen muy arcaica de los rituales, preservada por el fuerte aislamiento de estas culturas nómadas, que entronca

con la tradición paleolítica. La ceremonia del sacrificio del caballo y el ascenso al cielo podría ser resumida en la siguiente descripción⁵⁴⁷.

La periodicidad del ritual no está expresamente determinada, sino que depende de las peticiones que una familia en particular haga de él. No obstante, se trata de un rito que hacen todas las familias del grupo y que implica al conjunto por su contenido comunitario. En el primer día, el chamán elige un lugar en la pradera sobre el que levantar una nueva yurta⁵⁴⁸, en cuyo centro levanta un abedul joven que sobresale por la parte de arriba de la tienda, y al que ha incrustado nueve peldaños en su tronco. Alrededor de la yurta, levanta una empalizada con ramas de abedul. Fuera, se elige un caballo que quedará a cargo de un participante designado por el chamán, el cual en su momento intervendrá en la acción ritual. Con una rama pasada sobre el lomo del animal, el chamán incita a partir al alma del caballo para que vuele hacia Bai Ulgan, y después hace lo mismo con el cuidador del animal para que acompañe al alma. El chamán vuelve a la yurta, echa ramas al fuego, e invoca a los espíritus para que entren en su tambor, moviéndolo hacia un lado y otro como si los estuviera capturando en su interior. Una vez que estos espíritus celestiales están en el tambor, sale de la tienda y monta en un monigote con forma de ganso, a la vez que bate sus manos como si volara. Canta al ave con palabras de ánimo para la ascensión, y el ganso responde a partir de la mímica que realiza el chamán con los sonidos característicos del animal. Sentado a horcajadas, persigue el alma del caballo, que supuestamente está volando, imitando su relinchar. Con ayuda de los presentes, captura el animal celestial mimético escenificando diversos forcejeos. Después, mata al caballo físico rompiéndole la columna vertebral, y se hacen ofrendas con la piel, la carne y los huesos del animal, que son preparados ceremonialmente, para después comer la carne.

La noche del día siguiente, el chamán ofrece carne de caballo a los espíritus que residen en su tambor y al Maestro del Fuego⁵⁴⁹, y luego distri-

⁵⁴⁷ Mi resumen está basado en la descripción que Eliade ofrece de la clásica de Radlov sobre el ritual altaico, basado en sus observaciones y en los textos de las canciones e invocaciones recogidos por los misioneros llegados a Siberia a principios del siglo XIX, y editados por V.L. Verbitsky. Véase Mircea Eliade. *Shamanism*. Ed. Cit. p.p.190-197.

⁵⁴⁸ Tienda circular hecha de pieles.

⁵⁴⁹ Espíritu protector de la yurta.

buye carne entre los asistentes, quienes representan a los espíritus. El chamán se pone su traje ritual e inicia una invocación a diferentes espíritus y dioses, entre ellos la familia de Bai Ulgan, compuesta por Madre Tasygan y sus dieciséis hijas⁵⁵⁰. Da vueltas alrededor del abedul e invoca a un espíritu guía ante la entrada al mundo celestial simbolizada por el árbol. Si recibe respuesta favorable comienza a tocar el tambor, vuelve al centro de la tienda y, entre convulsiones, comienza a proferir palabras ininteligibles. Purifica con su tambor a todos los asistentes y después mimifica en torno al abedul la escalada al reino de Bai Ulgan. Ascende de cielo en cielo encontrándose con diversas divinidades, con las que conversa, y de las que recibe noticias: sobre el futuro de la tribu, sobre el clima, epidemias e infortunios, y los sacrificios que la comunidad debe hacer. Sube así, peldaño a peldaño, hasta llegar donde sus poderes le permiten, invocando en ese momento a Bai Ulgan, con quien habla, y de quien recibe la aceptación del sacrificio presente, así como indicaciones sobre los sacrificios necesarios para el futuro, además de ser informado sobre el clima en relación a la prosperidad de la cosecha⁵⁵¹. El chamán colapsa tras su éxtasis y cae al suelo, donde permanece inmóvil durante un largo rato. Después, se despierta como si amaneciese tras un largo sueño, y saluda a los presentes con el énfasis de quien ha vivido una prolongada ausencia. A veces, el festival acaba aquí, pero puede continuar un día más, en el que se hacen libaciones a los dioses y banquetes, en los que se consumen grandes cantidades de alcohol.

El ritual comienza, pues, con una determinación espacio-temporal específica para la ocasión. Aunque este rito no obedece a ninguna efemérides estelar o fecha estacional, ya que no son pueblos de base económica agrícol, sino cazadora y ganadera, sí se establece un espacio-tiempo distinto al ordinario. En el caso del ritual del oso de los Aino, en la isla japonesa de Yezo, la fecha del sacrificio del animal tampoco está precisamente determinada, puede ocurrir en septiembre o en octubre, y algo similar pasa con la ceremonia Gilyak del oso, que puede ser celebrada en diciembre, en

⁵⁵⁰ Además de los Markut, los Pájaros del Cielo. La presencia de una consorte atestigüa el carácter mixto cazador-agrario de esta ceremonia.

⁵⁵¹ Bai-Ulgan es un tipo de dios atmosférico, de la cosecha, y no un dios uranio supremo, que en los altaicos es Tengere Kaira Khan. Véase Eliade. *Shamanism*. Ed. Cit. p.198-199

enero o en febrero⁵⁵². Sin embargo, entre los Lebed y los Teleut encontramos ceremonias del caballo *agrarizadas*, con fechas específicas de relevancia agrícola⁵⁵³. Por otro lado, la nueva yurta de la ceremonia altaica, con un abedul en su centro, reproduce un templo a mitad de camino entre la cueva y el bosque, un escenario cuidadosamente preparado y pre-simbolizado en el que ocurre la acción ritual. Los asistentes saben quiénes son los espíritus que entran en el tambor, quiénes son Bai Ulgan y su consorte, es decir, conocen una narración previa de lo que allí está ocurriendo. La ceremonia conlleva dos tipos de narración diferentes: la general, que es una narración escenificada de toda la ceremonia, el protocolo en el que se incluyen no sólo la ceremonia de sacrificio del animal, sino todos los demás protocolos rituales que conforman la vida de la tribu, y por otro lado, la narración de las distintas acciones del sacrificio-caza del caballo, la subida al cielo, mímicas, danzas, etc., que se interpretan en esa ceremonia particular, en la que hay información nueva. La primera está a cargo del chamán y de toda la comunidad, que ayuda en los preparativos, así como de los mismos antepasados que intervienen como espíritus, y que en su momento fijaron partes específicas ceremoniales. Desde el momento en que el rito se realiza como tradición, a tal narración se le adscribe un narrador ausente, como si la memoria grupal que la recoge fuera una entidad independiente. La diferencia de identidades, de la que se deriva el contenido numinoso y trasmundano, se produce al hacer presentes en el ritual a los antepasados, en la reconstrucción lingüística y escenográfica de personajes que la imaginación trae miméticamente a la ceremonia, que toman vida en la palabra y en la acción del chamán. Aunque es en el ritual donde los difuntos son recuperados para la memoria, el propio ritual es obra de aquellos, de generaciones que fueron fijándolo en ceremonias análogas a la presente, en las que se escenifica un tiempo cíclico que abole las diferencias entre vida y muerte, tanto para el ritual presente, como para los mitos subsidiarios de la narración general, que complementan epistemológica y moralmente la ceremonia, fijando en estos procesos la *Lebenswelt* del grupo. Un ejemplo de ceremonia subsidiaria de esta lo tenemos en el rito de

⁵⁵²Los Gilyak son una etnia tungús de Siberia Oriental. Para más información sobre estas ceremonias véase Frazer, *The Golden Bough*. Ed.Cit. p.p. 585-590.

⁵⁵³Los Lebed sacrifican la primera luna llena después del solsticio de verano, y los Teleut el 20 de julio. Véase Eliade. *Shamanism*. Ed.Cit. p.197. Nota.

iniciación del propio chamán, en el que, como en el resto de iniciaciones de los miembros de la tribu, el iniciado recibe un espíritu guía.

Ergo, tenemos dos tipos de información en el ritual, la conocida, que se repite mecánicamente y cierra el tiempo en un bucle, y la nueva, que tiene relevancia para el presente. A la primera corresponde la organización protocolaria de la ceremonia, la caza-sacrificio del caballo, y las diferentes mímisis interpretativas del rito. Como parte de la información nueva tenemos la escenificación de las conversaciones con los poderes sobrenaturales. La parte mecánica es meta-ritual, en el sentido de que representa un modelo ausente que se busca repetir para obtener su eficacia, la cual reside en establecer un vínculo mimético (lingüístico y ceremonial) con los seres sobrenaturales, con el fin de obtener la información necesaria para la supervivencia del grupo. La primera forma de narración-escenificación, la mecánica, no se limita a ser un preámbulo para el éxtasis, sino que en su repetición continuada ceremonia tras ceremonia, crea la identidad de la tribu a partir de experiencias comunales, consolidando los lazos sociales entre los vivos y los antepasados. El éxtasis es más el resultado de las endorfinas y la oxitocina producida por el mero hecho de juntar el grupo, a las que las drogas y la danza potencian, sin duda alguna.

Podríamos caracterizar provisionalmente los ritos como cualquier grupo de acciones humanas simbólicas protocolizadas miméticamente de forma repetitiva a partir de modelos ausentes, que son llevadas a cabo en un espacio-tiempo simbólico, y cumplen funciones epistemológicas y de cohesión social. Esta definición preliminar es, obviamente, problemática, y requiere ser precisada, ya que el ser humano vive en un mundo simbólico, mediado y recreado a través del lenguaje, y sería imposible encontrar alguna acción social exenta de contenido simbólico. La diferencia específica del rito es doble. Por un lado, su protocolización mimética repetitiva, sus formas rigurosamente mecanizadas, repetidas siempre igual. Por otro, el hecho de que el modelo seguido está ausente, de que en los ritos siempre hay un elemento que está fuera de la escena-narración: el antepasado, quien inició en su momento el rito con una narración informativa nueva, no mecanizada. El modelo ausente genera un espacio-tiempo simbólico, una estructuración general semántica de la vida del grupo. El espacio de la experiencia cotidiana se organiza en torno a un centro de referencia axiológico basado en la forma específica que se ha desarrollado para las emo-

ciones enarias del grupo. El tiempo ordinario, lineal y entrópico en relación al organismo individual y colectivo, se reconstruye en ciclos con respecto a un origen, disolviéndose así la idea de cambio, a partir de la repetición mecánica indefinida, en la idea de eternidad.

Los estudios sobre la ritualización en humanos y animales con desorden de comportamiento obsesivo-compulsivo han mostrado que el proceso muestra similitudes con la ritualización no compulsiva, tanto en lo que se refiere al establecimiento de escenarios específicos en los que se realiza la acción repetida, como en la meticulosidad de la repetición⁵⁵⁴. La eficacia del ritual humano, al igual que la del animal, depende de la precisión de su práctica⁵⁵⁵: nada puede quedar al azar, pues de la impecabilidad de la ejecución de la ceremonia depende el bienestar de la comunidad y el orden de las cosas. En cualquier tradición ritual que tomemos, encontramos continuos ejemplos de la puntillosidad de las estructuras rituales que, lejos de ser una mera cuestión de detalle, puede acabar por producir grandes anomias sociales a partir de diversas formas de neurosis, como fue el caso del cisma dentro de la Iglesia rusa del siglo XVII, causado por las diferencias de opinión ritual acerca de si lo correcto era la persignación con dos dedos o con tres⁵⁵⁶, neurosis que en muchos casos proviene de una conca-

⁵⁵⁴ La diferencia entre ambos casos es la pérdida de la efectividad de la repetición para la impronta memorística que se da en el caso del desorden neurótico, pero la finalidad original es la misma. La necesidad de una repetición exacta y rigurosa que exige el ritual, presenta sin embargo claros elementos de neurosis. Véase David Eilam et al., *Rituals, Stereotypy and Compulsive Behavior in Animals and Humans*. Ed. Cit.

⁵⁵⁵ Desde las abejas hasta los mamíferos encontramos ejemplos de la importancia comunicativa de la ritualización. Las abejas son capaces de comunicar a través de una danza una posición espacial a los miembros de su colmena. Véase Karl von Frisch, *The Language and Orientation of Bees*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge (Mass.). 1967.

⁵⁵⁶ Este caso lo cita Max Weber en *Sociología de la religión*. Ed. Cit. p. 71. Valgan también como ejemplo el llamado Ritual de la Veneración (Caitya Vandana) de la tradición Jaina, en el que se contemplan como faltas capaces de arruinar la efectividad del ritual, minucias en cuanto a la postura o movimiento (Véase John E. Cort. *The Rite of Veneration of Jina Images*. En *Religions of India in Practice*. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1995.p.326-332), o el ritual cristiano de la comunión, inefectivo si no se hace en ayunas, o todas las prohibiciones purificadorias de tantos y tantos rituales, con sus correspondientes asociaciones infundadas. En Atenas se consideraba de mal augurio iniciar un negocio en el día de Plynteria, cuando se limpiaba a la diosa de la ciudad en un festival que lideraba un grupo de mujeres vírgenes (Véase Walter Burkert. *Greek Religion*. Ed. Cit. p.79).

tenación errónea de dos fenómenos, la cual puede proceder, como ya indicamos, de una estimulación excesiva del sistema emocional dopamínico, capaz de producir desórdenes compulsivos⁵⁵⁷. Y es que el ritual ocurre en la zona liminal de la psique humana, donde sanidad y locura funden sus fronteras, en esa región en la que el estrés evolutivo de nuestros sistemas emocionales no acaba de cristalizar un relato plenamente neocortical.

La importancia de la regulación de las emociones básicas en las estructuras mítico-rituales muestra el origen animal de las acciones que allí se expresan, así como la contingencia de la forma en particular que han tomado tales estructuras. Esto es evidente en la escrupulosidad de la actuación ceremonial, así como en la otra cara de este mismo automatismo, que en el ser humano se expresa con la supresión del orden racional más complejo. En el mismo ritual, que enfatiza el orden del grupo, está incluido un tiempo en el que el tal orden se encuentra subvertido, lo que supone una liberación psicológica momentánea y controlada que hace más fuerte el orden, una vez se vuelva a instaurar. La estructuración en emociones enarrias del complejo mítico-ritual debe ser deshecha cíclicamente para que las formas más básicas de la emoción se expresen sin trabas, lo que se consigue sustituyendo el contenido más lingüístico del mito por el contenido más activo y mecánico de rituales más animalescos, en los que el grupo, como una identidad previa a la individuación, cubre el espacio social. Así, en el día quinto de Akitu el rey era depuesto y humillado con golpes, sólo para después ser repuesto y coronado con todos los honores. Por un momento, el orden prehumano inicial vuelve y se suspende la ley. En el festival de Año Nuevo ateniense, por ejemplo, se anunciaba una amnistía, costumbre que igualmente se observa en otras culturas⁵⁵⁸, acto que puede interpretarse más como una asimilación-curación catárquica en el seno del grupo -el cual está por encima de la individuación y de los desarrollos cognitivos neocorticales- que como un gesto consciente de repulsa a la violencia venga de donde venga. Al interrumpirse el curso de la ley, se rompen las identidades mitológicas colectivas e individuales, y se produce

⁵⁵⁷ Se ha comprobado que ratas a las que se les ha administrado anfetaminas muestran comportamiento obsesivo compulsivo (Véase David Eilam. *Ibid.*), y se sabe que las anfetaminas, como la cocaína, incrementa la disponibilidad de dopamina en el circuito mesolímbico. (Véase Panksepp. *Affective Neuroscience*. Ed. Cit. p.118.)

⁵⁵⁸ Como la amnistía tradicional que los romanos hacían de algún preso en Palestina.

la catarsis por el viaje de ida y vuelta desde una racionalidad más compleja a una más simple, la de la comunicación básica grupal desde la que se desarrollaron evolutivamente las formas comunicativas más complejas. La licencia momentánea, la anomia liminoide ritual, como la de los festivales en honor de Dionisos, o la de los cultos orgiásticos de Asia Menor durante la época clásica, o las saturnales romanas, o los carnavales en la Europa medieval y moderna, obedecía a estos principios de evolución emocional. El efecto catárquico final es conseguido una vez se vuelve al orden y la sensatez, conjurando la incertidumbre y el caos de la vida desde una individuación nómica capaz de redirigir las energías vitales que bullen bajo la ciudad.

En el teatro ateniense, como forma combinada de ritual tragicómico, el contenido armónico narrativo de los mitos se conseguía mediante la actuación de los viejos relatos de dioses y héroes, por un momento impersonados a la vista de todos en un juego de máscaras. La presencia de veintidós mil personas en el teatro, un segmento muy significativo de la población total de la ciudad, era responsable de ello. A diferencia de lo que ocurría en Akitu, el modelo ritual de la tragedia y la comedia es abierto. Es cierto que el contenido fundamental de los mitos dramatizados era conocido por todos, y apenas son variados en la acción de uno a otro trágico, sin embargo, los comentarios e interpretaciones que ofrecen cada uno de los poetas suponen un dinamismo en la interpretación de los relatos tradicionales que no había sido visto hasta ese momento, y para lo que tendríamos que remontarnos ya hasta el mundo moderno si queremos encontrar algo similar, especialmente en la crítica filosófica, aunque también en el arte. En el drama, los modelos de comportamiento moral que suponían los mitos toman el protagonismo con respecto a las determinaciones primitivas que trataban el origen del mundo. Las acciones de los dioses interesan en la medida que tienen que ver con el desarrollo político de la ciudad, a diferencia de los festivales que encontramos en otras partes del mundo o de los mismos que la ciudad de Atenas desarrollaba en otros momentos del año. La ley moral es vista, desde un punto de vista psicológico y sociológico, no como un mandato del cielo confucianista o judeo-cristiano, sino como un conjunto de costumbres y acuerdos en el que se resuelven las necesidades comunes en relación más o menos armónica a las tendencias individuales. El contenido narrativo desacraliza al entretener, porque la posible no-

vedad informativa de la narración es contraria a la repetitividad de la ley que se expresa en el ritual. En la comedia, se lleva hasta niveles insospechados en los rituales asiáticos la desacralización de la ley a través de la burla, así como del comentario político de la vida cotidiana, humanizando el *ille tempore* en un *hic* sin voluntad de *nunc*. La modernidad mítica del teatro ateniense surge precisamente de la licencia anómica que ya encontrábamos en Akitu, y que permitía la humillación del rey como representación de un momento de caos primitivo. Pero esa libertad queda circunscrita siempre al ritual, pues la misma filosofía queda subordinada a la mitología ciudadana tal como se actúa en el calendario de festividades, a través del cual, y sólo a través del cual, los mitos crean un sentido conjunto para la ciudad.

Algunos autores, como Mircea Eliade, han interpretado la costumbre ritual de la subversión excepcional del orden haciendo énfasis en el contenido cíclico del ritual: en el rito se actúa el mito de los orígenes y se reproduce una experiencia *in ille tempore*, epifánica, fuente del significado de las cosas y que otorga la validez a las acciones⁵⁵⁹. Pero este énfasis ontológico sobre la perfección de los comienzos vela una comprensión naturalista más simple y mejor fundamentada: la tensión orden-anomia que ejemplifica el ritual se corresponde con la tensión entre escenario de supervivencia mecánico y escenario abierto. La compulsión a repetir, presente tanto en la repetición mecánica general del rito como en la anomia liminoide ritual –la cual es una automatización más básica emocional que evolutivamente precedió a las repeticiones planificadas del ritual y las culturas humanas–, es el impulso fundamental de la vida, presente desde los estadios biomoleculares, y es imposible en los escenarios abiertos de los entornos biofísicos, los cuales, por su indeterminación, generan mutaciones. Mecanicidad y anomia liminoide ritual son ambos procesos endomórficos en los que la incertidumbre vital es reducida mediante la creación de un protocolo, ya sea el protocolo mamífero general de la emoción básica que ocurre en la anomia ritual, o el protocolo humano que ha generado de manera minuciosa una estructura mítico-ritual que se repite cíclicamente para dar sentido a la vida del grupo. A través del ritual, la liminalidad, ya sea la humana o la animal subyacente, se convierte en un fenómeno liminoide, un simulacro domado, controlado, o por lo menos

⁵⁵⁹ Véase Eliade, *El retorno al origen*. En *Mito y realidad*. Ed.Cit. p.41-45.

produce esa impresión, al subsumirse un orden más simple bajo el control del más complejo orden de un pensamiento neocortical lingüístico y previsor plenamente desarrollado. Lo liminal es lo que permanece abierto, sin acabar, y conlleva una carga de anomia, o más precisamente, de un orden emocional prehumano. El control sobre esta anomia se consigue mediante una estricta plasmación de los rituales en términos lingüísticos, es decir, su explicitación en una narrativa metaritual, lo que produce la transformación del rito en espectáculo. Realmente, el paso del rito al drama es un paso pequeño: basta con interrumpir una ceremonia cuyo protocolo esté explicitado de antemano para darle contenido teatral completo. El paso desde lo liminal a lo liminoide se da cuando mecanizamos un escenario de la experiencia, e introducimos elementos ajenos a tal escenario mecánico de forma consciente, o sea, representamos lo inesperado y sorprendente, pero desarmado de todo su contenido anómico, al otorgarle un espacio-tiempo bien preciso para su ocurrencia.

El ritual es una forma de comunicación prenarrativa, algo así como un protomito que hunde sus raíces en el mundo animal, y que en el caso humano aparece en un contexto simbólico más complejo, al que llamamos estructura mítico-ritual. Pero el mito no es una simple evolución lineal de las acciones rituales, sino un proceso emergente de emociones enarrias que ha generado todo un conjunto nuevo de escenarios y objetos asociados a ellos (los seres sobrenaturales, y después, las reificaciones de ideas), los cuales se han independizado (hasta cierto punto, obviamente) de sus bases rituales. Veamos esto con más detalle.

La relación genética entre mito y rito ha sido motivo de controversia dentro de los estudios de mitología, ya que ambos conceptos aparecen asociados en muchos contextos antropológicos y disociados en otros. La cuestión planteada es la de su independencia, o la determinación de la relación de precedencia, si es el caso contrario. Dentro del grupo de teorías que consideran mito y rito como acciones dependientes que pertenecen a un mismo dominio de fenómeno social, encontramos dos subgrupos según el orden de relación generativa de uno con respecto a otro. El primero de ellos es el que considera que el ritual es una derivación del mito, una consecuencia suya⁵⁶⁰. Como ejemplos que sostendrían este punto de vista, podríamos citar el festival del Akitu, tal como se anuncia y prescribe de

⁵⁶⁰ Incluiríamos aquí a Edward B. Tylor.

forma anual en el texto del *Enuma Elish* babilonio, o el de la Misa cristiana, a la que claramente precede el mito que narran los *Evangelios*. Si ponemos esta tesis en el contexto del análisis de la ceremonia chamánica vemos que aunque pueda tener sentido para la información mecánica que recoge el rito, no lo tiene para la información nueva que aparece en él. En efecto, la parte protocolaria y mecánica ha surgido como mimesis de un modelo ausente, una narración constituida por la adición de diversas narraciones parciales, algunas de las cuales pueden ser diferentes formas de ritos subsidiarios de iniciación. En este aspecto, sí tiene sentido decir que el mito precede al rito, que la información emocional homeostática que protocolizan los mitos precede a su actuación mecanizada. Sin embargo, el rito contiene información nueva sobre el presente y el futuro, que está fuera del tiempo circular y es relevante para el presente, y esta información en el momento extático de producirse no es ni mito ni rito por separado, sino una síntesis de ambos. La información que se recibe del oráculo, sea la de Bai Ulgan, la de los oráculos impersonales, o las comunicaciones que el chamán-sacerdote hace a los presentes con relevancia para un momento social específico, corresponden a formas narrativas no mecanizadas, o cuando menos pseudo-mecánicas en las que la nueva información contradice la rigurosa repetición que caracteriza las ceremonias. Por eso, la tesis de precedencia del mito no tiene sentido con relación a esta parte del ritual.

Por otra parte, el segundo subgrupo es el que sostiene la posición inversa, la precedencia del rito con respecto al mito, para lo cual se pueden dar ejemplos de rituales que teóricamente precedieron a sus correspondientes mitos, como el de la emasculación que los sacerdotes de Atis hacían bajo un pino coronado de violetas, introducido a posteriori para explicar la costumbre de los sacerdotes de Cibele⁵⁶¹, o el caso de los ritos de Eleusis que, según Frazer, son igualmente explicados a posteriori por el mito, en una relación por la que se confirman mutuamente⁵⁶². Mircea Eliade sostiene también esta tesis cuando dice que la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de los ritos y actividades humanas significativas⁵⁶³, tesis que, de hecho, haría del mito una actividad subsidiaria. Al margen de la dificultad para comprobar los ejemplos que da Frazer en los

⁵⁶¹ Cf. James. G. Frazer. *The Golden Bough*. Ed.Cit. p.404.

⁵⁶² *Ibid.* p.458.

⁵⁶³ Cf. Mircea Eliade. *Mito y Realidad*. Ed. Cit. p.14.

que basa su tesis, ya que no tenemos información suficiente, un ritual que no sea sostenido por una narración de algún tipo no podría ser mucho más que la acción de un loco. Al ser los rituales acciones comunales, son por necesidad acciones que tiene que ver con la estructura y supervivencia del grupo de una u otra manera, es decir, con las emociones, y la acción ritual del grupo, al menos al principio, debió ser regida por un principio de eficacia económica, luego la hipótesis de rituales que preceden a sus mitos no tiene sentido. Suponer que la información mecánica que contiene el rito no sigue ningún tipo de narración, ninguna forma de orden comunicativo, es simplemente decir que tal información no es ni humana ni animal, que no obedece a ninguna comunicación emocional, lo que no tiene sentido. Por otro lado, la información nueva que hay en el ritual, y que es relevante para la vida económica y social de la comunidad, es una narración que puede generar más rituales. En el caso altaico, Bai Ulgan transmite al chamán, entre otras cosas, qué otros sacrificios serán necesarios para el bienestar de la tribu, información mítica dentro del rito que producirá nuevos ritos.

La tesis de la precedencia del rito con respecto al mito no ha sido formulada desde el punto de vista de la teoría emocional, sino desde perspectivas antropológicas que consideran estos fenómenos como exclusivamente humanos, y se limita al análisis de los datos históricos. Sin embargo, aunque la conclusión general sea correcta, no lo es por los motivos alegados. Hay una forma de narración más general que precede a la narración específica de una estructura mítico-ritual dada. Los ritos humanos más arcaicos, aunque fundamentados en la ritualización emocional prehumana, van acompañados de estructuras simbólicas narrativas en las que se explicitan los significados de las acciones rituales del grupo. La superposición de un mito a otro anterior, el cual va asimismo asociado a un ritual en particular que es común a ambos, ha producido todo tipo de confusiones. Tal es el caso de la superposición del ritual sirio de la muerte y resurrección de Adonis y el ritual cristiano de la muerte y resurrección de Cristo, que en el caso de Frigia se superpone al de la muerte y resurrección de Atis, todos ellos celebrados en marzo con la llegada de la primavera, y en los mismos lugares⁵⁶⁴. Aquí se parte de una acción ritual, basada en una acción eco-

⁵⁶⁴ Véase Frazer. *The Golden Bough*. Ed.Cit. p.p. 413-420. Coincidencia que llevó a los primeros cristianos a decir que era obra de Satán, que había invertido el curso de la historia para que la copia fuese antes que el modelo. (Véase Ibid.)

nómica agraria sostenida por una narración racional que precede a cualquiera de los mitos que la utilizan como base. Los ritos de la cosecha de Oriente Medio hunden sus raíces en los primeros pueblos plantadores, cuyas acciones seguían un principio de racionalidad continua ya plenamente narrativa, capaz de generar escenarios de razonamiento natural. Como vemos en distintas mitologías preagrarias, como las de Australia o los Nativos Americanos, las primeras explicaciones sobre el mundo natural y sobre las acciones económicas básicas van unidas a relatos justificativos, con presencia de antepasados y espíritus. No sabemos cuáles fueran los relatos que precedieron a los cananitas de Baal y Mot, aunque las influencias de los mitos mesopotámicos de Tammuz son claras, es decir, no sabemos cuáles fueron las primeras narraciones simples vinculadas al ritual de la cosecha, pero por lo que conocemos sobre mitos cananitas, es muy probable que aquel *relato ausente* describiera de manera precisa acciones de cosecha. Evidencia para esta tesis la encontramos entre los propios mitos cananitas, que nos relatan cómo la diosa Anath realizó el asesinato ritual de Mot, en el que se describe, con cierto detalle, el procesamiento agrícola del trigo. Primero, Anath lo corta con una cuchilla, le quita la cáscara, lo tuesta al fuego, lo muele, y finalmente, lo siembra en los campos, donde los pájaros se lo comen⁵⁶⁵. La sustitución de este mito económico por otro *orquestrado* en un escenario más literario, como el de Adonis, el de Atis, o después el del Cristo, supone una sofisticación artística que, al permitir más emociones enarrias como la de la inmortalidad de los fieles, va más allá del contenido emocional básico que se expresaba en el ritual.

Otro ejemplo de superposición de mitologías para un mismo ritual, el cual también hace referencia a una narración más básica para interpretar distintos procesos económicos, lo encontramos en el festival del Año Nuevo iranio llamado Nowruz. Realizado en el día del equinoccio de primavera, este ritual ha sido puesto en escena bajo muy diversas mitologías: la indo-irania, que se considera la original, el mazdeísmo, zoroastrismo, islam y bahai. En este caso, las superposiciones de mitos han resultado ser contradictorias, y el resultado final es una síntesis mítica fundamentalmente inconsistente que se unifica por la propia acción ritual. Si, como sostenía

⁵⁶⁵ Cf. Mircea Eliade. *A History of Religious Ideas. Vol. 1* Ed. Cit. p.p. 158.

Eliade, en el Nowruz aqueménida se incluía el relato de la fundación de la dinastía con el milagroso nacimiento del rey Ciro el Grande⁵⁶⁶, los contenidos mitológicos son abiertamente contrarios y heréticos en relación al islam. En el Irán musulmán, hay testimonios de la celebración de Chaharshanbe Suri (la noche anterior al último miércoles del año) desde los saffávidas⁵⁶⁷, noche en la que los muertos visitan a los vivos, algo que contradice directamente lo que dice el Corán en relación a los muertos⁵⁶⁸. Hoy sigue siendo Nowruz la fiesta más importante del calendario en Irán⁵⁶⁹, donde no sólo se manejan narraciones con relación con la mitología zoroástrica de los Amesha Spentas⁵⁷⁰, sino que perviven incluso elementos del Akitu, pues la figura de Kwaja Piruz, heraldo anunciador de Nowruz, es una variante de Dumuzi que ha perdido su contenido mitológico babilónico para ser una especie de paje danzarín carnavalesco. Más que de un sincretismo religioso que unifica varios mitos dentro de una mitología, se trata –en el caso actual de islam– de una yuxtaposición de relatos modificados y desprovistos de conexiones con otros relatos de la mitología, en este caso con el *Libro*, y ya sólo guardan relación con el mismo ritual, con las acciones protocolizadas en una fecha específica del calendario.

Es interesante observar cómo diferentes mitologías pueden utilizar diferentes mitos y un mismo ritual, y funcionar con los mismos efectos consolidadores sociales. Con ello, no quiero decir que la dimensión narrativa del mito sea irrelevante, sino simplemente enfatizo el hecho de una narración más básica y general, fundada en los procesos de simbolización de la praxis económica dentro de escenarios cotidianos, sobre la que se construyen rituales específicos y mitos más complejos de mayor contenido metafísico. Que alguien lea el origen prodigioso de la dinastía gobernante, o que el rey-dios mate al dragón Azdahak, o cualquier otro monstruo, no da el contenido central al mito, ya que podríamos cambiar todos los nombres pro-

⁵⁶⁶ Cf. Mircea Eliade. *Ibid.* 302-334.

⁵⁶⁷ Seléucidas, Partos y Sasánidas lo celebraron también con anterioridad.

⁵⁶⁸ En *El Corán* se manifiesta que no hay posibilidad de vuelta a este mundo en, 21:96, 23:100, 101, 39:43

⁵⁶⁹ Se celebra también como fiesta pública en Afganistán, Tayikistán, Azerbaiyán, el Kurdistán iraquí, Turkmenistán, Uzbekistán, Kashmir, Kirguizistán, y se ha incorporado al calendario de Canadá el 30 de marzo de 2009.

⁵⁷⁰ Las comidas durante el festival, el Haft Sin, deben ser de alimentos que empiecen por S, y siete en número para simbolizar a los siete Spentas, o arcángeles zoroástricos.

pios de la historia, e incluso cambiar fragmentos enteros, como la conversión de Dumuzi en un payaso, y aun así mantener el contenido central que sirva de columna a la función social del mito. Tal columna viene dada por la narración ausente, de contenido emocional básico, que originó las acciones rituales fusionándose con ellas, las acciones de fundamentar un origen para el mundo y la ciudad -así como las leyes que ordenan ambos-, las acciones de transformación vital, la creación y destrucción de la vida, y las acciones de consolidación de la identidad del grupo.

Ergo, no se da una correspondencia biunívoca entre rito y mito, tesis que también ha sido sostenida, desde diversos puntos de vista -y ninguno basado en una teoría emocional- por Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Walter Burkert o G.S. Kirk. Empíricamente, ha sido confirmada por el estudio de los mitos y rituales de las sociedades arcaicas, donde encontramos mitos que no van asociados a ningún ritual⁵⁷¹, como es, por ejemplo, el caso de los aborígenes australianos, quienes cuentan con un grupo numeroso de relatos que tratan del origen humano de los diferentes animales, o el origen de ciertas costumbres y leyes, o en general que explican el porqué de las cosas, que no van asociados a ningún ritual en particular. En las mitologías africanas, como en las nativas americanas, encontramos frecuentemente relatos que obedecen a motivos educacionales o incluso de puro entretenimiento, para los que sería difícil imaginar un ritual distinto al propio de narrar historias. Que la narración misma sea una forma de ritual, cuando se crea un escenario simbólico para ello, sin necesidad de añadir sacrificios, oráculos y diversas formas de mimesis, implica que hay una forma de complementariedad en sus contenidos. Esta es la tesis de Lévi-Strauss, para quien mito y rito no son tanto una duplicación uno del otro como un complemento: los gestos e instrumentos del ritual complementan el aspecto lingüístico del mito⁵⁷². Esta posición, es básicamente la que antes sostuvieran Durkheim y Jane Harrison o E.R. Leach: los mitos son el *legomenon*, lo dicho, y el ritual es el *dromenon*, lo actuado, si bien ambos expresan una misma cosa⁵⁷³. Para Lévi-Strauss esta cosa

⁵⁷¹ Cf. G.S. Kirk. *El mito*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1990.p. 26.

⁵⁷² Cf. Claude Lévi- Strauss. *Religiones comparadas de los pueblos sin escritura*. En *Antropología Estructural: Mito, Sociedad, Humanidades*. Trad.: J. Almela. Siglo XXI. Madrid, 2009.p.p. 66-67.

⁵⁷³ Cf. Kirk. *El mito*. Ibid.p.36.

expresada es la mente humana, mientras que para los otros autores es el ordenamiento social. La tesis de Lévi-Strauss, aunque tiene la claridad suficiente como para dejar mito y rito en un dominio natural, es demasiado imprecisa psicológicamente, debido a que no explicita cuál sea el contenido de lo que está siendo expresado en el *álgebra* mítica que elabora la mente humana. Y algo similar ocurre con la tesis de Leach, que ve en mito y rito la expresión simbólica del orden de una comunidad, pero no elucida el fundamento psicológico que tal orden pueda tener. Obviamente, el mito, en cuanto que es una actividad lingüística, expresa la mente humana, pero no se limita a expresar sólo eso, pues los mitos recogen toda la herencia emocional animal, y con tal materia vital desarrollan escenarios y objetos simbólicos nuevos, es decir, crean mundos simbólicos previamente inexistentes desde los que regir la experiencia vital. El orden de una comunidad no es algo anterior al mito. En los grupos de los grandes simios, el orden es el que viene impuesto por los condicionamientos mutuos de los diferentes sistemas neurales, centrados en torno a la emociones sociales (especialmente maternidad y social). En los grupos humanos, aunque la referencia es la misma, el orden, mucho más complejo, surge en la comunicación de una racionalidad narrativa. El orden humano no se expresa en la estructura mítico-ritual, sino que surge con dicha estructura, de la misma manera que el orden de los simios no expresa un sistema emocional preexistente, sino que surge de la interacción emocional de un organismo mamífero específico, sujeto a unos condicionamientos evolutivos, con su entorno.

El contenido del mito va subordinado al rito cuando aparecen de manera conjunta, salvo en los casos, obviamente, en los que el ritual sea meramente narrativo. Por esta subordinación de contenido, me refiero a que la información nueva que aporta el mito, cuando es simplemente una repetición mecánica dentro de un rito, es nula, ya que el contenido narrativo es conocido de antemano por los asistentes. Así, la lectura del *Enuma Elish*, o la del *Evangelio* en la Misa cristiana, no aportan información nueva, todos los presentes conocen la historia, es la misma del año anterior, y del siglo anterior, y del milenio anterior. Con la repetición mecánica del mito dentro de la meta-representación ritual, la acción pasada, ocurrida *in ille tempore*, intersecta el tiempo lineal de la vida de los presentes, y se apropia de su realidad al absorberla en una acción simbólica de más largo alcance dentro de la vida grupal. La presencia dramática hace el mito real. Así, los movi-

mientos del rey-Marduk en el Akitu, o los del sacerdote, ocurrían ante todos, y, como actores poseídos por su papel, escenificaban año tras año el drama cósmico que daba sentido a la ciudad y a todas sus actividades. La mimesis interpretativa daba el contenido de realidad al mito: la presencia del rey hacía real al ausente Marduk, a la vez que Marduk daba sentido a la autoridad del rey a través del rito que la divinidad, como narrador ausente, había institucionalizado. En los casos de aparición conjunta, el mito y el rito forman una estructura única con mayor fuerza mimética comunicativa que cualquiera de los dos por separado. Es más, la asociación mito y rito de las estructuras mítico-rituales ha producido, en los casos de las estructuras más complejas, una forma de autoreferencialidad característica. Mediante tal proceso, el grupo se reifica como entidad simbólica autocontenida, lo que supone la declaración de sus valores axiológicos como universales. Cuando en el cuarto día de Akitu, el sumo sacerdote se encerraba sólo en el santuario para recitar el mito del *Enuma Elish*⁵⁷⁴, relato en el que se prescribe la celebración del festival que ya se estaba celebrando, se producía una circularidad que cerraba el fenómeno ritual sobre sí mismo, dándole independencia con respecto al tiempo lineal de la experiencia ordinaria. Al incorporar el relato fundador de la ceremonia en la misma ceremonia, se mecaniza la estructura narrativa por completo, y se funden mito y rito en un único fenómeno. El que la lectura se hiciera a solas, no quiere decir que se hiciera sin testigos. Por un lado, toda la comunidad sabía lo que acontecía allí, conocía el metarelato. El libro tenía su *aura sagrada* (en el sentido benjaminiano) precisamente por ser leído en tal ceremonia, y por la importancia que el grupo le asignaba al ser leído ritualmente. Por otra parte, el sacerdote-chamán era testigo de su propia representación, a la vez que actor del drama *escrito* por el narrador ausente divino, figura que no es sino la hipóstasis que la comunidad hace de sí misma como grupo trans-temporal en el que se incluyen los antepasados. Algo similar vemos en el ritual de la misa cristiana, cuando la lectura del relato de la Última Cena, en la que se instituyó la ceremonia, incluye en el rito la fundación del propio rito. Y algo análogo ocurría también en el rito de la Creación del Quinto Sol de los aztecas, en el que se leía el mito que prescribía el rito, o en el

⁵⁷⁴ Como cuenta Cornford en *The Unwritten Philosophy*. Véase G.S. Kirk. *El mito*. Ed. Cit. p.27.

rito del nacimiento de Huitzlopochtli, en el que los cantos del rito daban fundamento a la ceremonia de sacrificios humanos que ya estaba en marcha⁵⁷⁵. Esta circularidad permite que el rito de entonces se incorpore en el rito de ahora, que se solapan y se fundan en uno solo, creándose una experiencia extática colectiva, al fundirse los participantes por un momento con la figura del narrador ausente, con su propia memoria lingüística, que les permite crear la imagen propia de una comunidad atemporal que se observa a sí misma en una metarepresentación vital. El tiempo lineal queda abolido en el tiempo ritual que vuelve año tras año. Los participantes en la ceremonia reviven el tiempo relatado por el mito, de hecho, durante el período que dura el festival la ciudad vive en el tiempo mítico. Nada importa el círculo vicioso de la estructura, la circularidad es tan fundamental en esta forma de mimesis como la autoreferencia del relato, ya que no se está diciendo nada nuevo, sino reafirmando el modo universal de ser de las cosas. La falaz fundamentación del principio de autoridad del rey y su aristocracia sacerdotal, se hace válida al validarse la copia, pues el rey es Marduk, o el hijo de Marduk, Nabu, o bien Ninurta⁵⁷⁶ -pero siempre el representante del poder divino en la tierra- y la mayor prueba de la divinidad es el aval que supone el propio festival de Akitu que glorifica a Marduk y a la eterna Babilonia.

La combinación mítico-ritual funciona como una unidad de integración social al coordinar las actividades económicas del grupo dentro de una cosmovisión con capacidad explicativa y predictiva. Así, en el Akitu, los doce primeros días del mes de Nisan servían como modelo para la estructura y las actividades sociales, y generaban sentido para la vida de la ciudad el resto del año: cada elemento humano tenía una función clara e inambigua a partir de su posicionamiento dentro de un conjunto de relatos y ritos que daban una explicación completa de los escenarios de la experiencia y sus objetos. El festival incluía asimismo los mitos del descenso

⁵⁷⁵ Véase Charles Phillips. *El mundo Azteca y Maya*. Ed. Folio. Barcelona 2007. p.p. 126-130.

⁵⁷⁶ En Asiria, el rey personificaba a Ninurta, hijo y liberador de Marduk de su prisión en el submundo.

de Inana-Ishtar al submundo y las bodas de Dumuzi e Inana⁵⁷⁷, que completaban los contenidos mitológicos sobre el origen del mundo y la estructura política de la ciudad con otros que hablaban sobre la muerte, nacimiento y crecimiento, englobando así las acciones fundamentales comunes a todo ser humano en un solo relato generador de sentido. La predicción dentro de este esquema viene dada por el carácter cerrado y autocontenido de la actividad humana: la existencia del mundo y del hombre obedece a unas reglas de las que se pueden inferir las posiciones futuras y pasadas del sistema, si bien, como sólo los dioses conocen todo el entramado -es Marduk quien posee las *Tablas del Destino*, donde se encuentran escrita la trama del juego- la propia predicción humana tiene sus limitaciones, establecidas de manera ya predeterminada. El entramado global mitológico necesita del festival de Akitu, o de cualquier otro, para poder generar sentido, ya que per se son historias incompletas, y sólo mediante su actuación y representación alcanzan su dimensión completa, algo que va más allá de la narración, para convertirse en una vivencia colectiva satisfactoria, autoalimentada y plena. El calendario ritual sirve como esqueleto en el que la actividad económica se asienta y consolida. Con esto, no quiero decir que las actividades de las distintas comunidades humanas se hayan desarrollado a partir de las que vienen establecidas en sus mitos fundacionales, sino que estos, basados en la estructura de los sistemas emocionales humanos que dan sentido a las acciones de supervivencia del grupo, han dado la forma específica que han tomado las acciones de esa comunidad, cuyo grado de semejanza con las de otra comunidad se basa en una misma fisiología. Cuando escuchamos la narración de Maui enseñando a pescar a los polinesios, es absurdo pensar que este pueblo pescaba porque la actividad de la pesca aparecía en sus mitos, pero tampoco podemos pensar que la pesca se hacía fuera de un contexto mitológico. La relación entre mito y acción humana es mimética recíproca, sin que uno sea modelo del otro: la acción humana sin un mito en el que apoyarse está ciega, y el mito sin acción está vacío. Las acciones funcionales o económicas basadas en los condicionamientos fisiológicos se consolidan con las acciones de determinación primitiva en estructuras mítico-rituales que organizan el espacio-

⁵⁷⁷ Para una descripción detallada del Akitu o festival del Año Nuevo, véase Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: a study of Ancient Near Eastern Religion as the integration of society and nature*. The University of Chicago Press, Chicago, London 1978.

tiempo de la comunidad de manera completa, más allá de las acciones mítico-rituales específicas propiamente dichas. La capacidad organizadora de los festivales se extiende más allá de sus fronteras. Así por ejemplo, en Atenas, las preparaciones del festival Panatenaico comenzaban dos meses antes con la purificación del santuario de Atenea *Polias*, estableciéndose una red de acciones que se extendían a lo largo del año, vinculándose con otros festivales hasta completar el calendario. Es el orden astronómico, sobre todo en su dimensión más atmosférica, el que se acaba imponiendo en las comunidades agrarias. Los reyes-dioses de la tormenta, Marduk, Yao, Teshub, Zeus, Indra, Thor, Kukulkán y muchos otros, señores del calendario, instauradores del orden y equilibrio entre las aguas y la tierra, serán los fundamentos de los ejes determinativos sobre los que giran cielo y ciudad. Y sobre este orden agrario se sobrepondrán comercio, industria y servicios.

Festivales semejantes al de Babilonia se encuentran en todas las sociedades agrícolas de la historia que se han organizado en comunidades capaces de generar excedente, aunque también se encuentran prototipos de estos (con menor importancia del matrimonio ritual con la diosa que la que se da en los ritos vinculados a la cosecha), en las sociedades nómadas con mitos chamánicos, donde la caza es la actividad económica principal. Salvando las diferencias debidas a la complejidad de la vida en la ciudad frente a la de los grupos nómadas o seminómadas, es detectable una base común entre los rituales más simples –como el ejemplificado por la ceremonia altaica del caballo– y los complejos, como el de Akitu. Obviamente, el fenómeno de la escritura permite un grado de simbolización, ya no sujeto a los condicionamientos de la memoria pizarra y la memoria general individual, del que saldrán reificaciones nuevas y procesos de representación metasimbólica cada vez más sofisticados⁵⁷⁸. Las lecturas públicas del mito en las sociedades agrícolas que cuentan con escritura consiguen mecanizar el relato a partir de la objetividad del libro en el que ha sido preservado. La mecanización de la memoria que implica la escritura sintoniza perfectamente con la necesidad mecánica del ritual y de la actividad humana que se desarrolla alrededor de él. No obstante, la escritura de los mitos no es

⁵⁷⁸ Al permitir la objetivación del texto, surge la hermenéutica, pero también se hace posible un contraste efectivo con otros textos de otros grupos, y comienza una gestión muy sofisticada de textos sagrados y profanos, como la que epitomiza la Biblia.

imprescindible, pues el ritual mismo explicita sus contenidos emocionales, y el contenido narrativo puede venir dado con carácter oral de manera preceremonial, como inevitablemente ocurriría en las sociedades iletradas o con técnica de escritura menos desarrollada. Las variantes de los ritos de la cosecha, ya sean más sangrientas, como las de los ritos en honor de Atis, los sacrificios de niños en los rituales fenicios, los sacrificios a Kali, los cultos de fertilidad mesoamericanos, o la crucifixión del Cristo⁵⁷⁹, o más psicológicas, como las formas de sacrificio interno que son los *tapas* (austeridades) hindúes, budistas, zoroástricos, cristianos, etc., o como las sofisticadas ceremonias que eran las tragedias atenienses, pueden enfatizar más un aspecto de las acciones emocionales básicas vinculadas a la supervivencia, pero, en cualquier caso, se trata de narraciones que contienen la estructuración emocional básica para el funcionamiento de la ciudad como una unidad económica.

Los ritos, en la medida que forman parte de una estructura mítico-ritual que organiza la vida de un colectivo de manera cíclica, no son las representaciones vacías postuladas por Habermas⁵⁸⁰, sino metarepresentaciones de identidad colectiva. El contenido del rito, y de los posibles mitos que incluya la ceremonia, tiene importancia secundaria con respecto a la metarepresentación global en la que la comunidad elabora una imagen autoreferencial, no por consenso normativo (en el que se elabora un mito interpretativo consciente de acuerdo con la comunidad), sino por acción de la emoción de vinculación social que premia el mero hecho de estar en compañía de los otros. Cada ser humano se convierte en persona social a través del rito grupal, al actuar una estructura mítico-ritual con respecto a la que define su persona, pero tal persona tiene un fundamento emocional automático, no es individual. No es el rito aislado el responsable de la norma, sino la estructura mítico-ritual, aunque sí es el rito, y en especial, el rito de paso, la acción generadora de la persona, cuya identidad refleja la identidad del grupo. La norma ha de

⁵⁷⁹ Y la larga lista de ritos en los que se sacrificaba al rey o a un representante suyo. Conviendría hacer notar aquí el lugar que ocupan las ejecuciones públicas en todo el mundo romano, cristiano y musulmán durante la mayor parte de su historia como complemento civil a las ceremonias de la fertilidad, ejecuciones que siempre fueron muy del agrado del pueblo y que contribuían (como aún hoy lo hacen en los países que necesitan tales ritos primitivos) a reafirmar el orden de las cosas.

⁵⁸⁰ En *La acción comunicativa*. Ed. Cit. p.519.

ser expresable en una narración más allá del contenido paleosimbólico del ritual más básico, el cual hunde sus raíces en el mundo animal, si bien, la condición de posibilidad de la norma viene dada por las protocolizaciones emocionales básicas que suponen los comportamientos repetitivos compulsivos y los rituales. Norma social es, entonces, la proyección de una estructura mítico-ritual sobre un escenario concreto de la experiencia, es el protocolo más o menos consciente que dirige las acciones de tal escenario, y cualquier acción nueva será ejecutada conforme a tales protocolos o derivaciones suyas, salvo que la acción nueva suponga un escenario de supervivencia inmediata, en cuyo caso tomará control el sistema subcortical emocional. La norma se convierte en ley cuando adquiere una formulación lingüística explícita, oral o escrita.

Las estructuras mítico-rituales, integradas en un año litúrgico, generan armonía sobre el conjunto de las acciones de la comunidad creando meta-representaciones de todos los escenarios pensables a partir de sus distintos lenguajes simbólicos, creándose incluso una representación de contenido vacío: la de la propia ignorancia. La inclusión de la ignorancia propia, es decir, de lo no representable, ya sea en la imagen de un mundo de los dioses impenetrable, o en ideas como el *apeiron* o el azar, estabilizan el sistema mítico-ritual mediante una referencia ausente, lo objetivo, lo no-humano, la hipóstasis de un narrador ausente, que no es otro que la propia memoria lingüística del grupo, y que servirá como base para las coordinaciones y subordinaciones de los distintos elementos sociales en la misma forma lingüística, la ley. Quien asiste a las representaciones mítico-rituales, y toda persona lo es en la medida que participa en ellos, renueva el sentido de su propia vida y de la vida en general, pero no tanto porque ponga en contacto con el sentido del origen, como porque sus sistemas emocionales sociales procesan la liminalidad de la existencia lineal dentro de un esquema cíclico cerrado en el que la existencia vital viene mecanizada y recreada en la mecanización. El ritual genera una forma de trance homeostático en la comunidad que se convierte en el referente para la vida cotidiana, una forma de automatismo generalizado en el que se establecen los entornos aceptables para los parámetros ordinarios de funcionamiento social. Aquí, el organismo vivo social actúa como el individual, mecanizando progresivamente más y más funciones fisiológicas para permitir que el organismo realice otras funciones cada vez más sofisticadas, que le lle-

ven a un control más efectivo del entorno en esferas más amplias de la experiencia. A través del ritual mítico, no sólo la incomprendibilidad racional de un tiempo cero, sino hasta las cosas más absurdas de la experiencia personal y comunal encuentran un sentido en la representación colectiva, la cual objetiva el orden político local hasta hacerlo cósmico. Las estructuras sociales se construyen sobre, y se autojustifican con, las determinaciones primitivas del mito, las cuales a su vez son dependientes de las determinaciones funcionales o económicas: el rey es el héroe fundador, o su heredero, y el orden fundacional del universo es continuado en la ciudad, actuado y hecho real, dotado de una imagen lingüística repetible y vinculada a la vida cotidiana. Los inevitables desajustes entre macrocosmos y microcosmos, entre el ideal de orden que proyectamos sobre el universo y las limitaciones de la organización humana, se disipan en la acción ritual, siempre ideal y modelo para el resto de las acciones económicas de la ciudad, reificadora del relato macrocósmico en su mismo acto performativo. Hasta el *apeiron*, sea llamado Tiamat o *tiempo cero*, se incorpora a un todo sistémico en el que las disonancias quedan resueltas en un ámbito armónico global.

A la par que la norma y la ley, las estructuras mítico-rituales desarrollan los conceptos vinculados de *verdad* y *realidad*. El conjunto de los mitos y rituales de una comunidad determina ambos conceptos de forma inambigua. No hay ni ha habido un solo grupo humano que considerase que sus ritos y narraciones no expresasen la manera última de ser de las cosas, que no haya reabsorbido su ignorancia en el concepto de un dios o representación exomórfica final. Con esto, no quiero decir que las comunidades humanas no revisen el contenido de *verdad* de sus mitos, sino que en un momento dado, hay un estado de cosas que se considera como verdadero de manera literal: los exomorfismos de dicha comunidad. Así por ejemplo, entre los Tangu de Melanesia, el criterio de verdad viene dado por acuerdo comunitario, como en cualquier grupo humano, y se recoge en los mitos⁵⁸¹, sin embargo, debido al choque que supuso el encuentro de su mitología con el cristianismo, los Tangu consideran que el contenido de verdad de sus viejos mitos es ahora nulo, y se sienten engañados por sus antepasados.

⁵⁸¹ Cf. Kenelm Burridge. *Mambu, a Melanesian Millenium*. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1995. p. 153.

El problema con el que se enfrentan en esta situación es el de encontrar criterios que sirvan para decidir qué verdades nuevas han de ir en los mitos de hoy⁵⁸², algo que parece difícil de hacer a partir de la mezcla de experiencias que recibieron de sus colonizadores. Los Tangu han expandido sus narraciones míticas con una estructura mítico-ritual cristiana -con la que mantienen una relación ambivalente-, a la par que con toda la mitología implícita en la técnica occidental que admiran. Sus problemas no sólo han provenido de las dificultades para armonizar sus relatos tradicionales con los nuevos, sino también de las dificultades que se dan per se a la hora de sintetizar el cristianismo y la tecnología científica de forma literal. Los Tangu son muestra del criterio pragmático-formalista del concepto de verdad, que toda comunidad experimenta en sus momentos de máxima anomía. A diferencia de la anomía liminoide del ritual, en la que se permiten órdenes emocionales más básicos durante un tiempo limitado, la anomía producida por el fracaso de una estructura mítico-ritual para explicar la experiencia, no produce una renovación o fortalecimiento del orden. La única salida posible es una síntesis creativa, pero la efectividad de la síntesis depende de la traducibilidad de las determinaciones funcionales entre las dos estructuras, de la semejanza de sus medios de producción. Cuando hay una ley, es decir, una estructura mítico-ritual que se considera literalmente verdadera, el criterio de verdad es esencialista. La efectividad mítico-ritual que manifiesta la supervivencia de la comunidad es la prueba de tal verdad. La verdad de los mitos para los Tangu, como para cualquier otro grupo humano, es la correspondencia de las creencias que recogen los relatos con la experiencia vital, una correspondencia mimética, pues el mito proviene de la experiencia, pero a su vez se vuelve sobre ella y la reinterpreta incorporando elementos lingüísticos adicionales que, per se, producen acciones reificativas. El fracaso de sus mitos para explicar las formas de producción de los colonizadores, los hace falsos, y la acomodación supone un trauma generacional. El mito y el rito, son, en cierto sentido, los generadores de la realidad vital, ya que al generar el contenido simbólico de la experiencia, generan una estructura mayor que la de la propia experiencia en la que esta es subsumida.

⁵⁸² Ibid.

Las estructuras mítico-rituales generan miméticamente el orden emocional enario de una comunidad, si bien no todas estas formas de orden, aunque cumplen una función equivalente, son iguales desde los puntos de vista de su complejidad y de su estabilidad. Las estructuras más complejas son más inestables, como postula el principio de entropía, si bien se pueden desarrollar estructuras complejas armónicas siempre que el referente de prosperidad del grupo sea mantenido. La estabilidad del orden que proporciona el ritual no es una función del refinamiento ceremonial, como se pensaba en la China postconfuciana, sino de la estabilidad de las determinaciones económicas en relación a las primitivas. La caída del eje mítico Tangu, como la del eje de la Rusia zarista, o el de la China imperial, no obedece a motivos estéticos, sino económicos. La dimensión emocional de los rituales fue ya observada por Hsün Tzu en su tratado sobre los ritos del siglo III a.c., donde postuló un triple fundamento para ellos: el par cielo y tierra, los antepasados, y los soberanos y maestros⁵⁸³, en otras palabras, el medio natural y la comunidad humana organizada, la del pasado y la presente. Los ritos están apoyados sobre la condición humana, como ya proclamara Confucio, pero no se limitan a expresar el orden específico de una comunidad, sino que, según su grado de evolución civilizadora, sirven para expresar de manera más o menos refinada las emociones en las que se basa ese orden. Para Hsün-Tzu, cuando los rituales consiguen su objetivo, las emociones humanas y el sentido de la belleza consiguen una expresión satisfactoria, mientras que cuando no es así, las emociones revierten a su estado más primitivo⁵⁸⁴. La finalidad del ritual, bajo este punto de vista, no sería simplemente la de generar un orden, sino que a esta se añadiría la de satisfacer también unas necesidades psicológicas profundas que permitan una forma de orden más armónico, más estable y duradero. Sin embargo, estas necesidades no son las expresadas por la estética: las necesidades profundas son las de mantener las emociones sociales equilibradas, lo que conlleva la prosperidad del grupo. Es interesante que la observación humanista de Hsün Tzu pone su mirada no en los dioses, ni en contenidos trascendentes a la misma acción, sino en el estado psicológico de los participantes, en la expresión y regulación de las emociones que el ritual permi-

⁵⁸³ Cf. Hsün Tzu. *On Rites* (Li). Capítulo 19. En *Essential Sacred Writings form Around the World*. Editor, Mircea Eliade. Harper San Francisco. New York 1992. p.p. 234-236.

⁵⁸⁴ Cf. Hsün Tzu. *Ibid*.

te⁵⁸⁵, si bien su aproximación estética vela el fundamento del protocolo enario, su subordinación al protocolo de la emoción básica que tomará control cuando los escenarios de la experiencia sean liminales. Aunque desde el punto de vista de la racionalidad continua tiene sentido hablar de *rituales más evolucionados*, no se corresponderían necesariamente con las ideas estéticas de *civilizado*, parroquiales y metafísicas en su mayoría, y que ocultan fórmulas burdas de voluntad de poder en muchos de sus casos⁵⁸⁶. Pero incluso si nos encontramos con formas rituales más evolucionadas (que expresen más emociones enarias), no trataríamos necesariamente con estructuras más estables.

Dentro del ámbito humano, el rito es un fenómeno indisociable de los mitos de la sociedad en la que se lleva a cabo, por ello, tiene más sentido hablar de estructuras mítico-rituales. Estas estructuras son acciones simbólicas interpretativas de la experiencia vital protocolizadas mecánicamente a partir de los escenarios semánticos propiciados por las emociones básicas. La naturaleza transpersonal del lenguaje humano, y su capacidad para representar escenarios y objetos ausentes, genera una metarepresentación cuyo narrador, el mismo grupo social en su devenir histórico-lingüístico, está en parte ausente, debido a que los antepasados y los dioses participan tan sólo como constructores lingüísticos de las ceremonias y mitos que se representan. La ausencia es objetivada en el lenguaje, los ausentes funcionan como sujetos lingüísticos, pero se apropian de la presencia de los actuantes en la ceremonia, y son reificados. Mito y rito comunican secuencias protocolares de emociones con fines epistemológicos enculturantes y de consolidación de los mecanismos que permiten la homeostasis social.

¿Cuál es la diferencia entre una mitología que se actúa ritualmente en un calendario y una religión? Bajo mi punto de vista, ninguna. Una religión es una estructura mítico-ritual organizada conforme a un calendario que determina las acciones económicas de una comunidad humana. Para

⁵⁸⁵ Esto ya lo había hecho Confucio en *Los Analectos* 3.3-3.12, donde se caracteriza lo humano precisamente a partir de su condición de creador y amante de rituales. En *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1969. p.p. 24-25.

⁵⁸⁶ Hay un buen número de ejemplos de sociedades esclavistas o explotadoras de sus súbditos que se han considerado a sí mismas como refinadas, si bien unas estructuras tan burdas como el esclavismo, o el militarismo, se encuentran en los grados más animalescos de manifestación de la voluntad de poder.

quienes pertenecen a una religión, tales estructuras y calendarios son tenidos por determinaciones objetivas, son el modo de ser de las cosas, por lo que identifican *lo religioso* meramente por la diferencia entre las acciones totalmente protocolizadas del ritual y las acciones vitales cotidianas más flexibles y con margen para la improvisación, o sea, identifican religión con el rito⁵⁸⁷. Pero ni mito ni rito por separado definen una religión. Cuando un relato comunica una representación sobre los orígenes del mundo y el humano, o sobre la identidad del grupo social que lo elabora, explicitando sus creencias sobre la vida y la muerte, o bien sobre el orden imperante en el grupo para el desarrollo de sus actividades económicas, cualifica como mito, pero no sería suficiente para calificarlo como religión. Según esto, la *Teogonía* de Hesíodo es un mito, así como el relato cosmológico del Big Bang, aunque estamos más inclinados a conceder tal título al relato poético primero que al que los astrónomos nos plantean con las teorías de la física. Sin embargo, hoy no hay ningún grupo humano que se organice conforme a las redes de significados que aparecen en los relatos que tratan sobre el panteón olímpico, no hay una comunidad que siga los calendarios propuestos en un modelo así, y que base sus leyes en alguna derivación de los contenidos de esos relatos. Los griegos del presente no fundamentan su identidad en las determinaciones primitivas de aquellos mitos, como hacían los atenienses del período clásico, quienes, a pesar de los primeros despuntes filosóficos, organizaban sus vidas según los mitos que giraban en torno a los olímpicos. La mayoría de los griegos de hoy forman su identidad a partir de los mitos del cristianismo ortodoxo, o, a partir de los de la ciencia moderna, o del marxismo, o en alguna combinación más o menos consistente de estas fuentes. Según esto, la *Teogonía* no puede ser llamada religión, mientras que el relato de la *Biblia* o el del Big-Bang parecerían serlo, porque sirven para orientar formas de vida de sociedades enteras. Pero de estos dos ejemplos, sólo lo sería el cristianismo, que ha sido capaz

⁵⁸⁷ Esto se da entre los Navaho, para quienes *religión* significa *ritual*. (Véase Gladys A. Reichard, *Navaho Religion*. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1990. p.3.) Pero podría ser extendido a cualquier forma de religión, ya que cuando hablamos de libertad religiosa a nivel político estamos hablando de la libertad para practicar un determinado grupo de ritos, como vemos en los casos en los que históricamente se ha negado este derecho: por ejemplo, el cristianismo en Roma, judaísmo e islam en la España de los Reyes Católicos, cristianismo en la U.R.S.S., catolicismo en China actual, etc.

de crear una estructura mítico-ritual actuada conforme a un calendario, mientras que la ciencia moderna es tan sólo un mito, con ritos menores (como los Nobel, o los congresos científicos⁵⁸⁸), pero sin conseguir una estructuración mítico-ritual completa. La ciencia moderna elabora mitos, pero no consigue ser una mitología dominante, y no sólo por sus carencias psicológicas, sino por la incapacidad de ritualizarse dentro los esquemas sociales imperantes en un calendario que armonice sus narraciones, sus estructuras psicoconceptuales, con el conjunto de las actividades político-económicas, lo que requeriría una nueva síntesis de la ciencia con la filosofía.

Las definiciones ontológicas del concepto de religión, que la caracterizan como la relación entre la conciencia subjetiva y Dios, como por ejemplo hizo Hegel⁵⁸⁹, ni determinan los dominios de la relación hombre-dios, ni sirven para describir la experiencia mítico-ritual de un buen número de prácticas humanas ateas, como el jainismo, el budismo y las formas más arcaicas de animismo. Con demasiada facilidad, las religiones del *Libro* han querido exportar su construcción conceptual ontológica al resto de las estructuras mítico-rituales, tanto en lo que concierne a la parte de la conciencia subjetiva como a la de una *idea absoluta* que se presenta como dios. Basta con una mirada superficial a las ideas de *sujeto individual* y *sujeto absoluto* de las diferentes prácticas religiosas para darse cuenta de que estamos tratando con especulaciones distintas sobre la forma de ser del humano, el mundo, y los seres sobrenaturales. La ontologización mono-teísta ha borrado las huellas de su desarrollo a partir de otras estructuras mítico-rituales del Oriente Próximo, y se presenta a sí misma como el producto final teológico-filosófico de un plan divino determinado ab initio. A través de Hegel, el cristianismo se autoproclamó filosóficamente heredero de una religiosidad pretendidamente *homogénea* para poder recibir tal legado. Así, se dice con la mayor autocomplacencia que la religión cristia-

⁵⁸⁸ Las tendencias eclesiásticas de la comunidad científica quedaron explicitadas por el análisis comparativo que Paul Feyerabend hiciera entre la declaración que en la revista *Humanist* (septiembre-octubre de 1975) hicieron 186 destacados científicos (entre ellos 18 premios Nobel) atacando la astrología, y la bula del Papa Inocencio VIII de 1484, contra la brujería. *¿Por qué no Platón?* Editorial Tecnos. Madrid. 1985. p.p. 82-90.

⁵⁸⁹ G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol.1. Alianza Editorial. Madrid. 1984. p.80.

na apareció cuando le llegó su momento, no de forma casual, sino a partir de un decreto esencial y eterno de Dios⁵⁹⁰. Sin embargo, para mantener este tipo de idea fatalista en medio de la experiencia histórica, sería también necesario añadir un modificador para los conceptos de *decreto* o *dios*, que permitiera explicar por qué esta tesis es inválida para otro tipo de estructuras mítico-rituales, algo que Hegel ajusta hablando de religión verdadera y religión falsa (a veces llamada simplemente mito).

Cualquier caracterización del concepto de religión a partir de este tipo de proceder está lleno de paradojas. Si la religión es una forma de relación entre un sujeto individual y un sujeto absoluto, necesitamos aclarar primero estos dos conceptos. Y para comprender lo que es un sujeto individual necesitamos comprender su constitución psicobiológica, sus condicionamientos como ser vivo, pero ninguna de las religiones del pasado hace este tipo de tratamiento (el campo conceptual les era completamente desconocido y ajeno), y el sujeto individual se definía a partir del sujeto absoluto que le precedía ontológicamente. Nos encontramos, entonces, con el concepto de *sujeto absoluto* o *dios* como referente, no obstante, el todo no puede ser conocido desde la parte, pues conocer implica representar algo como objeto para nuestra concepción, estableciendo vínculos entre el objeto y memorias, que implican percepciones y concepciones previas, pero ninguna de estas acciones es posible en relación a un objeto absoluto, que siempre tendría elementos que no pertenecen al sujeto individual, de los que no podría formar una representación. Kant mostró que este tipo de razonamientos son antinómicos⁵⁹¹, por lo que no podemos hacer un concepto con sentido ni del sujeto absoluto ni del individual que se define a partir suyo, y por ello, ninguna idea clara podemos obtener de la religión desde este enfoque. Las religiones sólo tienen sentido epistemológico cuando las definimos desde un punto de vista antropológico, que aborde el ser humano en toda su dimensión física, como ser vivo en medio de otros seres vivos, comprendiendo nuestra continuidad neurofisiológica con los mamíferos y las funciones de nuestras excepcionales capacidades de simbolización. Las religiones no son más que estructuras mítico-rituales cuya base axiológica, como muestra el análisis de la mitología, recorre un arco

⁵⁹⁰ Cf. Hegel. *Ibid.* p. 85.

⁵⁹¹ Cuarta antinomia kantiana. Véase la *Critica de la razón pura*. A452.

heterogéneo que va desde fundamentos ontoantropológicos a ontoteológicos, en una amplia variedad combinatoria. Tales estructuras son caracterizables a partir de las acciones que se encuentran en sus mitos y en sus ritos, a partir de la base emocional común con la que se regula la homeostasis de los organismos colectivos y de sus miembros integrantes.

La caracterización de las religiones como meras fases de un desarrollo progresivo de la racionalidad como las que a partir de Hegel, Marx, Comte o Weber se hicieron en el siglo XIX, no explica por qué las estructuras mítico-rituales de contenido sobrenatural no han desaparecido en el presente, incluso en sociedades que las habían sustituido por otras de corte materialista (marxismo y ciencia moderna). No ha habido un desencantamiento de las imágenes míticas sobrenaturales como postulaba Max Weber para la racionalidad moderna, o por lo menos, no un desencantamiento generalizado de la población. El fracaso de su análisis está en la comprensión del fenómeno religioso desde un punto de vista exclusivamente sociológico, en la mejor tradición filosófica marxista, que cree todavía en tendencias internas de la historia que se plasman en los hechos de la experiencia social. Las cifras de los muestreos estadísticos sobre la población que se declara practicante de alguna religión en 2009, daban como creyente religioso al 88,6 % de la población mundial⁵⁹². Los agnósticos suponían el 9.4 %, y los ateos el 2%, ambos con tendencia ligeramente decreciente con respecto a los muestreos de otros años, y curiosamente, el ateísmo no se da tanto en Europa Occidental como en China. Aunque los estados de Europa Occidental sean laicos de iure, no lo son de facto, es más, comunidades ateizadas por la revolución marxista muestran claras tendencias de vuelta a los viejos mitos. Lejos de haber una depuración de las representaciones mágicas, no hay sino mera sustitución de las obsoletas por las nuevas, ahora los de una tecnología cuyos principios físicos son desconocidos por la mayoría de la población. La mitología racional científica es perfectamente incorporada en el seno de las grandes religiones en su dimensión práctica, como un instrumento más dentro de las determinaciones funcionales del grupo, como epitomiza la sociedad norteamericana en su organización interna, al garantizar el statu quo de las representaciones sobrenaturales (y sus valores axiológicos) creando una meta-representación que reconoce

⁵⁹² Véase Britannica.com. Web.

todas como válidas, reificando así el contenido metareligioso que se supone común. Los sistemas emocionales básicos de la voluntad de poder y la reproducción, de los que se deriva la emoción enaria de la inmortalidad, junto con la muy básica emoción que nos vincula de manera necesaria a nuestro grupo, garantizan que pervivan las viejas religiones mientras no haya una estructura mítico-ritual que cubra los aspectos psicológicos que ellas cubren, desde los más mecánicos hasta los más evolucionados.

1.2 Narración e identidad.

¿Contamos con maneras no narrativas de representar y comunicar el orden social y las señas de identidad que de él se derivan? ¿Hay alternativas a las estructuras mítico-rituales con sus ceremonias y narraciones secuenciales? ¿Las habría si dispusiéramos de formas de comunicación que funcionasen *a simultáneo*, en las que las relaciones entre los objetos significativos pudiesen ser apercebidas de manera no secuencial. Aunque esto es factible, de hecho, es el dominio comunicativo de las artes plásticas y la arquitectura, no es viable a partir de ellas una comunicación independiente de la secuencialidad y la temporalidad comunicativa, condicionada por la dimensión secuencial de los protocolos emocionales, y la secuencialidad general de la experiencia biológica, a partir de la cual reconstruimos los escenarios de la experiencia espacial. Las comunicaciones complejas que realiza el ser humano son factibles debido no sólo a que compartimos códigos emocionales y biológicos en general con quien nos comunicamos, sino a que, además, gran parte de la información que se transmite en lo comunicado ya está en la memoria de quien la recibe, quien sólo tiene que actualizar y contextualizar parte del mensaje. Por ello, la comunicación a simultáneo de la plástica tiene más contenido del que se deriva de sus meras representaciones, contenido de origen mítico y secuencial. Tomemos por ejemplo la arquitectura del santuario de la ciudad de Catal Huyuk (6500-5700 a.c.). Con la excepción de la figura central, que representa a una mujer dando a luz, es difícil comprender, en ausencia de una narración mitológica, qué representan el resto de los objetos de la sala o la misma

morfología arquitectónica interior⁵⁹³. La escena maternal expresa una emoción básica y es inmediatamente comprensible, sin embargo, el resto de los símbolos requiere la explicitación de la axiología del grupo humano que construyó el santuario, y tales símbolos serán comprensibles en la medida que tengan referentes emocionales (básicos o enarios), pero siempre tal comprensión se hará en procesos secuenciales en los que narramos un escenario y sus objetos en relación a otros que nos son familiares. Esta necesidad de referenciar escenarios y objetos a un conjunto mítico-ritual con estructuras secuenciales, no es exclusiva de una cultura como la de Catal Huyuk, no es un problema de extrañamiento con respecto a una cultura antigua, sino que es común a cualquier representación de plástica o arquitectónica, como vemos también en relación a la arquitectura y pintura de siglo XX. Una cúpula geodésica de Buckminster Fuller, por ejemplo, alcanza todo su sentido cuando se la examina a la luz de los mitos de la vanguardia del siglo XX y de la arquitectura sostenible, y cuando inscribimos sus principios técnicos de *tensegridad* (*tensegrity* o integridad tensional) en un relato de experimentación arquitectónica con formas que subyacen en la composición de moléculas y células⁵⁹⁴. La capacidad comunicativa de estos objetos y escenarios es proporcional a la información previa que se tiene sobre estas narraciones no plásticas. Por su parte, la pintura abstracta⁵⁹⁵ puede funcionar de manera narrativa per se, como en la obra de Kandinski, Klee o Motherwell, narración que puede ir desde emociones políticas más o menos vagas, y apoyadas en un título poético o descriptivo, a narraciones codificadas esotéricas cuyo contenido psicológico depende de alguna semántica emocional más restringida. En ambos casos, se trata de narrativa emocional, que ahora utiliza el lenguaje de la forma y el color, y es, entonces, mítica. En el caso de Kandinski, el mito es el de una forma transcendental de la sensibilidad de corte teosófico⁵⁹⁶, en Klee es el mito vanguardista de la Bauhaus, en Motherwell es el mito del arte revoluciona-

⁵⁹³ Cf. Fazio, Michael; Moffet, Marian; Wodehouse, Lawrence. *A World History of Architecture*. Laurence King Publishing, London 2008. p.10.

⁵⁹⁴ Véase el artículo de Donald E. Ingber en *The Architecture of Life*. Scientific American. Enero 1998. Web. Véase también el Blog sobre *tensegrity* del mismo autor.

⁵⁹⁵ En la figurativa es más sencillo determinar sus componentes narrativos.

⁵⁹⁶ Las ideas de la Sociedad Teosófica, fundada por Blavatsky, reúnen de forma ecléctica una pretendida sabiduría esotérica de la Antigüedad en la que operan principios sobrenaturales.

rio para la transformación social⁵⁹⁷. En todos estos casos, a la percepción estética plástica no secuencial, instantánea, de la primera impresión, hay que añadir la secuencial de la lectura mítica citada, que en cada caso nos remite a una estructura mítico-ritual. La primera impresión se mueve en la línea liminal que marcan la percepción y la información memorística secuencial. Se podría argumentar, no obstante, que hay un tipo de pintura moderna abstracta cuya comunicatividad se asemeja a la de la poesía lírica, como es el caso de las obras de Rothko, Pollock, Newman o Kline. Esta lírica pictórica, que surge tras la Segunda Guerra Mundial, está a mitad de camino entre la esfera de la emoción privada, de un diálogo emocional íntimo y casi onírico, y la experiencia liminal mística más radical no verbalizable. Su relación con el mito no se da por sus contenidos, sino por la tensión liminal lingüística entre emoción básica y forma, como ocurre asimismo en el caso de la poesía lírica⁵⁹⁸. Pero incluso la pintura lírica no puede darse fuera de un mito, como no lo hace tampoco la experiencia mística, que fuera de una interpretación mitológica no es más que locura. En el caso del expresionismo abstracto, la interpretación mitológica es la de la estética crítica de la vanguardia y está teñida de un intenso historicismo en el que se examinan las relaciones pictóricas de otros siglos⁵⁹⁹. En este sentido, el lirismo abstracto ocupa una posición intermedia entre la reflexión y la experiencia mística hedonista, y nos abre a un relato social que continua el proyecto romántico de sustitución de la religión por el arte. De hecho, desde el momento que una acción humana u obra es reconocida como arte, incluso simplemente como cosa, quiere decir que tiene una identidad, y no hay identidad sin una narración, sin un sistema emocional que la haga relevante para nosotros.

Cualquier comunicación no narrativa requiere de estructuras narrativas mítico-rituales para su viabilidad, pero además, cualquier manipulación simbólica es secuencial. Según la experimentación neurocientífica, desde

⁵⁹⁷ Véase Robert Motherwell y Harold Rosenberg. *The Question of What Will Emerge is Left Open* (1947). En *Theories of Modern Art*. Editor, Herschel B. Chipp. University of California Press. Berkeley, Los Angeles and London. 1968. p.p. 489-490.

⁵⁹⁸ Como ejemplo véase la poesía de Federico García Lorca, especialmente *El rey de Harlem. Poeta en Nueva York*. Ed. Cit. Ibid.

⁵⁹⁹ Véase sobre estas ideas el escrito de Mark Rothko. *Modern Art*. En el libro de Rothko, *The Artist's Reality. Philosophies of Art*. Yale University Press. New Haven and London. 2004. p.p. 109-112.

el momento en que manipulamos símbolos realizamos una actividad neural que es equivalente a cualquier acción cognitiva secuencial, es decir, una acción como la interpretación de un símbolo en las artes plásticas o la arquitectura, tiene una estructura cognitiva secuencial análoga a la del lenguaje ordinario, la de la lógica matemática, o la de la música⁶⁰⁰, lo que supone que cualquier forma de pensamiento lingüístico (en el sentido más general) es secuencial, ya sean manipulaciones simbólicas más o menos vagas con referencias privadas de contenido emocional liminal, o teoremas. El pensamiento requiere la transformación de estructuras, es más, desde un punto de vista meramente sintáctico, es precisamente eso: transformación de estructuras conforme a unas reglas, pero todas estas reglas están condicionadas por el obvio hecho de la secuencialidad en su aplicación. Esto no implica que nuestro pensamiento no pueda tener un contenido polifónico, que podamos percibir y procesar conscientemente a simultáneo más de un input, como muestra la experimentación neurocientífica con la percepción de texto y melodía en el canto⁶⁰¹, o la posibilidad de percibir a simultáneo y seguir secuencialmente el desarrollo de más de una voz musical⁶⁰². No está tan claro que podamos desarrollar un pensamiento semántico polifónico, pues la semántica requiere contrastes ya multidimensionales que, llevados secuencialmente, como en el caso de voces musicales, produce ruido⁶⁰³. Otra cuestión es que la memoria pizarra produzca

⁶⁰⁰ Cf. Peter F. Dominey, et al. *Neurological basis of language and sequential cognition: Evidence from simulation, aphasia, and ERP studies*. Brain and Language. # 86. Academic Press. (2003) p.p. 207-225. Web. Véase también Lelekov-Boissard, Taïssia; Dominey, Peter F. *Human brain potentials reveal similar processing of non-linguistic abstract structure and linguistic syntactic structure*. Neurophysiol Clin 2002 ; 32 : p.p.72-84. Éditions scientifiques et médicales Elsevier SAS . 2002. Web.

⁶⁰¹ Véase -Schön, Daniell; Leigh Gordon, Reyna; Besson, Mireille. *Musical and Linguistic Processing in Song Perception*. Ann. N.Y. Academy of Sciences. 1060: p.p.71-81. 2005. Web.

⁶⁰² *Voz musical* hace referencia a una línea sonora monofónica, sea producida por voz humana o instrumento musical.

⁶⁰³ Podríamos pensar polifónicamente en un discurso semántico en la medida que alguna de sus líneas sea trivial y mecanizable, y podríamos diseñar estrategias para hacer saltos secuenciales entre voces una vez un texto fuese bien conocido (como es el caso de los intérpretes de música), por ejemplo, que nos permitiese tal pensamiento polifónico, si bien en caso de comunicaciones desconocidas parece más complicado. En cualquier caso, la experimentación apoya las tesis que niegan pensamiento polifónico para discursos semánticos, como sugiere en *Voice Denumerability in Polyphonic Music of Homogeneous Timbres*, de

resonancias semánticas, y los significados tengan una cierta mezcla polifónica, más parecida, en todo caso, a la percepción e interpretación de los armónicos de un acorde musical.

Debido al carácter secuencial del pensamiento, el proceso narrativo se encuentra en el centro de la actividad mental humana, tanto a nivel individual como colectivo. Las estructuras mítico-rituales recogen los sedimentos históricos de esta actividad autoformativa, así como las configuraciones del presente y las condiciones (ya que la memoria condiciona) para las futuras. Los mitos no tienen las claves de nuestra identidad personal y social, sino que son esa identidad, no expresan algo distinto e independiente en forma lingüística, una pretendida esencia que precede a la expresión, sino que hay identidad porque hay narración, y hay narración porque hubo una conciencia primaria animal emocional. La síntesis de procedimientos de interés homeostático que se da en la emociones, dota de contenido a las secuencias de nuestra actividad mental. Narrar es producir una secuencia racional continua en la que se expresa -de maneras más o menos explícitas- escenarios, objetos y sujetos ausentes, cuyos referentes vienen dados por una estructura mítico-ritual. Las narraciones ofrecen ejemplos protocolizados para modos de acción, estandarización que hace la comunicación social más eficiente, al reducir la ambigüedad semántica. A través de Ulises, cuando vuelve a Ítaca, aprendemos a diferir la ira que despierta el enemigo, para aprovechar astutamente el momento oportuno que lleve a la victoria, de la misma manera que a través de Penélope se protocolizan los tiempos de luto, y se da un contenido específico a la emoción enarria de la fidelidad conyugal. La narración, que se inició como momento reflexivo de la acción, funciona después como modelo mimético de ella, y semantiza el conjunto de la vida social.

Como ya se trató en la filosofía y el arte del siglo XIX, en los procesos de creación de identidades nacionales, y después, a nivel individual, en la obra de Nietzsche, Freud o William James, entre otros, los procesos de autonarración son necesarios para integrar la personalidad, ya sea del grupo o del individuo. La psicología contemporánea confirma estas tesis: la narración y la autonarración comienzan en el ser humano a partir de los

David Huron. *Music Perception: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1989), pp. 361-382. p. 378. Web.

dos años de edad⁶⁰⁴, y le acompañan el resto de sus días. La literatura lo ha sabido de manera más o menos consciente, y lo ha practicado desde sus comienzos. El estilo llamado *stream of consciousness* de James Joyce, Virginia Wolf o William Faulkner, no es sino la forma experimental que adoptó este hecho en la primera parte del siglo XX, la simulación del pensamiento desordenado de un sujeto que salta de un asunto a otro, técnica que se ha extendido, fuera de la literatura, al cine y a la técnica teatral. Ya que el lenguaje es comunitario, la autonarración supone una forma de integración personal y social. La figura de un narrador objetiva las acciones propias a partir de símbolos culturales, símbolos que determinan escenarios emocionales que vinculan la vida del individuo con la de su comunidad, a la vez que le ofrecen una perspectiva de sí mismo, de sus procesos psicobiológicos, en términos de procesos más abarcentes y generales. La tensión liminal entre narración y autonarración está en la base de la creación de la personalidad, y tiene su origen en la tensión que a nivel individual se da entre sistema emocional individual, en el que el grupo tiene ya una configuración neural condicionante, y las acciones lingüísticas comunitarias, en las que las prevaloraciones de aquel sistema individual se convierten en *Lebenswelt*. La formación de la persona individual se hace con material comunitario, con las narraciones y rituales que son patrimonio de su grupo, con las que objetiva el mundo y a sí mismo como la personificación de un conjunto de relatos estereotipados acerca de ciertas actividades económicas y emocionales en general. Se ha comprobado que, bajo condiciones de hipnosis o en estados de trance, la mayor parte de los seres humanos disponen de la capacidad de producir una personalidad disociada de la que está despierta, a la que se ha llamado *ego observante*, que hace comentarios en tercera persona sobre el propio sujeto⁶⁰⁵. Es más, el ego observante no es un fenómeno exclusivo de situaciones de trance o hipnóticas, sino que también es característico de la infancia y en caso de los llamados de trastornos disociativos, pero en general, es un fenómeno psicológico que parece ser una propiedad del proceso general memorístico, pues

⁶⁰⁴Cf. Siegel. *La mente en desarrollo*. Ed. Cit. p. 453. Véase también sobre narración y conciencia *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology, and the Brain*. Oxford University Press. 2003. Fireman, Gary D.; McVay, Ted E. Jr. and Flanagan, Owen J.; Editors.

⁶⁰⁵ Cf. Siegel. Op. Cit. p.454.

se recuerda mejor lo observado cuando uno se recuerda a sí mismo dentro de una perspectiva distante, de tercera persona⁶⁰⁶. A nivel grupal, la autonarración es el mito que crea la comunidad a la par que el mundo. El grupo precede al mito, como el niño precede a su personalidad individual, pero ni comunidad ni individuo surgen hasta que no se autonarran y narran el mundo. Este paso desde las emociones básicas a su estructuración en emociones enarias narrativas, es el paso hacia una racionalidad compleja mediante las primeras objetivaciones simbólicas específicas de nuestra neurofisiología. Por ello, la narración no puede dar cuenta del estado protolingüístico en el que los sistemas emocionales operan sin estrategias cognitivas secundarias⁶⁰⁷, como meras rutinas de respuestas a estímulos del mundo a partir de pautas genéticamente condicionadas. Y no puede hacerlo porque la semántica emocional de este protolenguaje utiliza contextos arcaicos en términos evolutivos, y nos sume en las profundidades del cerebro mamífero, fuera de las estructuras simbólicas de la narración. No obstante, como observamos en los mitos, la narración se vuelve incesantemente sobre los orígenes, un proceso de desvelamiento en el que la distancia del narrador permite enfocar escenarios y objetos liminalmente lingüísticos, trayéndolos a la conciencia.

Estos procesos de reentrada, de autoexamen, han ocurrido de forma espontánea a partir de unas necesidades prácticas de funcionamiento vital, una individuación iniciada en los procesos de conciencia primaria, cuyos mecanismos emocionales de regulación homeostática están condicionados por un doble funcionamiento neural: vigilia y sueño. De hecho, el sueño parece ser un mecanismo de autoobservación automática que ayuda a la integración emocional del individuo. Según Panksepp, puede que al evolucionar los mecanismos cognitivos tálamo-corticales, el viejo sistema de activación emocional asumiera el papel subsidiario de procesar las relaciones del organismo con el entorno a través del modo de actividad del sueño REM⁶⁰⁸, acción que serviría para integrar las formas de procesamiento más

⁶⁰⁶ Ibid. p.455.

⁶⁰⁷ Inducciones más complejas via control de anticipaciones y retardos sobre las urgencias emocionales primarias, así como abstracciones que reduzcan los datos de los sentidos lo suficiente como para crear modelos deductivos.

⁶⁰⁸ El sueño REM (Rapid Eye Movement), o sueño con imágenes, se da en mamíferos y algunas aves, pero no en otras especies.

arcaicas con las nuevas⁶⁰⁹, consolidando el contenido emocional de las memorias⁶¹⁰. La hipótesis evolutiva propuesta considera el sueño como una *exapción* cerebral de autoajuste, la transformación de la función de un sistema neural arcaico en otra cosa, algo así como un viejo procesador emocional extra que selecciona algunas experiencias emocionales de la vigilia y las narra desde otro punto de vista, e incluso con una combinatoria de los hechos completamente distinta, cuyo proceder es la tensión lingüística entre los movimientos de conciencia primaria y las formas más desarrolladas de la racionalidad que correspondan al sujeto.

Sea cual sea la función fisiológica que cumplen los sueños⁶¹¹, el hecho de que su contenido representacional sea emocional extiende el mundo de nuestras emociones más allá de procesos neurales de los que tenemos una imagen precisa, y que están de forma inambigua recogidos en memorias a las que podemos acceder a voluntad, lo que implica que nuestras estructuras narrativas tienen un componente liminal irreducible, condicionante de todas nuestras construcciones simbólicas. Desde el punto de vista de la racionalidad continua, la acción permanente de los sueños supone un anclaje a nuestra naturaleza emocional más básica a nivel individual, un condicionamiento que a nivel colectivo encuentra eco en la vida emocional que se expresa en la religión y en el arte, contrapartidas grupales de los sueños individuales para las consolidaciones de identidad social, a la par que genuinos procesos autoconscientes para este mismo fin. Como ha sido ya expresado y utilizado por la escuela psicoanalítica, hasta la saciedad, los sueños recogen elementos de la vida emocional del individuo, pero además, epitomizan la génesis de los procesos narrativos en general, conscientes e inconscientes. Las primeras narraciones míticas, las de las sociedades totémicas, o las que encontramos en los cuentos de hadas, son más parecidas a los sueños en lo que se refiere a las imprecisiones y difusión de las

⁶⁰⁹Nuestro cerebro recoge en sus diversos estratos funcionales la historia de la evolución de los mamíferos, de unos cien millones de años, el cual, en su forma moderna, tiene la misma estructura que la que ya desarrolló en el Pleistoceno, hace cien mil años, en las sociedades cazadoras-recolectoras. Cf. Michael Gazzaniga, Richard B. Ivry y George R. Mangun. *Cognitive Neuroscience*. Ed. Cit. p.650.

⁶¹⁰ Cf. Panksepp. *Affective Neuroscience*. Ed. Cit. p. 135.

⁶¹¹ Algunas teorías sobre su función neurofisiológica mantienen que el sueño REM no sólo no ayuda a consolidar memorias, sino que sirve para destruir memorias que no tienen uso. (Cf. Panksepp. *Ibid.* p.126).

primeras memorias, y en el tipo de relación secuencial de los acontecimientos, que no siguen una causación espacio-temporal continua, sino que las agrupaciones de objetos y fenómenos se construyen y suceden a partir de principios emocionales, de manera más o menos intermitente, con cambios bruscos entre escenarios de experiencia. Si leemos casos de sueños como los que aparecen en los escritos de la escuela psicoanalítica, o en las diferentes tradiciones mitológicas y literarias tradicionales, observamos que en ellos no es rara la yuxtaposición de escenas sin más, sin un hilo secuencial narrativo. La continuidad es una propiedad de la narración causal de vigilia, como lo es la identidad que se deriva de ella. Cuando narramos los sueños propios los fijamos en la memoria a partir del relato, estructuramos una experiencia liminal haciéndola entrar en las estructuras objetivas de relatos similares o de experiencias de vigilia similares ordenadas según patrones lingüísticos fijados por el grupo a partir de las acciones vitales de supervivencia; pero esta ganancia de foco conlleva la *difuminación* del contenido emocional básico (prelingüístico) del sueño en cadenas emocionales que se enarizan semánticamente ya en ideas del *Lebenswelt*.

Se ha intentado vincular las narraciones míticas más arcaicas, que presentan cosmovisiones animistas, próximas al mundo de los sueños, con estadios infantiles de desarrollo⁶¹² dentro de nuestra especie, relación que implicaría que los pueblos primitivos tienen una identidad psicológica infantil. Con este postulado, estamos confundiendo una forma de narración más onírica con inmadurez psicológica: los mitos arcaicos nos muestran formas más simples de racionalidad, pero racionalidad humana adulta. Este tipo de paralelismos entre la vida individual y el desarrollo de la especie es una falacia. Para poder aplicarlo, deberíamos tener a la vista toda la historia del homo sapiens, lo que implica observar al ser humano desde un punto de vista posterior a su existencia, algo que no tiene sentido. Los mitos arcaicos, con sus características animistas, no corresponden a culturas con psicología infantil, ni nuestro momento presente se corresponde con ninguna madurez, y si así fuese, no podríamos saberlo. Toda cultura humana, desde el momento en el que se ve sometida al estrés de la supervivencia y

⁶¹² Los estudios psicológicos sobre la infancia parecen mostrar que los niños tienen cosmovisión animista, y que como dice Bruno Bettelheim, necesitan de la magia para encontrar sentido en el mundo. (Cf. Bruno Bettelheim. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Editorial Crítica. Barcelona. 1990. p.p. 65-76).

es capaz de responder a sus desafíos, supone un despliegue de los sistemas emocionales que dista de ser la actuación de psiques inexpertas. La infancia no es más que un momento del desarrollo individual, nunca el de una especie, pues la evolución biológica implica que el comienzo de una especie es la época final de otra anterior, con toda la madurez vital que ello supone. Además, si razonamos en esta línea argumental, nos encontraríamos con el sinsentido de admitir que los relatos más viejos (animistas) son los más jóvenes (infantiles), y que los más jóvenes (científicos) son los más maduros (o viejos). El mito de las *infancias culturales*, o su complementario de la *madurez intelectual*, ha sido mantenido bajo condiciones de explotación humana perfectamente trazables, en un paternalismo dominador que tan sólo muestra superioridades de tecnología militar, y no la estructura del desarrollo evolutivo. El animismo se hace plenamente inteligible si consideramos la relevancia que los objetos tienen en la determinación de escenarios de supervivencia en los que operan los sistemas emocionales. Todo objeto que se mueve es *importante* en el mundo animal, y considerarlo como vivo no es más que una estrategia epistemológica que tiene sentido dentro de determinados marcos de conocimiento. La frontera entre lo vivo y lo que no lo es no es tan clara como parecería. ¿Están vivos los virus? ¿Y el RNA? No debe sorprendernos que el pensamiento animista persista hoy más de lo que debe sorprendernos que lo haga también el pensamiento teológico. De hecho, ambos prosperan en nuevas formulaciones, incluso en sociedades que tenderíamos a considerar *contemporáneas* en su producción mitológica⁶¹³. Así por ejemplo, el animismo tradicional japonés ha encontrado un desarrollo nuevo en la robótica –ciencia en la que han desarrollado investigación puntera–, como comprobamos en la producción de diversos tipos de robot que luego son nombrados y tratados como si fueran seres vivos por sus compradores⁶¹⁴. La misma idea de una

⁶¹³ En el sentido de que producen mitología científica.

⁶¹⁴ El tema de la vinculación del animismo tradicional del Shinto japonés con el interés que esta nación muestra por la robótica ya ha fue tratado por Mitsukhuni Yoshida, *The Culture of Anima*. Mazda Motor Corporation. 1985. Web. Véase también, Naho Kitano, *Animism, Rinri, Modernization; the Base of Japanese Robotics*. Roboethics.org. Web. Hace unos años la industria tecnológica japonesa puso a la venta un tipo de máquina de bolsillo que era vendida como si se tratase de un ser vivo, y a la que el comprador debía someter a diversos cuidados. Es también interesante mencionar el uso de robots que se hace en Japón

inteligencia artificial es una forma de animismo que a nadie ya parece infantil, pues hay todo un sector económico que se beneficia de este tipo de metafísica. Otra cuestión es la consistencia de los mitos animistas con las teorías de la materia de la física actual, en el caso japonés, por ejemplo, la consistencia entre el animismo en el trato de los robots, y las teorías utilizadas para la construcción de esos robots.

La autoimagen desarrollada a partir de las estructuras mítico-rituales, de la identidad del grupo y de las personas sociales individuales que produce, es indisociable de la imagen que se genera de la realidad. Según sea la narración que hacemos de cuanto nos rodea, así será nuestra identidad. Si somos hijos de los dioses, el mundo será una casa paternal o maternal en la que desarrollamos nuestras emociones básicas en patrones de conducta familiares; si somos esclavos de los dioses, nos encontraremos viviendo en un campo de concentración, sirviendo a las élites semidivinas que interpretan la voluntad de los inmortales; si somos el resultado evolutivo más complejo de la vida en la tierra, seremos dueños de nuestras actos, y la realidad será un proyecto abierto a nuestras habilidades y torpezas. Incluso un examen superficial de las mitologías mundiales muestra que hemos basado nuestras identidades más en nuestro funcionamiento onírico que en nuestra capacidad cerebral de vigilia. Parece como si el paso a la conciencia enaria requiriera un esfuerzo demasiado grande, como si las conclusiones que se derivan del uso pleno de nuestras capacidades intelectuales y nuestra emancipación como seres vivos, fueran demasiado duras de aceptar, y prefiriésemos pasar la responsabilidad a los sistemas automáticos emocionales que nos han traído hasta aquí, y vivir la vida como un sueño semiconsciente. Sin embargo, una conjetura así, análoga a la que Kant planteara en *¿Qué es la Ilustración?*⁶¹⁵ al responder esta pregunta, acusando al ser humano de falta de determinación y coraje para utilizar su inteligencia, olvida la precariedad general de las narraciones de identidad humanas, no condicionadas meramente por la voluntad (la cual no es sino otro de los sistemas emocionales en su desarrollo enario correspondiente), sino por estructuras evolutivas que responden a principios de homeostasis,

por parte de futuros padres, para practicar y comprobar empíricamente las dificultades y compromisos que requiere la paternidad.

⁶¹⁵ Kant, *What is Enlightenment?* (1784). En *Moral and Political Writings*. Translation: Karl J. Friedrich. The Modern Library. New York. 1993. p.p. 145-153.

no transcendentales. Nuestras cosmovisiones, los conceptos de *realidad* y de *identidad* que aparecen en las distintas mitologías humanas, tienen como referente final un grupo de valoraciones emocionales que incluyen tanto las acciones y protocolos de vigilia como los procesamientos que estas sufren durante el sueño REM. Es más, gran parte de nuestra vigilia es movida por un automatismo emocional -ya sea a nivel activo o meramente imaginativo-, especialmente en las acciones rituales (que entendidas en su forma más general de actuación social ocupan de una forma u otra una porción importante de nuestras vidas⁶¹⁶), que no se diferencia demasiado del mundo de los sueños.

En los mitos, la identidad *real* de mundo y humano viene dada a partir de la continuidad ontológica que se da entre vigilia y sueño. Para los aborígenes australianos, cuya mitología sea probablemente la más antigua, el tiempo del comienzo es el de los sueños, y los mitos del origen son indistinguibles de las narraciones oníricas. La dependencia de nuestra identidad con respecto a la actividad onírica, y por ello, con respecto a la misma forma de los procesos narrativos más automáticos, se encuentra en todas las mitologías tradicionales, y desde estas ha condicionado un buen número de postulados ontoepistemológicos de la filosofía y la ciencia. En la *Biblia*, leemos cómo José interpretó los sueños del faraón, o cómo Daniel hizo lo mismo con el sueño de Nabucodonosor, en una muestra inequívoca de la importancia adjudicada a los sueños como vehículos de un significado más allá de los propios símbolos que aparecen en su contenido. De hecho, hay mitos que quitan todo contenido de realidad al mundo y la vigilia y ponen todo el peso ontológico del lado del sueño, como en el poema azteca anónimo que afirma que no venimos a este mundo a vivir sino a soñar⁶¹⁷. En los casos extremos, como el de Vishnu, que sueña el mundo humano y el celestial con todos sus personajes y escenarios, el contenido del mito sobre los orígenes es el sueño de un dios, y el sueño del dios es otro de los mitos, siendo a la vez el sueño de Vishnu el mito total y uno de

⁶¹⁶ Así por ejemplo, en 2010, los norteamericanos pasaron una media semanal de 34 horas y 39 minutos frente al televisor (crece dos minutos por año), y no es mayor porque las generaciones más jóvenes se ensimisman emocionalmente con los videojuegos. Estudio de Nielsen Company. Web.

⁶¹⁷ Citado por Joseph Campbell en *The Mythic Image*. Princeton University Press. Princeton. 1990. p. 3.

sus mitos integrantes, sinsentido irrelevante desde el momento que partimos de que no hay mundo ni posible experiencia de él, sino un mero juego combinatorio representacional contenido en una mente cósmica.

La identidad onírica ha sido desarrollada espontáneamente siguiendo los modelos determinados por los mismos sistemas emocionales, es decir, la creación de escenarios de experiencia que en su repetición fijan la información relevante para la supervivencia. La doble acción de narración y actuación, al fundir la presencia del actor con la ausencia de parte de los escenarios y objetos que se narran, es ya un proceso pseudo-onírico o de trance. Si los relatos del chamán que recogen sus ascensiones al cielo y descensos al infierno son el prototipo de la narración mítica -como propone Eliade- podemos ver una raíz común en épica y teatro que es interesante desde el punto de vista de las relaciones miméticas que se producen en las acciones mítico-rituales. El chamán es a la vez el actor y el narrador de la historia que pone en escena. Su presencia media la de diversos personajes sobrenaturales que aparecen y desaparecen coordinadamente, en un relato cuyo narrador es siempre ambiguo. El chamán entra y sale de la escena ceremonial para perderse en el relato que interpreta, y después volver al rito. La psicología moderna consideraría este tipo de actuaciones como muestra de un trastorno de la personalidad, si el chamán no fuese capaz de hacer una metarepresentación⁶¹⁸ en la que pudiese narrarse a sí mismo interpretando su drama de un actor. Y esto es precisamente lo que supone el ritual, una acotación de los fenómenos miméticos en un espacio-tiempo definido de antemano: el chamán hablará como Erlik Khan o como Bai Ulgan dentro de unos límites. El chamán provoca el trastorno de su personalidad con danzas, cantos, drogas y diversas técnicas de éxtasis, pero lo hace en un ámbito liminoide, se trata de una locura simulada, ya que el grupo que asiste a la ceremonia participa de la capacidad metarepresentativa del chamán: no ven frente a ellos a un esquizofrénico con personalidad múltiple, sino a un personaje sagrado por el que hablan otros. El público participante hace, pues, una mimesis de segundo orden, se mimetiza con la acción en la que se representan otros mundos, mientras que el chamán tiene que hacer una nueva de tercer orden para poder controlar el ritual,

⁶¹⁸ Representación de segundo orden.

simulando, si es necesario, el propio éxtasis, como un actor que interpreta un personaje⁶¹⁹, para no perder la continuidad de la ceremonia.

Podemos distinguir, entonces, tres tipos de mimesis en las ceremonias. La de primer orden se da entre el chamán y los diversos espíritus que entran en el relato, interpretación que genera un escenario sobrenatural vinculado a la acción que el chamán oficia. Esta mimesis se produce en el mundo liminal de la experiencia psíquica del chamán, un espacio de automatismos psicológicos emocionales, cargado de elementos oníricos, en el que toman forma los escenarios más básicos de la experiencia: la búsqueda de sustento y nutrición, el orden del grupo, las vidas y las muertes individuales. La persona del chamán participa de otras personas sobrenaturales, animales, antepasados, dioses, con los que establece un enlace comunicativo escindiendo su personalidad. Esta mimesis es, en su expresión individual, la experiencia mística, y alcanza su dimensión social en cuanto que es narrada, objetivada en el lenguaje de la comunidad, ya sea gestual, fonético, o simbólico de cualquier tipo. La mimesis de segundo orden es la mimesis de primer orden en su dimensión comunicativa, puesta en el contexto de una representación social oficiada por el chamán ante el grupo. Se trata de la relación mimética de los asistentes a la ceremonia con respecto a lo que está representando el chamán, básicamente, una interpretación o contraste del rito con respecto al escenario de la experiencia general económica tal y como esta es filtrada a partir de la estructura mítico-ritual. Los participantes contrastan la ceremonia específica con el resto de su experiencia vital, y como espectadores, se distancian del trance del chamán, pero para vivir el suyo propio a partir de las representaciones del ritual. Quien asiste al rito genera una metarepresentación que engloba la de la escena, y es en esta conjunción, que repite en un orden más complejo y colectivo la acción específica ritual (mediante una narración actuada), donde se forma la identidad del grupo. Por último, el chamán, si ha de estar en control de la meta-representación del grupo, debe incorporar el punto de vista de la mimesis segunda, es decir, tiene que incorporar la experiencia ordinaria en la que se inscribe la estructura mítico-ritual, pero no como un mero asistente, sino como el actor-compositor del año ceremonial, haciendo del desarrollo ritual una experiencia temporal, en una

⁶¹⁹ Cf. Mircea Eliade. *Shamanism*. Ed. Cit. p. 200.

acción mimética de tercer orden. La mimesis primera conlleva un tiempo exclusivamente cíclico, la segunda un contraste entre tiempos cíclicos y lineales, y esta tercera es puramente lineal, en la que el ciclo ha sido sustituido por una secuencia infinita. Podríamos decir que la primera mimesis supone un sueño radical, un trance automático animal vehiculado en representaciones lingüísticas, y que la segunda es el sueño del grupo en los escenarios de su experiencia vital específica, mientras que la tercera es el sueño apolíneo del chamán. En las sociedades más complejas, el chamán individual es sustituido por una casta sacerdotal que funciona como un organismo complejo, pero los mecanismos de la mimesis son equivalentes.

Estas diversas metarepresentaciones tienen distintos narradores. La de primer orden, que sólo alcanza su dimensión ritual al ser objetivada en un lenguaje, es narrada por el chamán-sacerdote como actor, y comienza con la invocación de los espíritus de los espíritus guardianes, con los que el chamán tiene comunicación fuera de la ceremonia a través de sueños o con prácticas extáticas diversas⁶²⁰. Aquí hay un primer narrador que impersona, escenifica y describe, que está involucrado en la historia dando un punto de vista que es a la vez personal y colectivo, a través de la comunidad del lenguaje en el que se representan las acciones. Una fórmula así la encontramos, como resto arqueológico, en la narración mítica escrita de la Antigüedad. Lo leemos en los primeros versos del mito acadio de Zu⁶²¹, o en la épica griega, desde Homero a Apolonio de Rodas⁶²². Los primeros versos de la historia convocan a los dioses en conjuros protocolizados: *Ilíada* y *Odisea*, comienzan con la invocación a la Musa, y a ella se le pide que elabore el canto, como en la *Argonáuticas* se hace con Apolo. En el *Mahabharata*, el poeta cuenta la historia que narró Vyasa, mientras que el texto del *Rigveda*, comienza con una exaltación de Agni, el inspirador de los poetas videntes, texto que en su conjunto es *Sruti*, revelación, un ritmo no compuesto intelectivamente por un individuo, sino oído en un proceso de inspiración cuya fuente está en otra parte. Las fórmulas pueden variar, como cuando en el relato chino de la *Gran Norma*⁶²³, el vizconde Chi dice:

⁶²⁰ Véase Eliade, *Shamanism*. Capítulo 3. *Obtaining Shamanic Powers*. Ed. Cit.

⁶²¹ En la que hay un yo narrador que dice: *Siempre ensalzaré al hijo del rey... Myth of Zu. Ancient Near East*. Vol.II. Ed. Cit. p.17.

⁶²² Hasta bien entrado el S.III.a.c.

⁶²³ Perteneciente al *Libro de la Historia*.

He oído que antiguamente..., o como cuando *El Corán* inicia su revelación con *Bishmillah*, o el libro del *Génesis* con el *Bereshit*. La mimesis de primer orden es observada por la congregación que participa en el rito, o por el lector, generando una metarepresentación o mimesis de segundo orden, en la que el narrador es la comunidad, pero no limitada a los presentes, sino extendida al grupo como unidad lingüística vinculada a una estructura mítico-ritual, en el que se incluyen las generaciones precedentes, ya desaparecidas, que fueron responsables de la construcción mítica. En este sentido, la unidad lingüística vinculada a una estructura mítico-ritual desborda las fronteras de una lengua aislada tal y como se define en la ciencia lingüística. Tampoco se trata de que abarque una familia de lenguas, pues esta forma de unidad puede incluir lenguajes de orígenes distintos, naturales y simbólicos⁶²⁴. Así por ejemplo, la estructura mitológica cristiana aglutina un buen número de ejes mítico-rituales de Oriente Medio, que formaban parte ya de las mitologías sumerio-acacias, egipcias, iránicas, hititas, canánicas, etc., y en esos mitos y ritos se encuentran presentes los antepasados de muy distintas tradiciones que a lo largo de milenios dieron forma a los mitos y el ritual que después han sido usados y transformados por el cristianismo. Este tipo de unidad lingüística (mítico-ritual) produce una diferencia individuo-grupo tan enorme que el individuo no puede sino experimentar la propia comunidad como algo radicalmente distinto (un *otro radical*), una forma de conciencia que no es individual a la que califica de numinosa y sobrenatural. El narrador de esta mimesis está ausente, aunque se presenta de forma parcial como la comunidad histórica heredera de la unidad mítico-ritual, y su dimensión sobrenatural tiene un doble aspecto lingüístico, en el sentido tratado, y protolingüístico, como tensión liminal de las emociones y los automatismos fisiológicos con la identidad autonarrativa. Esta segunda mimesis está a su vez estructurada en otra meta-representación, que es ya un mimesis de tercer orden, a cargo del chamán (o la casta sacerdotal) que lidera el rito, el cual es el narrador general efectivo que utiliza las otras dos formas de mimesis en una meta-representación final. El oficiante (o la casta oficiante) es la única persona social consciente de los tres niveles miméticos de la representación, y debe conjugar la idea del narrador ausente sobrenatural con la práctica mítico-

⁶²⁴ Piénsese en el uso precristiano del símbolo de la cruz.

ritual tal como se inscribe en la vida económica del grupo, sujeta a deterioros que los ciclos míticos ignoran en sus circunvoluciones anuales regenerativas. La mimesis de tercer orden es la que observamos, por ejemplo, en los procedimientos teológico-políticos de la Iglesia Católica, en las estructuraciones racionales que se hacen en sus cónclaves y órganos dirigentes de la experiencia sobrenatural y milagrosa que da el contenido emocional básico a sus experiencias mítico-rituales, o también, en las estructuras ceremoniales del protocolo imperial chino antiguo, en las que la imagen inefable del Hijo del Cielo atiende las necesidades litúrgicas del año pero desde el punto de vista de las necesidades específicas del orden social general. Cada una de estas mimesis conduce a una forma de control más abarcante de las emociones que son observadas en el grado más bajo. El chamán se mueve en diferentes niveles miméticos para conseguir cuidadosamente el propósito de la ceremonia, por lo que debe calcular tanto como entusiasmarse, en un difícil equilibrio. Cuando elaboramos una nueva metarepresentación de la mimesis tres, como es el caso de este análisis, salimos del ámbito mítico-ritual y entramos en el mitopoético, cuya diferencia con respecto a los anteriores es su ontoepistemología crítica o metateórica, que manipula los objetos mitológicos dentro de un contexto antropológico general, obviamente (ineludiblemente) vinculado con sus propios mitos, pero que no define ni acepta exomorfismos definitivos.

El fenómeno del narrador ausente genera unas condiciones epistemológicas características de los mitos arcaicos. Supongamos que la narración da cuenta de la acción de *ver una puerta en el cielo*, como la que ocurre en el *Apocalipsis* de San Juan. El texto establece unas condiciones iniciales: *Yo, Juan, vuestro hermano*, que hacen partícipes de la primera metarepresentación mimética a los lectores-auditores. El chamán-narrador declara ser como el resto de la comunidad, no reclama ningún título especial, y lo que le ha ocurrido a él, la visión, le podía haber ocurrido a cualquiera, es un hermano más, un miembro más del grupo. De esta manera se proclama como pública una representación privada, y se suprime el juicio sobre la primera forma de mimesis, o sea, se abole la segunda mimesis. En efecto, no se trata ya de que yo leo u oigo cómo Juan creyó ver algo por una circunstancia excepcional que le era propia y única, y le observo en una metarepresentación crítica de su libro, sino que Juan me introduce directamente en su visión al compartir su capacidad para lo sobrenatural

conmigo, llamándome igual, o hermano. En mi experiencia narrativa cotidiana, tiene sentido decir *yo vi una puerta en el cielo*, lo que es un representación privada, sólo mía, válida para mí independientemente de que donde yo vi una puerta en el cielo, otros la vieran o no. Si alguien dice: *Juan vio una puerta en el cielo*, la representación se hace pública, y a no ser que en vez de decir esa frase digamos, *Juan pensó que había visto una puerta en el cielo*, la representación pública está asumiendo como propia la representación privada, y la inscribe en un escenario epistemológico distinto, el de los hechos tal como se procesan en una hipotética experiencia perceptiva común. En otras palabras, estamos haciendo público e intersubjetivo lo que sólo es una experiencia individual. Pero estamos haciendo también algo más: estamos aceptando, en relación a la frase *Juan vio una puerta en el cielo*, un principio de bivalencia. Implícitamente, estamos asumiendo que hay un narrador ausente, ya sea una divinidad o una hipóstasis de una persona social o de otro tipo, o lo que es equivalente, un principio de bivalencia, un modo de ser de las cosas por el que toda preferencia lingüística bien construida es verdadera o falsa. Conforme a este principio, Juan vio o no vio la puerta en el cielo, y su afirmación es verdadera o falsa según hubiera o no hubiera una puerta en el cielo, lo que puede ser determinado mediante la verificación del caso por un observador independiente y público. Para ello, debemos suponer que hay algún tipo de entidad creadora o narrativa que pone puertas en el cielo, un referente que permite la bivalencia veritativa de cuanto decimos o pensamos. Según esto, se supone que una narración pública tiene siempre un referente público, ya sea platónico o formalista, es decir, ya se corresponda con un modo objetivo de ser de las cosas, o simplemente se trate de un acuerdo formal aceptado por la mayoría del grupo, y a partir de tal referente es decidible si la afirmación es verdadera o falsa. La objetivación del referente público ha hipostasiado una realidad extra grupal que contiene los códigos donde contrastar lo verdadero y lo falso, y lo ha hecho a partir de una experiencia individual liminal y ajena a la vida cotidiana, que de hecho nadie comparte con el que la experimentó. La aceptación de una representación privada como pública, que está en las bases de todas las religiones reveladas (y de la aceptación de las experiencias místicas individuales como válidas en el ámbito público), no es más que la creación de una convención mediante un procedimiento primario de mimesis en el que se define un referente públi-

co y se acepta un principio de bivalencia. Lo que es interesante es que en este ejemplo se anula la capacidad crítica de mimesis secundaria que corresponde a la observación de la representación de la ceremonia chamánica (en este caso el escrito de Juan), lo que contrastaba la experiencia liminal con la cotidiana, y equilibraba la representación onírica y estática con la más sobria representación económica del ritual. La mimesis ritual de segundo orden parte de la necesidad de comunicación social que establecen los sistemas emocionales, pero al estar vehiculada en términos lingüísticos conscientes, en el lenguaje del grupo, supone una relativización de la experiencia alucinada del chamán, una puesta en *contexto económico*, de su vuelo, lo que supone una forma rudimentaria de crítica, de valoración con respecto a los registros de la memoria de identidad grupal, de la actuación que el chamán oficiante hace de su mimesis de primer orden. Pero en el caso de la escritura revelada, se salta por encima de esta valoración grupal de segundo orden y se acepta directamente el trance perceptivo, al que se le da dimensión transcendental, en una forma de éxtasis comunitario en el que se sale del tiempo lineal y se entra en el mítico. Se deriva, de lo contingente de la experiencia individual la necesidad de su contenido, lo que no sólo apela a una base común constitutiva del sujeto humano, como hace la propia teoría emocional, sino que también apela a la universalidad simbólica de toda la experiencia (sea del tipo que sea), a un orden oculto que hace significativo cualquier signo, a una causalidad mágica. El escenario creado es puramente metafísico, o mejor dicho, esquizofrénico, debido a excesos de dopamina en los circuitos subcorticales que lleva a establecer vinculaciones cognitivas donde simplemente hay simultaneidad espacio-temporal de objetos, o a percibir objetos y escenarios que sólo tienen un alcance individual.

Las narraciones privadas, las formadas por objetos y escenarios que, aunque vinculados con la experiencia común, han sido redefinidas a partir de percepciones e interpretaciones emocionales no contrastables con las del grupo, no son verdaderas ni falsas mientras no entren en relación con las representaciones mítico-rituales del grupo. Si quitamos la figura del narrador ausente, la experiencia de Juan es privada, válida para él, y se corresponde con la representación que formó en su mente, y esta validez tiene carácter relativo. Pero incluso manteniendo al narrador ausente, podemos encontrar dos sistemas de interpretación distintos en los que la

afirmación privada de Juan se hace relativa. Si proyectamos su contenido semántico sobre el sistema interpretativo mitológico de los videntes, es, como otras muchas, válida en su contexto (lo que contradice su pretensión de universalidad revelada), mientras que si lo proyectamos sobre el sistema interpretativo de la física, es inválido, pues para que hubiera una puerta suspendida en el cielo tendría que haber también una estructura que la sostuviera o se violaría la ley de la gravedad. En ambos casos, los sistemas interpretativos escogidos, el mitológico y el físico, son sistemas públicos de interpretación, pero en uno de ellos su contenido semántico es válido, consistente con el contenido de otras experiencias similares, mientras que en el otro, no lo es. Y algo semejante se puede decir de las narraciones públicas que no entran en contacto con otras narraciones públicas: no son verdaderas ni falsas, sino en relación a un eje mítico-ritual específico.

El texto de *vi una puerta...* es ya un texto mítico-ritual, público, que asume el principio de bivalencia, y cuyo contenido pretende tener valor cognitivo absoluto. La introducción de un escenario de referencia relativo, como cuando decimos *Juan pensó que había visto una puerta en el cielo*, circunscribe la narración a unos principios epistemológicos incompatibles con la validez del contenido del mito público, en el que se está expresando una acción de repercusión universal, con la que se forma una identidad universal para el grupo y el individuo. Por otro lado, esta universalización no es sino la estructura lingüística en la que se expresan las emociones de la voluntad de poder de los seres vivos, el impulso de la vida a expandirse y permanecer, como muestra el hecho de que sea reformulable en cualquier eje mítico-ritual. Así, cuando decimos *Dios no juega a los dados*⁶²⁵, ocurre algo similar al caso de *Juan vio...* La representación privada de Albert Einstein se hace pública de manera análoga. El sentido de la metáfora es que las leyes del universo no son azarosas, sino que pueden ser determinadas de una manera precisa si conseguimos explicitar su estructura geométrica. Einstein manifiesta su oposición a la primera teoría cuántica en base a la idea latente de un narrador ausente, o una estructura desconocida pero operante y objetiva. En su sentido más amplio, la afirmación epistemológica sostiene el principio de bivalencia, o lo que es lo mismo, que hay un

⁶²⁵ La cita einsteniana, fragmento de una carta a Max Born (4 de diciembre de 1926), ya es un proverbio popular, hipostasiado en su contenido, sea verdadero o falso, a partir de la *ratio et auctoritas* einsteniana, análoga a la de San Juan.

orden universal que no depende de nuestros condicionamientos intelectuales (conceptuales y perceptuales) para ser tal orden, que el concepto de orden es independiente del ser humano que lo piensa, que las representaciones exomórficas no deben su representabilidad ni su forma simbólica a ninguno de nuestros condicionamientos. Este supuesto ha sido mantenido asimismo por la física cuántica, que ha restringido la incertidumbre a la formulación del modelo teórico, pero nunca la extendió a la imposibilidad de que el universo sea inteligible como tal, asunción que destruiría el objetivo de la física de comprender el mundo y la reduciría a una mera herramienta de la ingeniería. Si yo digo que *Einstein pensaba que el universo es inteligible*, o que *los físicos de la actualidad piensan que el universo es inteligible*, estoy deshaciendo el principio de bivalencia que supone afirmar que el universo es inteligible, y reduzco la afirmación a una representación que, aunque pública, es relativa al campo de la ciencia física, y no, por ejemplo, al de los mitos ontoteológicos religiosos del presente. No menos que la mitología tradicional, la ciencia ha adoptado el modelo narrativo metarepresentacional del narrador ausente para forjar su identidad y la del universo, modelo que establece como centro de la representación mítico-ritual la estructura social hipostasiada, en una forma autoidealizada y deshumanizada, en este sentido no muy distinta a las de los viejos mitos de los dioses, y que de manera análoga a estos, utiliza tal estructura como principio regulativo epistemológico.

Las narraciones de identidad social conllevan estos diferentes procesos miméticos de valoración de las acciones vitales y de las propias acciones mítico-rituales. Los distintos grados de valoración producen procesos de complejidad semántica en el que surgen emociones enarrias y formas metalingüísticas en las que los objetos y acciones de los escenarios de la experiencia son hipostasiados e incorporados a estructuras narrativas cada vez más intrincadas. Antes de analizar estas relaciones que se producen entre las narraciones en sus dimensiones de identidad y de acción económica, quiero aclarar un par de conceptos sobre el contenido semántico-sintáctico de las narraciones. Los mitos comunican secuencias emocionales en unidades de sentido superiores, sobre las que se aplican los procesos miméticos de narración descritos. Estudiaremos primero en qué consiste esta *unidad de identidad*, para después examinar un tipo de relación básica entre estas unidades, la congruencia semántica.

1.3 Estructura semántico-sintáctica de las narraciones.

La semántica emocional de las estructuras mítico-rituales que aglutinan y cohesionan la vida de una comunidad humana es aprendida e interpretada por sus miembros a partir de la forma secuencial que tiene toda experiencia biológica, y la efectividad de la comunicación emocional específica depende de la falta de ambigüedad del mensaje transmitido y de su memorización. De esta última, se encarga el carácter repetitivo compulsivo que tienen la narración mítica y el ritual, tanto en sus periodicidades generales, como en las fórmulas verbales y gestuales que se recitan y actúan una y otra vez⁶²⁶. El contenido no ambiguo de la secuencia depende de la protocolización adecuada de las emociones. La diferente duración y alcance que tienen cada una de las emociones básicas condiciona la forma en la que son comunicadas, ya que los sistemas neuroquímicos emocionales guardan entre sí diversas relaciones agonistas y antagonistas que se potencian o limitan⁶²⁷. Como la homeostasis social es equivalente a la supervivencia del grupo, sea cual sea la comunicación mítico-ritual que se haga, tiene que terminar con alguna forma de equilibrio de las emociones sociales, aglutinadoras de la vida grupal. La ira, por ejemplo, tiene que ir siempre al servicio del grupo, para garantizar el orden interno o bien para defenderlo de una amenaza exterior, pero no puede ser el estadio final de una secuencia emocional, pues tal secuencia no tendría sentido. Así por ejemplo, en la ceremonia altaica de descenso a los infiernos⁶²⁸, el chamán se encuentra con la emoción de la ira cuando pasa por el lugar donde son atormentados los pecadores, y después, cuando el dios del submundo, Erlik Khan, se pone furioso al *recibir* la visita del chamán, pero es aplacado con alcohol y la ceremonia termina con bendiciones. En las estructuras mítico-rituales de

⁶²⁶ Las fórmulas narrativas que encontramos en los rituales, desde los chamánicos a la Misa cristiana del presente, pasando por el rezo musulmán o los mantras del budismo y el hinduismo, presentan un carácter compulsivamente repetitivo.

⁶²⁷ Así por ejemplo, el bloqueo del circuito dopamínico reduce la actividad neural del juego, o las producciones de oxitocina reducen la emoción del miedo.

⁶²⁸ Véase Eliade. *Shamanism*. Ed.Cit. p. 200-205.

los hititas, la furia del dios Telepinu era también pacificada, en este caso por el sacerdote, para que la vida de la comunidad pudiera seguir adelante. En los ritos dionisiacos griegos del festival de Agrionia⁶²⁹, la momentánea subversión general del orden social, propiciada por el propio Estado, era actuada en una especie de locura iracunda que incluía fantasías caníbales⁶³⁰, pero la emoción de la ira era sentida precisamente como la inversión de la homeostasis u orden social, y se le ponía un principio y un fin bien precisos, limitándola a ser un fenómeno liminoide, un simulacro, en el que la víctima sacrificial era un animal, a veces un toro, otras un carnero. En Platón⁶³¹, leemos un comentario a favor de la interpretación de la ira como lo contrario al orden social, al decir que el enfado de Hera -con el que castiga a su hijastro Dioniso a la locura- es precisamente la inversión del orden de la ciudad⁶³². La subversión temporal del orden de manera ritualizada propicia violencia relacionada más con la emoción de la búsqueda y la del sexo que con la ira. Se trata de una explicitación de la violencia animal general, si bien, como ya dije más arriba, la ira puede suscitarse a posteriori por la frustración debida al sufrimiento de violencia de las otras emociones. La subversión que Eurípides muestra en *Bacantes*, tiene que ver con el despedazamiento predador (búsqueda) en el seno de un grupo en el que esta emoción no está subordinada a las emociones sociales, y se nos muestra el ejemplo de una madre que mata y devora a su hijo. El orden subvertido explicita la prioridad evolutiva de las emociones, de las básicas con respecto a las enarias, y dentro de las básicas, de la emoción que regula el sustento con respecto a las sociales, incluida la maternal, central en los mamíferos. Cualquier grupo emocional enario en el que intervenga la ira, debe ser narrado, tanto en el mito como en el ritual, de tal manera que se resuelva en la estabilidad final de las emociones sociales. Incluso en las iracundas narraciones de Jonathan Edwards, las representaciones emocionales de terror y sufrimiento de una divinidad castigadora, se resuelven en la llamada a la belleza y armonía de una vida vivida según los preceptos

⁶²⁹ En las zonas dorias y eolias de Grecia. Véase Burkert. *The Greek Gods*. Ed. Cit. p. 163.

⁶³⁰ A la manera que Eurípides nos cuenta su mito de Penteo en *Bacantes*. Según Burkert, las narraciones de los poetas elaboran sobre estos ritos estatales. Véase Burkert. *Ibid*.

⁶³¹ *Leyes*. 672b y s.s.

⁶³² Cf. Burkert. *Ibid*. p.p.165.

morales propuestos por el cristianismo⁶³³. Estas narraciones de dominación metafísica son instrumentales, nunca el fin per se del grupo. En las sociedades estratificadas, la frustración producida por las desigualdades en el control de los recursos se resuelve con la creación de una identidad común, el Estado o la nación, que funciona como un macroorganismo. De hecho, la forma en la que se actúa este complejo emocional que incluye la voluntad de poder y la ira, es dirigiéndolo hacia fuera, hacia otro grupo social, es decir, haciendo la guerra.

Si el objetivo de los mitos es una comunicación emocional lo menos ambigua posible, tiene sentido, como muestra la experiencia, que se expresen en una morfología protocolizada en la que los personajes y las secuencias de acciones establezcan referencias claras para que el auditorio capte de principio a fin su contenido con claridad y se transmita una unidad de sentido. Desde este punto de vista, las distinciones que se hacen entre cuento popular y mito, como las que se dan en el seno de gran número de culturas, según el relato tenga una base de suceso acaecido, o se trate de una mera fantasía, es totalmente irrelevante⁶³⁴. Su funcionalidad social es análoga, y con respecto a ella, el común contenido de fantasía de sus escenarios y personajes es secundario. Piénsese, por ejemplo, en el mito de la resurrección en cuerpo y alma de los muertos al final de los tiempos que proclama el cristianismo: la obvia fantasía de la propuesta es irrelevante. Con ello, no quiero decir que no puedan establecerse diferencias entre mito y cuento popular, pero tales diferencias tienen más que ver con la estructura fría o caliente de la comunidad que elabora el relato. De hecho, la pervivencia del cuento popular en las comunidades calientes atestigua la perfecta complementariedad de ambas estructuras narrativas dentro de un eje mítico-ritual, cumpliendo los cuentos funciones enculturantes, sin interferir con las representaciones fundamentales de la identidad social que se expli-

⁶³³ Véase Jonathan Edwards, *Sinners in the Hands of an Angry God*. En Baym, Nina. Editor. *The Norton Anthology of American Literature*. Volume A. W.W. Norton and Company. New York and London. 2003.p.p. 498-511.

⁶³⁴ Como señalara Lévi-Strauss, la distinción entre mito y cuento es, cuando menos, muy ambigua, y sólo una cuestión de grado, como muestra el hecho de que no todos los grupos humanos la han llevado a cabo. (Cf. Lévi-Strauss. *La estructura y la forma*. En *Antropología estructural*. Ed.Cit. p.p.124-131).

citen de manera más directa en mitos con contenidos históricos más precisos.

El estudio de la morfología de los cuentos populares rusos de Vladimir Propp de 1928 supuso el primer intento de comprender las estructuras narrativas a partir del concepto de *acción*. Las clasificaciones temáticas anteriores de Wilhelm Wundt, de R. M. Volkov, o de la escuela finlandesa que inició A. Aarne, resultaron inútiles al no conseguir categorías conceptuales que determinasen de forma unívoca el contenido de los cuentos⁶³⁵. Wundt había caracterizado las formas narrativas de los grupos totémicos, los cuentos populares (*märchen*), a partir de algunas propiedades narrativas, tales como su espacio-temporalidad no definida, la juventud (incluso niñez) del héroe y la causación mágica de sus eventos⁶³⁶, si bien no trazó una morfología general con tales propiedades, más preocupado por la dimensión psicológica evolutiva que se observa en el paso desde las *märchen* al mito, desde las narraciones dominadas por animales a las que representan sobre todo las acciones de los seres humanos. Propp constató que las narraciones de los cuentos populares tienen elementos constantes y variables, que tanto los nombres como los atributos de los personajes dramáticos cambian, pero no así las acciones que realizan, ni las funciones de las acciones en el relato, que permanecen constantes⁶³⁷. Luego, procedió a extraer tales funciones, a las que definió como el acto de un personaje tal como queda establecido a partir de su importancia en el curso de la acción general, y comprobó empíricamente (en cien cuentos) que son constantes, y su número limitado, así como que el orden de las secuencias es siempre el mismo, formando una estructura que puede considerarse unitaria⁶³⁸.

Propp definió treinta y una funciones narrativas, a cada una de las cuales asignó un símbolo, en las que categorizó acciones básicas que se repiten en los cuentos populares⁶³⁹. La primera de ellas, por ejemplo, *la ausencia de un miembro familiar*, es el acontecimiento de un desequilibrio social

⁶³⁵ El problema principal es que hay temas que pertenecen a más de una de las categorías propuestas por los diferentes autores. Véase Vladimir Propp. *Morphology of the Folk Tale*. University of Texas Press. Austin 1986. p.p.3- 18.

⁶³⁶ Véase Wilhelm Wundt, *Elements of Folk Psychology*. Trans. Edward L. Schaub. George Allen and Unwin Lmtd. London; The Macmillan Company. New York. 1916. p.p. 271-279.

⁶³⁷ Cf. Propp. *Ibid.* p.20.

⁶³⁸ Cf. *Ibid.* p.21.

⁶³⁹ Véase Apéndice D.

debido a la acción desequilibrante de un agente que inicia una secuencia de peripecias y dificultades que termina con el viaje de un héroe, con mucha frecuencia un joven. Después de diversas pruebas mágicas, en algún escenario lejano al de la comunidad original, hay un combate ritual en el que se vence al antagonista, tras algunas dificultades adicionales, el héroe vuelve y es reconocido por su grupo, castigándose al antagonista (a veces perdonándole) y celebrándose una boda. La división en treinta y una categorías de esta trama tan simple no está exenta de ciertas ambigüedades. Así por ejemplo, la función *D*, *la prueba que se le hace al héroe por parte de un personaje bienhechor*, y la *M*, *una tarea difícil que se le encomienda al héroe*, pueden corresponder a una misma narración, como la resolución de un acertijo⁶⁴⁰. Y lo mismo pasa con las funciones *H*, *lucha contra el antagonista*, y la *M* ya señalada, en aquellos casos en los que el héroe lucha contra un dragón⁶⁴¹. Por otra parte, las variaciones dentro de alguna categoría son tan amplias que es difícil ver el tema común. Así por ejemplo, la boda final, puede ir acompañada por un reino o no, o incluso puede no ser una boda en absoluto sino una mera recompensa monetaria. Además, como Propp se da cuenta, una vez definidas todas las funciones hay aún un remanente narrativo que no encuentra función propia, formas que no pueden ser comprendidas sino en relación a otras estructuras, de las que adquieren su sentido o de las que directamente han sido transferidas⁶⁴².

Las treinta y una acciones fundamentales en sus ciento setenta y nueve variantes producen un número astronómico de posibles combinaciones secuenciales, y a pesar de las objeciones apuntadas, todas ellas son perfectamente reconocibles como una unidad representacional. Ello se debe a su secuencialidad particular, que mimifica experiencias vitales. Es obvio que algunas de estas funciones se siguen de forma espontánea unas a otras debido a los condicionamientos de nuestra propia experiencia. Así la función *gamma*, la prohibición que se hace en el preludio al héroe, tiene que ir seguida de una violación de tal prohibición, si esperamos que haya cuento, y la función *H* es seguida por la *K*, pues tras la batalla tiene que haber una

⁶⁴⁰ De hecho esta es una de las posibles pruebas de la función 12, cuando el Héroe tiene que decidir entre varias opciones a una disputa o un problema, que es también una de las variantes de la función veinticinco. Véase Propp, *Ibid.* p.p.25-65, para más detalles.

⁶⁴¹ Propp mismo hace esta autocrítica en *Ibid.*p.68.

⁶⁴² Cf. Propp. *Ibid.* p.64.

resolución, o en el caso de la partida, función once, esta debe ir precedida por una preparación. Si respetamos la sintaxis de la experiencia –y narramos *poniendo el carro detrás del caballo*– esta mecanización narrativa permitiría generar un programa de ordenador⁶⁴³ cuentacuentos que agotase las fórmulas de la narración popular. Sin tal restricción sintáctica, entraríamos en un *continuo* de cuentos que, como en la *Biblioteca de Babel* borgiana, incluiría relatos ininteligibles y narraciones clásicas, pasando por el arco de todas las posibles literaturas neuróticas.

Más que acciones, las funciones de Propp son matrices de acciones posibles que representan escenarios narrativos que se unen en una forma secuencial general específica: carencia, búsqueda para solucionarla, dificultad o trabajo, solución satisfactoria, y vuelta. La secuencia admite interpolaciones narrativas, como ayudas de personajes secundarios y dificultades adicionales a la vuelta del héroe, pero su estructura básica es circular, o quizá la imagen más ilustrativa sería la de una espiral, porque nunca se vuelve al mismo punto de partida y las posiciones después de cada ciclo para las mismas acciones son una enarización creciente o decreciente con respecto al centro mítico-ritual, como corresponde a un organismo social que ha expandido o menguado la complejidad de su estructura, y por consiguiente, de sus narraciones. Sin embargo, los objetos y sujetos que forman parte de estos escenarios narrativos dispuestos en secuencias son, en gran medida, irrelevantes. El hecho de que el dragón o el Villano rapten a una princesa, o a la hija de un campesino, puede decirnos algo sobre el tipo de audiencia, pero no afecta nada de la estructura narrativa, que en tal acción se limita a presentar simbólicamente una carencia o una ausencia, una dificultad económica dentro de una comunidad que pone en marcha la emoción de la autoestimulación o la búsqueda.

Las conclusiones morfológicas extraídas del análisis de los cuentos son extensibles a los mitos. Si examinamos los mitos, encontramos sin ningún esfuerzo las acciones narrativas de Propp en sus contenidos⁶⁴⁴. La generalidad de estas acciones narrativas sugiere la irrelevancia de las coincidencias, no obstante, es interesante observar que no sólo se repiten las treinta y

⁶⁴³ De hecho, Alan Dundes programó en 1965 las funciones de Propp en un ordenador. Véase, Dundes, *On computers and Folktales*. En *Western Folklore*. 24. 185-189. Referencia en la introducción de Alan Dundes a *Morphology of the Folktale*. Ed. Cit. p.xv.

⁶⁴⁴ Para más detalle véase el Apéndice D.

una básicas, sino que suelen hacerlo en el mismo orden. Es más, no hay ni una sola de las acciones narrativas básicas que no ocurra en al menos una de las mitologías examinadas, incluyendo la mayor parte de sus ciento setenta y nueve variantes. Cualquier explicación sobrenatural de este hecho, como las ofrecidas por Karl Kerényi y otros autores del grupo Eranos a partir de un conjunto de mitologemas de origen transcendental, sería equivalente a postular una metareligión (en el sentido schellingiano), un principio de orden sobrenatural que subyace a todas las narraciones mitológicas, pero una idea así viola la efectividad social de los ejes mítico-rituales que en cada caso hacen referencias literales a escenarios y héroes específicos, así como la literalidad de sus representaciones exomórficas. La comparación de la victoria de un héroe con la de otro empaña la acción a ojos de los que viven conforme a un mito, a la vez que desacraliza los escenarios y los objetos, que ya son ubicuos y comunes. Por otro lado, el postulado de una metareligión basado en un metarelato cuyas acciones y escenarios son exclusivamente arcaicos⁶⁴⁵, con los sentidos para la vida dados *in ille tempore*, se descarta a sí misma como universal, ya que no incorpora el presente en sus esquemas sagrados sino como una *edad de hierro y destrucción*, una *kali yuga* y un final de los tiempos.

Una interpretación naturalista de las concordancias morfológicas de las narraciones simples de identidad de los cuentos, fundamentada en la teoría de las emociones expuesta, nos permite comprender el lugar de las comunicaciones de identidad dentro de los procesos generales de la vida humana en relación a su entorno. Bajo este punto de vista, las acciones narrativas de los viejos mitos totémicos (y de los posteriores mitos religiosos), se muestran como parte fundamental de un proceso de simbolización cada vez más complejo. Los cuentos son mitos en miniatura, contruidos sobre oposiciones más débiles que las de los mitos y con una menor coherencia lógica, ya que su ámbito no es tanto cosmológico y metafísico como local y social⁶⁴⁶, o dicho de forma inversa, los mitos son composiciones modulares de estos microrelatos, en los que se alcanzan síntesis más complejas de

⁶⁴⁵ Con la excepción del sincretismo bahai, no ha habido ninguna nueva narración religiosa que no sea una variante menor de las anteriores desde la aparición del islam.

⁶⁴⁶ Cf. Lévi-Strauss. *La estructura y la forma*. En *Antropología estructural*. Ed.Cit. p.p.124-131. Esta observación ya había sido hecha por Wundt en *Folk Psychology*, donde apunta a las sagas como la de Hércules como composiciones modulares (Op.Cit. p.377).

sentido, formándose estructuras emocionales enarrias unificadas en nuevas síntesis de valoraciones. El modelo secuencial del cuento popular es análogo al del mito, ambos transmiten similares estructuras emocionales en sus contenidos, con la única diferencia de la enarización del segundo, en la que se reflejan estructuras sociales más complejas. La estructura narrativa general es idéntica a la de los ritos de paso, separación, iniciación y retorno⁶⁴⁷, estructura tripartita que se corresponde, bajo mi punto de vista, con la forma circular de los procesos homeostáticos del organismo, en la que se da nuestra experiencia vital. La estructura cíclica del mito, con su desequilibrio homeostático, solución al desequilibrio y llegada a una nueva homeostasis, no es la expresión de un *final feliz* a partir de unos comienzos difíciles, no es una estructura de comedia, sino la expresión del movimiento vital de la comunidad y de la especie. El patrón trágico⁶⁴⁸ que a veces se da en el mito sería tan sólo un fragmento de este patrón espiral general, es el momento en el que todavía no ha sido resuelto el desequilibrio de la acción, cuando aún no se ha integrado la entropía pasada a los modos de vida de la comunidad.

Se podría argumentar que el modelo tripartito de las narraciones es demasiado general, que al ser un patrón biológico, sirve para explicar cualquier acción orgánica, y que por ello, ni da diferencias específicas ni explica nada. Una objeción así es relevante, si bien, aunque el modelo tripartito es pobre con respecto a la categorización de los procesos narrativos en unidades elementales, ya que sólo hay, básicamente, tres momentos de la narración, a partir de él queda clara la estructura fisiológica homeostática de la comunicación mítica, el condicionamiento semántico que los protocolos emocionales tienen sobre la propia forma narrativa general. Las categorizaciones específicas que hagamos de este marco formal general homeostático sólo tendrán interés en la medida que recojan el condicionamiento semántico, lo que solamente se puede hacer desde la teoría de las emociones. Podríamos hacer distintas divisiones morfológicas de los mitos

⁶⁴⁷ Para algunos autores, como Mircea Eliade, los cuentos son depositarios de contenidos iniciatorios que han perdido su trasfondo ritual (Cf. Mircea Eliade. *Rites and Symbols of Initiation*. Spring Publications. Dallas. 1994. p.126). Véase también Joseph Campbell. *The hero with a Thousand Faces*. Princeton University Press. Princeton. 1973. N.J. p. 30.

⁶⁴⁸ Inverso al cómico, en otras palabras, comienza de manera más o menos estable y acaba en un fuerte desequilibrio.

siguiendo los criterios de los contenidos específicos que en ellos aparecen, a partir de su vocabulario de acciones (predicados), sujetos y objetos, como hiciera Propp, o Joseph Campbell⁶⁴⁹, o en la década de los sesentas y setentas, desde el punto de vista de la pragmática lingüística, William Lavov y Joshua Waletzky⁶⁵⁰. Pero de ellas obtendríamos escasa utilidad conceptual, más allá del desarrollo de un formalismo algebraico que exige la destrucción del contenido de los mitos para poder ser llevado a su completa realización sintáctica, como en el caso de Propp, o de una disección a partir de estructuras oracionales del discurso oral, como en el caso de Lavov y Waletzky, cuya relevancia, fuera de los grupos sociológicos que modelizan, es muy limitada, y completamente inútil en relación a las construcciones simbólicas complejas que son las estructuras mítico-rituales, en las que se incluyen las acciones interpretativas de comunidades históricas.

¿Qué criterio seguir para comparar las narraciones dentro de este paradigma de la racionalidad continua? ¿qué sentido tendría hacer esa comparación?, ¿no son acaso los mitos objetos incomparables y únicos, cada uno expresando un aspecto irrepetible de nuestra humanidad? Si algo comienza a estar claro, después de lo dicho hasta aquí, es que los mitos son cualquier cosa menos incomparables e irrepetibles, que la repetición animal protocolaria es la base de la comunicación y de los relatos. La *inefabilidad* del contenido mítico-ritual es parte de su relato: en los mitos mismos encontramos las barreras y prohibiciones para su desvelamiento, ya que al hacerlo, al desvelar a Isis, usando la vieja metáfora, inyectamos entropía donde la fe ciega en las emociones sublimadas sostiene castillos en el aire e hipostasia seres y escenarios fabulosos que resultaron exitosos para la supervivencia del grupo. La comparación de los mitos no ha sido una propuesta intelectual deliberada, sino el resultado de los desencuentros de pueblos

⁶⁴⁹ Campbell nos ofrece una topografía de diecisiete acciones para el patrón circular en *The Hero with a Thousand Faces*. Ed. Cit. p.p. 36-37.

⁶⁵⁰ Basada en los patrones recurrentes de la narración desde el nivel de la frase a la narrativa complete simple. Lavov y Waletzky definen una forma normal de la narración, que funciona como estructura general de las que experimentalmente han recogido (en 600 narraciones orales): orientación, complicación de la acción, resolución y coda. Véase Lavov, W., & Waletzky, J. *Narrative Analysis: Oral versions of personal experience*. (1967). In J. Helm (Ed.), *Essay on the verbal and visual arts: Proceedings of the 1996 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society* (pp. 12-44). Seattle: University of Washington Press. 1996.

históricos, de guerras interminables, un contraste siempre violento, liderado por la emoción de la voluntad de poder. Tradicionalmente, los mitos se han visto entre sí como rivales, lo que, proyectado sobre la interpretación binaria que las estructuras mítico-rituales hacen de la experiencia, es equivalente a decir que se han calificado mutuamente de falsos, queriendo con ello significar: *contrarios al orden propio*, como un sistema inmunológico *califica* lo ajeno. Una ordenación semántica de las narraciones que acepte la tesis de la racionalidad continua tiene que incorporar la idea de un desarrollo gradual en el que cada estadio recoge el anterior, mostrando a la vez propiedades y relaciones emergentes, como proceso vital en el que distinguimos grados crecientes de orden.

Una comparación antropológica de los diferentes sistemas míticos que ha producido la humanidad hecha desde el punto de vista de la racionalidad continua, no puede sino basarse en un discurso sobre las acciones interpretativas de la experiencia vital, y no tanto en los objetos específicos que han resultado de tales interpretaciones. Esto supone, por ejemplo, dejar de lado los dioses, y centrarse en las acciones que han llevado a divinizar a los antepasados, a hacer héroes, semidioses, dioses, y después, dioses ociosos y principios abstractos. De interés mitopoético son las acciones interpretativas de escenarios de sustento, o de escenarios de origen, y no los valores específicos asignados, ni las imágenes con las que se han construido, a pesar de la relevancia que pueda tener el examen de objetos y escenarios para comprender la necesidad a la que obedece el impulso interpretativo. Estos valores específicos, locales, pueden ser, de hecho, contradictorios con los de otras tradiciones, e incluso con elementos míticos distintos dentro de una misma tradición. La modularidad de los mitos, la incorporación creciente de estructuras narrativas en sistemas más complejos, análoga a la modularidad de los sistemas neurales, conlleva, inevitablemente, proposiciones contradictorias que se corresponden a estados diferentes del desarrollo de la identidad narrativa. Así, por ejemplo, uno puede preguntarse: ¿cómo es que una narración de identidad como la budista, que declara el mundo ilusorio, puede al mismo tiempo hacer reivindicaciones políticas, como la de la independencia de Tíbet con respecto a la ocupación China?, ¿cuál es el sentido de cambiar algo que ni siquiera es real? O también, ¿cómo puede ser compatible en una misma estructura mitológica la libertad y la desigualdad en la propiedad de los medios de producción? La

respuesta es que los mitos se coordinan en estructuras más complejas a partir de un principio de *congruencia emocional* y no de la *consistencia ontológica* de los diversos módulos que han ido formando sus narraciones de identidad.

1.4 Congruencia semántica e inconsistencia ontológica.

Un proceso de valoración de un escenario vital, ya sea hecho de manera inconsciente por un protocolo emocional, o conscientemente, mediante una elaboración discursiva lingüística, adquiere unidad en el proceso de su realización. En los casos en los que la valoración es automática, la semántica de un proceso queda reducida a un enlace sintáctico, como cuando, por ejemplo, el organismo valora una situación de peligro con la emoción del miedo y la respuesta es la huida. En este sentido, podemos entender la sintaxis de un proceso de categorización como una asignación de valor meramente secuencial: el mapeo de un signo con una posición dentro de una secuencia. La semántica, por el contrario, es multidimensional, vincula posiciones secuenciales múltiples y las mapea entre sí, pero de forma sintética, como unidad de conjunto emergente, para después operar con valor secuencial y mecanizarse. De esta manera el organismo se protocoliza en estados de complejidad creciente. En los escenarios simbólicos humanos no mecanizados aún, en aquellas narraciones en proceso de formación que no han sido incorporadas a un eje mítico-ritual como un protocolo repetitivo, y en las que todavía se produce una reflexión valorativa, se hace necesaria la composición, o puesta en una unidad común, de la narración nueva en relación a las anteriores. La congruencia sintáctica, la conmensurabilidad emocional del mito nuevo M y la estructura mítico-ritual E , no viene dada por la condición de secuencialidad del pensamiento simbólico, sino por el hecho de que M y E son estructuras narrativas expresables en términos gramaticales. Sintácticamente congruentes entre sí son la narración de la constitución de Atenas y la narración de una obra de Aristóteles, pero congruente sería también la constitución de Atenas con cualquier texto que utilice formas de sintaxis natural, vinculadas al habla, aunque no esté escrito en griego clásico. Incongruentes, por su parte, serían entre sí una com-

posición musical y la constitución de Atenas, ya que no están hechas con las mismas leyes de composición sintáctica, aunque ambas siguen las leyes del condicionamiento secuencial de todo pensamiento simbólico. No obstante, desde un punto de vista semántico, un peán y la constitución son congruentes entre sí, son formas de expresión social que pertenecen a un mismo eje mítico-ritual, en las que se expresan emociones enarias armonizables. La congruencia semántica no es una relación término a término entre dos secuencias de signos, lo que supondría la relación biunívoca de dos términos con respecto a un tercero, sino la referencialidad emocional mutua de dos mitos. La referencia común de dos mitos congruentes no está indeterminada en sentido quineano, ni requiere la creencia en entidades lingüísticas particulares⁶⁵¹, sino que se apoya en la estructura emocional compartida por sus contenidos. Las posibles diferencias ontológicas de los dos mitos no bastan para hacerlos incongruentes. Si consideramos, por ejemplo, la narración del *Código de Hammurabi* en relación a la de una constitución europea como la alemana actual, nos encontramos con textos con ontologías diferentes, difícilmente reconciliables en términos prácticos en una comunidad política, aunque hay congruencia semántica entre sus contenidos, de hecho, su irreconciliabilidad política es fruto de su congruencia semántica, pues se entiende perfectamente en ambos casos que se trata de propuestas para organizar un grupo social que son ontológicamente inconsistentes entre sí. Obviamente, la inconsistencia entre las propuestas ontológicas de dos mitos, surge de la inconsistencia semántica de mantener a la vez dos valoraciones, sobre un mismo objeto o concepto, que se excluyen mutuamente, como por ejemplo, la mitología materialista marxista y las ontoteologías religiosas en relación a un ser supremo, o las valoraciones sobre el orden de la ciudad en Babilonia y Alemania. El concepto de *congruencia semántica* hace referencia a un fundamento emocional común a distintas mitologías, que aunque pueden ser contradictorias en sus proposiciones sobre el mundo y las valoraciones de las acciones, son congruentes entre sí en la medida que remiten a un componente emocional básico

⁶⁵¹ Para Quine, las entidades llamadas *significados* son hipótesis. No podemos saber lo que significa una palabra excepto por la forma indirecta de especificar otra expresión que sea equivalente. Véase su *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press. New York. 1977. Y también *Las raíces de la referencia*. Traducción de Manuel Sacristán. Alianza Universidad. Madrid. 1988.

común que subyace a cualquier desarrollo emocional enario. Cualquiera de los relatos elaborados por una comunidad humana que haya servido para organizar la vida de un grupo es congruente con cualquier otro que haya cumplido una función social análoga. Con un ejemplo. Conforme al mito del karma hindú, la forma de vida de una persona depende de sus acciones en su *vida anterior*, por lo que un estado de miseria económica sufrido por alguien que pertenece a la casta de los parias es interpretado como un castigo por una acción pasada, algo así como una justicia transpersonal que le ha llevado a perder los privilegios de casta⁶⁵² (y las oportunidades económicas que van con ellas) y a sufrir penurias, mientras que desde la perspectiva de la mitología del liberalismo económico, esa situación se debe, en parte, a la falta de voluntad de esa persona de tomar las riendas de su vida en sus propias manos, y en parte a la rigidez del sistema de castas hindú, que impide una flexibilización del mercado laboral que favorezca estructuras económicas adaptativas a los ciclos capitalistas capaces de crear riqueza, y de las que se pueda beneficiar. Estas dos acciones interpretativas míticas son semánticamente congruentes entre sí, desde una de ellas se sabe lo que se está haciendo en la otra, pues valoran una misma acción vital: la miseria económica de alguien, si bien, su valoración ontológica es inconsistente, ya que no puede ser las dos cosas a la vez. No serían las únicas interpretaciones inconsistentes entre sí posibles de este caso, lo que muestra que la inconsistencia ontológica no es una cuestión para la lógica clásica; marxismo y cristianismo, por ejemplo, tendrían cosas distintas que decir, con respecto a las anteriores interpretaciones y entre sí. Ergo, se trata de un tipo de inconsistencia del tipo expresado por la fórmula $A \rightarrow \neg B \wedge \neg C \wedge \neg D$, y de sus permutaciones sustitutivas, en el que se postula que la verdad de una estructura ontológica conlleva la falsedad de cualquier alternativa. Pero lo más interesante es que, de hecho, como muestra la experiencia histórica, las distintas estructuras mítico-rituales, con sus postulados ontológicos inconsistentes entre sí, funcionan a simultáneo: los mitos de karma se armonizan con los mitos del liberalismo económico en la India contemporánea, a nivel estatal e individual. ¿Cómo es esto posi-

⁶⁵² Según la doctrina del karma, la cadena de reencarnaciones se hunde en el mundo animal, y la encarnación como paria, el eslabón más bajo dentro de la sociedad hindú (más bajo aún es no encarnar como indio), puede obedecer a otras dinámicas distintas a las expuestas en este ejemplo.

ble? Debido a la diferencia entre congruencia semántica e inconsistencia ontológica en la composición de mitos. Las diferentes interpretaciones de la pobreza son congruentes entre sí, debido a que comparten una misma base emocional en la que se proyecta la acción vital, aunque se generen diferentes relatos y ontologías. La interpretación más arcaica, la del karma, es una determinación primitiva cuya única fuerza argumentativa es el statu quo de haber pervivido en la tradición, de haber servido como principio organizativo, pero algo similar es la del mito liberal, con la diferencia de que trata de separar las esferas de las acciones funcionales o económicas y las de determinación primitiva. Y es precisamente esta separación de esferas, asumida no ya en relación a la pobreza, sino en otras relaciones económicas, la que permite que el creyente en el karma, pueda también extender su devoción a otros mitos semánticamente congruentes de acciones míticas, por mucho que conlleve ontologías inconsistentes entre sí. La desvinculación de las esferas funcional y primitiva, en este caso, tanto del hinduismo como del liberalismo, sólo es sostenible al precio de imágenes metafísicas cada vez más desvinculadas de la experiencia, que producen nihilismo y esquizofrenia social. El hinduismo reduce la realidad económica a *maya*, la ilusión, y de *maya* (como en la lógica medieval ocurría con respecto a lo falso) se deriva cualquier argumento. El liberalismo occidental, apelando a su propia mitología fundacional, deja *al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*, olvidando nuevamente las inconsistencias nihilistas que asimismo arrastra con respecto a la materia.

¿Puede haber mitos que sean semánticamente incongruentes? Tomemos por ejemplo el caso del mito del alimento de Huitzilopochtli mediante sacrificios humanos que se realizaba en una ceremonia mítico-ritual. El choque y horror con el que los sacerdotes españoles juzgaron estas prácticas, es una cuestión de inconsistencias ontológicas de las dos mitologías, pero no de incongruencias semánticas. La *Biblia* tiene un buen número de referencias a sacrificios humanos⁶⁵³, de hecho, el cristianismo está fundado sobre un sacrificio humano, y los actos de los aztecas eran perfectamente comprensibles, como lo serían desde cualquier mitología, fuesen aprobados por estas o no. La inconsistencia ontológica se daba con respecto a la

⁶⁵³ La más conocida el sacrificio que Yaveh hace de su hijo para salvar al mundo. Pero también los ejemplos de Abraham, o en *Éxodo* 13-1-2, cuando Yaveh pide a Moisés que le consagre en sacrificio a los primogénitos, humanos y animales.

Parte III. Ejes mítico-rituales.

identificación literal de la divinidad con el sol, el exomorfismo azteca frente al endomorfismo cristiano, lo que hacía que el sacrificio fuese absurdo desde el punto de vista cristiano, mientras que las atrocidades inquisitoriales para salvar el alma torturando el cuerpo gozaban de la salvaguarda ontológica que hacía consistente la narración de la conversión con el resto del eje mítico-ritual cristiano. Los sincretismos de estructuras mítico-rituales son posibles debido a esta congruencia semántica general que nuestros comunes sistemas emocionales propician, y las fusiones completas no son posibles en aquellos puntos en los que se producen inconsistencias ontológicas, si bien la separación de las esferas de las acciones funcionales (económicas) con respecto a las acciones de determinación primitiva, han permitido la formación de ejes dobles, característicos de las sociedades occidentales desde la ascensión de la ciencia moderna.

Capítulo 2. Acciones míticas.

2.1 Acción social y acción natural.

La concreción de secuencias causales en las acciones sociales, aunque en principio parece una acción más simple que la determinación causal que hace la física (pues, después de todo, son acciones humanas, próximas a nuestra vida y entendimiento), tiene la dificultad de que, a diferencia de en la investigación natural, no es sencillo aislar en ellas causas fijando las demás cosas (*ceteris paribus*), ya que el fragmento de experiencia social que constituimos en sistema y que pretendemos explicar está inextricablemente vinculado al conjunto de la vida social y a nosotros mismos. Debido al carácter comunitario del lenguaje, cualquier narración abarca el pensamiento y la forma de vida de más de una generación de seres humanos, lo que produce la ilusión de un narrador ausente de más alcance que el narrador individual o colectivo -ya sea llamado por el nombre de un dios o por el de *realidad objetiva*- el cual sirve como representación exomórfica para la propia narración. No parece que haya sido evidente hasta el surgimiento de la filosofía la diferencia entre las causalidades de fenómenos naturales y sociales. Las personificaciones de los mitos antiguos apoyan esta tesis. El ser humano no pudo representarse la naturaleza sino como la obra de agentes semejantes a él, y por eso, llena de propósitos, en concreto, propósitos vitales de generación y destrucción, de organización social y reproducción. La distinción entre acción social y acción natural está en el origen del pensamiento científico y filosófico, y no podríamos decir que ha sido resuelta de manera clara y satisfactoria. Como en tantas otras cuestiones, las primeras formulaciones las encontramos en los escritos de Aristóteles⁶⁵⁴, aunque dentro de la filosofía moderna es un asunto cuyo referente se encuentra en

⁶⁵⁴ *Ética a Nicómaco*. 1094b.14 y s.s.

las obras de economía política de la Ilustración, en particular en las de John Locke y Adam Smith⁶⁵⁵. No es hasta Kant, sin embargo, que el problema encuentra su dimensión epistemológica madura. Para Kant, el interés no es tanto por los fundamentos de una ciencia social, concepto que en su época apenas había iniciado una andadura epistemológica, como la aclaración de la diferencia de los mundos de la física y de la moral que hace posible que haya libertad humana⁶⁵⁶. Se trata de encontrar un lugar para la acción moral en medio de las cadenas causales que llamamos mundo, las cuales funcionan conforme a supuestos principios de necesidad no-humanos, impresos en nosotros a partir de unas categorías transcendentales que nos integran como sujetos en el acto de la apercepción, y condicionan los procesos de la razón humana. No basta con salvar el libre albedrío de un mundo explicitable en una mecánica de cálculo diferencial (el cual, una vez puesto en marcha, no necesita otros motivos para seguir que su programado diseño), sino que se hace necesaria una forma de armonización de la libertad humana con la necesidad del universo, lo que sólo puede hacerse bajo el postulado (en principio regulativo, luego más necesario y teológico) de un plan general, descifrable metafóricamente en el mundo moral y estético. El vínculo es la razón, como principio general común al humano y al cosmos, una razón teleológica capaz de aglutinar el mecanicismo a corto plazo de la acción mundana con un principio a largo plazo en el que la voluntad se mueve por los mismos designios que aquella. Una razón consciente de sus limitaciones (tal como aparece en la primera *Critica*) es el único proceder para la ciencia, pero no en cuanto que sea un método para ella entre otros posibles, sino en la medida que es el único punto de encuentro, una vez despojada de las ilusiones transcendentales, entre la voluntad humana autoconsciente y el mundo. No obstante, Kant no consigue ni unificar un método para las ciencias físicas y las sociales que no sea la propia facultad de la razón, al no contar con teorías psicológicas no transcendentales, ni tampoco separar las dos ramas con diferentes metodo-

⁶⁵⁵ Las teorías del valor, del dinero y de la propiedad elaboradas por Locke, como el conjunto de las teorías de Smith, están centradas en la fundación de una ciencia económica y no en metateoría.

⁶⁵⁶ La libertad cosmológica es la facultad de comenzar un estado a partir de sí mismo, mientras que la libertad práctica es la independencia del poder de elección con respecto a las necesidades que impone la sensibilidad. Kant. *Critique of Pure Reason*. A533-534.

logías, pues su transcendentalismo ontológico en relación a la epistemología, sus tesis sobre el contenido apriorístico de las categorías, le cierra el paso al método inductivo que exigen las ciencias sociales si aspiran a decir algo sobre la experiencia humana. Sus intentos de dotar a la naturaleza con un propósito final, que asintóticamente une la perfección de la especie y el problemático ser histórico, no llega a ser más que una declaración de buenas intenciones transcendentalistas, herederas de los planteamientos trasmundanos de las viejas religiones⁶⁵⁷. En el pensamiento kantiano, no menos que en el de Adam Smith, se echa en falta una psicología empírica que establezca un puente entre la valoración de la acción económica y la razón, la primera desanclada del providencialismo universal⁶⁵⁸, y la segunda de la metafísica.

Aunque Comte ofrece una primera jerarquización de las ciencias (que pretende ser histórica y dogmática) con el fin de construir un edificio intelectual unificado basado en la matemática, y con la ciencia social en la cúspide⁶⁵⁹, no es sino hasta Dilthey que la problemática relación de las dos formas de actividad científica alcanza una formulación que ofrece cierta integración conceptual epistemológica. Dilthey define la ciencia como un conjunto de proposiciones cuya extensión viene dada por conceptos definidos de manera unívoca y total en el sistema al que pertenecen, proposiciones que están vinculadas conforme a unas bases establecidas, y que luego se sintetizan en una unidad con vistas a su comunicación, ya sea porque se puede conceptualizar en su totalidad un elemento constituyente de la realidad a través de una de estas cadenas de proposiciones, o porque se puede regular, a través de una de tales secuencias, una rama de la actividad humana⁶⁶⁰. La idea de un conjunto de proposiciones es problemática, no tanto por las paradojas de la teoría de conjuntos que pueden ser evitadas con una adecuada teoría de tipos, como por las implicaciones ontológicas de postular que todas las proposiciones científicas tienen una propiedad

⁶⁵⁷ Véanse los nueve principios que utiliza en *Idea for Universal History with Cosmopolitan Intent*. En, *The Philosophy of Kant: Moral and Political Writings*. Ed. Cit. p.p.128-144.

⁶⁵⁸ Como el que leemos en la idea de *la mano invisible* en el Libro IV, capítulo segundo de *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. p.168. Amazon. Kindle Edition.

⁶⁵⁹ Véase August Comte. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Traducción Consuelo Berges. Sarpe. Madrid.1984. p.148.

⁶⁶⁰ Cf. Wilhelm Dilthey. *Introduction to the Human Sciences*. Ed. Cit. p.78.

común más allá de la de pertenecer a una actividad determinada a la que se ha llamado científica. De igual forma, la idea de una definición unívoca de los conceptos científicos es contraria a la incesante evolución, cognitiva y pragmática, de las teorías en las que se integran aquellos, como muestra la historia de la ciencia. No obstante, lo interesante del postulado diltheyano es que su concepción científica no proviene de un esencialismo ontoepistemológico, sino de la observación histórica, de su constatación de que las ciencias humanas han desarrollado sus conceptos y reglas a partir de su actividad social específica, que los primeros conceptos y reglas fueron el resultado del ejercicio de las propias funciones sociales: la ciencia política griega a partir de la vida política que se recogió en las distintas constituciones de la Hélade, la ciencia del derecho, a partir de la práctica legal romana⁶⁶¹. Algo similar se podría decir, aunque Dilthey no lo considera en su obra, de la matemática y las ciencias físicas, cuyos objetos van vinculados a la actividad económica de la sociedad en la que se desarrollan. Así la matemática, hasta la formalización de los *Elementos* de Euclides, se desarrolló durante por lo menos tres mil años vinculada a la ingeniería agronómica y de irrigación que se desarrolló en Mesopotamia, Egipto y China⁶⁶², en un largo proceso en el que el pensamiento empírico inductivo va dando paso a la formalización deductiva de la geometría. La historia de la matemática muestra la dependencia de la ciencia con respecto a los criterios de funcionalidad económica, obviamente no en su determinación formal, pero sí en los condicionamientos pragmáticos a la actividad científica⁶⁶³. La tesis del desarrollo funcional de las ciencias es consistente con la de la racionalidad continua, e implica la continuidad de las descripciones y narraciones de las acciones naturales con las de las acciones sociales. La ciencia surge como desarrollo del sistema lingüístico vinculado a las emociones, como procedimientos cognitivos específicos que van haciéndose cada vez más precisos en el control de los escenarios de la experiencia, y

⁶⁶¹ Ibid.p.88.

⁶⁶² Según Eves sería extensible también a los ríos Indo y Ganges (lo que retrasaría las fechas para esta zona). Cf. Howard Eves. *Foundations and Fundamental Concepts of Mathematics*. Dover Publications Inc. Mineola. New York. 1997. p.1.

⁶⁶³ Como, por ejemplo, el abandono del rigor geométrico en el cálculos del s.XVIII a favor de razonamientos intuitivos, debido a la necesidad de resolver cuestiones prácticas de la física y de las ciencias prácticas.

cuyos objetos, surgieron vinculados a estos escenarios aunque, debido precisamente a su dimensión lingüística, son extraíbles de tales escenarios y generalizables, e incluso admiten un tratamiento propio bajo las condiciones específicas de un cálculo o un juego.

La posibilidad de una definición general de ciencia, la misma idea de que tiene sentido hablar sobre la ciencia como un campo unificado, o sobre *el todo de la ciencia*, presupone que las ciencias sociales y las físicas comparten una misma estructura lógico sistémica. En Dilthey, esta unidad no está postulada desde un transcendentalismo lógico, sino psicológico: desde el momento que el ser humano es un ser natural, las ciencias sociales están fundadas en las de la naturaleza, con las que forman una estructura piramidal, curiosamente similar a la de Comte (aunque siguiendo criterios distintos), en cuya base se encuentran los fundamentos de la matemática, y en la cúspide, las ciencias sociales⁶⁶⁴. Para Dilthey las ciencias humanas, o ciencias de la mente, *Geistesswissenschaften*, hacen tres tipos de aserciones, que pertenecen a dos clases distintas de proposiciones: las que versan sobre hechos de la experiencia y las que tratan abstracciones teóricas, pertenecen a una de las clases, mientras que las que hacen juicios de valor, a la otra⁶⁶⁵. Al diferenciar la naturaleza de los juicios de valor con respecto a los teórico-empíricos, Dilthey pretende mantener las esferas distintas de la acción social y la natural. Comprender esta distinción -dirá Dilthey- nos da una fundamentación epistemológica que impide forzar las ciencias sociales en un tipo de uniformidades que no le son propias, pues mientras que las proposiciones teóricas y observacionales son verdaderas o falsas, los juicios de valor son buenos o malos⁶⁶⁶. Los juicios de valor pertenecen al ámbito de la moral, y, en un sentido más general, al de la psicología, ámbito que no sólo completa el conocimiento físico, sino que lo integra dentro de una nueva unidad, la del conocimiento humano en general. La argumentación de Dilthey a este respecto es positivista, al considerar que observaciones y proposiciones teóricas están exentas de valor. Esta pretendida independencia de la ciencia natural con respecto a las demás actividades

⁶⁶⁴ Véase Wilhelm Dilthey. *Relationship of this Whole to That of Natural Science*. En *Introduction to the Human Sciences*. Ed. Cit. p. 84-85.

⁶⁶⁵ *Ibid* p.91.

⁶⁶⁶ *Ibid*.

sociales constituye el llamado problema de demarcación⁶⁶⁷, cuestión que estaba latente en su concepción de la ciencia como conjunto de proposiciones, como unidad conceptual que permite asignar una propiedad común a todas y cada una de las proposiciones de la ciencia. Se trata de un problema ontológico surgido a la par de la ciencia moderna, y como problema ontológico, no tiene solución argumentada. La propuesta de Dilthey, no es sino una muestra de la epistemología ingenua generada por el auge de las ciencias físicas del siglo XIX, cuya culminación es el plan de David Hilbert para la formalización de la matemática que Kurt Gödel echó por tierra. El problema de demarcación puede ser reducido a la creencia en la existencia de un procedimiento para decidir si una proposición cualquiera es científica (a la que se le asigna el valor de *verdadera*), o no lo es, la creencia en que el conjunto de las proposiciones científicas tienen una propiedad única y específica que las hace *decidibles*. Tendríamos que incluir entre esas proposiciones las de la aritmética, de hecho, sin ellas podríamos construir muy pocas proposiciones científicas. Pero como mostró Gödel, las fórmulas de la aritmética son *indecidibles*: hay una fórmula verdadera y bien construida del cálculo aritmético sobre la que no puedo decidir si es o no deducible dentro del cálculo, pues en ambos casos se produce una contradicción⁶⁶⁸. Luego dada una proposición *P*, no puedo en todo caso determinar si es o no una proposición de la ciencia, lo que, aunque no anula las diferencias de las acciones sociales (morales) y las científicas, no permite diferenciarlas a partir de un contenido intrínseco específico, sino por acuerdo. La idea de un *todo de la ciencia*, en cualquiera de las formulaciones que ha recibido, es una hipóstasis falaz e innecesaria para operar con unidad conceptual en relación a la idea de la ciencia. Esta unidad es la que otorga el ser humano pensante de las acciones naturales y sociales, unidad no basada en una síntesis transcendental de pensamiento, sino en los pro-

⁶⁶⁷Véase el tratamiento de Larry Laudan en, *The Demise of the Demarcation Problem*. En *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*. Boston Studies in the Philosophy of Science. Volume 76. Springer. 1983. pp 111-127. Web.

⁶⁶⁸ Véanse los teoremas de Gödel en *On formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems. Collected Works*. Edited by Solomon Feferman; John W. Dawson, Jr. ; Warren Goldfarb; Charles Parsons; Robert N. Solovay. Volume I. Oxford University Press. New York. 1995.

cesos de la racionalidad continua que han hecho evolucionar la inteligencia de la vida hasta alcanzar el grado de complejidad humano.

En la propuesta de Dilthey, la diferencia específica de las ciencias sociales con respecto a las naturales en lo que atañe a la valoración, su irreducible componente psicológico, va a ser la garantía de independencia metodológica de aquellas, mientras que el tronco común que Dilthey ve en proposiciones observacionales y teóricas, vinculadas conforme a los condicionamientos de la lógica, será lo que permita su estructuración en un *organon* del saber. La fundamentación psico-epistemológica que Dilthey hace de las ciencias sociales supone además la limitación de sus capacidades y campo de estudio. Cualquier incursión fuera de la mera descripción de fenómenos queda fuera de su ámbito. Las ciencias sociales son desde este punto de vista un paso más en el desarrollo que habían iniciado las ciencias empíricas, al sintetizarse en ellas -mediante una conexión interna- *el hecho, la ley, el sentimiento de valor y la regla*, en una manera que no había conseguido hacer la ciencia natural⁶⁶⁹. La síntesis científica diltheyana sólo es posible aglutinando el saber en torno al sujeto, pero un sujeto que ha crecido históricamente hasta convertirse en un individuo. La antropología y la psicología contienen la teoría de estas unidades individuales, que aunque están encerradas en sí mismas -pues sólo lo que está en su voluntad y en sus sentimientos puede ser un propósito para el individuo-, ha obtenido su configuración transitoria a partir de los contenidos generales de la mente en *la historia y la sociedad*⁶⁷⁰.

Las ciencias sociales buscan desde su perspectiva describir esta unidad psicológica desde los marcos generales de la observación y teorización que permite la realidad socio-histórica. Para Dilthey, común a todo conocimiento es el método racional, que toma como fundamento el principio de razón suficiente, herramienta que construye estructuras de conocimiento con los tres tipos de proposiciones. Las diferencias entre las proposiciones observacionales, las teóricas y las de valor implican que no todas las conexiones entre los elementos de una estructura científica social sean lógico-causales. Dilthey expresa esto diciendo que el complejo de propósitos de la actividad humana que recogen las proposiciones de la ciencia social forma

⁶⁶⁹ Cf. Dilthey. *Introduction to the Human Sciences*. Ed. Cit. p.148.

⁶⁷⁰ *Ibid.*p.93.

un sistema. Las diferentes actividades humanas determinan distintos sistemas con conceptos específicos de cada esfera de actividad, conceptos que son distintos a los generales de la psicología. Así por ejemplo, la religión desarrolla conceptos que le son específicos, como el de *dogma*, o el arte el de *belleza*. Estos conceptos, a los que llama *conceptos de segundo orden*, tienen un contenido material que procede de la misma actividad sistémica, son elementos que surgen con tal actividad, y en la medida que se continúa en el tiempo, el concepto acumula en su entorno hechos que lo hacen cada vez más complejo. La conjunción del concepto y los hechos que aglutina son las herramientas específicas que, unidas al principio de razón suficiente, nos permiten analizar el sistema. Cuando este es el de las teorías científicas, uno de los conceptos de segundo orden que nos permite comprender su estructura es el de *certeza científica*, el cual incluye otros conceptos de primer orden, como los de *percepción*, *pensamiento*, *conciencia*, *sujeto*, etc. Si el sistema tratado es el de la economía política, un concepto de segundo orden, como el de *dinero*, utilizará los conceptos psicofisiológicos de primer orden de *necesidad económica*, *trabajo*, *valoración*, etc.

Al agregado de estos sistemas que utilizan conceptos de segundo orden, lo llama Dilthey *sistemas de cultura*, y define el individuo como el punto de intersección de una pluralidad de sistemas de este tipo, los cuales se hacen cada vez más especializados según se desarrolla la sociedad⁶⁷¹. Estas tesis implican que el individuo es el resultado de la acción social de su comunidad, o lo que es equivalente, de una configuración particular de los conceptos que integran cada uno de los sistemas de cultura, y con más precisión, de la intersección del número específico de sistemas que constituyen su experiencia vital. Sin embargo, la intersección de sistemas de cultura no produciría tanto individuos como personas, es decir, *psicologías tipo* desarrolladas a partir de las combinaciones de diferentes acciones sociales, como observamos en los desarrollos de las sociedades jerarquizadas, que primero forman castas básicas para después designar gremios e ir aumentando su número hasta ir cubriendo por subdivisión todas las ramas ocupacionales, como observamos en la India moderna. Los sistemas de cultura generan personas tipo que se transmiten de padres a hijos. No sólo se transmiten los genes, sino los nombres, las ocupaciones, las casas, los

⁶⁷¹ Ibid.p.106.

gustos y la psicología necesaria para afrontar la forma de vida heredada. La individuación dentro de las personas sociales es favorecida por una mayor variedad de formas de vida que permita patrones psicológicos distintos, y de hecho, las sociedades contemporáneas muestran precisamente esta variedad debida a nuevas actividades económicas. El grupo social no favorece la variedad per se, sino el número de personas sociales que se muestre óptimo para el estado de homeostasis social particular en el que se encuentra. Las resistencias a la movilidad dentro de una estructura social, de las que tenemos abundantes ejemplos en las sociedades jerarquizadas, son paralelas a las resistencias para la creación de nuevas personas sociales, ya que una nueva persona supone una nueva actividad económica que desestabiliza (y dinamiza) la homeostasis. Así por ejemplo, el comercio de las primitivas ciudades estado fue llevado a cabo por extranjeros⁶⁷², sin derecho a propiedad de la tierra, y siempre visto como una actividad subordinada a las acciones económicas que daban la identidad a la ciudad, vinculadas con las determinaciones expresadas en los mitos locales. Hasta que la persona del comerciante no local (el no vinculado a los productos de primera necesidad) no se incorpore a los mitos locales con la aparición de dioses del lenguaje y el comercio, incorporación tardía, como se ve en los casos de Hermes o el dios nabateo Al-Kutbay, no se puede generar un sistema de cultura con el que formar una persona para esta acción económica, lo cual requiere un entramado mítico-ritual en el que armonizar el sistema de cultura emergente. Otro ejemplo de las dificultades para generar nuevas personas sociales lo tenemos en las dificultades de la mujer a lo largo de la historia para formar una persona social distinta a la de madre y esposa, acción para la que se necesita la intersección de las narraciones de diferentes sistemas de cultura femeninos, y la incorporación de estos dentro de la estructura mítico-ritual de una comunidad dada. Las diferencias de un ser humano a otro, dentro de un mismo plano de intersección de sistemas sociales, se deben a las particularizaciones únicas de cada biografía, pero sería absurdo definir la individualidad a partir de tales particularizaciones, pues el individuo no sería más que la diferencia con respecto a su persona social que le ha producido el azar de unas circunstancias.

⁶⁷² Véase el estudio de Karl Polanyi, *El comercio y los comerciantes*, en *El sustento del hombre*. Trad. Esther Gómez Parro. Capitán Swing Libros. Madrid. 2009.

La definición del individuo a partir de su estructura social es consistente con la teoría de las emociones y con la experiencia histórica. Dilthey, sin embargo, aunque vincula las cualidades del individuo con los sistemas de cultura, mantiene un núcleo de unicidad psicológica, *individuum est inefabile*⁶⁷³, que, como tal, no es más que un supuesto ontológico añadido a la definición de individuo que la contradice, porque equivale a decir que hay un plus psicológico no determinable ni por la acción social de los sistemas de cultura ni por la actividad consciente cognitiva de ese individuo, ya que si fuera cualquiera de estos casos, sería explicitable lingüísticamente en narración de identidad. El individuo, al igual que la persona social, es perfectamente *decible* a partir de los sistemas culturales que constituyen su experiencia, es una de las soluciones posibles en la evolución conjunta de los sistemas culturales y naturales, pero no es la única, ni de hecho ha sido la más corriente. El individuo inefable que Dilthey sugiere es una solución jurídica y moral que corresponde a una forma específica de relaciones sociales. Desde el punto de vista de la teoría de las emociones, es una invención neocortical surgida de la particularización legal y moral de la persona social, un proyecto psicológico cuya viabilidad es inversamente proporcional a la acción de las emociones básicas. Más allá del contenido jurídico, en el plano meramente psicológico, el individuo es un proceso simbólico autopoético de la actividad biológica, que en el plano humano es indistinguible de las personas sociales que constituyen su acción narrativa de identidad. El organismo social no necesita individuos más allá de lo que el organismo biológico necesita células individuales, pues ninguna célula aislada es indispensable, si bien, tal organismo necesita diferenciación celular y diferenciación de persona social, a cuyo cargo están ciertas acciones específicas que son necesarias en el funcionamiento del grupo. La confusión diltheyana es heredera del viejo problema filosófico de la dualidad alma-cuerpo. Cada cuerpo es único en cuanto que ocupa un espacio-tiempo único, si bien la persona que corresponde a ese cuerpo es una narración de identidad que está condicionada por mitos específicos que pertenecen a una comunidad. Tal narración no es única, y está en función de las acciones que realiza el sujeto. De hecho, desde el punto de vista de las valoraciones simbólicas, la unicidad del cuerpo es subsumible a la comu-

⁶⁷³ Dilthey. Op.Cit.. p.93.

nidad de su fisiología, al hecho de que comparte unas acciones fisiológicas comunes con su especie; es más, una de esas acciones es la valoración simbólica que lleva a cabo su constitución neural, y le lleva a objetivarse como cuerpo y como proceso de conciencia (como memoria simbólica), proyectando un objeto sobre otro en un juego especular del que se hipostasía la diferencia como alma, como lo inefable.

La propuesta diltheyana de un individuo inefable, heredera de la tradición ontoteológica cristiana, no consigue establecer unas bases naturalistas sobre las que fundamentar la continuidad entre el ser humano como organismo vivo y sus producciones culturales. Al intentar preservar la unicidad psicológica se abre un abismo insalvable entre la acción individual y la social. Si la *innere Erfahrung* define un mundo psicológico e histórico humano cuyas condiciones son las de la voluntad (entendida en los términos transcendentales de la inefabilidad individual), la unidad del ser humano y el mundo sólo puede venir mediada a partir de dicha voluntad, y en la medida que la acción natural y la social-psicológica humana compartan algún elemento común. Dentro del sistema diltheyano, este elemento común sólo podría ser la razón, si bien, una razón que contenga elementos de la valoración vitalista de la voluntad para poder establecer el puente. No obstante, desde su sistema psicológico, no puede postularse una síntesis cognitiva así, si no es a priori. En la propuesta teórica diltheyana, kantiana en este sentido, lógica y epistemología ocupan el lugar central (despojadas de sus contenidos transcendentales), por lo que la psicología queda subordinada a estas disciplinas en cuanto a método, aunque no así en cuanto a fundamento, que viene dado por la vida moral del individuo inefable. Esto produce una contradicción, porque bajo estas premisas, resulta inconsistente postular el contenido de valoración moral que se da en las actividades pragmáticas cognitivas, que operan con conceptos de segundo orden, y una vida moral del individuo inefable resultado del *innere Erfahrung*, que no puede pertenecer a ningún sistema de cultura específico. Se produce una diferencia insalvable entre las valoraciones de la acción social comunitaria y la del individuo, que para ser evitada requiere el concurso de supuestos teleológicos en los que una *razón-voluntad* (transcendental) operase como acción armonizadora universal. El vínculo del aparato cognitivo individual con la acción social se encuentra en una psicología desconocida para Dilthey, vinculación que el más simple análisis epistemológico del marxismo

consigue centrando el conocimiento en una dialéctica meramente socio-histórica que despoja al individuo de toda inefabilidad. El marxismo, al adoptar una perspectiva evolucionista, comprendió la unidad epistemológica de naturaleza y sociedad, dada por el ser humano, si bien, confundió el método particular de la dialéctica con la estructura de la experiencia histórica y natural.

El exceso de celo de la ciencia para mantener las valoraciones morales fuera del ámbito científico ha obedecido al propósito de evitar prejuicios en la selección de datos científicos significativos, pero de ello no se deriva una diferencia esencial entre acción natural y acción social. El intento ha sido inútil, ya que hay una forma inevitable de valoración -que podríamos calificar de *indirectamente moral*- en la selección y orden del material que va a ser utilizado en la actividad científica (social o natural), pues esta acción selectiva requiere una generalización previa en forma de hipótesis, lo cual, como comprendiera Dewey, es ya una valoración en base a una teoría o a una experiencia previa⁶⁷⁴. Si seguimos este camino de forma regresiva, acabaremos por encontrarnos con una valoración en base a una experiencia vital, valorada directamente por el sistema emocional. La misma matemática toma objetos extralógicos y extramatemáticos a la hora de construirse como ciencia, y no en el sentido de objetos que están intuitivamente presentes como experiencia inmediata anterior al pensamiento⁶⁷⁵, ni como la actividad de la mente de un dios que toma como objetos intuiciones no humanas a las que aplica una ciencia ya terminada en su método, sino en el sentido que nos muestra la historia de la matemática: sus objetos de investigación, antes de ser formalizados, vinieron dados por problemas específicos de la experiencia humana. Sin embargo, esta posición ontoepistemológica es descartada desde las persistentes posiciones pitagóricas, para las que las diferencias entre natural y social son irreconciliables, al considerar que la estructura de la naturaleza es matemática, y el ser humano no es sino una condición pensante limitadora. Podría argumen-

⁶⁷⁴ Cf. John Dewey. *Social inquiry*. (En *Logic the Theory of Inquiry*). En Delanty, Gerard, and Strydom, Piet. Editors. *Philosophies of Social Science: The Classic and Contemporary Readings*. Open University Press. Maidenhead. Philadelphia. 2010. p.292-293.

⁶⁷⁵ Como argumentaba David Hilbert en *The Foundations of Mathematics*. En *From Frege to Gödel: A source book in Mathematical Logic*. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) and London. p.464.

tarse en contra de esto, como en general contra las posiciones platónicas, falta de rigor lógico: se postulan proposiciones indemostrables con métodos que la propia matemática consideraría inválidos y rechazaría si se aplicasen a la actividad que le es propia, y aun así, no se reconocen como tales. Por otro lado, la propuesta pitagórica de un isomorfismo entre nuestras estructuras matemáticas (desdibujadas por las imperfecciones de nuestra naturaleza) y una realidad matemática objetiva universal, es contraria a la experiencia de teorías cambiantes que muestra la historia de la ciencia, pero es precisamente esa imperfección humana la que ab initio es declarada como la causa de la divergencia en nuestra apreciación del isomorfismo. Las teorías transcendentalistas de la ciencia, que separan por completo la acción social humana de la acción cognitiva científica, son comprendidas mejor, como veremos más adelante, a partir del estudio de los mitos onto-teológicos de determinación primitiva.

A las prevaloraciones de la ciencia natural, señaladas por Dewey, hay que añadir las que se producen por el mero hecho de una praxis social histórica específica, condicionamiento que, por supuesto, afecta también a la ciencia social. Aunque la acción natural y la acción social suponen escenarios con elementos distintos, es la interpretación de estos lo que llamamos *actividad científica*, ya sea natural o social, y es realizada por grupos sociales, en particular por personas jurídicas. La ciencia moderna, como acción humana, no sólo está condicionada por la actividad social en general, sino por una configuración específica del orden social. En concreto, ha surgido de forma paralela al desarrollo de la personalidad jurídica, como actividad de un *collegium* o *universitas*, que desde la época del Papa Inocencio IV (1243-54) y hasta las regulaciones jurídicas de las corporaciones de la revolución industrial, fue considerada *persona ficta*, y por ello exenta de voluntad⁶⁷⁶, un limbo que no fue sólo legal, sino que produjo el desarrollo de una persona social corporativa, el científico, cuyas acciones pertenecían a un tipo de actividad *celestial*, la de un imaginario mundo epistemológico dogmático que en última instancia remitía a la divinidad de la intelección. La larga tradición de una persona jurídica científica que opera más allá del bien y del mal, del error y la falibilidad de las teorías

⁶⁷⁶ Véase John Dewey, *The Historic Background of Corporate Legal Personality*. Yale Law Journal. Volumen XXXV. Abril 1926. p.p.655-673. Web.

meramente humanas, no ha sido puesta en duda como tal, ni siquiera desde los puntos de vista más antropológicos, sino cuando el reducto puramente cognitivo colapsó en los primeros modelos de la física cuántica. En la física clásica, nunca hubo problemas o dudas acerca de los objetos que se observaban e integraban las teorías, los cuales eran considerados como entidades con existencia objetiva e independiente del observador, ni tampoco sobre el estado epistemológico especial del aparato con el que se hacían las mediciones, que obedecía las mismas leyes que el sistema físico observado. No obstante, la física cuántica presentó desde el principio un grupo de problemas interpretativos que exigían un marco ontoepistemológico en el que dar sentido a los resultados del cálculo. La teoría cuántica, como la presentaron Bohr y Heisenberg, contenía algoritmos para computar las probabilidades de resultados experimentales, pero era incapaz de predecir procesos cuánticos individuales, o de dar una noción clara del concepto de *realidad en relación a un sistema cuántico*, limitándose a dar la imagen humana de lo que pueda ser la realidad física⁶⁷⁷.

Aunque ni la dimensión social de la investigación científica ni las valoraciones deweyanas fueron consideradas como determinantes de los contenidos universales de su actividad, las limitaciones predictivas y, en general, las distintas dificultades epistemológicas encontradas (las lógicas tanto como las directamente relacionadas con las formas básicas de la intuición espacio-temporal, o el propio concepto de *causa*), sí supusieron un cambio en la axiología de la ciencia que afectaría a la validez de sus divisiones internas. La física adoptó un posición más modesta de la que había exhibido hasta aquí: ya no nos podía decir cómo es la realidad sino tan sólo cómo entendemos nosotros algo que llamamos *realidad física*. Tal cambio suponía una reducción de las distancias entre ciencia física y social, pues la realidad física, no menos que la social, resultaba ser una construcción epistemológica humana, y no sólo desde el punto de vista de la valoración que nos lleva a elegir objetos de estudio específicos relacionados con nuestra experiencia vital (y en particular, con los intereses de ciertas personas jurídicas que se integran en una estructura social dada), sino también a nivel cognitivo. John von Neuman observó que el conjunto de propiedades con sentido dentro de un sistema de mecánica cuántica, aque-

⁶⁷⁷ Cf. David Bohm and B.J. Hiley. *The Undivided Universe*. Routledge. London and New York. 1993.

llas propiedades que pueden ser probadas de manera conjunta en el sistema, no cumplen la propiedad lógica de la equivalencia distributiva con respecto a los funtores lógicos de la unión y la conjunción⁶⁷⁸. La no validez universal de la ley distributiva lógica para pensar la experiencia del mundo físico en su conjunto implica que la lógica, tal y como la utilizamos en nuestros razonamientos ordinarios, está vinculada a una forma particular de la experiencia, la que tiene que ver con nuestros funcionamientos vitales como organismo, pero que no es un *organon* general (en el sentido de universal) del conocimiento. Sin embargo, la lógica que empleamos para los fenómenos del mundo *macro* de nuestra experiencia tiene la misma estructura para los cálculos de la teoría de la relatividad que la que empleamos en cualquier razonamiento de un escenario natural, aunque la apliquemos, tanto en un caso como en otro, de manera condicionada a nuestro sistema emocional. La fractura se produce entre la física que gobierna la experiencia macro y la cuántica, ruptura que las teorías de unificación del presente aún no han resuelto, pero que hace más próximas las tareas científicas que tienen que ver con nuestra experiencia ordinaria, ya sea social o natural, que las que se adentran en la composición subatómica. La existencia de dos lógicas, la clásica y la cuántica, introduce una ruptura epistémica en el seno de la misma física, la cual corre el riesgo de perderse en representaciones metafísicas al desarrollar teorías que, o son indemostrables, como los postulados multidimensionales de la *String Theory*, o construyen escenarios tan alejados de nuestra experiencia ordinaria (de fundamento emocional básico) que cuesta dotarlos de alguna semántica. Pero el principio de no contradicción lógica es irrenunciable desde un punto de vista constructivista que se asiente en postulados ontológicos antropológicos, ya que es una condición epistemológica a priori (entendiendo por *a priori* la estructura biológica del organismo), y está indisolublemente vinculada a nuestra intuición secuencial finita, la cual es insuficiente para los fenómenos cuánticos, cuya intuición precisa requiere tiempos

⁶⁷⁸ Ni tampoco con respecto a conjunción y unión. El conjunto de propiedades con sentido de un sistema de mecánica cuántica es con respecto a la implicación un lattice no-distributivo. Véase Hilary Putnam, *The Logic of Quantum Mechanics*. En, *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge University Press. Cambridge (Mass.) and London. 1980. p.p. 174-197.

infinitos⁶⁷⁹. ¿Supone esto la confirmación de las tesis de la diferencia radical de las acciones físicas y las sociales? No necesariamente, pero sí implica que cuanto más nos alejamos de las dimensiones espacio-temporales de la vida, como en el caso de las teorías físicas cuánticas, las proyecciones de nuestra intuición y nuestros conceptos se hace más imprecisa. Los organismos vivos entran *terra incognita* más allá de los escenarios semánticos de los átomos, pero incluso en las proyecciones más alejadas y con lógicas divergentes, los referentes de estas no pueden ser otros que los procesos condicionados por la racionalidad continua, surgida del proceso evolutivo. La ciencia social y las ciencias naturales comparten una misma herramienta racional, la lógica clásica, y un marco psicológico común que sirve como referente de las teorías: el ser humano como organismo biológico evolutivo.

Si no nos centramos en los escenarios y objetos descritos por la ciencia física, sino en la intuición en la que se basan las herramientas conceptuales, las mismas trabas lógicas que encontramos pueden ser pensadas como restos de pasadas ontoteologías. El inamovible principio del tercero excluido, aplicado acriticamente a conjuntos infinitos, o la misma idea de infinitud, son fundamentos construidos sobre la arena. Por eso, la mejor comparación de las ciencias sociales y las naturales desde un punto de vista exclusivamente epistemológico es la que podemos hacer a partir de las vinculaciones intuitivas secuenciales que llamamos *necesarias* entre los objetos de la experiencia, y del concepto de *causa* surgido a partir de tales intuiciones. Este concepto ha sido precisamente uno de los más transformados, tanto por la física cuántica como por la teoría de la relatividad. Como argumentara Kuhn⁶⁸⁰, más que una revisión del concepto de causa se trata de un cambio desde el concepto de *causa eficiente*, tal como fue usado en las explicaciones de la física a partir del siglo XVII, al de *causa*

⁶⁷⁹ Según el principio de incertidumbre de Heisenberg la determinación de la energía de un cuerpo a escala atómica con precisión sólo se produce en tiempo infinito.

$\Delta E \cdot \Delta t \geq \frac{h}{4\pi}$; Siendo E la energía, t el tiempo y h la constante de Plank.

Véase Ronald Gautreau y William Savin. *Modern Physics*. McGraw- Hill. New York. 1999. p.p. 83-84.

⁶⁸⁰ En *Los conceptos de causa en el desarrollo de la física*. En *La tensión esencial*. Fondo de Cultura Económica. México. 1987. p. 46-55.

*formal*⁶⁸¹. La progresiva matematización de la física hizo que las explicaciones de un fenómeno acabaran por limitarse a la producción de una fórmula en la que se vinculaban sus elementos relevantes. De hecho, algunos de estos fenómenos, como los llamados *campos*, o propiedades de la materia como el *espín* y la *carga-color*⁶⁸², no tienen una vinculación intuitiva con nuestra experiencia, sino que sólo pueden describirse y explicarse mediante formalismos matemáticos. En estos contextos, la noción de causa eficiente, vinculada a nuestra sensibilidad cotidiana, no tiene contenido explicativo. Los conceptos de *trayectoria continua*, no menos que el de *elemento físico discreto*, dejan de tener validez fuera del límite de la física clásica⁶⁸³, en una tensión sin aparente resolución entre las fuerzas del mundo *micro* y el *macro* en el que tenemos nuestra experiencia perceptiva cotidiana. La *fisis* se plantea en este nuevo marco como un todo indivisible, no analizable en partes distintas con naturaleza fijada intrínseca. Onda y partícula son conceptos válidos para una misma *realidad*, y las conexiones dentro de este sistema, las leyes causales, lejos de ser conceptos deterministas, son simplemente tendencias. La dualidad onda-partícula echa por tierra cualquier sueño de estructura isomórfica cognitiva, mientras que la descripción probabilística destruye el de la predicción y anticipación. La teoría presentada en el Modelo Estándar de los setentas, y en las posteriores teorías basadas en él de las décadas siguientes, implica que nuestro pensamiento sobre la *fisis* sólo es consistente cuando creamos una unidad conceptual ontoepistemológica no fragmentable por la experiencia, ya que esta no es independiente del marco conceptual⁶⁸⁴. De hecho, los intentos de

⁶⁸¹ No deja de ser interesante observar que la física de los siglos XVII y XVIII había sustituido las explicaciones a partir del concepto de causa formal por las explicaciones que utilizaban el de causa eficiente, herramienta más apta para los intereses explicativos de cambio de posición o de cualidad (color, temperatura) (Véase Khun. *Ibid.*)

⁶⁸² Cada partícula lleva diferentes cargas que determinan cómo interactúan con otras, la carga de color o la carga-débil y las otras cargas, a diferencia de la electromagnética que experimentamos en la experiencia ordinaria, sólo pueden ser expresadas y explicadas mediante formalismos matemáticos.

⁶⁸³ Cf. David Bohm. *Quantum Theory*. Dover Publications Inc. New York. 1989.p.144.

⁶⁸⁴ El segundo principio (axioma) del Modelo Estándar, que es una consecuencia de la teoría cuántica expresa: *Si hay una partícula que transporta un electrón, llevando una carga, entonces es imposible hacer una teoría cuántica consistente a no ser que exista un campo adicional e interactúe con esa partícula.* (Gordon Kane. *Supersymmetry*. Perseus Publishing. Cambridge. Mass. 2000.p.29). En el Modelo Estándar si existe el electrón tiene que

unificación de las cuatro fuerzas fundamentales llevados a cabo desde la teoría de cuerdas y sus desarrollos posteriores, no parten de un marco para la experiencia física basado en nuestra sensibilidad, sino que las mismas dimensiones del espacio-tiempo son deducidas de la teoría, y se habla de una realidad de diez dimensiones⁶⁸⁵.

Las entidades de las teorías de la física, como las partículas, no menos que las entidades de teorías antropológicas, como los dioses, obtienen su estatus ontológico a partir de la estructura simbólica en la que aparecen. La convergencia se ha dado, entonces, en la comprensión integrada de la experiencia en marcos formales en los que la causación es una forma de relación compleja que incluye al sujeto, o más precisamente, la teoría con la que el sujeto interpreta la experiencia. Con esto, no quiero decir que la ciencia física se haya hecho humanista, es más, los diferentes planteamientos trasmundanos sobre la objetividad de las leyes y los elementos a los que estas gobiernan, siguen presentes. Los llamados objetivismos de la realidad natural están tan inevitablemente vinculados a la actividad de la investigación física como los platonismos a la matemática. Ya sea desde las perspectivas empírico-realistas de Hilary Putnam, o desde las teorías del orden implicado de David Bohm, pasando por la M-theory de Edward Witten, la física ha retrocedido en parte en sus planteamientos psicologistas del primer atomismo por cuestiones meramente defensivas. Una física que renunciase a la objetividad de su estudio, renunciaría a su fuerza epistemológica. Si el concepto de realidad física se limita a ser un concepto humano, y no podemos decir cómo es el mundo, sino tan sólo cómo podemos pensar nosotros la experiencia, entonces, la física no es más que la base para la ingeniería y no la ciencia reina de la realidad. Por otro lado, la física, como *persona jurídica* que actúa socialmente a través de instituciones y domina la producción de las narraciones sobre la realidad, no tiene elementos psicológicos con los que hacer frente a los problemas de la experiencia cuántica del universo (la propiedad de tales elementos pertenecería a la *persona jurídica* de la psicología), ni sabe cómo interpretar sus

existir el fotón, el modelo, y el mundo que mimetiza, tienen sólo sentido como una unidad conceptual.

⁶⁸⁵ Véase Barton Zwiebach. *A First Course in String Theory*. Cambridge University Press. Cambridge.U.K. 2004. p.p 6-10. Estos postulados son circulares, pues la deducción, como actividad neurológica, implica condicionamientos temporales.

teorías dentro de las condiciones biológicas y sociales de los individuos e instituciones que desarrollan esta actividad neocortical específica. La física, y en esto no sería distinta a ninguna otra acción explicativa racional, no podría nunca generar un marco conceptual psicológico cuya generalidad fuese independiente de los dominios de aplicación de nuestra experiencia como homo sapiens; y en particular, no podría ir más allá de la elaboración de un modelo sintáctico general del movimiento (cambio) como experiencia.

La comprensión de los diferentes puntos comunes de la acción de la ciencia natural y la social ha servido para acotar el concepto de la acción social. Las explicaciones formales de la física contemporánea hacen superfluas las críticas que el positivismo y el postempirismo hicieron del método de la ciencia social como mera pseudociencia. Las pretendidas leyes universales con las que la ciencia física ha trabajado que permitían la predicción de fenómenos, a diferencia de las meras explicaciones que ofrecía la ciencia social, como criticaba Ernst Nagel en la década de los sesentas del siglo pasado⁶⁸⁶, no son, hoy por hoy, ni siquiera explicables en un único sistema teórico. Los objetos de la física no están mejor ni peor definidos que los de la economía, en ambos casos su definición no es más que su posición en un marco de interpretación. Sin la utilización del concepto de causa efectiva, concepto sintáctico (en cuanto que establece tan sólo una regla secuencial), la misma idea de descripción, que implica elementos discretos compuestos en una representación general narrativa, secuencial, pasa a ser subsumida como elemento dentro de una estructura formal que la contiene como posibilidad de combinación. La noción de causa eficiente presupone un contexto de interpretación, una estructura que puede ser linealizada en diversas narraciones-descripciones. Es fácil hipostasiar desde la causa eficiente la causa formal que la precede, como hicieron los pitagóricos con los números, como hace la matemática platónica o neopitagórica, o como hizo la economía con el principio de la *mano invisible*, o la filosofía de la historia con el principio de necesidad histórica, ya sea en una estructura formal idealista o materialista. El fenómeno de la hipóstasis de la causa formal es central a la hora de comprender las diferencias específicas

⁶⁸⁶ Véase Ernst Nagel. *Methodological Problems of the social sciences (The Structure of Science*. London 1961). En *Philosophies of the social sciences*. Ed. Cit. p.p.39-41.

entre las ciencias más allá de la obsoleta diferencia entre ciencias naturales y sociales. Las críticas que se han hecho a la ciencia social como incapaz de formalización fuerte (matemática) son tan sólo relevantes en la medida que hipostasiamos una causa formal responsable del universo que lo determina de manera unívoca y total, y de la que obtiene el sentido. Sólo así el cálculo tiene un referente exomórfico que le permite funcionar como una estructura meramente sintáctica. Así, por ejemplo, en la definición del cálculo lógico, la noción de implicación no es definible desde el cálculo sino que tiene su sentido a partir de nuestra intuición de secuencia temporal. Si la causa formal no tiene contenido reificado objetivo, sino que es simplemente una construcción humana, no tenemos ningún elemento de juicio que nos permita decidir que una estructura más formalizada, por el mero hecho de su formalización, tiene mayor contenido epistemológico que otra que no lo está. El contenido epistemológico de una teoría o de un mito, viene dado por la proyección de su estructura sobre las acciones de la vida, por su capacidad de generar sentido en las acciones vitales, en otras palabras, por su capacidad potenciadora de la homeostasis del organismo social.

Podemos entender la acción social como una acción vital emprendida tras un proceso de racionalidad continua en el que se ha valorado un escenario con implicaciones para las relaciones de equilibrio de un grupo de seres vivos. La valoración no es tan sólo una acción lingüística consciente, sino que tiene un rango que va desde los protocolos automáticos emocionales básicos, pasando por los condicionamientos ontogenéticos de las emociones enarias, hasta procesos cognitivos plenamente inferenciales y sistémicos. La diferencia específica de la acción social humana se encuentra en la complejidad de la simbolización que resultó en la construcción de organismos políticos y sistemas de cultura. Pero el proceso de la racionalidad es continuo dentro de los organismos vivos, la vida misma es inteligencia. Acción social es tanto la expulsión del viejo macho dominante en una manada de gorilas, como los planes económicos que ajustan los presupuestos de una nación para mejorar su seguridad social. En el primer caso, asistimos a acciones sociales directa y exclusivamente condicionadas por las emociones básicas. En el segundo, también tratamos de emociones básicas que tiene que ver con el cuidado del grupo, pero se trata de un grupo cuya existencia es virtual, una estructura conceptual a la que se le han

vinculado estructuras emocionales básicas y enarias, y en la que la forma de llevar a cabo la acción, el proceso de deliberación, requiere construcciones cognitivas que sólo han desarrollado los seres humanos a partir de sus lenguajes simbólicos, sistemas teóricos en los que las anticipaciones y retardos emocionales funcionan de manera deliberadamente ordenada. Los procesos de valoración racional que preceden a la acción social, pueden tomar elementos y relaciones entre ellos que provengan bien de la experiencia natural (campo de las ciencias físicas) o bien de la experiencia socio-económica del grupo. En ambos casos, se procede de manera análoga en lo que se refiere a las prevaloraciones emocionales, que, en forma de hipótesis, deciden los datos a tener en cuenta y la finalidad de la investigación, aplicándose procesos cognitivos que utilizan herramientas teóricas similares, lógicas y empíricas, así como en lo concerniente a las valoraciones emocionales enarias, que determinan fines para la acción tomando como referente la vida del grupo social.

2.2 Acciones de determinación funcional y acciones de determinación primitiva.

La relación mimética entre las estructuras valorativas mítico-rituales y las acciones vitales que representan, al cubrir el rango de acciones sociales y naturales de un grupo humano, requiere para su explicitación la coordinación de un sistema heterogéneo de escenarios y objetos conceptuales y empíricos. Tal relación, en el sentido apuntado más arriba de vinculación reinterpretativa de acciones vitales dentro de un marco general de causalidad formal, en cuanto que cubre las dimensiones psicológicas de la práctica cognitiva humana, parece ser un concepto adecuado a la complejidad de la acción valorativa. La complejidad es doble, predictiva y explicativa. La complejidad predictiva se debe a la apertura de la acción vital, la intrincada conexión de los escenarios vitales y sus objetos. Mientras que las acciones valorativas o míticas forman un conjunto cerrado de acciones predecibles, las acciones vitales tienen un componente exomórfico irreducible a modelos predictivos, a representaciones de secuencias endomórficas precisas en términos sintácticos. A la dificultad de la apertura de los modelos se añade

la que aporta la preinterpretación de los objetos (en el sentido apuntado por Dewey) que condiciona las relaciones sintácticas entre aquellos. Así por ejemplo, la preinterpretación de lo que era la materia a partir de los condicionamientos de la experiencia cotidiana (cargada de metafísica), impidió el desarrollo de la química, y de modelos predictivos para ella, hasta finales del siglo XVIII. O con otro ejemplo, dentro del marco de las predicciones religiosas del fin del mundo, el condicionamiento que supone la preinterpretación general metafísica del ser humano y del universo conforme a ciertos mitos, que bloquea por completo cualquier acción predictiva basada en la experiencia. Por su parte, la complejidad explicativa, o semántica, tiene a su vez una doble dimensión, la debida al anidamiento de escenarios semánticos en el proceso de racionalidad continua, que abre una intrincada red de relaciones verticales (emergentes) y horizontales (coordinativas), y la debida a las acumulaciones histórico-culturales de las propias narraciones interpretativas, que condicionan con diversas formas de inercia conceptual en objetos y escenarios.

Las interpretaciones predictivas de la experiencia la simplifican, al reducirla a la ocurrencia espacio-temporal de un evento o relación. Suponen la focalización de un aspecto específico de la experiencia, la determinación de la ontologización (previamente creada por una interpretación semántica) de un fenómeno. Sin embargo, las acciones explicativas complejifican la experiencia, al establecer un vínculo lingüístico de esta con el resto de la actividad vital. Una explicación requiere una estructura de escenarios y objetos más compleja que la acción que describe. De hecho, la explicación de un escenario o de un objeto (conceptual o perceptual) es la subsunción o posicionamiento de dicho elemento en relación a otro escenario u objeto de mayor complejidad. Así por ejemplo, la explicación mitológica tradicional del universo ha requerido el recurso a un dios creador, más complejo que el propio universo, o la explicación de la física sobre el origen del universo requiere una construcción lingüística nomológica más compleja que la acción que se quiere explicar, cuya complejidad sería cero (ninguna acción presente en ningún escenario). La misma explicación de la digestión, que cualquier animal hace de manera inconsciente, es más compleja que la acción misma, ya que la acción de la digestión tiene una complejidad proporcional al esquema interpretativo desde el que se la trata.

Las acciones interpretativas, o acciones míticas, son una representación lingüística de las acciones vitales. No son una simplificación -pues aunque la predicción simplifica, la explicación complejifica-, sino una endomorfización de los escenarios y objetos de la experiencia vital. Mientras que las acciones vitales son liminales, las míticas son liminoides, o sea, semánticamente predeterminadas y sintácticamente calculables. Las acciones míticas de una comunidad dada generan contenidos emocionales enarrios, objetos morales que se derivan de las acciones vitales condicionadas por las emociones básicas. Las acciones vitales son fijadas y protocolizadas en la memoria social como acciones míticas, las cuales determinarán a su vez las nuevas acciones vitales, siendo estas semantizadas a partir de las previas. La acción interpretativa condiciona la vital al subsumirla en un entramado lingüístico de jerarquías valorativas, un condicionamiento *de arriba hacia abajo*, por el que una propiedad emergente puede controlar una más básica. Así, el ser humano puede ir en contra de sus emociones más básicas mediante una regulación interpretativa condicionante, como el caso de la narración de Abraham y su hijo, o las acciones de autotortura que algunos místicos realizan en sus austeridades, o la capacidad que el humano presenta para dejarse matar por construcciones ideales. Las acciones vitales dependen de los ritmos fisiológicos y de su interacción con el medioambiente, ritmos cuya interrupción, incluso breve, supone la muerte, pero lo mismo ocurre con las acciones míticas, cuya periodicidad debe ser pareja a la vital, hasta el punto que el humano moderno, no menos que el primitivo, no puede funcionar sin una estructura mítico-ritual desde la que abordar sus experiencias más simples. Sin la acción mítica, la acción vital humana no es más que una reacción emocional automática ante una necesidad, es una acción animal, y sin la acción vital, la acción mítica no es más que una cáscara simbólica vacía.

La antropología nos muestra que las primeras formas de acción mítica han sido acciones de determinación funcional o económica, entendiendo por *economía* las acciones míticas que tratan acerca de las actividades que tienen que ver con la vida cotidiana de una comunidad humana. Tales actividades vitales, cuya forma más simple es la mera subsistencia biológica en un entorno biofísico, se han ido haciendo progresivamente más complejas a partir de su interacción interpretativa con las acciones míticas. No obstante, la valoración fundamental que ordena estas acciones viene condi-

cionada por el equilibrio homeostático del grupo, regulado por las emociones sociales e instrumentales. Las emociones sociales (la emoción maternal, la del vínculo social, la sexual y la emoción lúdica) premian neuroquímicamente la agrupación de los individuos y penalizan el aislamiento. Las dos primeras son la más fundamentales en cuanto que su actuación es a largo plazo, pero su interdependencia las hace constituir un complejo emocional básico del que se generan multitud de emociones enarias. El conjunto está regulado por la oxitocina y la arginina vasopresina, que ayudan a la consolidación de memorias grupales, y viene reforzado por las endorfinas que se producen en los individuos por la mera compañía de los otros. Las memorias sociales condicionan la identidad de la comunidad y de cada individuo en el proceso de enculturación, identidad que toma la forma de las acciones económicas del grupo, y tales acciones económicas son básicamente las acciones vitales de supervivencia y reproducción. Las acciones míticas, que protocolizan en narraciones y ritos estas acciones vitales, no son sólo de mantenimiento de la biología, ya que la repetición genera asimismo una identidad memorística con la que se contrastan las acciones nuevas, identidad que es narrada per se en términos de emociones enarias, en una acción fundacional que sigue los patrones de la necesidad biológica, si bien expresada mediante desarrollos simbólicos más complejos.

Si observamos las acciones fundacionales de las estructuras mítico-rituales más representativas de la historia humana, encontramos que se agrupan en torno a dos polos diferentes. Por un lado, tenemos las narraciones de los grupos humanos anteriores a la formación de ciudades, las de las sociedades frías, en las que se narra una determinación primitiva u original sobre el origen primero de todo el grupo, identificable con el conjunto de los seres humanos. Estos mitos han sido contruidos sobre narraciones básicas económicas previas, de las que son su resultado, y que con el paso del tiempo mitifican sus escenarios y objetos, hipostasiando (debido a las características del fenómeno lingüístico) sus contenidos. Por otro lado, las narraciones que corresponden a las sociedades que se organizan en ciudades, las sociedades calientes con más de un grupo humano, conllevan, inevitablemente, referencias a una determinación primitiva, como vemos por ejemplo en el caso de Babilonia, Hattusa o Luoyang donde se hace referencia a la situación anterior, pero la determinación secundaria del

establecimiento del nuevo orden tiene preeminencia ontológica, a pesar de no tenerla temporal. Este es el caso de Marduk, expresado en la idea de que es el más joven de los dioses, o en el orden de Telepinu en el imperio Hitita, o en la revisión que el Duque de Chou hace de los mitos de la dinastía Shang, vencida por su hermano, para refundar la ciudad de Luoyang bajo la narración del Mandato del Cielo⁶⁸⁷. En el caso chino, vemos una versión, en un escenario menos sobrenatural que en Babilonia, de una determinación primitiva secundaria para el poder político que tiene preeminencia ontológica con respecto a la anterior, expresada en la doctrina de Chou del Mandato del Cielo, la cual subordina el derecho al poder a la virtud de los gobernantes, y no a los orígenes míticos, virtud que la nueva determinación declara estar del lado vencedor. Los viejos dioses de los Shang, los antepasados de un grupo social específico, son expulsados a partir de un principio también divino, el Mandato del Cielo, que refunda la ciudad bajo principios más generales y conformes a una nueva estructura feudal. Con los Chou, análogamente a como ocurriera con los Anunaki de Marduk, o con los fundadores hititas de Hattusa, la sociedad china se hace más compleja. En las narraciones de las sociedades frías, la identidad del grupo primero es continua, y está basada en una determinación primitiva, construida a su vez sobre una narración económica previa acumulada en largos períodos de práctica vital, mientras que en las narraciones de las sociedades calientes, se trata de una identidad reconstruida y no homogénea, como la que se da entre vencedores y vencidos, que determina las condiciones de diferenciación social en las que se basan las ciudades-estado que prosperan a partir del siglo XXV a.c.⁶⁸⁸.

Los relatos de determinación primitiva de las sociedades frías surgen en un largo proceso de consolidación de múltiples pequeños relatos económicos en una única estructura mítico-ritual en la que se explicita la identidad común, mientras que los de las sociedades calientes son elaboraciones posteriores de estructuras completas en las que se confrontan varias identidades. En estas últimas, como ocurrió en el caso de Sumeria-Acadia, de Babilonia, el hinduismo del *Rigveda* (el de Indra), en la religión sincrética hitita, en el establecimiento de la dinastía Chou en China, o en la estructura

⁶⁸⁷ Que seguirá activa durante las diferentes dinastías del imperio chino.

⁶⁸⁸ Ciudades como Ur, Uruk, Eridu, Eshunna, o después la misma Babilonia,

de la religión Olímpica, un grupo humano, casi siempre invasor, se encuentra con una tradición mitológica sobre la que se impone. El dominio se hace con ciertos compromisos en relación a los mitos de los vencidos, que de alguna forma han de ser reconocidos, especialmente los agrícolas, ya sea declarándolos como formas de un mal cósmico subyugado (como en Babilonia o India), o simplemente fusionándose con ellos en una nueva unidad mítico-ritual, como en el imperio Hitita, en la China Chou, o en la Grecia micénica. En ambos casos, se mantendrá un doble origen para dominantes y dominados. La casta dominante, emparentada con los dioses de maneras más o menos fuertes (desde proclamación de divinidad absoluta a mestizajes de diverso tipo) sustituye el orden de los antepasados (vinculados a la tierra invadida), por un orden ultramundano. La creación de la ciudad nueva sobre la antigua es equiparada a la primera creación. De la misma manera que los dioses crearon a los humanos (casta dominada o invadidos) a partir de la sustancia indiferenciada de los dioses del mal – cenizas, sangre o restos de huesos⁶⁸⁹, así los semidioses dirigentes, de Babilonia, de Menphis, de Hattusa, de Hastinapura, de Micenas, recrean un orden divino en la ciudad a partir de la materia indiferenciada de la vida de las masas, esclavas y campesinas, sobre cuyos cadáveres se asienta literalmente la nueva arquitectura del eje mítico-ritual. Aunque en algunos casos, como el hitita o el ario, se mantienen mitos y prácticas paralelas, según la actividad distinta de dominados (agrícola) y dominadores (militar y ganadera), los ejes mítico-rituales distintos acaban sintetizándose, procesos recogidos en las narraciones heroicas en formas de guerras y de matrimonios sagrados y destronamientos.

Común a estos escenarios sobre los orígenes es su contenido emocional reproductivo⁶⁹⁰. Podríamos decir que son estructuras cognitivas construidas con un léxico compuesto por las emociones sexual, maternal y social. De hecho, tenemos todo un arco reproductivo de acciones que va desde las no sexuales, como es el caso de las distintas partenogénesis (ya sean las de los gigantes antropomórficos que cubren todo el espacio que al desmem-

⁶⁸⁹ En los mitos órfico-dionisiacos, los humanos son creados con restos de los titanes - asociados al orden del mal- y de Dioniso, naturaleza doble que ya supone un compromiso político del mito, que en otros momentos y lugares simplemente califica al dominado como diabólico o *raksasa* (India).

⁶⁹⁰ Véase lo dicho en el Capítulo 1.3 de la Primera Parte.

brarse generan el mundo, o las separaciones de seres naturales o sobrenaturales que se *desgarran* desde el caos), hasta las formas sexuales. Los relatos que incluyen escenarios reproductivos más complejos, como el del *logos spermatikos* estoico, el del samkya, los de la luz como semilla, etc., se corresponden con elaboraciones menos espontáneas de estos temas, y son el resultado de una élite sacerdotal que ha reflexionado ontológicamente sobre las viejas intuiciones epistemológicas reproductivas. Así por ejemplo, en el mito de Ra, encontramos una síntesis de todas estas acciones fundacionales como muestra del talento mitológico de los sacerdotes de Heliópolis. Ra surge del caos, donde vivía solo, por voluntad propia. Contiene principios masculinos y femeninos, es una especie de gigante andrógino, cuyos ojos son el sol y la luna. De su semen y por autofecundación genera a Shu (Aire) y a Tefnut (Niebla), pareja primordial de la que se generarán los demás dioses, y después, al asimilarse a Ptah, divinidad que pasa a ser la mente de Ra, es el demiurgo que crea con la palabra. De otras aguas de Ra, de sus lágrimas, surgen los hombres y mujeres mortales⁶⁹¹.

Las morfologías combinatorias de unas pocas acciones reproductivas agotan los mitos fundacionales, y al agotarlos, destruyen, en cierta manera, su tejido. No se trata de que en algunas narraciones míticas, más o menos arcaicas, se utilizasen imágenes sexuales para explicar el origen del mundo y los humanos, sino de que el grueso de las narraciones que ha habido, algunas de las cuales sirven aún hoy como determinación fundacional primitiva a la inmensa mayoría de la humanidad, no son sino sencillísimas construcciones cognitivas que proceden por analogías sexuales o reproductivas en general. Nuestras reputadas explicaciones ontológicas fundamentales, por las que vivimos y morimos, no son sino una fantasía emocional explicada en términos sexuales arcaicos, anteriores a los de la teoría celular, una visión, que si pudiésemos comunicarla a alguno de los grandes simios o de los animales con más desarrollo neocortical, sería perfectamente comprensible por ellos, pues habla de cópulas, padres, madres y grupos sociales. Es interesante observar, que incluso en los casos en los que se observa la alegoría -cuando se comprende el sentido figurado de las narraciones, y no se considera que hubo, por ejemplo, un Apsu, o una serpiente que hablaba desde un manzano-, no hemos conseguido deshacernos

⁶⁹¹ Véase Robert A. Armour. *Gods and Myths of Ancient Egypt*. Ed. Cit. p.p.15-30.

de la idea de un narrador ausente que nos cuenta de manera imparcial, no humana, no biológica, y mediante sentidos metafóricos, cómo fueron las cosas. El motivo para ello es que sin narración no hay identidad, y no hay narración sin narrador, o lo que es lo mismo, sin una determinación espacio-temporal referente, por lo que esta figura es automáticamente hipostasiada en una ilusión mítica fundamental. Podríamos decir, utilizando mitos nuevos, que este marco de referencia es un escenario termodinámico de irreversibilidad, pero una alegoría tan ambigua no es diferente a la que da cuenta del nacimiento de Ra desde el caos, y explica tanto o tan poco como ella. No obstante, la relevancia de estas acciones míticas fundacionales que explican los orígenes se da en relación a otro tipo de acciones míticas determinativas. De hecho, su función sólo queda clara a partir de estas últimas. Se trata de las acciones que fundan y regulan el grupo económicamente, en sus *actividades del día después a la creación de todas las cosas*.

Las acciones míticas de fundación económica tienen que ver con la creación y regulación de un grupo humano con actividades concretas. Como es sabido, el ser humano ha evolucionado desde grupos humanos cazadores y recolectores hasta grupos urbanitas que se organizan en grandes metrópolis relacionadas entre sí en un escenario económico global. Uno de los cambios más relevantes de esta evolución fue la creación de asentamientos humanos para atender a la domesticación y cultivo de las plantas, que termina con los modos nómadas de producción y organización. Las ciudades crecen a partir de la acumulación de excedente agrícola, crecimiento de la población que va acompañado por una estricta división del trabajo que permita organizar acciones cada vez más complejas con mayor eficiencia. Esta organización se lleva a cabo a través de estructuras mítico-rituales. La noción de ciudad es una noción gradual que se aplica a los asentamientos urbanos. El poblado, la aldea, incluso el campamento nómada no son sino algunas de sus formas precursoras. ¿Hay algo común entre los asentamientos primitivos de Jericó o Catal Huyuk y las ciudades globales como New York o Shangai? Obviamente sí, pero es demasiado general desde un punto de vista económico. Definir las ciudades como asentamientos humanos estables, que no se desplazan estacionalmente nos define la ciudad neolítica y sus sucesoras directas, pero no nos vale para una ciudad global cuya actividad dista mucho de ser algo vinculado a su medio físico directo. No podemos definir lo que es una ciudad meramente

por su tamaño o número de habitantes. Catal Huyuk, uno de los primeros asentamientos humanos considerados como ciudad, en la que vivían unos pocos miles de habitantes⁶⁹², resultaría ser más pequeña que el poblado nómada de ocho mil tiendas (en las que vivían aproximadamente unas cuarenta mil personas) que una de las tribus Blackfoot, los Pi-kun-i, llegó a levantar⁶⁹³. La mayor parte de los castros celtas europeos, o incluso ciudades europeas medievales de pleno título, albergaban una población inferior a la Pi-kun-i. Es difícil imaginar un asentamiento humano de cuarenta mil personas sin el establecimiento de un orden jerárquico, y de hecho, no hay ejemplos de este tipo. Los Blackfoot mantenían una jerarquía de jefes menores y un gran jefe que dirigían los destinos de la tribu, estructura a la que habría que añadir el poder absoluto que los varones ejercían sobre las mujeres⁶⁹⁴, por lo que tampoco es la jerarquización social per se lo que da la diferencia específica de un asentamiento urbano con respecto a un campamento estacional, sino la estructura de las jerarquías. Mientras que en las comunidades nómadas las relaciones que ordenan el grupo son de parentesco, en las ciudades, las diferentes clases sociales determinan el orden social por encima de la estructura familiar a partir de los grupos humanos que se forman por la actividad económica. El sistema de parentesco no deja de ser con ello una institución relevante en la ciudad, sino que se articula con otras estructuras. En las comunidades nómadas, el parentesco es una institución social total, en el sentido que define exhaustivamente las pertenencias al grupo y los intercambios entre sus miembros, mientras que en la ciudad los intercambios entre los miembros del grupo siguen ya una lógica distinta, no familiar, la del mercado. Según Karl Polanyi, las diferencias del comercio en las primeras ciudades-estado⁶⁹⁵ con respecto a los imperios agrícola-comerciales posteriores, es que el comercio en las primeras era realizado por el monarca directamente, o por altos funcionarios en su nombre, que podían hasta ser miembros de su familia, mientras que en

⁶⁹² Véase Charles R. Redman. *The Rise of Civilization*. W.H. Freeman and Company. San Francisco. 1978. p.183.

⁶⁹³ Véase George Bird Grinnell. *The Past and the Present*. En *Blackfoot Lodge Tales*. University of Nebraska Press. 1962. p.177.

⁶⁹⁴ *Ibid.* p.p.208-225.

⁶⁹⁵ Polanyi tiene in mente el ejemplo de Cirenaica, o incluso, la Atenas de Solón en el siglo VI. *El sustento del hombre*. Ed. Cit. p.p. 157-167.

las ciudades posteriores van a ser los *tamkarum* mesopotámicos, los *metecos* griegos y en general, los extranjeros, figuras marginales dentro de la estructura social, quienes tengan a su cargo el comercio⁶⁹⁶. Estos comerciantes especializados no tenían acceso a la propiedad inmobiliaria (muchas veces vivían en barcos), no compartían los mitos ni los ritos de la ciudad y su vinculación con el grupo era fundamentalmente monetaria. La ciudad podría ser caracterizable, bajo este punto de vista, a partir de la actividad comercial, como el lugar de intercambios no familiares mediados por la estructura simbólica del dinero⁶⁹⁷. No obstante, el dinero sólo es insuficiente para explicar las valoraciones específicas que se hacen de escenarios y objetos dentro de la ciudad, más allá de la metáfora general que proporciona de los movimientos y acumulaciones de energía de un sistema económico.

Por el contrario, la ciudad es fácilmente caracterizable, desde un punto de vista mitológico, como narración fundacional de un escenario mítico: la ciudad define el ámbito de validez de unos relatos particulares sobre el conjunto de relaciones que configuran una comunidad humana. Bajo esta perspectiva, la ciudad es un relato ecológico que gira en torno a un templo, una construcción arquitectónica en la que se actúa una estructura mítico-ritual. Toda ciudad surge como narración fundacional espacio-temporal, y por ello, como ciudad templo. Encontramos ejemplos en Catal Huyuk, y sus sucesoras en Mesopotamia. La ciudad llega hasta donde llegan sus mitos, y en la medida que estos son capaces de establecer estructuras espaciales más amplias que las que determina un recinto amurallado, la ciudad se hace universal. Ciudades como Babilonia, Luoyang o Roma, cabezas de imperios, aunque tuvieron su fundamentación en las narraciones de la ciudad-templo crecieron hasta alcanzar el estatus de ciudades universales en procesos de expansión económica y mitológica que las llevó más allá de sus fronteras. Las acciones económicas ciudadanas, desde el principio de los asentamientos urbanos, tienen una dimensión espacial doble: una de corto alcance que cubre las actividades del mercado local, y hace que la ciudad sea un *atractor* físico de población y de las actividades agrícolas circundantes, y una dimensión espacial de largo alcance que constituye el

⁶⁹⁶ Ibid.

⁶⁹⁷ Ibid. p.179.

comercio exterior, que la hace *atractor* más allá de sus fronteras de forma proporcional a su volumen de comercio. Como mostró Polanyi, la fusión de estas dos tendencias, a través de la creación del dinero como sistema semántico, da origen al mercado, y con el mercado, a la ciudad-estado. Pero lo que nos interesa en relación al dinero es su función aglutinante de las acciones económicas diversas que se producen en la ciudad, función que consigue realizar a través de su contenido simbólico puente entre las determinaciones primitivas y las determinaciones económicas nuevas que han propiciado las nuevas fuerzas de producción de la ciudad. En este sentido, el dinero tiene una dimensión narrativa emocional comparable a la de cualquier ser sobrenatural. Los primeros mitos del dinero han ido vinculados, como sostiene David Graeber, con la tendencia natural al trueque que muestra el ser humano, acción que no es sino otra forma de intercambio comunicativo para buscar la ventaja vital⁶⁹⁸, y a partir de ahí, ha ido construyendo una compleja estructura psicológica que incluye conceptos morales como el de *deuda*, cuyo contenido hunde sus raíces en las relaciones grupales de jerarquía y supervivencia. En épocas en las que aún no se habían diferenciado la ley civil, la ley penal y la sagrada, pago y castigo, por un lado, y obligación y delito, por otro, guardaban una relación indisociable⁶⁹⁹. La vinculación de la deuda monetaria con el pecado se encuentra en el *Rigveda*⁷⁰⁰, o en la *Biblia*⁷⁰¹, pero de una forma u otra encontramos la idea expresada en todas las tradiciones mitológicas: la vida creada por la divinidad implica una deuda con los poderes sobrenaturales, o, en términos de mitopoética, una deuda permanente con el grupo, al que pertenece de manera literal la vida de sus individuos. Pecar es ir contra la voluntad del grupo, y no reconocer la subordinación a la autoridad. La deuda se paga con la misma vida, ya sea una existencia miserable como esclavo, o perdiéndola de una vez en ejecución pública ritual. Los mitos monetarios son fundamentales para los intercambios que constituyen la ciudad, y esta, en

⁶⁹⁸ Cf. David Graeber. *Debt, the First 5.000 Years*. Melville House. New York. 2011. p.25.

⁶⁹⁹ Karl Polanyi. *El sustento del hombre*. Ed. Cit. p.190.

⁷⁰⁰ En el *Himno* 10.34, como ha señalado David Graebner, y en el *Atharva Veda*, Libro VI.117,118,119, donde se reza para liberarse de una deuda. Véase Graebner sobre este asunto. *Ibid.* Ed. Cit. Capítulo 3. Nota 32.

⁷⁰¹ Algunos ejemplos: *Salmos* 37.21 (*Pide préstamo el impío*); *Proverbios* 22.4 (*Riquezas, honra y vida son premio de la humildad y el temor de Yaveh*). En la oración del *Padrenuestro*.

la medida que se extiende fuera de sus fronteras, tiene que universalizar el concepto de deuda para incluir nuevos clientes-ciudadanos, ya sea como esclavos o como hombres relativamente libres. Tras la idea de deuda encontramos la centralidad de la emoción social de la solidaridad, pero sus elaboraciones enarrias conllevan la mezcla de la voluntad de poder de los subgrupos que forman la ciudad. La solidaridad social en las sociedades frías es una particularización de la solidaridad natural entre todos los seres vivos que conforman el *anima mundi*, el principio simbólico con el que el ser humano comenzó dotando de sentido a la existencia. Sin embargo, en las sociedades estratificadas, el principio es sustituido por el de las divinidades civilizadoras, que dan los principios de la agricultura y la ley, sintetizados en la figura del rey-dios, con respecto al cual los mortales tienen la deuda eterna de su creación. La deuda es la narración económica, perfectamente traducible a términos emocionales básicos, cuya contrapartida en las narraciones de determinación primitiva (construcciones simbólicas enarrias de las emociones básicas) viene dada por las narraciones de la culpa. La deuda-culpa se convierte en el vínculo narrativo fundamental de identidad, una narración de dominación que cohesiona a la vez que dinamiza las acciones del grupo. La diferencia entre la voluntad del rey-dios (y sus castas representantes) y la del ciudadano, que nace dentro de una estructura civilizada de orden simbólico enario, viene condicionada por esta situación inicial. A cambio del cobijo y sustento, la ciudad cobra su deuda limitando el acceso a los beneficios de la sinergia laboral, y sobre todo, mediante la explotación, que se retroalimenta a partir de sus autojustificaciones narrativas metafísicas de identidad. Las castas inferiores siempre deben algo a las superiores. Se trata de una deuda inmaterial y metafísica que se paga siempre con la subordinación y la vida, la cual es propiedad de la comunidad, es decir, patrimonio del rey-dios. La legitimación de la acción de la ciudad fuera de sus fronteras está basada en su estructura de deuda-culpa: la ciudad civiliza, lleva el orden del verdadero dios, y tal orden implica una deuda que contraen los civilizados, que se valora en energía, en recursos, los cuales, con los relatos adecuados, guardan una relación de equivalencia con el dinero. Pero la construcción mitológica es condición sine qua non para que funcione el proceso de la deuda civilizadora, una narración transcendental que tiene que ser complementada por las narraciones económicas del trabajo y el dinero.

El dinero permite una cuantificación y una cualificación de la homeostasis social que sirve para relacionar entre sí las diferentes acciones de determinación económica. Como es bien sabido, el dinero funciona como medio de pago, medio de cambio, patrón de valor y depósito de riqueza. La teoría económica contemporánea tiende a fusionar la función de medio de pago y medio de cambio, si bien hay un componente valorativo en las acciones económicas que tiene origen puramente metafísico que hace relevante la distinción. Pensemos en la economía esclavista. El esclavo que compraba su libertad pagaba por una monstruosa obligación, pero no había un intercambio como tal, pues la libertad no era algo que pudiese estar en posesión del amo, salvo como concepto jurídico sostenible bajo mitos esclavistas. Y lo mismo se podría decir de pagos por obligaciones religiosas, como las bulas por las que la Iglesia Católica vendía conceptos metafísicos a sus clientes: pagar por sacar a los antepasados del infierno. El dinero se ha usado, y se usa así en todo el mundo: para arreglar matrimonios, adquirir seguidores, compensar crímenes como los descritos en las leyes de Eshunna o el Código de Hammurabi, negociar tratados, consolar a los que lloran en los funerales⁷⁰², así como para indemnizar daños físicos y morales contemplados por la ley. El dinero actúa como un objeto simbólico, vinculado a un eje mítico-ritual, que media procesos de intercambios energéticos (ya sean de dominación o de cooperación), o bien de acumulación de energía (depósito de riqueza), o bien, simplemente sirve de medida de la energía (patrón de valor). Esta última función implica que el dinero opera, además, como un principio de orden emocional para las acciones humanas: demasiado luto y dolor se relativiza, y se impiden bloqueos contrarios al futuro desarrollo de la vida, las necesidades reproductivas se ponen en el contexto del sustento, el daño sufrido se compensa con una necesidad futura menor de trabajo, etc. Incluyendo términos de la física, podríamos decir que el dinero es un símbolo que interpreta intercambios de energía cinética y potencial de forma relativa a un marco de referencia mítico-ritual, en el que se integra por el uso como premio o castigo para la regulación de las emociones básicas. Ergo, el dinero es un estándar de valoración relativa recíproca de las acciones y objetos económicos de una comunidad

⁷⁰² Como ha señalado Graebner, este tipo de acciones se da tanto en las culturas africanas que usan dinero-tela, el *wampum* (cinturones de abalorios) de los Iroquois o el dinero-piel de las islas Salomon. Véase David Graebner, Op.Cit. p.p.129-130.

histórica⁷⁰³. Estas tres funciones interrelacionadas, la regulación de los procesos de intercambio, concepto para la medida de la energía, así como referente para la ordenación de las emociones primarias y enarias, objetivan procesos de regulación homeostática que tienen que ver con los sistemas emocionales de la autoestimulación o búsqueda, específicamente con el sustento, si bien, debido a que los sistemas emocionales se integran en el conjunto de funciones que controlan el equilibrio homeostático del organismo, la objetivación alcanza también a la reproducción, y por ello, a la misma estructura social del grupo humano. El sistema de la búsqueda, como ya vimos, asigna valores a los objetos y los escenarios, además de llevar a cabo procesos de generalización inductiva. La valoración de situaciones y el establecimiento de prioridades en las acciones es uno de los objetivos fundamentales de este sistema emocional, por eso, la simbolización energética estándar que un grupo social hace de las diversas situaciones de supervivencia en base al dinero supone una simplificación comunicativa que acelera cualquier proceso de intercambio, lo que estabiliza la homeostasis social y acelera cualquier forma de cambio racionalizado a partir de tal principio de orden. El dinero reduce a la semántica emocional común las diferentes acciones económicas y los objetos determinados por ellas, y lo hace relacionando acciones y objetos a partir de su valor en el conjunto energético del organismo, tal como operan las emociones. En este sentido, es una respuesta simbólica que homogeniza el valor de las acciones económicas a partir de la división del trabajo que aparece en los ámbitos sociales urbanos, si bien conforme a un desarrollo específico de emociones enarias. La valoración que proporciona el dinero no sigue la llamada ley de los mínimos de Liebig, según la cual es el factor más escaso, dentro de los necesarios, el que da el valor económico a las cosas. La valoración se complica debido a que el referente final monetario y emocional es el organismo social en su conjunto, cuya forma racional continua es una estructura mítico-ritual. Como el organismo social funciona tanto con emociones primarias como enarias (con sistemas de anticipaciones y retardos emocionales), las valoraciones objetuales y de acciones pueden ser contradictorias entre sí a partir del patrón energético-monetario. La valora-

⁷⁰³ El dinero como estándar de valor es la definición keynesiana de dicho concepto. Véase John Maynard Keynes. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Capítulo 17. Harcourt Brace Company. San Diego New York and London. 1964. p.p.222-244.

ción monetaria, en cuanto que acción fundamentalmente emocional, sólo alcanza su sentido en relación a un relato de identidad que conforma una estructura emocional, el cual, tradicionalmente, ha incorporado todo tipo de hipóstasis metafísicas inconsistentes con acciones económicas, en las más variadas formas de nihilismos trasmundanos. Estos pueden recorrer el arco que va desde valoraciones ascéticas que restan todo valor a cualquier obra humana, hasta la metafísica filosófica del genio artístico, que ha transformado la obra de arte en capital a través de una narración mítica que abre brechas metafísico-financieras en el tejido social.

El dinero, cohesiona las acciones económicas de los asentamientos urbanos mediante su función reductora emocional. Sin embargo, al tener una dimensión extraurbana fundamental, genera procesos anómicos con respecto a las determinaciones primitivas. Una determinación económica explícita acciones fundacionales que sacralizan un espacio y un tiempo específicos en relación a unas actividades de subsistencia, y configura el eje mítico del grupo social en relación a las acciones vitales en general, generando un relato de identidad. Por eso, podemos entender las ciudades-estado⁷⁰⁴ como comunidades que comparten una estructura mítico-ritual cuyas determinaciones económicas han sido estandarizadas monetariamente, aunque no compartan necesariamente todos sus miembros las mismas determinaciones primitivas. Estas son las ciudades estado que en Mesopotamia y Egipto comienzan a aparecer hacia el siglo XXV⁷⁰⁵, en las cuales, la dinámica económica mantiene diversos grupos sociales: exiliados, inmigrantes, comerciantes, que no comparten las determinaciones primitivas de la ciudad pero sí las económicas, en las que se integran gracias a la estandarización de los relatos y acciones económicas que permite el dinero. En las ciudades primitivas, los miembros compartían determinaciones primitivas y económicas de manera integrada, pero a partir de las formaciones de comunidades con actividades económicas diversificadas, se produjo una

⁷⁰⁴ Siguiendo la denominación de Toynbee. Serían las ciudades que dirigen los imperios agrícola-comerciales.

⁷⁰⁵ Ur, Uruk, Lagash, Elam, Gutium, Agade por un lado, Heliópolis y Memphis por otro. En el caso de Egipto, el desarrollo de las ciudades anteriores a la ciudad universal (es decir, la ciudad primitiva) es un fenómeno diferente en duración y escala al de Mesopotamia, si bien las ciudades primitivas comparten la estructura general de la ciudad universal. Véase Charles L. Redman, *The Rise of Civilization*. Ed. Cit. p.286-287.

escisión mítica que no siempre fue resuelta con estructuras mítico-rituales que armonizasen los diferentes relatos. En la constitución de la ciudad, en las acciones económicas que propician su fundación, se dan de manera paradójica acciones que favorecen su escisión interna. El excedente agrícola encuentra su salida en el comercio extra-ciudadano, lo que exige una especialización económica que diversifica los intereses de los habitantes de una comunidad. El comercio externo precedió al comercio interno, como apuntó Max Weber y han mostrado múltiples ejemplos de la economía de las sociedades antiguas⁷⁰⁶, lo que hizo que desde el primer momento las ciudades tuvieran como fuerza centrípeta la agricultura y como fuerza centrífuga el comercio. La agricultura, actividad exterior al recinto de la ciudad, permitía la concentración urbana, mientras que el comercio, actividad que ocurría en el interior de la ciudad, la abría más allá de sus fronteras.

Las diferentes actividades vitales requieren distintas acciones míticas que las valoren, relatos que deben armonizarse de alguna manera en un entramado mítico-ritual que genere una identidad común. El mito aglutinante de los distintos dioses que representan las distintas fuerzas naturales y las diferentes actividades económicas de la ciudad, es el mito agrario actuado de forma ritual, pues es la base de la actividad sustentadora, pero también por su vinculación con las ideas de vida y muerte, sobre las cuales se sostiene el marco legal para el funcionamiento del micro y el macrocosmos. Las valoraciones que haga el dinero tienen que partir del sustento como referente, por eso la diosa, o la tierra, y no el dios del comercio, están en el centro de la ciudad, ya sea la primitiva, la ciudad-estado o la universal. De hecho, la centralidad aglutinante de las acciones míticas agrícolas, ya despojadas de elementos sobrenaturales, se mantendrá en las economías mercantilistas europeas del siglo XVII d.c. y después en las teorías de los fisiócratas, o en las de Locke, ya en los albores mismos de la revolución industrial. Este último autor explica cómo uno de los valores del dinero, el de uso, que viene dado por el tipo de interés, tiene la misma naturaleza que la tierra, la cual al ser alquilada genera una renta y un precio, en este caso el tipo de interés⁷⁰⁷, comentario que desvela unas interesantes transferencias de ejes metafísicos a partir de la valoración mítica que se

⁷⁰⁶ CF. Karl Polanyi. *El sustento del hombre*. Ed. Cit. p. 154.

⁷⁰⁷ Citado por Keynes en *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Ed. Cit. p.343.

hace de unas mismas acciones vitales. En los casos de las comunidades nómadas, la determinación primitiva ya incorporaba la determinación funcional o económica, es decir, la actividad y el orden del grupo es la que se estableció en los relatos de identidad más antiguos, y, al no haber agricultura, no fueron necesarios relatos y ritos nuevos que regulasen la fuerte división del trabajo que requería la economía agrícola y su extensión comercial. Por ello, los relatos fundacionales de la ciudad que han sobrevivido, van inextricablemente vinculados a la actividad agrícola y a las leyes, en cuanto relatos económicos. La ley es la norma de la tierra, y esta es la metafísica sustentadora, en cuanto que va unida al rey-dios, de la narración de dominación de la deuda-culpa.

Ejemplos de estos vínculos los encontramos en el mito fino-ugrio de Pellervoinen, donde se relata cómo el héroe, hijo del semi-divino bardo Vainamoinen, enseña la agricultura a los finlandeses, o en las narraciones fundacionales coreanas, donde es Hwanung quien crea la primera ciudad y enseña la agricultura y las leyes a los humanos. En los relatos de Vietnam, Loc Tuc crea los reinos del Norte y del Sur, con sus ciudades, y enseña agricultura, sericultura y da las leyes. En estos casos, la fundación de la ciudad está directamente vinculada con la acción fundacional original, y por eso el héroe antepasado civilizador enseña la agricultura, que es la base del sustento de la ciudad, y establece las leyes. De hecho, en muchos casos, la agricultura como tal se da por sentada como la actividad económica fundamental, y la ciudad se distingue por tener códigos de conducta específicos, las estructuras mítico-rituales en las que se inscriben tanto las leyes como los códigos de conducta más arcaicos que ni siquiera son regulados explícitamente por su obiedad cultural. Esta vinculación entre las acciones fundacionales originales (o pretendidamente originales) y las que fundamentan las estructuras económicas es patente en el relato de la creación de Babilonia por Marduk, uno de los capítulos del *Enuma Elish*, así como en el mito de Cécrope, el mítico rey fundador de Atenas, nacido del mismo suelo, quien tenía la mitad inferior del cuerpo de serpiente, cuya historia está vinculada en varios relatos con los Olímpicos, en particular Atenea. Cécrope enseña a los atenienses a edificar, a enterrar a los muertos, y el arte de la escritura. Los fundadores son siempre seres divinos o semi-divinos, carisma que transmiten a sus sucesores. Así, en la religión Bon, el fundador de la primera ciudad es un dios celestial que desciende a la tierra

y se casa con la diosa de la montaña. La refundación de la comunidad que ocurre en el siglo XI, con las guerras entre las estructuras mítico-rituales del Bon y el Budismo, y completada en el sincretismo budista del siglo XIV de Tsong-Kha-Pa (rey cuyo tercer sucesor, en 1578, es el primer Dalai-Lama), sigue el patrón original teocrático. En la Inglaterra de 1598, el rey James I, fundaba su poder en similares principios teocráticos, llegando a proclamar que los reyes no sólo eran *lugartenientes de Dios, sino que aún el propio Dios les llama Dioses*⁷⁰⁸. En los mitos geto-dacios, el legendario rey-dios tracio Zalmoxis⁷⁰⁹ funda la ciudad de Helis, y crea sus leyes. En la mitología de Irlanda, la fundación de las distintas ciudades primitivas, Emain Macha y Ard Macha está a cargo de la triple diosa guerrera Macha, pero la figura civilizadora es el rey Conchobar, hijo de la diosa Ness⁷¹⁰, quien da las leyes no escritas, incluida la prohibición de la escritura. En la mitología hinduista, el rey civilizador Manu, figura legendaria que legisla durante un catorceavo de *kalpa* y que es el primer antepasado de los humanos, da las leyes que estructuran la sociedad en castas⁷¹¹. En algunos casos, como en el islam, la fundación de la ciudad sagrada, La Meca, y del imperio que la ciudad gobierna, con sus estructura mítico-ritual, el mundo islámico, sigue el principio del carisma divino del fundador. Así ocurre en la dinastía Abásida, que se legitima al proclamarse descendiente de la línea de Mahoma a partir de su tío al-Abbas. Este privilegio no corresponderá a las dinastías turcas posteriores, Ghaznábidas, Búyidas, Selyúcidas, quienes, de todas formas, reivindicarán un linaje espiritual basado en la voluntad divina que les lleva a defender el islam y destruir la herejía, a la vez que reviven, contradictoriamente con sus determinaciones

⁷⁰⁸ Cf. James I. *The Political Works*. En George H. Sabine. *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica. México. 2009. p.310.

⁷⁰⁹ También llamado Gebeleizis. Conocido en la Antigüedad como un mítico esclavo de Pitágoras. Véase Eliade sobre esta figura mitológica, *A History of Religious Ideas*. Vol.II. Ed.Cit. p.p.170-179.

⁷¹⁰ Véase Ramón Sainero. *Mitología Celta*. Akal. Madrid. 1999.

⁷¹¹ Las soluciones legales basadas en la filosofía samkya y vedanta, sugiere como fecha probable de composición el período anónimo que siguió al hundimiento budista del imperio Maurya. Véase *The Laws of Manu*, en especial el capítulo segundo sobre el Orden Social, en *Indian Philosophy*. Ed.Cit. 175-184.

metafísicas, los modelos monárquicos teocráticos del Irán preislámico⁷¹². Algo similar ocurrió en México con la fundación de Tenochtitlan a principios del siglo XIV de la era presente, cuando los aztecas adoptaron como determinación primitiva de su ciudad la determinación tolteca de Teotihuacán, tomando como base la estructura arquitectónica de la ciudad, e incorporándose unos antepasados -con prestigio cultural en la zona- que no tenían⁷¹³.

Dentro de las acciones míticas económicas de la ciudad, tienen especial relevancia las que mecanizan de manera ritual la producción económica, especialmente la agrícola. En el seno de la ciudad antigua⁷¹⁴, están los mitos agrarios, en su forma triple universal de *hieros gamos* (matrimonio sagrado), muerte y resurrección del rey-dios. Basten unos cuantos ejemplos representativos de estas acciones míticas ubicuas. En Sumeria, este drama era interpretado por la pareja Inana-Dumuzi⁷¹⁵, en Egipto por Isis-Osiris y Hathor-Horus, en Ugarit por Anath-Baal⁷¹⁶. En el mito de Eleusis, es el matrimonio entre Perséfone y Hades, completado por las figuras de Iaco y Deméter, si bien Grecia cuenta con otros *hieros gamos*⁷¹⁷. En Roma, se celebraban las nupcias de Marte con Anna Perenna, y el de Liber y Libera, mientras que en los mitos celtas, son las uniones de Lugh y Deigh-tine, de Finn y Sadbh, de Gwion y Caridwen. En la mitología nórdica, es el *hieros gamos* de Gefjon, la Gran Madre, con el rey legendario sueco

⁷¹² Véase. R. Stephen Humphreys. *Islamic History*. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1991. p.p.148-169. El sultan turco Selim I se declara Califa, o heredero de Mahoma, en 1517, después de apoderarse de las ciudades santas del islam, y luchará por el título contra el rey persa, el Sha Ismail. El linaje reivindicado en este caso es de ascendencia espiritual.

⁷¹³ Cf. Doris Heyden. *From Teotihuacan to Tenochtitlan*. En *Mesoamerica's Classical Heritage*. Editors: David Carrasco, Lindsay Jones, Scott Sessions. Ed. Cit. p.p. 165-184.

⁷¹⁴ Por *antigua* me refiero a la ciudad anterior a la revolución industrial del siglo XVIII, es decir, es un concepto que abarca a la ciudad-templo, la ciudad-estado, la ciudad-universal y la ciudad preindustrial.

⁷¹⁵ En Acadia sera Ishtar-Tammuz y en Babilonia Ishtar-Marduk

⁷¹⁶ Con las variantes en Fenicia de Anath/Tanit/Ashtarte/Anthat como gran diosa y Baal-Hammon-Melkart, en la figura del dios.

⁷¹⁷ En Creta, los festivales de Ariadna y Dioniso, y el de Zeus y Hera. En Atenas, el festival de la Teogamia, celebrado al final del año. Véase Walter Burkert. *Greek Religion*. Ed. Cit. p.108.

Skjöldr, y con el rey Gylfi⁷¹⁸, mientras que en los relatos geto-dacios es la diosa Bendis la que se une con Gebeleizis, y en la mitología fino-ugria es Ilmatar la que se une con el viento. También en América encontramos ejemplos de *hieros gamos* en las tradiciones maya y azteca, con los matrimonios entre Kukulkan y Hunhun-Apu, diosa del submundo, y de Quetzalcóatl con Mayahuel. En Asia, en la tradición vietnamita, el rey civilizador Loc Tuc se casa con la Princesa Anu y tienen cien hijos, mientras que en la coreana es el correspondiente rey civilizador Hwanung quien hace lo mismo con la Mujer Oso, en un híbrido agrícola-cazador. En la tradición mitológica china, cuya base culta es humanista, encontramos en el *Libro de las Odas* el *hieros gamos* general de los antepasados *in ille tempore*, y a ellos se les ofrecen los frutos de la cosecha⁷¹⁹. El poema recoge la acción económica que fundamenta el ritual, la narración que da el sentido a lo que se está haciendo, sin escenificarla a partir de seres sobrenaturales, ofreciendo un ejemplo excepcional del mito agrícola que revela el contenido humano de los antepasados, antes de su divinización, a la vez que muestra cómo lo importante de la estructura mítico-ritual es la armonización de la acción de determinación primitiva con la de determinación funcional o económica. Formas más populares de esta estructura las encontramos en el festival veraniego del Doble Siete, en el que cielo y tierra se unen en un escenario sobrenatural: un joven pastor y granjero Niu Lang, se une a una diosa celestial Zhi Nu, a la manera Ishtar-Tammuz⁷²⁰. En los mitos de India, el vaquero divino Krishna, se une con Rhada y las Gopis, jóvenes campesinas que le son devotas, unión que se celebra en el festival de Holi en la región de Vrindavan y Mathura, centros del culto a Krishna. La India es un ejemplo inverso al chino, en el que la unión de la fertilidad es hipostasiada como unión cósmica sobrenatural, la unión de Shiva y la Shakti. A nivel ritual, el *hieros gamos* que se celebra en los ritos de la cosecha de la India ha sido despojado del contenido sexual más obvio para ser sustituido

⁷¹⁸ La diosa Gefnón es una variante de la diosa Freia, con la que se une Odín, y su nombre significa la que da felicidad o prosperidad. Véase *The Poetic Edda*, compilada en el siglo XIII. Trans. Henry Adams Bellows. The American Scandinavian Foundation. New York. 1923.

⁷¹⁹ *El Libro de las Odas* es del período Chou (1111-249 a.c.). Véase la Oda 279, *Abundant is the Year*. En *The Growth of Humanism. Chinese Philosophy*. Ed. Cit. p.5.

⁷²⁰ Aunque el festival parece ser que proviene de la época Han (206 a.c-220 d.c.) por su contenido podemos deducir que se trata de una costumbre muy anterior.

por una construcción simbólica metafísica, o simplemente para ser sustituido por un ritual vacío que se repite mecánicamente en la fecha adecuada para la actividad agrícola. Curiosamente, la unión reproductiva del *hieros gamos* es asimismo hipostasiada en China en los conceptos de Ying y Yang, si bien este es un concepto más parecido al de la polarización positivo-negativo de la fuerza electromagnética. La tendencia humanista que observamos en la mitología china arcaica va acompañada de un proceso de simbolización en el que las acciones de determinación funcional y las acciones de determinación primitiva quedan estilizadas en fuerzas abstractas. Los conceptos de Ying y Yang, sustituyen a los dioses femeninos y masculinos, y sólo quedan los antepasados como pareja primordial económica que fundamenta la unidad política, a través de los que la unión cósmica Ying y Yang se manifiesta en la historia. La acción económica agrícola que fundamenta la ciudad, sólo es relevante en cuanto que funda un sueño que representa otra realidad que da el sentido a esta. El contenido reproductivo de la acción económica no es lo relevante, sino el hecho de que la reproducción económico-sexual es la alegoría de un funcionamiento cósmico basado en la tensión espiritual de dos opuestos.

El *hieros gamos* va acompañado por las acciones míticas del nacimiento del niño divino, la muerte sacrificial del dios y su resurrección, que completan el proceso vital de la vegetación. Las ceremonias y los mitos correspondientes a estas cuatro acciones míticas presentan numerosas variantes, pero en todas ellas forman un ciclo completo de alcance estacional en el que se da sentido a las acciones económicas agrícolas, poniéndolas en conexión con un orden universal en el que se inscribe la acción del grupo social. El nacimiento del niño divino es una acción mítica bastante homogénea en sus contenidos sobrenaturales, con un repertorio estandarizado de embarazos prodigiosos y alumbramientos portentosos en los que el poderoso recién nacido sufre y vence diversas dificultades. Por su parte, la acción del sacrificio del dios recorre un arco variacional que va desde matanzas humanas de gran crueldad hasta los sacrificios internalizados de mitologías como la budista, la jainita, la órfica, o la zoroástrica. Donde más divergencias encontramos entre las estructuras mítico-rituales en relación a las acciones reproductivas es en la resurrección del dios. La resurrección de los muertos conforme al patrón ontológico que ejemplifica el ciclo de la vegetación, y el más general que aplican las sociedades cazadoras de con-

tinuidad de la vida, es una acción mítica ubicua a partir de la cual se interpretan las acciones vitales del nacimiento y la muerte. Las resurrecciones pueden ser en este mismo mundo o en otro, siendo, con mucho, más frecuente el segundo caso.

Las relaciones generativas se aplicaron epistemológicamente a la comprensión de la estructura general del cosmos: las acciones vitales, tal y como son experimentadas por el ser humano, comenzaron siendo el modelo para las acciones míticas. Como muestran las estructuras mítico-rituales desarrolladas a partir de las actividades agrícolas, la experiencia de la vida cotidiana mostraba directamente el *orden relevante* de las cosas, en el sentido de *pragmáticamente relevante*, el tipo de conocimiento necesario para la manipulación del entorno y de la propia comunidad. El *hieros gamos*, el nacimiento del niño divino, y la muerte sacrificial del dios, determinan valorativamente tanto las acciones funcionales pragmáticas que constituyen la base económica de la ciudad, como las acciones simbólicas derivadas de estas, en las que se establecían los fundamentos de la estratificación social y la identidad. Las acciones interpretativas metafísicas, o de determinación primitiva de identidad, comenzaron siendo relatos de las acciones económicas para posteriormente independizarse, a partir de la estructura lingüística representacional del narrador ausente, en desarrollos de sistemas narrativos propios que extendieron la funcionalidad ontoepistemológica de los ejes mítico-rituales. Los mitos sobre la fertilidad ordenaban la actividad económica fundamental, la agricultura, pero además, al interpretar la vida y la muerte humana en el contexto de la vida universal, creaban una estructura ideológica indisolublemente ligada al orden de la ciudad. Algo similar había ocurrido con anterioridad, en las sociedades cazadoras, a partir de los mitos desarrollados por los chamanes, mientras que en el caso de la ciudad, la progresiva complejidad que van adquiriendo las acciones vitales a nivel humano y técnico, requiere que las acciones míticas formen una estructura que abarque al conjunto de las nuevas actividades, pero sin perder el contacto con las fuerzas que gobiernan el medio, que se controla tan sólo de manera precaria. La ley de la ciudad debe estar armonizada con los principios invisibles del universo que regulan la vida y la muerte. Como la ley es la memoria del pasado mítico, es muy común encontrar en los relatos mitológicos que la divinidad del submundo es el antepasado civilizador o está vinculado a esta figura. En los mitos de Sume-

ria, el rey-dios Dumuzi y el rey civilizador Zisudra, héroe del relato del diluvio mesopotámico, son jueces del inframundo junto a los Anunaki. En la épica acadia de Gilgamesh, el antepasado civilizador que el héroe encuentra en el submundo, y del que obtiene ayuda, es Utnapishtim, al que llaman *el Muy Sabio*. En la mitología griega, son los reyes civilizadores cretenses, Minos y Radamantis, los que se encargan de juzgar las almas que llegan al Hades. En la mitología china, también encontramos una vinculación directa entre los seres que habitan en el mundo de los muertos y la sabiduría: la diosa infernal Hsi Wang Mu es a la vez la diosa de la sabiduría, guardiana de la hierba de la inmortalidad. En los mitos chamánicos de Altai, el rey de los muertos es el primer ser humano, el antepasado civilizador, Erlik Khan. El proceso que observamos de manera general en relación a los mitos sobre la muerte es la transformación del antepasado civilizador en un ser inmortal y sobrenatural. Sus habilidades e inteligencia transformaron la forma de vida del grupo, con alguna invención fundamental para la supervivencia, ya sea el anzuelo del polinesio Maui, el fuego del griego Prometeo, o la invención de la agricultura del mítico emperador chino Shennong, acciones por las que gana los premios de la divinización y la sabiduría. En las ceremonias chamánicas de descenso al mundo de los difuntos, estas figuras se confunden con las de los chamanes precursores, uno de los cuales puede ser incluso, como Erlik Khan, el rey de los muertos, y como ellos hacen de puente entre dos mundos. La figura del rey de los muertos, el rey civilizador que en su momento fue el rey de los vivos, supone la continuidad de la ley entre los dos mundos, la estructuración en un orden único de lo que ocurre en la existencia económica de la vida cotidiana, y el lugar misterioso de donde surge la vida y al que retorna. La sabiduría es precisamente el conocimiento de las leyes de los ámbitos visible e invisible, y la capacidad para armonizarlos, para unir la determinación primitiva y la económica, el mundo de los antepasados y el presente. El vínculo entre ambos mundos, como vemos en las ceremonias chamánicas, es la comunicación verbal, la palabra sagrada, el mito en el que se da la ley, primero como oráculo inspirado y más tarde como texto sagrado. El rey antepasado, se convierte en sacerdote antepasado desde el momento en el que sus labores pasan a ser de legislación del más allá e intérprete de la voluntad de los seres sobrenaturales. El juez antepasado no tiene el estatus del dios supremo: es el chamán o el sacerdote, el intermediario que funcio-

nará como un invisible narrador ausente. Un buen ejemplo lo tenemos en la mitología estrictamente sacerdotal de Hermópolis, que nunca llegó a ser la dominante de Egipto. En los mitos de Hermópolis, Thot cruza a los muertos al otro mundo, y asiste en el juicio de las almas, además de ser el dios de la escritura y el de la sabiduría, de hecho, es la fuente de la sabiduría de Ra y su hijo más antiguo⁷²¹. Thot tienen el conocimiento de los dos mundos: conoce las leyes que gobiernan las almas, pero además tiene a su cargo la aritmética y la astronomía, como ciencias que por su inmaterialidad (grado de abstracción) pertenecen a los dos mundos.

Las acciones míticas de determinación económica y determinación primitiva son un único entramado simbólico y forman una unidad narrativa de sentido. Los mitos fundacionales establecen las leyes, hacen inteligibles unos principios de orden homeostático social. En el caso de las sociedades urbanas, las leyes explicitan el *modus operandi* de la jerarquización social. Ya sean orales o escritas, toman la forma de micronarraciones formulaicas de dos tipos, categóricas e hipotéticas, que se complementan mutuamente, y en las que se expresan acuerdos adoptados por la autoridad (que en última instancia toma como referencia las acciones de un rey-dios) para cubrir todos los escenarios previsibles de las acciones económicas. Así por ejemplo, una ley de Eshunna del siglo XX a.c. dice: *el alquiler de un barquero cuesta un tercio de shekel*, y es complementada por la forma hipotética: *si el barquero es negligente y causa el hundimiento del barco, deberá pagar por el valor de aquello que haya hundido*⁷²², regulando un tipo de actividad práctica que no viene recogida en la acción épica de fundación de la ciudad, pero que la presupone. Los relatos generales de las estructuras mítico-rituales daban los marcos generales interpretativos para las acciones de orden, mientras que los microrelatos de los códigos legales cuidaban las relaciones particulares; pero para que el funcionamiento de la ley tenga sentido, los marcos generales deben estar armonizados con las cuestiones particulares. Así por ejemplo, en el *Código de Hammurabi* leemos: *Si un hombre libre (awelum) acusa de brujería a otro, sin pruebas, el acusado deberá arrojarse al río (Éufrates), y si se ahoga, el acusador tiene derecho*

⁷²¹ Véase sobre Thot, Robert A. Armour. *Gods and Myths of Ancient Egypt*. Ed. Cit. p.p.152-156.

⁷²² *The Laws of Eshnunna*. En *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*. Vol.I. Edited by James B. Pritchard. Ed. Cit. p.133.

*a quedarse con su patrimonio. Sin embargo, si no se ahogara, el acusado tiene derecho a quedarse con el patrimonio del acusador, y este será ejecutado*⁷²³. El escenario legal que se nos plantea, desde la perspectiva del hombre moderno es absurdo⁷²⁴, pues para que el microrelato sea inteligible ha de ser inscrito en una estructura ideológica, que viene determinada por los mitos y ritos de la comunidad en cuestión. El Éufrates, dentro de los mitos de la Babilonia del siglo XVIII a.c., es una divinidad, y el microrelato da por sentado que hay algo así como un crimen de brujería, que hay dioses, y que hay dioses que también son ríos, y que esas divinidades están atentas a los problemas de los ciudadanos, y tienen la capacidad y la voluntad de ejecutar a los trasgresores del orden de la ciudad. Otro ejemplo de la inteligibilidad de las leyes a partir de su armonía con los mitos fundacionales, en los que se expresa la ontología de la comunidad, lo vemos en el sistema legal romano, en el cual no podía iniciarse ningún procedimiento oficial sin que el cónsul o el pretor consultaran el oráculo para asegurarse de que no había signos adversos⁷²⁵. Bien puede ocurrir, como ya ocurrió en la época de Julio César en relación a la solvencia de los augurios, que los mitos arcaicos pierdan su significado y no se crea en ellos, y que aun así se sigan sus protocolos por mera tradición, como una repetición obsesivo-compulsiva que no se puede evitar hacer so pena de generar anomia. Un eco de estos escenarios ontológicos sobrenaturales sigue falazmente sonando hoy cuando escuchamos: *el inocente nada tiene que temer de la ley*, como si una voluntad objetiva y omnisciente se encontrase detrás de las acciones humanas de juicio, es decir, se postula un mito sobrenatural que justifica y fundamenta los procedimientos legales. Como ya señalara Cassirer, bajo la máscara de los conceptos jurídicos se descubre siempre un mito⁷²⁶. Conceptos que parecen obvios dentro de un marco mítico-ritual son incomprensible bajo otros: lo que para un grupo social es

⁷²³ Cf. *Código de Hammurabi. Ley 2*. En *The Ancient Near East*. Ed. Cit. p.139.

⁷²⁴ Desde el punto de vista de nuestros mitos legales y de determinación primitiva, esta formulación no tiene sentido, aunque, hasta no hace mucho podíamos encontrar escenarios análogos, sustituyendo las acusaciones de *brujería* por las de *infidelidad religiosa*, o *comunismo*, y dejando las exposiciones a los peligros de la naturaleza como exposiciones a la voluntad del dios.

⁷²⁵ Cf. Michael Grant. *Julio César*. Ed. Cit. 1971. p.84

⁷²⁶ Cf. Ernst Cassirer. *Filosofía moral, derecho y metafísica*. Herder. Barcelona. 2010. p.129.

una estructura perfectamente ensamblada y anclada en la experiencia del mundo, para otro no es más que una fantasmagoría construida con elementos mágicos, si bien, unas y otras narraciones son congruentes entre sí una vez que se explicitan los fines sociales.

La vinculación entre la determinación primitiva y la económica ya fue discutida por Pierre Joseph Proudhon, quien veía en la economía política metafísica en acción, y comentada por Karl Marx a partir de la obra de aquel. Marx, a diferencia de Proudhon, comprende que las categorías de la economía política, *división del trabajo*, *crédito*, etc., tienen su origen en las fuerzas de producción, y, de hecho, las categorías son expresiones teóricas de dichas fuerzas⁷²⁷. Invirtiendo la expresión de Proudhon, podríamos decir que la metafísica es economía en acción, o más precisamente, las narraciones de identidad metafísica son el resultado enario de las valoraciones emocionales contenidas en las acciones económicas y de sustento de un grupo social. En las narraciones de determinación primitiva, se recogen y acumulan las relaciones que fueron exitosas en la supervivencia del grupo, y se desarrollan de forma compleja en procesos simbólicos. A nuevos modos de producción, acompañan nuevas relaciones sociales y nueva ideología, y si esta es inconsistente con las narraciones de identidad anterior, la comunidad necesita una refundación, si no quiere generar una tensión anómica que puede destruirla por completo. Encontramos ejemplos de este proceso en los casos de la aparición de lo que Eliade llamó *Deus Otiosus*, casos en que las divinidades principales más antiguas, normalmente dioses uránicos, pasan a segundo plano para que un antepasado civilizador, ya sea un juez infernal o un dios de la tormenta (fertilidad) ocupe su puesto. Así ocurre en los mitos de Altai, donde el dios celestial Tengere Kaira Kan, que está en los mitos cazadores de determinación primitiva que dan cuenta del comienzo y final del universo, no aparece en los mitos agrícolas posteriores de determinación funcional o económica, en los que el dios atmosférico Bai Ulgan ocupa el lugar central. Algo similar vemos en los mitos de la India Védica, en los que el sacrificio del caballo iba dirigido en un principio a Varuna y a Dyaus, para después ser ofrecidos a Praja-

⁷²⁷ Cf. Karl Marx. *La metafísica de la economía política*. En *Miseria de la filosofía*. Biblioteca Edaf. Madrid. 2009. p. 204.

pati y a Indra⁷²⁸. Igualmente, las relaciones sociales nuevas que aparecieron en Europa a partir de la Revolución Industrial, debidas a las nuevas fuerzas de producción, requirieron una refundación mitológica de la ciudad, en la que los mitos cristianos fueron sustituidos, aunque no totalmente, por los mitos del materialismo dialéctico y la ciencia positivista, mitos consistentes con la experiencia económica del proletariado y de la burguesía industrial. En la filosofía de Locke, encontramos los mitos que generan la narración de la nueva identidad económica de la ciudad capitalista, construida a partir de las nuevas determinaciones primitivas que la física de Newton y el racionalismo científico implican. El viejo relato de determinación primitiva que proclamaba la divinidad del rey, y que sirvió para sostener la autoridad de las naciones europeas modernas, es sustituido en Locke⁷²⁹ por el mito del contrato social que la emergente clase burguesa británica exige como garante de un orden basado en la propiedad privada en el que fundamentar acciones comerciales de alcance mundial. Como señalé más arriba, con Locke se produce una nueva valoración metafísica de la tierra. Mientras que en la ciudad universal de los *imperios primarios* o agrícolas la tierra es la diosa, y el poder es del rey (ya que los monarcas son sus consortes y representantes), en las ciudades industriales de los *imperios secundarios* la tierra, sin perder completamente la vieja determinación primitiva, añade un componente monetario. Esta transformación es imprescindible para la política colonial de anexión de las tierras vacías (sin rey con el que identificarlas) y compra de las habitadas. El proceso de racionalización de la valoración de las fuerzas de producción nuevas que está generando el mercantilismo del siglo XVII no es menos metafísico que el modelo de los imperios primarios basados en el carácter sobrenatural de la monarquía, si bien, se ajusta mejor al nuevo escenario económico, en el sentido de que produce menos contradicciones entre las acciones míticas económicas y primitivas. La doble naturaleza que Locke asigna al dinero, la de ser equivalente a la tierra en cuanto a su uso, y la de ser un bien que depende de las condiciones de oferta y demanda del mercado, supone una

⁷²⁸ Cf. Mircea Eliade. *Shamanism*. Ed. Cit. p.199. Los *Prajapatis*, como los siete *Manus*, son antepasados civilizadores, en este caso, rishis.

⁷²⁹ Véase su *Second Treatise on Civil Government* de 1690, libro en el que hay una justificación para la expulsión del soberano en nombre de la libertad. Chapter XVIII. *Of Tyranny*. Amazon. Kindle Edition. p.p. 75 y s.s.

reificación empirista en dos pasos del proceso axiológico que subyace en el proceso mercantil. Primero, corporiza el dinero como equivalente a tierra, y luego lo equipara a cualquier bien físico a partir de su rasgo común con los objetos físicos: su posibilidad de cuantificación. De esta forma, la economía monetaria no está anclada en una valoración contingente a partir de las disponibilidades de unos u otros productos económicos, sino en una substancialización del dinero que se sostiene en la determinación primitiva de un principio de racionalidad divina (y de poder ilimitado) que expresa una ley universal, y que gobierna todos los ámbitos de las acciones vitales. La expansión más sencilla de estos mitos es la que hace del dinero la base de las cadenas de bienes y servicios que vinculan las diferentes economías mundiales a partir de diversos vínculos catenarios, acciones económicas que determinan nuevas relaciones sociales en las localizaciones geográficas en las que se sitúan eslabones de las cadenas, reestructurando viejas formas de determinación funcional, y con ellas, inevitablemente, de determinación primitiva⁷³⁰.

Para comprender la vinculación que se da entre las acciones de determinación funcional y las de determinación primitiva, así como para comprender lo que supone la acción mítica con respecto a la vital, es conveniente deshacer algunos malentendidos epistemológicos que han propiciado tanto el idealismo como el materialismo. El ambiguo concepto de *ideología* ha sido con frecuencia opuesto al de *realidad material*, oposición absurda que en diferentes formulaciones, marxistas, positivistas o analíticas, dan los datos de los sentidos como válidos epistemológicamente de forma objetiva. La obra kantiana refuta de sobra estas argumentaciones metafísicas que le son posteriores. En lo que atañe a la investigación antropológica, los intentos de encontrar vínculos teóricos consistentes entre dos esferas arbitrariamente separadas debido al lento desarrollo de la psicología en los siglos XIX y XX, ha llevado a análisis superficiales de las interacciones, con modelos de causación entre esferas de la acción humana que no se corresponden a una misma ciencia, produciendo con ello incon-

⁷³⁰ Las cadenas de bienes y servicios que se inician con el mercantilismo europeo de los siglos XVI y XVII, son los primeros pasos en el establecimiento de las determinaciones económicas de la globalización. Véase Gary Gereffi sobre cadenas de bienes y servicios. En Bair, J. editor. *Frontiers of Comodity Chain Research*. Stanford University Press. Palo Alto. California. 2008.

sistencias epistemológicas o trivialidades. Así vemos cómo en algunos casos, la ideología se contrapone a la utilidad, pretendiendo que este último término de la teoría económica no tiene contenido psicológico. La ideología, que surge de unos condicionamientos económicos históricos específicos, no es un mero producto derivado de una infraestructura, en el sentido marxista, pues sin la acción mítica interpretativa, la acción vital, por la que se producen nuevas relaciones sociales y nuevas fuerzas de producción, es incomprensible. Cualquier acción vital no interpretada es un mero automatismo abierto al entorno. En el limen de la acción vital, se sitúan las emociones básicas como protocolos de supervivencia significativos que pueden ser elaborados en narraciones o secuencias más complejas a partir de anticipaciones y retardos. Estas narraciones se acumulan memorísticamente para constituir estructuras mítico-rituales, pero no se trata de objetivaciones inertes, sino de acciones de interpretación que se contrastan con la experiencia en un proceso de anticipación recreadora. Los organismos sociales humanos crean el futuro inmediato a partir de su pasado, y contrastan su creación mítica con los datos que le llegan del entorno vital, datos que son semantizados, endomorfizados según la experiencia previa. Utilizando la expresión de Edelman, recordamos el presente⁷³¹, protocolizamos la percepción en escenarios interpretativos generados con anterioridad, y estas interpretaciones son revisadas y modificadas a partir de la experiencia. Los modelos antropológicos marxistas utilizados para explicar las dinámicas sociales, como el de Marvin Harris, que establecen una relación causal *de abajo a arriba*, a partir de los conceptos de infraestructura (modo de producción y modo de reproducción), estructura (economía doméstica y política), y superestructura (mito, religión, ideología y ritual), son inadecuados para mostrar las relaciones de reentrada, que aquí estoy llamando miméticas, que se producen entre las acciones míticas y las acciones vitales. No se trata tan sólo de que este esquema presenta unas relaciones causales simples que no se corresponden con los procesos miméticos, sino que, epistemológicamente, no es consistente con la dimensión liminal, no sistémica, de la acción vital, la indeterminación de los escenarios de la *fisis* con respecto a la vida, como tampoco lo es con el contenido de complejidad semántica que supone el proceso narrativo de la explicación. Por

⁷³¹ Gerald M. Edelman and Giulio Tononi. *Consciousness*. Ed. Cit. p.p. 102-110.

otro lado, los conceptos de racionalidad de estos modelos son estáticos, no evolutivos (a pesar de considerar la razón de forma dialéctica), y al no comprender el desarrollo de la razón a partir de la emoción, separan en dos esferas lo que es el despliegue de una misma estrategia de adaptación vital. La causalidad es un concepto necesario para la razón en cuanto que determina estructuras secuenciales y de subordinación de nuestra experiencia y nuestros conceptos, pero es insuficiente para la explicación de los complejos procesos emergentes, que sin embargo quedan claros bajo el punto de vista de la racionalidad continua. Por ello, modelos antropológicos, como el de David Wilson⁷³², que han intentado solventar las carencias de la causalidad simple del modelo marxista, combinando elementos de Harris con los de Kent Flannery y otros, a pesar de la mayor precisión conceptual del esquema, añadiendo la relación con el medioambiente, simplemente lo mejoran en el contenido de la retroalimentación causal, las reentradas que lo hacen más biológico, pero no definen un concepto psicológico que vincule las acciones económicas o las de determinación primitiva con las vitales, y unifique conceptualmente el esquema. Tal concepto es el de *sistema emocional básico* como vínculo entre las acciones homeostáticas del organismo social y su entorno, sistema que se ha desarrollado lingüísticamente hasta formar una estructura mítico-ritual que incluye emociones enarias, siendo una evolución de ellas el complejo de procesos cerebrales que llamamos razón.

2.3 Acción mimética interpretativa: la acción mítica.

La explicación causal no es el fin de la investigación social, sino un medio para hacer una evaluación significativa de un fenómeno⁷³³. La concreción de los vínculos entre fenómenos humanos en la forma de leyes, utilizada por la ciencia empírica, simplemente ayuda a crear una imagen de

⁷³² David J. Wilson. *Modeling the Role of Ideology in Societal Adaptation*. En *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*. School of American Research Press. Santa Fe. New Mexico 2002. p.p. 37-63.

⁷³³ Cf. Max Weber. *Objectivity in social science. (The Methodology of the Social Sciences)*. Recogido en *Philosophies of Social Science*. Ed. Cit. p.p. 107-120.

una escena social que aún requiere ser explicada, contrastada de manera coordinada con la estructura mítico-ritual de la que ha surgido. Esto no quiere decir que no sea relevante conocer cómo se ligan secuencialmente los fenómenos sociales -lo que por otro lado es algo inevitable debido a la forma en la que se desarrolla nuestra experiencia-, sino que la vinculación sintáctica no es más que un primer paso en la integración del sentido en las acciones sociales. Los modelos tradicionales de la explicación antropológica han sido incapaces de vincular el mundo de las acciones materiales y el de la ideología, lo que ha producido una disociación radical de las esferas de la actividad humana, ya desde el marxismo, que hace psicológicamente opaco el proceso social civilizatorio. Tomemos como ejemplo de esta limitación⁷³⁴ un modelo de la antropología que establece las interrelaciones entre variables culturales y medioambientales que llevaron a un aumento de la estratificación social en Mesopotamia, el modelo de Redman⁷³⁵. En él, se propone una vinculación interactiva de diversos fenómenos ecológicos, culturales y económicos, relevantes en la urbanización de la zona de Mesopotamia (después del siglo LV a.c.), a partir de la existencia de un nicho ecológico productivo sin ocupar, el de la desembocadura de los ríos Eufrates y Tigris. Redman explicita cinco causas de retroalimentación positiva de este sistema de relaciones conceptuales que supuestamente darían las condiciones socio-ecológicas que hicieron que el proceso tomara la dirección que tomó. Estas serían: el incremento de la población, la producción especializada de alimentos, la necesidad de materias primas extranjeras, las guerras y la creación de sociedades estratificadas. Las tres primeras habrían sido propiciadas por la ecología y darían origen a las instituciones específicas de las distintas ciudades-templo, mientras que las dos últimas, las guerras y las sociedades estratificadas, tienen su causa en el desarrollo temprano de las ciudades, y acabaron por producir las uniones de ciudades en estados nacionales. Aunque el modelo es interesante, en cuanto que ofrece la idea general de una interacción compleja de los factores de los procesos civilizatorios, ni los nodos del grafo del modelo, ni las aristas, son homogéneos. Encontramos mezclados nodos cuyo con-

⁷³⁴ Véase el Apéndice E.

⁷³⁵ Basado en otros de la antropología de la década de los setentas del siglo pasado, entre ellos, el de Robert McC. Adams. Véase Redman, Charles L. *The Rise of Civilization*. W.H. Freeman and Company. San Francisco. 1978. p.229.

cepto es un ratio de crecimiento (como el aumento de tamaño de los asentamientos) junto con otros que expresan organización social y flujo de información (estratificación, concentración de la propiedad, etc.), algo que puede también extenderse a las aristas que vinculan los nodos. No obstante, no me interesa de este modelo el grado de precisión en la descripción de un conjunto de acciones vitales a partir de unos parámetros económicos específicos, sino la opacidad con la que se presentan los elementos comunicativos o narrativos del sistema, a los que apenas se menciona bajo el concepto de *aumento de la necesidad del flujo de información*, que impide la unidad conceptual entre las acciones económicas necesarias para la supervivencia y la articulación de estas acciones en un contexto social amplio, en el que se incluya la necesidad de producción de la información funcional, la cual permite el orden social y los mecanismos de enculturación (educación y formación para las actividades económicas), así como la valoración del medio físico y la vida grupal.

La opacidad psicológica del modelo, y de otros similares que utiliza la antropología cultural, produce una escisión entre el mundo de las ideas humanas (sus dioses, leyes y órdenes) y las condiciones ecológicas, explicables en términos de energía. Tal escisión no sólo ha impedido una comprensión psicológica del fenómeno lingüístico en términos de la generación de sistemas ideológicos⁷³⁶, sino que ha propiciado la reificación de los objetos de las acciones míticas: dioses, naturaleza, o historia, según el modelo mítico-ritual aplicado en la interpretación del fenómeno antropológico en cuestión. La *invisibilidad* de los componentes lingüísticos que determinan la efectividad de las emociones enarias (la manipulación de escenarios y objetos ausentes), ha oscurecido los efectos multiplicativos de estas (de la ideología) en la producción económica de bienes físicos y morales. La acción mítica no es una simple superestructura imaginaria añadida a una estructura *real* física. Para el ser humano, no hay realidad física sin esa acción interpretativa previa, acción que se remonta a la interpretación protocolar básica de las emociones, las cuales filtran los inputs del entorno y las repuestas a tales inputs conforme a las necesidades del organismo. Nuestro mundo ha sido construido en el proceso evolutivo de los mamífe-

⁷³⁶ Algo que, como ya vimos en la Parte I, fue apuntado por Max Müller en relación al contenido metafórico del lenguaje, aunque no desarrollado psicológicamente, por las constricciones de su psicología racional.

ros, y muchos de sus objetos han sido preinterpretados desde esos escenarios semánticos como relevantes para la supervivencia. Las ciencias sociales tratan con elementos que han sido preinterpretados, subsumidos bajo conceptos por los actores sociales⁷³⁷, tanto en el sentido de Dewey, como en la vinculación de esos conceptos con otros de la vida cotidiana, aunque estas prevaloraciones de objetos y escenarios pasen desapercibidas en los modelos interpretativos, o en la experiencia individual y grupal en la que ocurren. Así por ejemplo, las emociones sexuales (o cualquiera de las primarias) se organizan y canalizan dentro de distintos ámbitos socio-económicos, pero el fenómeno de la asociación reproductiva ya está preinterpretado antes de tener una configuración mitológica específica. En este sentido, las acciones narrativas o míticas hunden sus raíces en las formas más básicas de la experiencia biológica cognitiva, y de ahí su efectividad en el orden social, su indisociabilidad con respecto al orden social y los escenarios y objetos de dicho orden. Las descripciones de sistemas sociales que ignoren esta dimensión psicológica sólo pueden proceder de reificaciones (dioses, realidad, historia) o de representaciones puramente mecánicas del universo, que pasan por alto la inteligencia del fenómeno vital, su redefinición permanente, y no ofrecen más que otra fantasmagoría epistemológica.

Los elementos de la experiencia que constituyen las ciencias empíricas, al igual que sus conexiones relacionales, no representan ninguna intuición pura, ni son datos con validez objetiva universal, sino que se encuentran interpretados en términos de los sistemas biológicos de manera autoreferencial, con relación a la vida del organismo. El organismo se interpreta a sí mismo y a su entorno mediante la acción sintética de la respuesta emocional. La acción mimética interpretativa o acción mítica es el proceso de valoración jerárquica, hecha conforme al principio de la racionalidad continua, que sólo en el ser humano alcanza una dimensión lingüística objetivable. Supone un contraste ordenado, según los principios de homeostasis, entre el organismo y su entorno, los cuales se encuentran en una relación de interacción mutua y recíproca en la que ninguno de los dos elementos es analizable por separado. Debido al proceso evolutivo de la racionalidad

⁷³⁷ Cf. Roy Bashkar. *Transcendental realism and the problem of naturalism*. (En *The problem of naturalism*). En *Philosophies of Social Science*. Ed. Cit. p.447.

continua, las acciones míticas tienen un componente doble lingüístico entrelazado. Por un lado, son procesos lingüísticos puramente automáticos, pero también son procesos inteligentes adaptativos capaces de respuestas flexibles, no sólo condicionadas por la memoria, cuya determinación mutua, como muestra la neurociencia evolutiva, depende de los estados específicos de homeostasis: en los casos de estrés y liminalidad, toma el control el condicionamiento automático, primero el sistema límbico, y luego los protocolos neocorticales ontogenéticos, estando en último término el razonamiento reflexivo. Precisamente es ese componente automático que encontramos en mitos y ritos lo que hace posible que la acción liminoide tenga su efecto sobre el organismo individual y social. La compulsión a repetir de la que brota el ritual es la misma que da semanticidad y efectividad a la emoción como protocolo de acción automática. De todas formas, la repetición de la acción vital está sujeta a la incertidumbre liminal, a la aparición de un factor no sistémico e impensable, que la acción mítica deja fuera por principio (precisamente por no ser calculable), simplificando la experiencia a aquellos factores directamente relevantes para el equilibrio homeostático que pueden entrar en algún tipo de proceso fisiológico. Pero ambas están sujetas a la precariedad o fragilidad de las condiciones que permiten la existencia biológica, precariedad que se acentúa en las formas de vida que requieren equilibrios más complejos.

Las acciones míticas se componen a través de procesos memorísticos en estructuras valorativas mítico-rituales, las cuales no son tanto compendios de experiencias específicas como motores de interpretación de la experiencia posible. Tal valoración es llevada a cabo por el sistema neuroendocrino en varios niveles de complejidad, que van desde respuestas metabólicas simples hasta las actividades neocorticales más sofisticadas, pasando por las acciones emocionales del sistema límbico, en un desarrollo progresivo de procesos de mapeo neural que genera protocolos y respuestas cada vez más aptas para la supervivencia del organismo. Las acciones míticas de determinación primitiva y determinación funcional se repiten de manera cíclica ritual, dentro de un calendario anual. La estructura circular del tiempo mítico no es algo exclusivo de las comunidades sedentarias,

como se observa en las prácticas de las sociedades nómadas⁷³⁸. Estos dos grupos de acciones constituyen el eje central de la estructura mítico-ritual, y cualquier acción vital alcanza su sentido por referencia al eje, pues es anticipada o recordada a partir de la información previa. Ambos tipos de acciones míticas se relacionan con las acciones vitales de manera mimética, formando una estructura conceptual a la que podríamos llamar el plano mítico. El plano mítico es una construcción mimética en la que representamos las formas que adoptan las acciones cerradas de las estructuras mítico-rituales en relación a las acciones abiertas vitales. En cuanto que es mimético, representa una relación procesual entre sus elementos de influencia mutua y recíproca, no analizable por separado. Las acciones vitales son fijadas en la memoria social como acciones míticas, pero esta fijación va más allá de nuestra especie. Nuestra memoria social es fruto de la evolución, y por ello es anterior a la memoria de cualquier cultura particular que podamos pensar, nuestra o de nuestro pasado histórico. Cuando pasamos a ser conscientes de que tenemos mitos y rituales, hacía ya tiempo que nos encontrábamos en esa dinámica y vivíamos con ellos, determinando nuestras acciones vitales a partir de estrictos protocolos rituales emocionales, que se pasaban de generación en generación si probaban su eficacia para la supervivencia del grupo. Nuestras acciones han sido semantizadas, en un ciclo continuo de reinterpretación y reajuste de los procesos vitales abiertos al presente, antes de ser humanos. La estructura emocional establece la semántica interpretativa, sin la cual las acciones sintácticas de la vida no son más que *apeiron*. Las emociones vinculan las acciones fisiológicas, que siguen la sintaxis de las reacciones químicas relevantes para el organismo, en unidades complejas de interacción capaces de un funcionamiento sintético integrado en el que las relaciones de las estructuras de rango más simple son sostenidas desde estructuras más complejas, a su vez dependientes de las primeras. Los procesos fisiológicos difieren o retardan la acción del medio ambiente, de manera que la vida, desde su primera autoreplicación, se interpone a sí misma frente al entorno, crea un *buffer* de procesos inerciales o memorias desde las que aborda su medio.

⁷³⁸ Véanse ejemplos de esto en las sociedades cazadoras que Eliade examina en *Shamanism*. Ed. Cit.

La intuición más inmediata que tenemos de nosotros mismos y de lo que nos rodea está condicionada por algo que nunca podríamos saber cómo es, sino en referencia a este condicionamiento primero, el cual no puede ser representado como un punto inicial sin caer en antinomias, ni como un proceso sin fin, sin que ocurra la misma dificultad. Se trata, entonces, de un problema del desarrollo continuo de la inteligencia, en el que la emergencia semántica de la identidad no puede dar cuenta desde el elemento nuevo (no contenido en la evolución anterior), es decir, desde la individuación lingüística propiciada por la repetición automática de las emociones, de la aparición de tal individuación o tiempo cero. Las intuiciones sobre los *principios* no pueden sino ser intuiciones de autoconciencia, mientras que las del fin, en cuanto que continuación de un proceso orgánico que busca un punto de equilibrio, son intuiciones más simples en los organismos vivos. Nos descubrimos pensando nuestra vida y la vida en general después de estar viviendo, mientras que los sistemas emocionales y los reflejos más básicos nos enfrentan, desde muy pronto, con la posibilidad de la muerte, ya prevalorada en el *Unterlebenswelt*, y la tememos sin saber qué es lo que tememos de tal acción. Las acciones vitales no son controlables ni representables para el ser humano sino desde las acciones míticas, y esto es así en la medida que estas cierran el contenido indeterminado de las acciones vitales y las hagan comunicables en el vocabulario homeostático. Las formas de representación más básicas vienen dadas por los sistemas emocionales subcorticales que protocolizan la experiencia interna y externa del organismo y sus relaciones homeostáticas, sin embargo hay multitud de funciones fisiológicas que escapan a cualquier tipo de representación emocional para el sujeto, salvo que se objetiven en un estudio científico como parte de una estructura teórico-conceptual.

Las intuiciones sobre los principios, los mitos tradicionales que recogen las sociedades frías, preurbanas, presentan esta constitución emocional, ya enarizada, expresada en un lenguaje simbólico en el que las cuestiones más básicas de supervivencia comparten espacio con otras ontológicas y psicológicas más complejas. Para el ser humano, los protocolos emocionales de supervivencia son una cuestión de interpretación mítica: hemos surgido como especie simbolizando, y nuestras emociones son desarrollos simbólicos de los protocolos de los mamíferos. El mundo y la existencia del hombre sólo tiene sentido como símbolo, como narración interpretativa de

identidad. Así, en el relato de génesis de los Blackfoot, una vez que *Hombre Viejo* viajando hacia el norte crea la orografía, y después, a la mujer y su hijo, las primeras palabras de esta matriarca de la tribu son cuestiones psicobiológicas básicas que suponen asimismo una petición de fundamentación ontoepistemológica: *¿Cómo es? ¿Viviremos siempre? ¿La vida no tiene final?*, a lo que el *Hombre Viejo* responde: *Nunca había pensado en ello, tendremos que decidirlo*⁷³⁹. Y después, una vez que se opta por la mortalidad humana tras una prueba de flotación con una madera y una piedra en un río cercano, y antes de pasar a las cuestiones básicas de la supervivencia, la narración trata el tema de la necesidad de que las leyes no cambien. Las cuestiones de identidad preceden en este relato a las económicas. Desde un punto de vista evolutivo, el orden es el inverso: primero se vive y luego se descubre uno viviendo, en algún momento de ese continuo de racionalidad que proporcionan las emociones. Pero el orden humano es el orden mítico. Lo que reconocemos como *genuinamente humano*, lo que da nuestra diferencia específica, es la acción de *despertar* a nuestra identidad simbólica, sin la que el mundo no es más que apeiron. El mito recoge la acción reflexiva y liminoide, no la vital, que es toda urgencia e imprevisible, y con él emerge la identidad humana. La acción mítica económica de mantenimiento, en la que narramos una interpretación de nuestras actividades fisiológicas y del mundo, no es independiente de la fundacional. Fundar una comunidad humana requiere establecer lo más básico, dar cuenta de lo más obvio y también de lo más enigmático, explicar los principios sin olvidar el día a día. En la pregunta fundacional sobre la mortalidad humana en el mito de los Blackfoot, se encuentra una dimensión económica práctica y una ontológica teórica, y ambas son indistinguibles, porque la identidad como humano no es independiente de la acción de vivir, de necesitar sustento, de actuar en el mundo. La definición que nos dan en el relato de *ser humano* es la representación de una mujer y su hijo con naturaleza mortal, la imagen mamífera biológica de una célula social. *El Hombre Viejo* es el narrador ausente o causa primera que exige la racionalidad humana, y como tal es la determinación primitiva de la estructura mítico-ritual de los Blackfoot. Análogamente, el mito de los

⁷³⁹ Cf. *The Blackfoot Genesis*. Recopilación de George Bird Grinnell en *Blackfoot Lodge Tales*. Ed. Cit. p.p. 138.

Melanesios de Nueva Britania, nos da cuenta de una figura primordial, al que llaman *El Primero que Estaba Ahí*, quien crea dos hombres dibujándolos con su propia sangre, To-Kabinana y To-Karvuvu, el segundo de los cuales crea dos mujeres a partir de unos cocos⁷⁴⁰. En el caso Maorí, después de que Maui separe de su abrazo sexual a sus padres, los antepasados primordiales Rangí (Cielo) y Papa (Tierra), su hermano Tawhrimatea, dios de la tormenta, que se opone a la separación, inicia una guerra entre los dioses⁷⁴¹. Tumatuenga, antecesor de los humanos del presente, se come a sus hermanos, ancestros de animales, en un acto de cobardía frente a Tawhrimatea. En todos estos mitos, encontramos la misma estructura fundacional a partir de un primer narrador (o pareja) ausente cuyas andanzas narra la comunidad en el mito, y que genera la comunidad mediante procesos mágico-biológicos con imágenes sexuales mezcladas con procesos de nutrición, si bien, enarizadas en representaciones de identidad. Algo similar encontramos en grupos sociales que cuentan ya con ciudad y excedente agrícola, como en el caso de los Quéchua, en los que Pachacamac da un hijo a la primera mujer, y después lo mata y lo entierra, y de él crecen el maíz, la manioca y otras plantas⁷⁴². O en los Maya, cuya pareja primordial Xpiyacoc y Xmucane crea los primeros humanos de madera, y luego Huracán crea cuatro hombres y cuatro mujeres a partir de pasta de maíz⁷⁴³.

Las acciones míticas fundacionales tienen un doble contenido económico y ontológico indisoluble que establece el marco de referencia para la estructuración del grupo y la ordenación de sus actividades. La ontología juega aquí un papel funcional al estar vinculada a las acciones económicas más básicas. La comida misma es sobrenatural, relación que es explícita en los mitos de las sociedades cazadoras, donde los animales representan diferentes espíritus vitales con relevancia cosmológica, y que permanece de forma latente, cuando no explícitamente (aunque con nuevos contenidos semánticos añadidos), en las mitologías de las sociedades agrícolas: Brah-

⁷⁴⁰ Véase la descripción del relato de Joseph Campbell en *The Hero with a Thousand Faces*. Ed. Cit. p.p. 292-293.

⁷⁴¹ Véase Westervelt, W. D. *Legends of Maui*. BiblioBazaar. Charleston. South Carolina. 2008.

⁷⁴² Como cuenta la leyenda local de la creación del Valle de Irma, según el folklorista Lewis Spence. *The Myths of Mexico and Peru*. Dover Publications. New York. 1995. p.p. 258-259.

⁷⁴³ Como relata el *Popol Vuh*.

man es la comida⁷⁴⁴, el Cristo es pan y vino⁷⁴⁵, el hijo de la diosa, o a veces su consorte, es el propio cereal⁷⁴⁶. Estas acciones económicas, narradas y actuadas en el ritual una y otra vez, producen las memorias de la identidad, vinculadas a unos objetos y escenarios específicos. El discurrir vital, los cambios medioambientales, los desafíos de otros grupos humanos, o de otros seres vivos, toman como referencia esa identidad, y tales cambios y luchas contra los procesos entrópicos son valorados y objetivados en las narraciones que llamamos heroicas, en las que la creación de la memoria crea el objeto del nuevo equilibrio.

En las sociedades estratificadas, el doble contenido económico y ontológico es abordado desde una perspectiva narrativa de dominación que se corresponde con el funcionamiento social. La identidad del grupo la dan los dioses, es decir, las clases dominantes artífices de las tecnologías de civilización. Tomemos como ejemplo el mito fundacional babilónico *Enuma Elish*. Comienza como narración cosmogónica y se cierra con la creación de los humanos y la ciudad, en dos ciclos de acciones indisociables. En el primero, ontoepistemológico, se relata el nacimiento de los dioses y del mundo a partir de las aguas primordiales, Apsu (las dulces) y Tiamat (las saladas), así como la batalla del más joven y poderoso de los inmortales, Marduk, contra Tiamat, y el orden que se derivó de su victoria. En estas primeras tablillas, se da cuenta de cómo eran las cosas al principio, o, más precisamente, de cuáles fueron las primeras cosas en aparecer y el orden en que lo hicieron, desde el marco referencial de las élites dominantes. La ontología del *Enuma Elish* incluye dos categorías de sujetos activos en su relato cósmico, dioses y caos, y sólo después, con la aparición de una segunda generación de dioses que vencerá a los primeros, entrarán en consideración la creación del mundo y de los humanos. De hecho, el mundo será creado a partir del cuerpo de Tiamat, y los hombres a partir del cadáver de Kingu, el archidemonio aliado de Tiamat, ambos despedazados por Marduk, lo que implica que el mundo y el humano están hechos por la misma sustancia del caos, ahora ordenados a partir de la

⁷⁴⁴ Como dice el *Taittiriya Upanishad*. II.1. En Radhakrishnan, Sarvepalli and Charles A. Moore, Eds. *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Ed. Cit. p.59. O la identificación en el *Rigveda* I.187. de *Soma* con la comida.

⁷⁴⁵ En la simbología cristiana de la Misa.

⁷⁴⁶ Osiris, Dummuuzi (pastor y víctima sacrificial), Attis, Adonis, etc.

acción del dios, quien crea las cosas creando la ley que las sustenta. La acción cósmica iniciada por la diferenciación primera de las aguas se completa con determinaciones precisas del espacio-tiempo. Marduk fija las constelaciones en el cielo, divide el firmamento en secciones y organiza el calendario lunar, explicitando los días que determinan sus periodicidades, y fundamentando un ciclo de seis que culmina en un séptimo día como medida de las semanas⁷⁴⁷.

En el segundo ciclo de acciones fundacionales del *Enuma Elish*, que completa a las cosmogónicas, asistimos a la creación de los seres humanos y de la ciudad de Babilonia. El texto establece las jerarquías sociales a partir de principios ontológicos establecidos en la cosmogonía: los humanos, resultado pasivo de la acción bélica de dioses y titanes caóticos, son criaturas cuyo único propósito es servir a los dioses y a sus representantes en la tierra. Los dioses más jóvenes, las nuevas élites dominantes, bajo el mando del poderoso Marduk, son los instauradores de la nueva ley, la de la creación, a la que se someten todos los demás dioses si quieren vivir en el mundo que así toma forma, el mundo de la ciudad. Marduk arrebata las *Tablas del Destino* a Kingu y pone sobre ellas su sello, proclamándose como el único señor de la ley. Asimismo, se establece una teodicea a partir de las jerarquías de los cuatro elementos señalados: el sustrato de mundo y hombres es común, divino sí, pero en su aspecto apeirónico y demonizado, algo imperfecto, generador de caos si no se ajusta a la ley nueva de Marduk⁷⁴⁸. La ontología babilónica asienta también las bases de cualquier teoría del conocimiento: conocer es comprender el orden nuevo del rey-dios, sellado en las *Tablas del Destino* tras el resultado final de la victoria sobre el caos. Conocer es saber cuál es la jerarquía de las cosas tal y como viene expresada en las acciones míticas fundacionales. Hay unas leyes objetivas que están ahí, que son obra de una voluntad divina, y que son cognoscibles de manera memorística y mecánica.

Si comparamos la narración Blackfoot, o la Melanesia, con la del *Enuma Elish*, observamos claras diferencias en las determinaciones primitivas. Para empezar, las primeras mitologías no establecen jerarquías onto-

⁷⁴⁷ Esto ya ocurre en la tablilla V. Véase *The Creation Epic. The Ancient Near East. An Anthology of Texts and pictures*. Volume I. Ed. Cit. p.35 y siguientes.

⁷⁴⁸ Este sustrato maligno del mundo y el hombre es también recogido en el mito griego de la creación del hombre a partir de las cenizas de los titanes y Dioniso.

lógicas, ni entre los seres sobrenaturales ni entre los humanos, sino que siguen un patrón antropológico y no jerárquico, cuyo modelo ausente viene dado por un antepasado. Por otro lado, en el caso Blackfoot, las leyes son un acuerdo tomado entre *Hombre Viejo* y la mujer a partir de una prueba, y no un orden sellado objetivamente en unas tablillas, un texto que narra mecánicamente el orden de un triunfo guerrero. En el caso de las sociedades frías, se está haciendo una narración de la comunidad original, mientras que en el caso de Babilonia, se narra la victoria sobre una comunidad anterior, representada por el rey Kingu, que ni siquiera tiene el carácter de original, sino que funciona como referente para el eje nuevo espacio-temporal de Marduk. Babilonia se erige a partir de su precedente civilización sumerio-acadia, es una ciudad que se levanta sobre otra ciudad anterior, y su mito fundacional recoge la génesis como un conflicto, y no como un acto sexual o nutricional. La emoción que predomina en el *Enuma Elish* es la de autoestimulación, la voluntad de poder, la lucha por conseguir territorio y recursos, escenificada teológicamente, como combate entre estructuras mítico-rituales, como ocurrirá en la cultura hitita, irania, india, griega, o los mitos nórdicos, entre otros. La acción fundacional babilónica tiene que ser completa: crear la nueva ciudad exige fundar toda su estructura mítico-ritual, no basta con un relato sobre los orígenes. En Babilonia, los antepasados ya no son de una única especie, los hay divinos y humanos, o lo que es equivalente, dirigentes y dirigidos. En el mito chino de la pareja primordial Fuxi y Nuwa⁷⁴⁹, encontramos explícitamente esta división grupal en la que se estructuran las sociedades más complejas, expresada en términos meramente antropológicos, y justificada ontológicamente. Según el relato, Fuxi y Nuwa crean a los hombres en dos grupos distintos y desde materia diferente: a los ricos desde la arcilla amarilla, y a los pobres desde el barro. La distinción de estas dos personas sociales justifica las relaciones de dominación, a la par que establece dos grupos generales

⁷⁴⁹ Para una referencia sobre este mito y sus fuentes originales en la literatura china véase *Clásico de las montañas y los mares*. (*Shan Hai Jing* S.IV. a.c.), y las *Canciones de Chou* en parte atribuido a Qu Yuan, aunque sus textos se extienden desde IV-a.c-II d.c. (La colección: *Las cuestiones celestiales* de este libro, contiene múltiples relatos mitológicos.). Véase *Myth, Art and Cosmos in Early China*. Sarah Allan. State University of New York Press. Albany. 1991.

de actividades económicas complementarias que se subdividirán según las necesidades de la praxis.

Las acciones míticas son, entonces, el conjunto de acciones narrativas y rituales humanas, de determinación funcional y de determinación primitiva, que interpretan miméticamente la experiencia vital de un grupo humano a partir de los protocolos basados en las emociones humanas que se desarrollaron por racionalidad continua. Las acciones míticas de una comunidad específica forman su eje mítico-ritual, que representa una estructura dinámica compleja de interacción narrativa que funciona como referente de sentido para esa comunidad. Llamo *plano mítico* a un sistema de ejes mítico-rituales equivalentes en sentido narrativo: aquellos que contienen acciones míticas que muestran un grado similar de complejidad simbólica. Un plano mítico es una estructura conceptual que construye un relato de segundo orden con respecto a las acciones míticas, es una metanarración que explicita procesos mitopoéticos. El posicionamiento interpretativo del plano mítico viene condicionado, como en cualquier otro mito, por las acciones previas de determinación primitiva y sus determinaciones económicas. El concepto de *plano mítico* viene condicionado por la narración científico-filosófica constructiva de la racionalidad continua, que constituye el punto de partida ontoepistemológico de este escrito.

Los ejes mítico-rituales están formados por tres diferentes tipos de narración. En su forma más básica, y condicionante de las otras narraciones, se encuentra la narración prevalorativa emocional, que ha quedado codificada en las emociones básicas, tal y como ya ha sido suficientemente explicitada. En segundo lugar, tenemos las narraciones de determinación funcional, o económicas, condicionadas por las prevaloraciones emocionales de nuestra especie y en general de los mamíferos. Por último, la acumulación de narraciones funcionales (la memoria de la praxis vital interpretada) produce un stock de narraciones de identidad desarrolladas a partir de las narraciones funcionales, a las que hemos venido llamando de determinación primitiva. Las narraciones de determinación económica más sencillas tienen un alcance pragmático, y se estructuran en relaciones simples semánticas de nombramiento de las personas, los escenarios, los objetos y las acciones de la vida cotidiana. Encontramos restos arqueológicos míticos en los procesos de nombramiento de los antepasados, desde los aborígenes australianos, pasando por las acciones de Ptah, Ra, Ahura Mazda,

Yaveh, Adán, Allah, Hermes-Noûs, Huracán o Bague, así como de sus escenarios de acción y hábitats. Estas narraciones tienen un contenido práctico epistemológico directo, de conocimiento del medio. En las comunidades totémicas, el papel social del animal es especialmente relevante como base nutridora de la estructura simbólica del *anima mundi*. Así por ejemplo, la narración australiana de Dinewan, el emú, y Goomblegubbon, la avutarda de los llanos, nos familiariza con las dos aves, y en particular sirve para conocer que las avutardas ponen sólo dos huevos, mientras que la de Narahdarn, el murciélago, nos cuenta cómo encontrar miel, y otras dan diversa información sobre la caza, la transformación de pieles de animales en bolsas de agua, o sobre qué herramientas usar en qué escenarios⁷⁵⁰. Lo mismo se puede decir de las narraciones Tangu de Melanesia, de las de los Blackfoot norteamericanos, o de las historias de animales de diversos grupos africanos. La vinculación de estas narraciones con el mundo animal es completa, el escenario del poblado aparece ocasionalmente como referencia, pero se trata de ante todo de escenarios naturales de supervivencia en los que además se integran diversos protocolos de conducta. Fábulas como la australiana de las abejas laboriosas que almacenan para el invierno mientras las moscas ociosas juegan en la basura, equivalente a la fábula de Esopo⁷⁵¹ de la cigarra y la hormiga, así como un gran número de relatos, con protagonistas humanos y animales, dan las claves para el orden social a partir de ejemplificaciones en escenarios específicos cotidianos, y constituyen las primeras bases narrativas funcionales, que con el transcurrir del tiempo se acumulan y objetivan en determinaciones primitivas. Las viejas narraciones económicas explican cómo son las cosas, pero también establecen qué objetos, de los muchos que constituyen la experiencia humana, requieren ser explicados, cuáles son traídos a la memoria colectiva del lenguaje, qué escenarios constituirán el imaginario básico de la cultura. La memoria implícita o procedimental es anterior evolutivamente a la narrativa o explícita, a la memoria lingüística, lo que supone la ante-

⁷⁵⁰ Véase Langloh Parker, K. *Australian Legendary Tales*. Wordsworth Editions and The Folklore Society. London. 2001.

⁷⁵¹ De los siglos VII-VI a.c., también recogida, por el autor indio Sendabar (S.I a.c.), el latino Avianus (S.V d.c), diverso autores renacentistas, y en el mundo moderno por Jean de La Fontaine (S.XVII), Félix María de Samaniego (S.XVIII), además de las versiones cinematográficas de dibujos animados del S.XX.

rrioridad de acciones de procedimientos funcionales de supervivencia con respecto a la verbalización de estos, y en general, la anterioridad de las acciones funcionales con respecto a las que implican una narración sobre determinaciones espacio-temporales y reflexiones lingüísticas sobre escenarios y objetos ausentes. No debe sorprendernos pues, como en el caso de los Blackfoot, que las primeras narraciones de determinación primitiva incorporen cuestiones funcionales. Del eje formado por las primeras narraciones económicas, prevaloradas por los protocolos emocionales, y las primeras narraciones de determinación primitiva, se derivan un nuevo grupo de narraciones económicas que son el resultado de la interpretación de los nuevos escenarios de la experiencia desde el eje ya consolidado temporalmente.

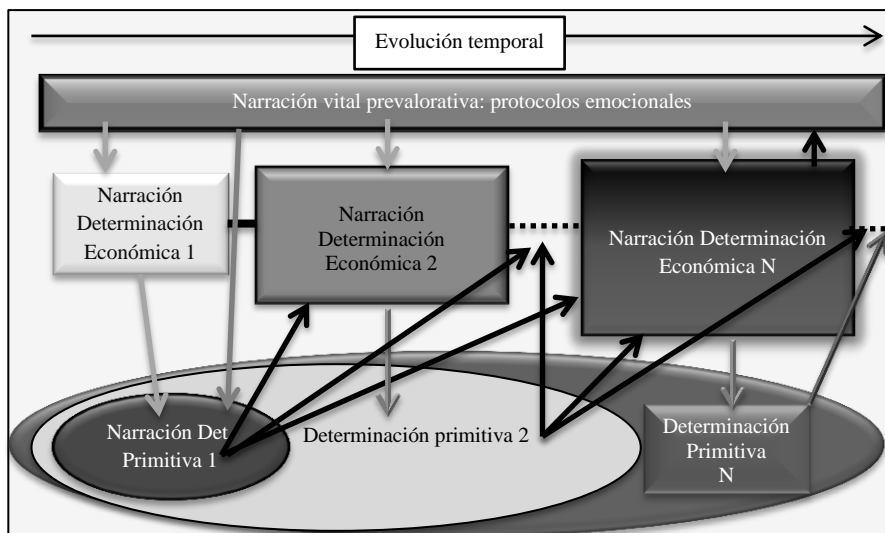


Tabla 2: Relación entre relaciones funcionales o económicas y primitivas.

Tenemos ejemplos en los pasos de sociedades cazadoras a agrícolas y ganaderas, como en el caso ya tratado de Altai, donde Bai Ulgan, y su familia de divinidades de la cosecha, ha desplazado a Tengri, un dios del cielo más antiguo, que se ha hecho ocioso y no interviene en los relatos

económicos de la tribu. Con el transcurso del tiempo, las nuevas determinaciones económicas darán lugar a una ampliación de las acciones de determinación primitiva, con las que se formará un nuevo eje mítico-ritual. Este modelo no tiene un tiempo uno, ya que tanto la acción vital como las acciones míticas prevalorativas comenzaron antes de nuestra especie. Las narraciones de interpretación primitiva, a diferencia de las económicas, se encuentran anidadas unas en otras, formando un agregado que crece orgánicamente en complejidad con el paso del tiempo. Esto simplemente representa la idea de que la identidad del grupo es continua más allá de las discontinuidades de acciones económicas o funcionales. Así, los Tangu melanesios, no menos que los pueblos americanos, o los europeos, o los asiáticos y africanos que han transformado sus acciones económicas con las revoluciones industriales (o incluso con la revolución informática), han mantenido un núcleo de creencias de determinación primitiva por las que son capaces de trazar de manera continua su identidad. Por otro lado, las determinaciones primitivas posteriores, retroceden en el tiempo hacia estadios prehumanos que no están en las narraciones de las sociedades frías. Mientras que en las sociedades igualitarias todo comienza con seres antropomórficos y antepasados, bajados del cielo, aparecidos en una cueva, o simplemente ya ahí (realizando todo un conjunto de acciones narrativas económicas), en las sociedades estratificadas se va hacia estadios anteriores a lo humano, dioses y caos, en construcciones mitológicas mucho más complejas que presuponen construcciones más simples sobre las que se asientan. Dentro de las sociedades estratificadas, el proceso de complejificación sigue en marcha sólo en aquellos casos en los que las narraciones económicas fuercen a constituir un nuevo eje, ya sea por un desafío del entorno o de otro grupo humano, pues de lo contrario, la narración primitiva por se tiende a la inmovilidad, ya que esa es precisamente su función, estabilizar el proceso de construcción de los ejes mítico-rituales, objetivando los procesos económicos en identidades. La relación entre los diferentes estadios evolutivos de las narraciones funcionales no es de inclusión, sino de transformación progresiva: no necesariamente se mantienen las narraciones funcionales más antiguas, porque no necesariamente se mantienen las mismas acciones vitales. Así por ejemplo, las narraciones que tienen que ver con los sacrificios a los dioses antes de un viaje comercial, o con un juicio, o una batalla, no tienen una gran resonancia, por

ejemplo, entre los pueblos europeos del presente, mientras que hace dos mil años tenían una función inequívoca y fundamental para garantizar resultados. Igualmente, las narraciones sobre la cosecha de Atis u Osiris, tienen poca relevancia económica en campos donde hay cultivos transgénicos. No obstante, aunque las nuevas narraciones económicas suplantaron a las viejas, los ejes mítico-rituales no suplantaron del todo los elementos de determinación narrativa primitiva: un campesino transgénico puede seguir dando crédito a los mitos que le hablan de la resurrección de la vegetación, ya sea en mitos cristianos, eslavos o mayas.

Por otro lado, las narraciones económicas, que fueron condicionadas por las prevaloraciones que están integradas en los protocolos emocionales, afectan -a partir de un *grado n* de desarrollo- a tales valoraciones. Un ejemplo de esto lo vemos en las prevaloraciones emocionales que la mujer occidental hace hoy de sus condicionamientos para ser madre, comparadas con las de hace mil o dos mil años. Las nuevas narraciones económicas, que han liberado a la mujer (por lo menos a la occidental) de sus viejas servidumbres sexuales como madre de la especie, sostenidas en las nuevas estructuras mítico-rituales, recondicionan las prioridades maternas, y reestructuran la unidad familiar y social en general⁷⁵². Otro ejemplo lo encontramos en el crecimiento del individualismo que propician las relaciones económicas complejas de las sociedades modernas, en las que el desarrollo de la persona individual cambia las condiciones de prevaloración que centran la vida en la identidad del grupo. Claro que en muchos aspectos básicos, las prevaloraciones siguen siendo exactamente las mismas, como no podría ser de otra forma, pues escenarios, objetos y personas tienen valor fundado en criterios de supervivencia, individual o grupal. Estas prevaloraciones no han cambiado con los códigos de valoración moral más evolucionados, porque estos siguen subordinados a los movimientos emocionales más básicos. Cuando Kant declara que el ser humano in-

⁷⁵² Laurie Chancey del Dept. of Sociology of Louisiana State University, en su ensayo *Voluntary Childlessness in the United States: Recent trends by Cohort and Period* (2001.Web.), da cifras del crecimiento de los porcentajes de mujeres que pudiendo tener hijos no los tienen (2.2 % en 1973, 5.7% en 2002), por diferentes motivos que muestran una nueva valoración de las emociones básicas, es decir, un cambio en las prevaloraciones maternas del mamífero debidas a nuevos ejes mítico-rituales, y que han sido propiciadas por las nuevas narraciones de determinación económica.

dividual es un fin en sí mismo, y que no puede ser utilizado como un medio por nadie, ni siquiera por Dios⁷⁵³, está revertiendo los valores fundamentales de las estructuras mítico-rituales en las que se han basado las sociedades humanas desde su principio, cuyo fin ha sido siempre el grupo, y el medio para su estabilidad, el individuo. Por eso, la propuesta de la individuación, que hace posible, entre otras cosas, las determinaciones primitivas necesarias para que la mujer sea tratada como individuo y no como género, encuentra una resistencia de facto, cuando no de iure (en los viejos sistemas morales religiosos), cuya no-argumentación hunde sus raíces en las narraciones vitales prevalorativas que son los protocolos emocionales. Tanto las narraciones de determinación primitiva como las económicas se nutren de prevaloraciones emocionales, por lo que la inercia prevalorativa no se limita al nivel económico. Es más, ya que las narraciones de determinación primitiva cumplen una función de estabilización de las económicas, en cuanto que registro de las relaciones funcionales (reificadas) que han resultado efectivas para el grupo, las prevaloraciones emocionales que forman parte de tales narraciones presentan una mayor resistencia al cambio. Tenemos ejemplos de esto en las sociedades islámicas en relación a la función económica de la mujer, tratada aún como género y no como individuo -debido a los mitos del pasado-, o en los grupos que se niegan a reconocer las determinaciones primitivas de la mayoría, ya sea por no creer en la existencia de seres sobrenaturales, o por tener una orientación sexual no reproductiva (grupos a los que a duras penas se reconoce de iure, y casi nunca de facto), o en aquellos colectivos que no comparten las determinaciones primitivas políticas de la sociedad general, las sacrosantas ideas de *nación*, *pueblo* y *constitución*, en las formas fuertes de *manifest destiny*, o en las más pragmáticas de orden social.

Un plano mítico en su conjunto nos ofrece una imagen mimética de la acción vital de un grupo humano en un contexto histórico determinado. La imagen es siempre la de una proyección del pasado, porque el presente, lo mismo que el futuro, es un presente recordado, una construcción anticipativa hecha a partir de las viejas narraciones, las memorias valorativas del grupo. El mundo humano es un mundo narrativo endomórfico que reduce la incertidumbre vital a una imagen liminoide mítico-ritual. Las experien-

⁷⁵³ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*. 5:131-132.

cias vitales que contradicen las estructuras de un plano mítico no tienen un impacto directo: no es la experiencia lo que configura nuestros sistemas mitológicos sino la interpretación que hacemos de ella. Las acciones míticas acumulan lo que podríamos llamar una inercia de orden que actúa como buffer de la experiencia adversa. Este principio del cambio mínimo de las acciones míticas con respecto a la experiencia ha sido tratado en diferentes contextos, de las ciencias físicas y las sociales, en la hipótesis de Dunhem-Quine⁷⁵⁴, en la estructura de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn⁷⁵⁵, o en la hipótesis de Habermas⁷⁵⁶ de la independencia de la cultura con respecto a las condiciones externas. La tendencia a hacer que la historia de la ciencia parezca una empresa acumulativa y sin rupturas es la misma que muestran las estructuras mítico-rituales, haciendo desaparecer las asperezas y contradicciones bajo relatos de autoidentidad en los que la actividad teórica, o la ontoteológica sobrenatural, aparezca como un plan maduro y completo que emana de la cabeza de un dios, o de un principio de orden objetivo. Pero este trapeo mitológico se da por muy buenas razones, pues, como argumentara Kuhn, cuando cambian los paradigmas científicos, el mundo mismo cambia con ellos⁷⁵⁷, y una comunidad histórica no puede elaborar un relato nuevo sobre su identidad de manera repentina sin sufrir en el proceso un trauma de muy peligrosas consecuencias, como observamos en los ejemplos históricos de la colonización cristiana de Melanesia, Australia o de las Américas. Las valoraciones no se producen exclusivamente como contraste de aquellas acciones míticas directamente relevantes para la experiencia particular sino que, de forma indirecta, se incluyen otras acciones que tienen relación mimética con el escenario. Así por ejemplo, los Tangu de Melanesia, en sus contactos con el mundo occidental, primero contrastaron la efectividad de sus acciones económicas en relación a las de sus invasores, pero al reevaluarlas y menospreciar las propias a la vista de la supremacía material de los coloniza-

⁷⁵⁴ La infradeterminación de una teoría por la experiencia, tal como la expresa Quine, por ejemplo en su ensayo *Two Dogmas of Empiricism*. En *From a Logical Point of View*. Ed. Cit. p.41.

⁷⁵⁵ En T. Kuhn, Capítulo X de *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1987. p. 176-211.

⁷⁵⁶ En J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Cit. p. 633.

⁷⁵⁷ Thomas Kuhn. Op. Cit. Capítulo XI. p. 176.

dores, cambiaron también las determinaciones primitivas, en una refundación de su axis mítico a la que los antropólogos llaman los *cultos Cargo*. Los Tangu llegaron a considerarse engañados por sus antepasados, ya que bajo su punto de vista les habían dado una cosmovisión falsa, si bien la crisis se solucionó con la reelaboración del mito primigenio en una versión en la que el héroe antepasado crea coches, barcos y aviones por medios mágicos en un despliegue de habilidad e inteligencia como la que se les había asignado, en principio, a los europeos⁷⁵⁸. La valoración que se hace no es tan sólo de las acciones míticas conscientes, tal y como figuran en una narración particular, sino que se incluye la narración vital prevalorativa de las emociones. El contraste de las acciones míticas con la acción vital supone la incorporación de las acciones nuevas de la experiencia a un conjunto protocolario de acciones, ya valoradas y jerarquizadas a partir de sus referencias con respecto a las emociones y la configuración homeostática que propician, y tal incorporación tiene una dimensión lingüística y vital, es una incorporación orgánica que ocurre a diferentes niveles de racionalidad continua.

Podemos precisar mejor la idea de la valoración interpretativa que suponen los mitos a partir del concepto de *Lebenswelt*. Habermas interpretó el concepto de *Lebenswelt* como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y lingüísticamente organizados⁷⁵⁹, si bien obtenemos una imagen más clara a partir de lo que Durkheim llamara el *consciente colectivo*, un tipo de conocimiento que se da por sentado entre los miembros de una comunidad histórica, como un *saber qué y saber cómo* que incluye tanto la experiencia más espontánea de la vida cotidiana como las organizaciones de la experiencia en su conjunto que se da en los saberes de la ciencia, la religión y las artes. El concepto tiene un contenido más amplio que el que le asigna Habermas, para quien *Lebenswelt* no incluye las acciones que tratan con conceptos formales del mundo, sino meramente las acciones comunicativas ordinarias en las que los participantes en la comunicación social intercambian convicciones de fondo, aporéticas, y de manera acrítica⁷⁶⁰. Forzando la expresión de Husserl en los sentidos

⁷⁵⁸ Véanse los nuevos mitos en la obra de Kenelm Burridge, *Mambu, a Melanesian Millennium*. Ed. Cit. p.p.154-176.

⁷⁵⁹ Cf. Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Cit. p.602.

⁷⁶⁰ *Ibid.* p.604.

de la teoría de la racionalidad continua, el concepto de *Lebenswelt* debe ser completado por los de *Unterlebenswelt* e *Überlebenswelt*, para comprender las formas en las que se produce la valoración mítica, o mimética, de un grupo social. Por *Unterlebenswelt* designo un grupo de acciones valorativas inconscientes, en el sentido de automatismo fisiológico, un tipo de valoración vital liminal, mientras que con *Überlebenswelt*, designo un grupo de acciones conscientes, que podrían ser llamadas (sin hipóstasis) supraconscientes o metaformales, acciones críticas de autoreflexión y constitución sistémica. *Lebenswelt*, *Überlebenswelt* y *Unterlebenswelt*, de manera conjunta, abarcarían el campo que he llamado interpretación mimética narrativa. El *Lebenswelt* no es, como pretende Habermas, constitutivo del *entendimiento como tal* (si es que una expresión así significa algo) a partir de acciones no formalizadas, que dan la base epistemológica para la posterior formalización⁷⁶¹. Es más, el *Lebenswelt* solo no da cuenta de las prevaloraciones y las metavaloraciones que intervienen en la construcción de un plano mítico, entendiendo por *metavaloraciones* las narraciones reflexivas (sacerdotales) que ajustan las estructuras mítico-rituales con el fin de darles más consistencia⁷⁶². La experiencia cotidiana, como muestra la teoría de las emociones, ya está altamente formalizada y protocolizada en mitos y en ritos. De hecho, la apromaticidad y el contenido acrítico de una comunicación de experiencia cotidiana es posible por su formalización extrema, por su conversión en mero cliché, y no a la inversa. El cliché, al no contener información semántica nueva, funciona como un mero intercambio sintáctico que reafirma el propio hecho de la comunicación y la autoidentidad, pero no un contenido específico, sino más bien la del eje mítico al que pertenece la narración-cliché. La formalización de teorías, en el sentido estricto que utiliza la metamatemática a partir de David Hilbert⁷⁶³, como procedimientos puramente sintácticos en los que se elimina toda semántica para reducir la teoría objeto a meras cadenas de símbolos sin interpretar, es de grado diferente a la que desarrolla la ciencia en el sentido social kuhniano. Una teoría formal organiza, conforme a ciertos

⁷⁶¹ Ibid. p.605. La expresión *entendimiento como tal* es de Habermas.

⁷⁶² Piénsese en la teología de *Upanishads* y vedanta, en los escritos de los Padres de la Iglesia, en los comentaristas *El Corán*, etc.

⁷⁶³ Véase la presentación que Stephen C. Kleene hizo sobre la formalización metateórica en *Introduction to Metamathematics*. Ed. Cit.

principios y reglas, una parcela de la experiencia humana, es decir, es una estructura intelectual de segundo orden (siendo el primer orden la experiencia prevalorada). Una metateoría toma como objeto dicha teoría formal y la reduce a símbolos sin significado, pero esta reducción no puede ser formal, sino intuitiva, ya que de lo contrario necesitaríamos otra estructura para formalizar la anterior, y entraríamos en un regreso infinito. A mayor formalización, menor contenido semántico y menor relevancia de la crítica, pues esta es tanto una dilucidación semántica como una exposición de las inconsistencias sintácticas. No obstante, hay un límite mínimo para la pérdida de semanticidad de una acción mítica, más allá del cual se cruza el umbral de la acción fisiológica automática. Cualquier acción mítica, en cuanto que elemento de una estructura mítico-ritual, tiene el sentido que tiene esa estructura, no es una acción aislada y fuera de contexto. La metateoría es una actividad de determinación primitiva, y como otras ciencias que cubren tales acciones (por ejemplo la cosmología o la genética) tiene un significado a partir de las acciones de determinación funcional que las han originado, está vinculada con la experiencia humana desde el momento que es una comunidad histórica específica la que la lleva a cabo. Las ciencias de formalización de primer grado —el resto de las ciencias no metateóricas—, ya sean ciencias cuyo objeto es una determinación funcional o primitiva, son saberes con significado, y por ello, reducibles de manera más o menos directa al mundo de los sistemas emocionales, lo que hace que su diferencia con el conocimiento del *Lebenswelt*, en el sentido de Habermas, sea de grado. Bien es cierto que el acervo de saber del *Lebenswelt* es acrítico, pero el discurso crítico no es característico de la ciencia en sus fases normales en el sentido de Kuhn, sino de la filosofía de la ciencia. La ciencia, en sus fases normales, aplica el método científico de su paradigma de manera mecánica, de hecho, el éxito de la ciencia —como en su momento lo fue también el de las narraciones míticas sobre los orígenes— es su aplicación mecánica, independiente de interpretaciones particulares a los problemas de su campo de experiencia. El saber formalizado de la ciencia normal sólo resuelve puzzles, pero no se vuelve a reflexionar sobre sus propios métodos, que acepta de forma acrítica mientras no encuentre anomalías en su paradigma teórico. El método científico es crítico con respecto a cualquier otro método mitológico, como siempre lo fueron entre sí los distintos relatos ontoepistemológicos de las diferentes tradicio-

nes míticas, pero acrítico con respecto a sí mismo en los momentos de ciencia ordinaria (no revolucionaria). Los modelos teóricos cada vez más formalizados obedecen a una exigencia creciente de precisión que tiene base pragmática: un control más satisfactorio del entorno vital. Las acciones míticas de un grupo social, en cuanto acciones liminoides cuya semántica es reducible a las emociones básicas, buscan la misma mecanización y protocolización que está presente en las emociones que les dan el sentido, la repetición que busca el organismo vivo en todas sus funciones.

La distinción de Habermas entre *saber formal* y *Lebenswelt* es inconsistente con la forma en la que organizamos el conocimiento y llevamos a cabo las comunicaciones. Haciéndose eco de las ideas de Karl Gabriel, Habermas distingue las sociedades arcaicas por tener una visión del mundo socialmente objetivada cuyas estructuras de sentido se corresponden, en alto grado, con las estructuras de relevancia subjetivas de la vida personal⁷⁶⁴, lo que contradice lo expresado más arriba sobre la estructura de las emociones humanas (en lo que atañe al entorno biofísico) y el proceso evolutivo de la racionalidad continua en relación a la formación de la personalidad. La persona es una creación social, una narración que se autoforma a partir de las narraciones mítico-rituales de su comunidad, y sólo tiene sentido en relación a estas. Una persona no puede narrarse fuera de sus mitos sociales, salvo en procesos narrativos deconstructivos de la personalidad (no tan sólo en el sentido derridiano⁷⁶⁵, sino en el de todas las formas de *autodeconstrucción* psicológica llevadas a cabo por las tradiciones místicas para mostrar la ilusión de la persona social⁷⁶⁶); pero esta narración es, precisamente, una negación del grupo social y de la vida, lo que es contradictorio hecho desde un grupo social y desde la vida. Cuando Habermas dice que las sociedades arcaicas (a diferencia de las que no lo son) tienen estructuras de sentido que mantienen una correspondencia alta con las estructuras de la *vida personal*, pasa por alto que la llamada *vida*

⁷⁶⁴ Cf. K. Gabriel, *Analysen der Organisationsgesellschaft*. Frankfurt a M. 1979. p.151 s.; en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Cit. p.640.

⁷⁶⁵ De hecho el sentido derridiano en relación a la psicología no es sino una extensión de los procesos nietzscheanos y psicoanalíticos, que a su vez es la autoreflexión que las distintas tradiciones místicas han emprendido desde por lo menos los *Upanishads* y el budismo, aunque también se encuentra en Eleusis, para mostrar el carácter ilusorio del ego.

⁷⁶⁶ Como en el *vichar* del vedanta (Véase en Sankaracharia) o las diferentes prácticas del budismo, citando sólo un par de ellas.

personal no es sino vida social, pues está condicionada y definida desde los relatos de la vida social, condicionamiento de base emocional. Aquí, Habermas confunde el grado de alienación con respecto al grupo de las personalidades creadas por las comunidades políticas del mundo moderno, con respecto a la mayor armonía de tales personalidades con su medio social que se da en las sociedades frías. La armonización de las personas sociales entre sí es, obviamente, proporcional al número de personas sociales que tiene el grupo. La antropología ha mostrado que incluso en las sociedades frías, antes de la formación de gremios y personalidades jurídicas, se producen junto a las personas físicas algo así como personas-comunales, una protodivisión natural en géneros y edades que determina intereses generales en relación a la división del trabajo. Hombres, mujeres, jóvenes y viejos, interactúan entre sí como grupo de la misma manera que lo hacen las personalidades más o menos individuales que se puedan formar. Estas tensiones y rivalidades son patentes en los *comos* y los *coros* de la cultura griega clásica, pero son trazables en todo tipo de ritos y mitos de las culturas de todo el mundo, como muestran los distintos ritos de paso que corresponden a cada uno de estos grupos, perfectamente delimitados.

La escisión entre el mundo de lo social y *Lebenswelt* no se produce por la diferencia entre el saber formalizado y el saber acrítico del grupo, como prueba la pérdida de semanticidad de los procesos de formalización científica metateórica. No se generan dos tipos de saberes contrapuestos por una ruptura formal dentro del saber del *Lebenswelt*, sino por la brecha que se abre entre las determinaciones económicas y las primitivas, cuando las primeras cambian al cambiar las fuerzas de producción. El experto, individual o institucional, maneja un área pequeña de la experiencia que para ser puesta en relación al resto del saber requiere un tipo de relato simplificador inteligible por la mayoría social. Es ese mito el que se añade a las otras acciones míticas del *Lebenswelt*, mientras que el mito especializado queda como fundamento inconsciente del público, como el fragmento del *iceberg* que permanece fuera de la vista, pero que se sabe ahí. Las fórmulas del chamán no menos que las del sacerdote, o las del científico moderno, a pesar de pertenecer a un lenguaje privado, expresaban una estructura ontoepistemológica que estaba al alcance de la comprensión externa, no como una acción científica, pero sí como marco para la praxis que repercutía en las acciones de toda la comunidad. Puede que alguien no entienda cómo

funciona la fisión atómica, o la estructura metafísica de la resurrección del dios de la cosecha, pero se beneficia de la luz eléctrica producida por la central nuclear, y de un sistema ideológico que le asegura ser inmortal, como se ve perjudicado por un escape radioactivo o por un sistema de valores que pospone el disfrute de la vida a otro mundo.

Las acciones míticas de una comunidad abarcan un campo ontoepistemológico mayor que el que recoge el concepto de *Lebenswelt*, al incorporar como inconsciente el saber formalizado del especialista, pero activo y generador de otras acciones cuyos sentidos sí forman parte del conocimiento general del que trata el *Lebenswelt*. Obviamente este no es un concepto de inconsciente como acción fisiológica automática y prelingüística, sino como acción de ignorancia relativa, en la que el individuo muestra una subordinación de facto con respecto al grupo, al que reconoce una facultad ontoepistemológica mayor que la propia, como si fuera una superconciencia que acumula el saber de los antepasados y el de los individuos-civilizadores o héroes del presente que tienen acceso al saber-poder simbólico, un conocimiento que supera sus propias limitaciones de individuo. El concepto sería supraconsciente en relación al saber común, en un sentido meramente sociológico y estadístico, como perteneciente a un segmento no mayoritario de la población, el de los sacerdotes o científicos, pero no-consciente para quien sólo lo maneja como un mito simplificado. La teoría de la relatividad es un saber no-consciente de este tipo para la mayor parte de las sociedades occidentales que calculan con ella sus destinos físicos, no menos de lo que la teología de Tomás de Aquino lo fue para la cristiandad que vivió y murió bajo las estructuras metafísicas de su *Summa*. Pero estas acciones de determinación primitiva tienen efectos (miméticos) en el entramado mítico-ritual de una comunidad histórica, por más que sean la formalización, en un lenguaje privado, de un grupo de especialistas, y es con este conjunto de acciones de interpretación con el que se enfrenta aquella a la experiencia vital, y no meramente desde el *Lebenswelt*.

Por otro lado, el concepto de *Lebenswelt* tampoco recoge la relación inconsciente, en el sentido psicológico de automatismos no procesados con participación de la atención, que una estructura de acciones míticas aporta a la experiencia de la acción vital. Esta es una de las partes de lo que he llamado *Unterlebenswelt*, que tendría un componente prevalorativo. El sistema emocional básico, como estructura de sistemas neurales de adapta-

ción al medio que se extiende más allá de nuestra especie, se está exponiendo en su conjunto de manera presistémica a cualquier configuración mítico-ritual específica. Así por ejemplo, las acciones míticas que interpretan la superpoblación y sobrexplotación de los recursos desde los esquemas míticos del presente, y predicen un desastre, no sólo exponen a la acción vital la estructura mítico-ritual específica de la ciencia moderna y el liberalismo global, sino que el test incluye las propias estructuras emocionales básicas, la prueba y contraste alcanza a la capacidad de adaptación de nuestra especie para regular de forma neocortical procesos de reproducción que se repiten mecánicamente desde el sistema límbico. Y este test es independiente de los mitos particulares que hemos elaborado para interpretar la acción vital de un desastre civilizatorio, pues la forma compulsiva de tener descendencia es común entre las especies animales dominantes de un entorno de recursos, las cuales seguirán con la explotación y la multiplicación hasta que el medio físico imponga un límite. De forma análoga, cuando la civilización cretense fue destruida por una explosión volcánica, el test de la acción vital probó las nulas capacidades de su sistema mítico-ritual para predecir el desastre, además de la precariedad general de nuestra condición biológica para afrontar fenómenos geodinámicos.

Asimismo, un sistema mítico-ritual realiza narraciones reflexivas de autocrítica que no corresponden a la actividad mitológica ordinaria y que no corresponden al saber de un *Lebenswelt*, sino de una reflexión conceptual metavalorativa, el *Überlebenswelt*. Estas narraciones suponen una revisión de las determinaciones primitivas que pueden ser relativamente independientes de las determinaciones funcionales, aunque, inevitablemente siempre implican a estas. Tenemos ejemplos en los debates teológicos del primer budismo que llevó a la formación de diversas escuelas tras la muerte del emperador Ashoka, o en los debates también teológicos de la Reforma cristiana europea, o en las distintas reformas de la doctrina marxista por las que atravesó la Unión Soviética, o las disputas sobre la fundamentación de la matemática que llevó a la formación de las tendencias, logicistas, formalistas e intuicionistas.

Capítulo 3. Planos y ejes mítico-rituales.

3.1 Tipologías.

Un plano mítico es una estructura conceptual en la que se representan las relaciones comunes a diferentes sistemas mítico-rituales históricos. En un plano mítico, se recogen las acciones de determinación económica y las de determinación primitiva en las que se expresa el desarrollo simbólico humano de racionalidad continua. El carácter acumulativo de las narraciones de determinación primitiva supone que, en un momento dado, para un plano mítico, puedan coexistir varios ejes, según las acciones de narración funcionales se estén refiriendo a unas u otras determinaciones primitivas. Así, en las sociedades de los imperios agrícolas, podía ocurrir, como en el caso del imperio Aqueménida, que en un momento dado, unas partes del imperio tuviesen determinaciones primitivas que siguiesen las narraciones de Atis, otras las de Osiris, otras las de Dumuzi, en relación a unas mismas actividades económicas. De hecho, la fragmentación en múltiples ejes míticos es inevitable en las sociedades más complejas, en las que conviven una mayor variedad de personas sociales. No es necesario que las diferentes determinaciones primitivas sean consistentes entre sí, basta con que sean semánticamente congruentes, que compartan los referentes básicos de las valoraciones emocionales.

Las narraciones de identidad muestran homogeneidad semántica con las acciones generales de la vida, lo que nos permite formar una imagen antropológica basada en principios naturales. Sujeto y objeto son productos de las acciones, determinaciones que surgen miméticamente condicionadas, y forman con la acción un todo indisociable, no analizable en unidades por separado sin pérdida de semanticidad. Acciones, sujetos y objetos son solamente comprensibles en escenarios semánticos emergentes de complejificación, donde explicitar un elemento implica hacerlo junto a los

demás. Si decimos, por ejemplo, *sembrar*, la acción no tiene sentido si no va unida a un grupo de objetos complementarios, como tierra, semilla, abono, etc., y a un sujeto específico que incorpora a la acción un saber particular que la determina, ya sea el de un arado, unos conocimientos biológicos y genéticos, o de otro tipo. La acción de sembrar, va asociada a un sujeto y a los objetos de un escenario, algunos de ellos puramente lingüísticos, informacionales, que recogen el estado de desarrollo de una estructura mítico-ritual histórica. Cuando explicitamos el sujeto, la persona social específica que lleva a cabo la acción, explicitamos inevitablemente todo el conjunto. Si decimos que el sujeto que siembra es una multinacional alimentaria, damos todo un conjunto informativo en el que las acciones de determinación funcional y primitiva que operan quedan suficientemente explícitas. El sujeto narrativo, o persona mítica es la comunidad transpersonal, que a través del lenguaje se reifica en un narrador ausente, ya sea la divinidad o el ser inspirado por ella, o alguna fuerza histórica objetiva, pero particularizada en alguna persona social que es el actor del *drama humano*, sea esta una persona general (hombre, mujer, viejo, joven), antepasado, ser sobrenatural, animal, persona jurídica, o de cualquier otro tipo. La complejificación semántica ascendente de la racionalidad continua es observable en el desarrollo progresivo de distintas personas míticas, hasta el punto que podemos caracterizar los planos míticos a partir de las diferentes personas sociales que aparecen en sus narraciones.

3.1.1 Plano mítico del *anima mundi*.

Las formas más simples de personas sociales son las que aparecen en las narraciones de las sociedades frías, como las del mito Blackfoot, cuyos tres personajes, el hombre viejo, la mujer y el niño, delimitan la población por género y edad. La doble oposición entre hombres-mujeres y jóvenes-viejos (oposición esta última que puede darse por la categorización en tres edades, niño, joven viejo) opera tanto en las comunidades humanas como (en su variante macho-hembra) entre los grandes simios y los mamíferos grupales. La distinción es completamente relevante desde el punto de vista emocional. En los grupos humanos arcaicos, la oposición entre hombres y

mujeres se objetiva en sociedades secretas de contenido iniciático, en las que se rinde culto a las acciones biológicas más básicas, y se desarrollan los primeros modelos epistemológicos basados en la reproducción. En estos escenarios mítico-rituales, la separación entre los géneros es radical, y se ejercen distintas formas de violencia contra quienes traspasan los límites ceremoniales, un sistema de castigos por el que la valoración del ritual queda perfectamente explicitada. Los ritos iniciáticos de las sociedades frías, los llamados *ritos de paso*, no implican tan sólo una actuación de los elementos fisiológicos reproductivos (en el caso de las mujeres) o de los correspondientes al sistema dopamínico para la caza (en los varones), sino que se construye una persona psicológica nueva: los niños, abandonan una persona social, mueren a su niñez, para convertirse en adultos, con emociones distintas⁷⁶⁷. La nueva persona social tiene unas responsabilidades, un conjunto de acciones funcionales que están tipificadas en los relatos generales del grupo y, en particular, en las acciones mítico-rituales que se actúan en la ceremonia de paso. La oposición hombre-mujer es fija, de hecho, estas son las dos personas sociales fundamentales, mientras que las otras personas (adulto y viejo) son las que surgen en el desarrollo temporal, y como tal son motores de autoconciencia vital, especialmente al ser actuadas en un escenario ritual iniciático. La línea de las transformaciones temporales personales para hombres y mujeres lleva a la proyección de una persona para los muertos. Las mismas iniciaciones anteriores son una forma de muerte, y la continuidad está garantizada por las características particulares que tiene el fenómeno lingüístico. En un grupo con un número reducido de personas sociales, lo que caracteriza a un individuo, salvo por algunos rasgos fenotípicos, es equivalente a lo que caracteriza a otro. La diferencia entre padres e hijos sólo tiene sentido en cuanto que representan diferentes personas sociales, jóvenes y viejos, pero que una vez las nuevas generaciones acceden a la persona temporalmente siguiente, son identificables, e incluso sustituibles a nivel grupal. En estas estructuras míticas, los antepasados retienen el carácter personal que alcanzaron antes de la muerte: el anciano será siempre un anciano varón en la memoria grupal, la joven siempre una joven, y como tal viven en forma de tipos narrativos en

⁷⁶⁷ Véase Mircea Eliade. *Mystery and Spiritual Regeneration*. En *Man and Transformation. Papers from the Eranos Year Books*. Princeton University Press. Princeton (N.J.). 1980.p.p. 3-36.

la memoria del grupo. La supervivencia de los antepasados en las narraciones y las ceremonias mítico-rituales extiende la comunidad personal activa al mundo de los muertos, presentes en la vida social, explícitamente recordados o implícitamente incorporados a la memoria del grupo a través de las narraciones y rituales que pasaron a las nuevas generaciones. Los antepasados se hacen también presentes a través de los sueños, y con el mundo de los sueños, las narraciones adquieren un campo adicional indefinido protolingüístico, que reifica un tipo de persona social fundamental para explicar la vida como una comunidad de vivos y muertos: el alma. El alma es una persona social general que abarca todas las otras: incluye humanos y animales, de ambos géneros y todas las edades, vivos y muertos. Como concepto general, no es resultado de una determinación económica, sino que es un proceso de interpretación primitiva, una explicación autoreflexiva de la propia vida como un fenómeno que incluye en su seno el fenómeno de la muerte, un concepto producido por la reiterada observación de ciclos y acciones, y la permanencia de elementos lingüísticos intangibles en la experiencia del grupo. El alma es una hipótesis sencilla que explica de una vez la persistencia de la memoria de los muertos, el mundo de los sueños, y un elemento *intangibile*, o mejor, *mal verbalizable*, una valoración *Unterlebenswelt* sobre la naturaleza, mediante la cual la entendemos y nos sentimos como parte de ella. Una vez aceptada el alma en esa triple dimensión, la distinción entre seres naturales y sobrenaturales es una clasificación superflua, pues la persona *ánima* establece el puente y la continuidad entre los escenarios donde actúa, una triple topología, supramundo, submundo y mundo de los vivos, que va unida por el concepto y tiene una aplicación efectiva en la acción vital.

La idea de alma es la condición de posibilidad de las narraciones comunicativas de las sociedades arcaicas, un concepto de determinación primitiva que convierte las acciones económicas o funcionales del grupo en un todo con sentido: la acción del cazador y de la parturienta tienen sentido, la muerte en las fauces de animales y por vejez, tiene sentido, la incomprendible naturaleza propia, el cuerpo, y los escenarios que nos rodean, forman parte de un entramado emocional vital que las emociones interpretan de manera automática, pero que con la ayuda del concepto de alma parecen desvelar un sustrato más fundamental, una representación unitaria de sentido. Con la idea de *persona anima*, toma forma la primera autoima-

gen de la vida, y lo hace como persona general desde su propia experiencia emocional, desde las acciones de integración de grupo, desde el programa reproductivo y de sustento, hacia la síntesis de un principio personal regulativo. Con el ánima, se objetivan las acciones naturales en un relato unificado que permite integrar las narraciones económicas en una síntesis abstractiva de gran potencia epistemológica: por primera vez se construye un símbolo que da cuenta de las apariencias como un todo, de hecho, es en ese momento y a partir de la generalidad de una persona ánima que la narra, que el mundo aparece ante el ser humano como una representación.

La investigación antropológica que se ha llevado sobre los tótems en las sociedades frías corrobora estas hipótesis. Los tótems son emblemas de identidad de grupos humanos que aglutinan narraciones de determinación económica y primitiva, e interactúan de manera jerárquica para formar estructuras mítico-rituales. La mayor parte de los tótems tienen nombre de animal o planta, siendo el resto nombres climatológicos, las estaciones, orográficos o celestiales⁷⁶⁸. Además de la función de identidad, el sistema de los tótem permite una ordenación de las relaciones sociales bastante compleja que evita, mediante un sistema de reglas de pertenencia, perfectamente comprensible de manera intuitiva, incestos y sistemas de enlaces demasiado próximos genéticamente. El sistema de tótems puede ser entendido como una extensión de las personas sociales generales a comunidades más numerosas, sistema que ab initio incorpora el concepto de la persona ánima como vínculo con el resto de los seres vivos y los antepasados, lo que supone que es un desarrollo posterior de una forma de organización más simple. Una sociedad regida por este sistema explicita un rango de personas que un mismo individuo puede actuar según la ocasión. Así por ejemplo, entre los australianos totémicos, a la persona varón, se le añade la de viejo, pero también la del clan del canguro, que pertenece a una fraternidad con otro tótem, y la de la clase matrimonial X de esa fraternidad⁷⁶⁹. La conti-

⁷⁶⁸ Cf. Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Cit. p. 173. Durkheim recoge el testimonio de las investigaciones sobre tótem australiano de Howitt, quien de los más de quinientos nombre examinados de tótem, observa que a penas una cuarentena no tiene nombre de animal o planta. Entre estos, destaca los de: nubes, lluvia, granizado, la helada, la luna, el sol, el viento, el otoño, el verano, el invierno, algunas estrellas, el trueno, el fuego, el humo, el agua, el ocre rojo y el mar.

⁷⁶⁹ Véanse los ejemplos de Durkheim en *Ibid.* p.182.

nuidad de personas humanas y animales, no es aún, como pueda ser en formas mitológicas posteriores más elaboradas, una zoolatría relativa⁷⁷⁰, sino que se trata de lazos del mismo nivel, una hermandad que permite el concepto de ánima. Lo más relevante del sistema totémico, como comprendiera Durkheim, es que permite una clasificación sistemática de toda la naturaleza, y se ha hecho en culturas tan distantes como la tribu de los Port-Mackey en Queensland, o los Zuñi de Nuevo México, o los Omaha de Nebraska⁷⁷¹. Las primeras clasificaciones genéricas han sido, entonces, producidas miméticamente a partir de la organización social. Según Durkheim, es muy probable que no hubiéramos reunido los seres del mundo en grupos homogéneos, llamados géneros, si no hubiésemos tenido ante nuestros ojos el ejemplo de las sociedades humanas⁷⁷², lo que desde el punto de vista de la racionalidad continua se reinterpretaría en términos de la vinculación de nuestras categorías lingüísticas con las formas de los sistemas neurales emocionales: el lenguaje humano ha surgido de la comunicación social dentro de los grupos de mamíferos, y se ha desarrollado en procesos que incorporan la adaptación al medio. Pero la organización social no ha servido de ejemplo para nuestras abstracciones epistemológicas, como sostenía Durkheim. Más bien, nuestros pensamientos son procesos biológicos de pertenencia y secuencialidad, son las mismas estructuras dinámicas que jerarquizan las células en órganos, y estos en un organismo, y el organismo individual en un grupo. Lo interesante de las clasificaciones totémicas no es sólo el juego de pertenencias, que per se ni implica ni requiere una unidad del mundo y del humano, sino la creación de una superclase a la que pertenecen todas las demás y que no pertenece a ninguna otra, una determinación primitiva que permite aglutinar, en torno suyo, los diferentes grupos que formamos a partir de las distintas propiedades que nos muestra nuestra percepción y que interpreta nuestro sistema emocional. Y para que esta superclase, la persona ánima, y su generalización, el

⁷⁷⁰ Las zoolatrías siempre han sido relativas, se ha adorado animales bien como iguales en la gran comunidad vital, es decir, como almas parte del *anima mundi*, y siempre al mismo nivel que los antepasados, con los que a veces se funden, o bien como símbolos de principios vitales o como personificaciones psicológicas, pero nunca ha habido un dios supremo animal, sino que el animal es un símbolo de tal ser supremo.

⁷⁷¹ Cf. Durkheim. Op. Cit. p. 231.

⁷⁷² Ibid.p.241.

anima mundi, puedan construirse, se hace necesaria la continuidad con la muerte, algo que la experiencia de la pervivencia de los antepasados en la memoria y las narraciones mostraba como una evidencia, pero que hasta que no se creó el concepto, impedía la creación de una representación para el mundo como unidad. Poco importa que la *conquista* de la muerte haya provenido de la reificación de las características del lenguaje humano para representar escenarios, objetos o personas ausentes: la determinación lingüística primitiva de la unidad del ánimo da una representación cero de referencia sobre la que otras narraciones económicas y primitivas (sobre orígenes espacio-temporales) se podrán construir. La categoría de la persona ánimo es el resultado de largos procesos de experiencia inferencial en relación a la vida de las personas generales (hombre-mujer, joven-viejo), en la prolongación iniciática más allá de la vida. Como tal, comienza siendo una persona social más, pero después, debido precisamente a su origen lingüístico, permea los procesos narrativos, incluidos los protolingüísticos de los sueños, en cuya naturaleza liminal emocional se abre paso hacia el origen común de la vida.

Desde el punto de vista de la racionalidad continua, no tiene sentido la tesis freudiana de que el tótem es una figura paternal, pues las fuerzas reproductivas en el proceso lingüístico, como hemos visto, son un componente emocional más que se subordina al conjunto de las emociones sociales. De hecho, si el grupo y el lenguaje mismo se aglutinan en torno a la emoción de más duración, la maternal, y si el tótem supone una organización que en su forma más arcaica parece ser matrilineal⁷⁷³, la ordenación totémica ni es una figura ni es paternal, sino más bien un principio de orden, que obedece a criterios de homeostasis social, basado en las unidades grupales mínimas de los mamíferos: madres e hijos. Es más, la relación de

⁷⁷³ Durkheim Op.Cit. p.177. John MacLennan en *The Worship of animals and Plants*, había defendido esta tesis, que después Baldwin Spencer y F.J. Gillen, en *The Native Tribes of Central Australia* negaron en base a que en algunos grupos de australianos el niño no deriva su linaje tótem ni de la madre ni del padre, sino del lugar en el que la madre cree haberlo concebido. Claro que esta tesis de Spencer y Gillen, que como menciona Durkheim no es válida en una mayoría de casos matrilineales explícitos, supone una especie de matrilinealidad cultural y no genética, pues es la madre quien elige el tótem de su hijo, nunca el padre. Una compilación de antropólogos y psicólogos que apoyan la tesis del carácter matrilineal de las sociedades más antiguas lo ha dado Francisca Martí-Cano Abreu en *Estudio de las sociedades matrilineales*. Revista Nómadas. 12-2005/2. Web.

pertenencia a un tótem, como la relación de pertenencia a un grupo, tiene más que ver con las relaciones de inclusión matriciales y maternales que con las pretendidas formas paternas de un *logos spermatikos*. Bien es cierto, que hay casos de líneas totémicas transmitidas por el antepasado varón, el cual fecunda a la madre de forma mágica⁷⁷⁴, pero la propiedad que transmite al niño (que equivaldría al *logos spermatikos*), y que caracteriza a un tótem con respecto a otro, es ontológicamente dependiente de la idea de *ánima*, persona social que incluye a las personas hombre-mujer (y macho-hembra en general) y las subsume en un movimiento reproductivo de más alcance que el sexual, como observamos en los relatos de narraciones partenogénicas con gigantes antropomórficos. Por otro lado, la pretendida individuación del antepasado fundador del tótem, a la que la psicología psicoanalítica ha dotado de carácter masculino⁷⁷⁵, no es sino la formación de una persona social que, de hecho, precede al sistema totémico, la figura del chamán, quien, como hemos visto, narra el rito y crea con su acción ritual la figura de un narrador ausente, pero en ningún caso asistimos a la creación de un individuo. Las tesis de la formación del individuo a partir de grupos masculinos de iniciación de origen totémico, no sólo da demasiado crédito a la idea de individuación en las sociedades primitivas, ya sea entre hombres o mujeres, sino que proyecta jerarquías cuyo origen lingüístico se encuentra en las creaciones de las personas de los dioses masculinos que se corresponde con estadios de desarrollo mitológico posterior, en los que las necesidades económicas de la ciudad requieren estructuras guerreras permanentes y profesionales. El mismo concepto de individuación es complejo y relativo. En cualquier caso, se trata de la creación de una persona posterior a la persona funcional o de casta, que determina el plano mítico siguiente al que ahora tratamos, que comienza como vinculación de responsabilidad ante la ley, hasta que se hace jurídica en la figura del ciudadano libre. El individuo es el extremo opuesto de la *persona ánima*, la persona más general, y más allá de los rasgos ontogenéticos es una narración que no depende de él mismo. Cuando Esquilo hace la primera gran proclamación de la individuación: *Yo tengo mi propia mente, separa-*

⁷⁷⁴ Cf. Durkheim. Ed. Cit. p.178.

⁷⁷⁵ Tanto en la tradición freudiana como la jungiana. Véase el comentario sobre el tótem de Erich Neumann en *The Origins and History of Consciousness*. Trans. R.F.C. Hull. Princeton University Press. Princeton. 1993. p.p.144-146.

*da de los otros*⁷⁷⁶, su arrebató apolíneo no es sino una propuesta ideal que expresa una paradoja, pues el lenguaje en el que el individuo habla no es su invención, es más, hunde sus raíces en la animalidad emocional. El hecho de que entendamos la frase de Esquilo muestra que es falso su contenido, porque una mente aislada de los otros no podría hacerse entender. Si yo me proclamo como individuo, distinto a los otros, es porque creo conocerme como algo distinto de los otros, y puedo pensarme así. Conocerme como algo distinto quiere decir que puedo elaborar una narración en la que muestro mi diferencia, pero tal narración está hecha en el lenguaje común, el de los otros, con unas herramientas que no me pertenecen: me pienso de una manera que no es individual en absoluto. Por ello, cuanto más individuo soy, cuando me conozco mejor, soy menos individuo⁷⁷⁷. El problema ha sido resuelto de manera metafísica, diluyendo la paradoja en un conjunto mayor de paradojas cuya referencia de sentido es un objeto lingüístico al que se le ha dado carácter sobrenatural. Tal objeto ha sido el concepto de *ánima individual*, que sirve como persona de referencia final en los planos míticos en los que la responsabilidad en relación a la propiedad es exigible. El concepto junta en una representación la idea de un sujeto de la acción económica, el individuo, con la idea de algo que es precisamente lo que no actúa, pues es común a todos los sujetos sin ser ninguno de ellos, lo que produce una representación de acción primitiva o identidad.

El *ánima individual* es básicamente una contradicción en términos, ya que sintetiza en un solo concepto lo más general y lo más particular, contradicción que algunos sistemas metafísicos como vedanta y budismo, a diferencia de la más arcaica psicología del cristianismo, resuelve diferenciando entre la persona individual, el *Jiva*, que actúa económicamente, y la universal, el *Atman*, que vive eternamente de manera bienaventurada una existencia no biológica. Pero en los planos míticos de *ánima mundi* que se dan en las sociedades frías, la idea de inmortalidad personal, de la pervivencia de una individuación con unas características psicobiológicas específicas y únicas, no es lo más común. Las representaciones de la inmortalidad

⁷⁷⁶Esquilo. *Agamenón*. v.757. *Aeschilus tragedies*. Harvard-Heinemann. London and Cambridge (Mass.) 1983. p.65.

⁷⁷⁷ En *Del genio de la especie*. *Gaya ciencia*. #354. En *Obras Inmortales de Friedrich Nietzsche*. Ed. Teorema. Barcelona 1985. Vol.II. p.p. 1103-1106.

dad del alma más extendidas de estos grupos narran bien una existencia postmortem universal, sin individuación, o simplemente prolongan la comunidad de los vivos en una de los muertos, en algún lugar geográfico simbólico (islas de los bienaventurados y paraísos similares), en el que repiten las acciones de la vida social eternamente, o proponen un alma mortal y otra inmortal que vive por la eternidad de manera impersonal. Para los Navaho, con la muerte, el individuo se vuelve universal⁷⁷⁸: se disuelven las subcategorías vitales vinculadas a sus actividades económicas dentro del grupo, en la superclase del *anima mundi*, como también ocurre con las comunidades de Australia Central⁷⁷⁹, o los Tonga del Pacífico Sur, o algunas de las versiones mitológicas de los samoanos⁷⁸⁰. No obstante, como bajo el concepto de plano mítico del *anima mundi* abarcamos un rango amplio de comunidades frías, desde las más básicas formadas por grupos nómadas de cazadores recolectores hasta comunidades de aldeas con división del trabajo y protopersonas funcionales o castas, no es sorprendente que encontremos diferentes variantes de estructuras metafísicas basadas en la idea de un alma universal, que es la superclase que abarca todas las formas de vida. Es interesante observar que, en muchos casos, conviven varias narraciones de determinación primitiva dentro de un mismo grupo, como entre los Tonga, quienes mantienen ideas de inmortalidad aristocrática, pues sólo los jefes son inmortales (y luego dioses), mientras que los *toos*, la persona común, tiene un alma perecedera⁷⁸¹. Por su parte, los mitos de las Islas de la Sociedad (así como en el Pacífico Sur) incluyen dos relatos aparentemente contradictorios entre sí para la vida de ultratumba: uno en el que las almas de los muertos entran en unos muñecos de madera masculinos y femeninos (manteniendo las personas sociales del varón y la mujer), escapando de ellos por la noche para aterrorizar y devorar a los vivos, y otro que reproduce la idea de un paraíso para el grupo, donde vi-

⁷⁷⁸ Véase las ideas sobre la naturaleza humana en los Navaho en Gladys A. Reichard, *Navaho Religion: A Study of Symbolism*. Ed. Cit. p. 33.

⁷⁷⁹ Véase James Frazer. *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. Vol I: The Belief Among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea and Melanesia*. The Gifford Lectures, St. Andrews. 1911-1912 MacMillan and Co., Limited St. Martin's Street, London. 1913. 2006. p.p.107-127 [eBook #20116. Gutenberg:].

⁷⁸⁰ Véase sobre Tonga y Samoanos el estudio de James Frazer en *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. Vol.2*. p.p.79-91 y p.p. 213-218.

⁷⁸¹ Véase *Ibid.* p.p. 79-84.

ven vidas de ultratumba con los familiares⁷⁸². La contradicción, sin embargo, es sólo aparente. Ambos relatos son consistentes con un estadio temprano de la idea del *anima mundi* o *persona ánima*, en el que aún las almas se imaginan como extensiones de las personas sociales básicas de hombre y mujer. El más allá en el que los muertos se comen a los vivos, no es sino una proyección simétrica de la experiencia vital, en la que el alma no puede imaginarse sino como una continuación de la vida tribal, y lo mismo ocurre con el paraíso del grupo, que simplemente muestra un escenario mitológico en el que se da una mayor independencia entre los dos grupos de los vivos y los muertos. La pervivencia de más de una narración evidencia la existencia de más de un eje mítico-ritual, lo que indica un proceso de complejificación social, aunque no necesariamente un cambio de plano mítico. Los planos míticos, en cuanto que cortes conceptuales que muestran una estructura mítico-ritual en un momento dado de complejidad simbólica, no pueden ser entendidos sino como simplificaciones de las intrincadas relaciones narrativas que se producen en comunidades humanas históricas. El plano mítico del *anima mundi* se encuentra en diferentes estadios de complejificación simbólica, que se corresponden con diferentes momentos de creación de nuevas personas sociales según la creciente diversificación de las acciones económicas, condicionada por los límites que a la idea de alma universal imponen las emociones básicas, y por las modulaciones y variaciones que un grupo específico encuentra en su interacción narrativa con otros ejes mítico-rituales. Así por ejemplo, en las comunidades de la costa australiana de Queensland y Victoria, se incorpora la creencia en la reencarnación, lo que hace sospechar influencias del hinduismo, especialmente cuando hay mitos que cuentan la llegada de héroes civilizadores desde Indonesia⁷⁸³. Lo interesante de este caso es que, si fuera el resultado de la influencia hinduista, mostraría que la aceptación de la creencia en la reencarnación es un paso simple desde la idea de una *persona ánima* (no individual), pues no es inconsistente con ella.

La persona del antepasado y la vida postmortem, expresan la emoción enaria de la inmortalidad, cuyo fundamento se encuentra en el impulso más básico de la vida a autoperpetuarse, impulso que nuestros sistemas

⁷⁸² Ibid. p.p.308-313.

⁷⁸³ Por ejemplo, entre los Kulin de Victoria el antepasado que recibe a los muertos (*El Hombre Luna*), les da al acogerlos un elixir similar a la amrita hindú.

emocionales básicos recogen ya como una elaboración de algo que en sus estadios más simples es el proceso de autoreplicación del A.D.N. A nivel humano, es decir, añadiendo el plano simbólico o lingüístico, la inmortalidad depende de la concepción del tiempo. El tiempo no es meramente una intuición pura en el sentido kantiano, sino que a la intuición fisiológica (basada en el carácter cíclico de los procesos orgánicos) que mapea los ciclos homeostáticos internos con ciclos externos, hay que añadirle una dimensión mitológica, narrativa, la cual envuelve la intuición general en representaciones conceptuales más complejas y, obviamente, socialmente condicionadas. Debido a esto, las representaciones sobre la inmortalidad del plano mítico de la *persona ánima*, estarán condicionadas por la representación del tiempo que hace una sociedad en particular, ligada inevitablemente a sus actividades económicas. El pueblo Latuka de Sudán nombra sus meses a partir de la actividad económica agrícola que corresponde en esa parte del año. Febrero es llamado ¡*Que caben!*, pues es el momento en el que se preparan los campos, y el mes de agosto, *Dulce grano*⁷⁸⁴. Entre los Ankore de Uganda, las referencias del tiempo diario las da la actividad ganadera, y entre los seres humanos de todo el mundo hay una forma de experiencia económica del tiempo que viene dada por la actividad que realiza el grupo humano. El tiempo económico, básicamente cíclico por motivos biológicos y medioambientales evidentes, ha producido narraciones de determinación primitiva cuyo carácter es también circular. Los rituales, y la propia narración mítica, recogen y enfatizan este carácter cíclico hasta protocolizarlo. No todos los rituales, sin embargo tratan cuestiones de tiempo cíclico. Por ejemplo, las ceremonias de iniciación siguen un modelo lineal, la idea de un tiempo irreversible que afecta a las personas sociales de manera inmediata, y al grupo en una escala temporal más amplia. El hecho de que nuestra intuición del tiempo sigue una línea de cambio irreversible se entiende a nivel individual en los protocolos que llevan desde una persona a la siguiente, desde el niño al adulto, desde el anciano al antepasado, y a nivel grupal, como un deterioro desde tiempos fundacionales plenos de sentido, desde las edades de oro que recogen distintas tradiciones. Estas edades de oro son restauradas en las ceremonias rituales,

⁷⁸⁴ Cf. John Mbiti. *African religions and philosophy*. Heinemann. London, Ibadan, Nairobi. 1985. p.p. 20-21.

y volvemos al *Dreamtime* de los antepasados australianos, o al momento en el que Tawa (Hopi), el espíritu del sol, crea el mundo desde el vacío, o Yowa (Cherokee) crea la vida.

Las acciones económicas tienen una doble dimensión lineal y cíclica. Son lineales en cuanto que cada acción humana tiene un principio y un final, y cíclicas en cuanto que la vida se compone de repeticiones rítmicas de grupos de acciones lineales. La tensión entre estas dos dimensiones da forma a la intuición del tiempo, y determina las narraciones de las que obtenemos los marcos simbólicos de interpretación para nuestra experiencia temporal. La tensión lineal del corto plazo y cíclica del largo, es resuelta en las sociedades frías con un peso específico mayor del pasado. Como expresó John Mbiti en su análisis del concepto del tiempo en las culturas frías de África, en el pensamiento tradicional africano, no existe la idea de que el tiempo se mueve hacia delante, hacia un climax futuro o un fin del mundo⁷⁸⁵. Según Mbiti, el tiempo presente, al que llama *Sasa*, utilizando terminología Swahili para designar algo así como un microtiempo, desaparece en el tiempo *Zamani*, el macrotiempo. Los hechos se mueven *hacia atrás*, desde *Sasa* hacia *Zamani*, concepto que no es literalmente el de pasado, pues el *Zamani* incluye ya su pasado, presente y futuro. Bajo este esquema conceptual, la experiencia vital gravita continuamente hacia la narrativa, lo que supone que el peso específico del antepasado sea mayor que el de la persona viva. Curiosamente, una situación inversa se produce en el plano mítico de nuestro presente, el de la ley humana, cuya actividad económica más característica, el mercado financiero, está arropado por toda una narrativa de futuro. Los mercados financieros valoran continuamente expectativas de futuro más que la situación del presente, a favor de una persona económica virtual futura, que, como el antepasado, sólo existe en los relatos, y tiene más peso que cualquiera de las personas vivas. El *Zamani* de las sociedades frías supone un alto final de las acciones vitales en la atemporalidad, en una forma de existencia que no es ni antes ni después⁷⁸⁶, una disolución última en algo impersonal como el *anima mundi*. Los progresivos estadios de complejificación, de *calentamiento* de la sociedad, más que un cambio hacia el *Sasa*, introducen más relevancia en la

⁷⁸⁵ Ibid. p.23.

⁷⁸⁶ Ibid.

dimensión de futuro del *Zamani*, que pasa a ser narrado más activamente, y según esta narración tenga componentes más o menos cíclicos, habrá relatos más relacionados con reencarnaciones, resurrecciones y repeticiones, los cuales tuvieron su momento de máximo esplendor en las economías agrarias.

Es interesante observar que las operaciones de clasificación totémica utilizan como herramienta epistemológica una teoría de conjuntos intuitiva, obviamente sin la idea del conjunto vacío, pero con una comprensión clara de la relación de pertenencia. Será más tarde, con los sumerios, cuando se produzca un desarrollo clasificatorio más completo a partir de las ciencias de las listas que se desarrolló con la escritura. Las listas sumerias enumeraban distintos grupos de objetos, plantas, animales, partes del cuerpo humano, estrellas, nombres de dioses, pero también, en su desarrollo posterior, mediante la construcción de listas de dos, tres, y cuatro columnas, fueron los primeros diccionarios⁷⁸⁷. Las clasificaciones totémicas, a diferencia de las listas babilónicas, cuentan con las limitaciones de la memoria pizarra que superará la técnica de la escritura, pero suponen el uso informal del concepto de *conjunto*, además del asociado de *función*, con los que establecen una base cognitiva completa para la coordinación y subordinación conceptual desde la que desarrollar teorías de determinación primitiva sobre el mundo y el hombre. En los mitos Zuñi, por ejemplo, se vinculan siete regiones del espacio con clanes específicos⁷⁸⁸, emparejamiento que usan de forma práctica el concepto de función⁷⁸⁹, y ya no sólo entre conjuntos cuyos dominios son personas ánima, sino entre estas, representadas por los diferentes tótems, y el espacio, lo que supone una en-

⁷⁸⁷ Véase Wolfram von Soden, el capítulo 11 de *The Ancient Orient: an introduction to the Study of the Ancient Near East*. Translated by Donald G. Schley. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan. 1985. Como cuenta von Soden, en el siglo XXV la ciencia de las listas se extendió hasta Elam y Siria. Hay tablillas de Hattusa con cuatro columnas de listas de palabras en sumerio, acadio, ugarita y hurrita.

⁷⁸⁸ Como nos cuentan Durkheim y Mauss, siguiendo a M. Cushing, en *De quelques forms primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives*. *Année sociologique* 6, 1903. Versión digital de Jean-Marie Tremblay. p.p. 22-25. Web.

⁷⁸⁹ Podemos comprender las funciones como conjuntos formados por pares ordenados. Obviamente, se trata de una función epistemológica básica que se puede trazar, como hemos hecho más arriba, a las relaciones del organismo vivo con el entorno, incluso más atrás (evolutivamente) de la formación de un sistema nervioso.

domorfización de los escenarios de la experiencia espacial, una limitación que produce identidad donde antes sólo había *apeiron*. Estos emparejamientos se dan asimismo en un gran número de grupos de nativos americanos, así como entre los melanesios o los australianos. Por lo que muestran los estudios antropológicos, todas estas formas de pensamiento sistemático han surgido de proyecciones de orden social, o sea, de orden emocional, lo que corrobora la teoría de la racionalidad continua. Así, entre los Wotjoballuk australianos, las correspondencias que establecen entre los tótems y las regiones del espacio, exigen que dos clanes emparentados guarden una relación espacial de vecindad⁷⁹⁰, un axioma que da forma al mundo a partir de una construcción emocional enaria: la de la identificación social con ciertas personas animales que intervienen directamente en las acciones económicas, y que son recogidas en narraciones de identidad.

El tótem y su generalización, el *anima mundi*, han producido el primer sistema epistemológico general a partir de la evolución de las estructuras propiciadas por las emociones básicas, parentesco y pertenencia al grupo. La relación de pertenencia, hecha dinámica por el paso del tiempo, en conjunción con la persistencia en la memoria de las personas de los antepasados, reificó la imagen del ánima como superclase bajo la que el conjunto de los seres vivos quedaba subsumida, conjunto al que se añadió el de los objetos inanimados naturales, la climatología, la orografía, los objetos celestiales, cuyo cambio y movimiento, pero sobre todo, cuya propiedad lingüística de *ser sometibles a la acción de la clasificación y pensamiento*, como parte de los escenarios vitales, les incluía en una misma síntesis epistemológica. Del tótem provienen las primeras acciones clasificatorias que permitieron la síntesis conceptual de la experiencia de la que obtuvimos nuestra primera representación del mundo. Es más, la causalidad mágica o formal que opera en este plano mítico es posible a partir de la *persona ánima* que, como referente omniabarcante, da el vínculo entre los diferentes escenarios de la experiencia, de manera análoga a como la causalidad formal de la ciencia moderna es posible a partir de un concepto metafísico de realidad objetiva sostenido por la teoría atómica.

⁷⁹⁰ Durkheim y Mauss. Op. Cit. p.32.

Las discusiones habidas en la antropología del siglo pasado, entre Malinowski, Lévy-Bruhl y Lévi-Straus⁷⁹¹ en relación al grado evolutivo del pensamiento de las sociedades frías, se han debatido entre los retazos de la nostalgia europea del buen salvaje y la prepotencia de la ciencia moderna, ambas tendencias resultado del estrés de la Ilustración. El buen salvaje, que vive en unas condiciones idílicas de solidaridad con la vida y el entorno, expresa como mito poco más que la carencia social europea de una determinación primitiva armonizada con las determinaciones económicas de la época, la esquizofrenia de diferentes narraciones inconsistentes entre sí, como las de la ciencia moderna y el cristianismo. La prepotencia europea, por otro lado, como la que caracteriza todo el pensamiento colonial hasta finales del siglo XX⁷⁹², tampoco expresa mucho más que el miedo al propio pasado, reflejado en las culturas conquistadas, de existencias consumidas en procesos básicos de supervivencia. El mito de la superioridad europea se basó en la capacidad de la ciencia moderna para el control de la materia y la simbolización del mundo con este fin, que permitió construcciones de máquinas de guerra superiores que se impusieron militarmente en las aventuras coloniales. Claro que, si el modelo para esta superioridad fuese el de la vida política burguesa de las sociedades ilustradas que tenían tal supremacía tecnológica en la Europa de los siglos XVIII, XIX y XX, se podría decir, desde una perspectiva nietzscheana (o marxista), que aunque las sociedades frías tengan un pensamiento menos complejo, por lo menos está *más ventilado*, o, en términos mitopoéticos: mantiene menos contradicciones entre sus determinaciones económicas y primitivas. No obstante, esta discusión es tan estéril como condicionante, y su condicionamiento es que fuerza al interlocutor a tomar posición a favor de una de dos narraciones míticas que exigen una creencia: o bien la idea de que el origen es puro y perfecto, y que el humano más simple está más cerca de una forma de verdad objetiva, o bien la idea de que la ciencia moderna es la revelación final de los tiempos, y que cualquier sociedad que no se lance ciegamente

⁷⁹¹ Véase a este respecto la propuesta *buen salvaje o pro persona anima* de Claude Lévi-Strauss en “*Primitive Thinking and the “Civilized” Man*”. En *Myth and Meaning*. Ed.Cit. p.p. 11-19.

⁷⁹² Su fin se ha presentado no a partir de las forzadas prácticas de la moral *politically correct*, de finales del siglo XX, sino, del desplazamiento del eje económico mundial hacia Asia y la aparición del colonialismo comercial chino.

en sus brazos es enemiga de un plan de evolución universal. Aun así, hay que reconocer a la filosofía y a la ciencia, a pesar de los múltiples monstruos mitológicos que han construido una y otra, que han acabado (aunque no por completo) con aquellos relatos de identidad que, al poner el sentido en los fantasmas metafísicos de otro mundo, legitimaban en este todo tipo de abusos y dominación. La experiencia nos muestra un desarrollo social humano en el que se ha dado un crecimiento a lo largo del tiempo del número de personas sociales que actúan en los grupos humanos. La valoración específica que queramos hacer del fenómeno, la jerarquización ontológica que queramos imponer a esta secuencia de planos míticos, no muestra sino la elección de una estructura mítico-ritual como central con respecto a las otras.

La disociación creciente de nuevas personas sociales a partir de una sola primitiva que las aglutina se produce debido a los procesos de especialización que requieren las acciones económicas cada vez más complejas, en las que la información y/o trabajo requerido alcanzan su estado de optimización operativa cuando son hechas por un número mayor de personas. De la persona del chamán, compatible con las personas de hombre o mujer, pero no con el niño, se desligan las personas sociales del héroe fundador, el sacerdote (sacerdotisa), el poeta, o depositario de la memoria narrativa, el médico, el controlador de la meteorología, e incluso el rey sagrado. Desde un punto de vista sociológico, el chamanismo es una profesión hereditaria en numerosas culturas, como entre los Zulú de Sudáfrica, los Nyima de Sudán del Sur, los Jakun de la península de Malasia, los Batak de Sumatra, los Shihipo, los Cobeno y los Macusi de la Amazonía, los Klamath, los Tenino, los Shasta y otros muchos grupos de Norteamérica y otras partes del mundo⁷⁹³, aunque las aptitudes necesarias para desarrollar la profesión pueden iniciarse de manera independiente en un individuo específico. En este segundo caso, los poderes chamánicos son bien el resultado de un búsqueda o bien espontáneos, lo que desde el punto de vista de la profesionalidad de la acción económica del chamanismo es irrelevante, pues se trata del trabajo de un especialista para la comunicación con el *anima mundi*. De hecho, la transmisión hereditaria de las personas sociales no es exclusiva de la práctica profesional chamánica. El chamán no es una

⁷⁹³ Esta es parte de la lista que ofrece Mircea Eliade en *Shamanism*. Ed. Cit. p. 21.

persona individual más de lo que pueda serlo la persona social del anciano. En el caso del chamán, la efectividad de sus artes depende precisamente de no ser individual, de su pertenencia a una tradición oral que contiene información específica, tanto económica como de determinación primitiva, que ha crecido en muchas generaciones, acumulando conocimiento sobre plantas, las estaciones, los animales, y en general, sobre todo aquello que la vida de la tribu necesita. El chamán es el creador de la forma específica que toman las narraciones de determinación primitiva, las cuales vinculan la experiencia humana con la representación de la vida y el mundo que surge a partir de la unidad de la persona ánima, pero no lo hace como un individuo, sino como personalidad múltiple en un doble sentido: como heredero de unas narraciones que han sintetizado las diferentes personas del grupo, chamanes y no chamanes, y como escenario ritual de los diálogos con las personas espirituales del grupo. Como heredero de las narraciones de identidad, maneja un vocabulario mucho más amplio que el resto de su comunidad⁷⁹⁴, un vocabulario que, precisamente por el motivo de no ser plenamente compartido, no sirve para la comunicación ordinaria, y tiene un uso ritual y especializado, lo que supone una ruptura radical entre la persona social del chamán en acciones rituales y las acciones de la vida cotidiana. Al ser el escenario ritual de las conversaciones con las personas del plano mítico del *anima mundi*, el chamán es una persona escindida en otras muchas, de antepasados, de animales o de dioses. Síntoma de esta esquizofrenia, buscada y deseada tanto como forzada por la misma actividad chamánica, son los episodios epilépticos que con frecuencia se dan en el mundo chamánico. La vinculación del chamanismo con la epilepsia (considerada en la Antigüedad como enfermedad sagrada) ha sido establecida desde los primeros estudios europeos sobre el fenómeno⁷⁹⁵, aunque sólo recientemente, la neurología ha relacionado la epilepsia con la esquizofrenia en ambos sentidos⁷⁹⁶.

⁷⁹⁴ Eliade da la referencia de un Chamán de los Yakut que tenía un vocabulario de 12.000 palabras, mientras que el resto del grupo manejaba un vocabulario medio de 4.000. Véase *Shamanism*. Ed. Cit. p. 30.

⁷⁹⁵ Véase Eliade. *Ibid.* p.p.24-27.

⁷⁹⁶ Según los estudios de I-Ching Chou y su grupo, los pacientes con epilepsia tienen una probabilidad ocho veces mayor de desarrollar esquizofrenia que los que no la tienen, y los pacientes con esquizofrenia tienen una probabilidad seis veces mayor de desarrollar epilepsia que los que no la tienen. Véase I-Ching Chou et Al. *Bidirectional relation between*

El chamán, y las personas sociales de él derivadas, tienen como profesión ser intermediarios con los poderes de las otras personas del *anima mundi*. Como vimos en la ceremonia de Altai del sacrificio del caballo, una parte importante del rito consistía en la información que el chamán obtenía acerca de la cosecha y la climatología. Esta faceta, distinta a la del psicopompos, o la del médico, tiene un contenido económico más directo, y ha seguido un desarrollo independiente. En las sociedades protoagrarias, o agrarias anteriores a las ciudades-templo, la acción económica de estas personas, al tener una repercusión tan directa en el bienestar del grupo, es susceptible de concentrar gran prestigio, y poder dentro de los diferentes niveles simbólicos, humanos y no humanos, del plano mítico *anima mundi*. Para los Zulú, los productores de lluvia son los pastores del cielo, y se los considera asimismo como pastores de hombres, honores que entre los Luvedu de Sudáfrica elevan al productor de lluvia hasta la categoría monárquica⁷⁹⁷. En concreto, la reina de los Luvedu es quien tiene a su cargo hacer (o parar) la lluvia, conocimiento que ella recibe de los antepasados y transmite a sus sucesores reales. Entre otras sociedades frías, como los Guruntum de Nigeria, los clanes tienen líderes diferentes para todas las cuestiones de la vida del grupo salvo para la acción de *producir lluvia*, y entre los Bubbure, también nigerianos, esta unidad de poder social está directa investida en el sumo sacerdote de la comunidad, personas sociales ambas que funcionan como un sacerdote-rey⁷⁹⁸. El mito de la figura real que produce la lluvia aparece en la *Biblia* cuando Moisés proporciona agua para los israelitas⁷⁹⁹, o en los mitos del *Mahavansa* de Sri Lanka⁸⁰⁰, y en general, es el relato que culminará en los reyes-dioses de la tormenta. La vinculación de la figura real con la lluvia y la fertilidad se hace mayor según las acciones económicas se hacen plenamente agrarias y se desarrollan las primeras ciudades, como leemos en los mitos de Yao y de todos los

schizophrenia and epilepsy: A population-based retrospective cohort study. Epilepsia, 52(11): p.p.2036-2042. 2011. Web.

⁷⁹⁷ Cf. J. Mbiti. Op.Cit. p.p.179-180.

⁷⁹⁸ Véase Andrew Haruna. *Rituals and ceremonies accompanying rainmaking among the Guruntum and Bubbure People*. University of Maiduguri. Nigeria. Web.

⁷⁹⁹ Véase la *Biblia*, *Éxodo* 17. 5-6, y *Números* 20: 10b.11.

⁸⁰⁰ Como leemos en el capítulo 36, v.v. 74-79. Lakdiva.org. Web.

héroes civilizadores que dominan las aguas⁸⁰¹. El chamán es, entonces, la persona social que origina un mayor número de personas especializadas, lo que es posible debido a que su profesión requiere la concurrencia de muy distintos sujetos narrativos, los cuales se separan debido al estrés de acciones económicas cada vez más complejas.

El plano mítico que determina la *persona ánima* surge en economías cazadoras-recolectoras y protoagrarias, que se aglutinan en torno a relatos de identidad basados en la solidaridad entre los seres vivos y su entorno. Son narraciones *yo-tú* en el sentido de Feuerbach, pero los pronombres no indican una individuación distinta a la de las personas sociales de este plano mítico, no muestran interacciones de individuos. De la misma manera que las emociones no requieren más individuación que la necesaria para que el organismo, como conjunto, responda a la amenaza del entorno, así en el grupo social el individuo no es más que el artífice de las acciones cuyo propósito son la pervivencia del grupo. El *yo* y el *tú* son objetivaciones del nosotros comunitario, pronombres que no apuntan a un individuo como referente, sino a un organismo que ha sido constituido psicofisiológicamente a partir de unos procesos grupales ya desde su origen celular, y que se relaciona con el entorno, no a partir de pautas individuales propias, sino con los protocolos emocionales y lingüísticos de una comunidad particular. Pero a la vez, el *yo* y el *tú* designan cuerpos con fisiologías independientes, una separación que contrasta con la comunidad del símbolo y la comunicación y lleva a la confusión de la narración de la persona con su corporeidad. Dentro del ámbito de la filosofía, esta diferencia ha sido tratada reificadamente como el dualismo alma-cuerpo, que nada más designa la emergencia del lenguaje simbólico humano por racionalidad continua partir de los condicionamientos fisiológicos, lenguaje que al volverse sobre sí mismo objetiva la función lingüística y al sujeto que la realiza, y marca la distinción como algo ajeno al proceso. Por otra parte, el *nosotros* social no es tampoco una individuación estricta, sino un proceso de diferenciación evolutiva entre poblaciones humanas. Las similitudes de las narracio-

⁸⁰¹ Esta profesión de los reyes no ha cesado en ningún momento. El rey de Tailandia Bhumibol Adulyadej, inauguró el 28 de febrero de 2011 el *Royal Rainmaking Center* en la provincia de Nakhon Sawan, para producir lluvia utilizando tecnología química. Véanse artículos periodísticos en Web. Es interesante que la tradición tailandesa (Reino de Ayyhuta de 1351 d.c.) asigna al rey la personalidad de Indra (entre otras), dios de la tormenta.

nes de identidad dentro de un mismo plano mítico son muestra de que no se trata de una individuación de grupos sociales más allá de las irrelevantes diferencias fenotípicas. Las diferencias de identidad no son ni siquiera apreciables entre planos míticos contiguos, ya que muchas de las características únicas del plano más evolucionado, aparecen ya preformadas en el anterior, y son sólo visibles al considerar el conjunto del proceso evolutivo de diferenciación de personas sociales. Esta diferencia narrativa de los planos más complejos no está en el desencantamiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, con el surgimiento de la identidad grupal construida con los mitos modernos -como pensaba Max Weber-, pues ni han desaparecido las viejas mitologías religiosas, ni la ciencia está exenta de metafísica desde sus mismos fundamentos. ¿Y cuál es esa diferencia? Espero que la pregunta quede resuelta al final de este libro, pero de momento quiero apuntar en la dirección de una comunidad humana que no mira autocomplacida los errores de su pasado como si fueran logros universales.

Podemos caracterizar el plano mítico del *anima mundi* a partir de una progresiva diferenciación de personas sociales debida a la complejificación de acciones económicas de un grupo humano por el estrés medioambiental en relación a los recursos. Los equilibrios homeostáticos de poblaciones mayores se retroalimentan con las oportunidades nuevas que ofrece la especialización, la constitución de un organismo social cada vez más complejo que domina el mundo animal y vegetal en la competición por la vida. Las narraciones de conocimiento del medio y de la actividad económica, la caza para los hombres, la maternidad para las mujeres, son narradas con carácter epistemológico, educativo, en protocolos mítico-rituales de ritos de paso, narraciones y actuaciones que dan la base para la identidad de diferentes personas simples, a partir del género, la edad y el parentesco, narraciones que al ser comunes producen una identidad colectiva. En estas narraciones, la identidad y la economía son indisolubles, por ello dos de las personas fundamentales las dan los animales y las plantas. La inclusión de la figura del antepasado, persona lingüística que actúa en la memoria directa y en la ritual, así como en los sueños, permite una unidad sintética conceptual de la vida en su conjunto a partir de la reificación de la propia memoria, cuya acción económica es efectiva en la comunidad: la sociedad de los antepasados supone estrategias vitales que fueron exitosas. La per-

sona ánima es la superclase a la que pertenecen todas las demás personas, la que hace posible un continuo vital (del que los miembros de la comunidad son parte), ya extendido a los escenarios y a las fuerzas de la naturaleza (el resto de los actores), y que ofrece la primera autorepresentación humana como un elemento más de un *anima mundi*. Las personas que se forman a partir de la división del grupo en géneros pueden separarse en dos grupos, uno económico y otro de parentesco. Como personas económicas que se forman a partir de la división en géneros, tenemos el grupo de los cazadores de animales grandes y peligrosos, compuesto en casi todos los casos por hombres y el de pequeños animales, que llevan a cabo las mujeres, aunque es probable que en las sociedades más arcaicas, y dependiendo del tipo de animales, las mujeres participasen más activamente en toda la caza⁸⁰². En cualquier caso, se produjo una progresiva especialización que separó las tareas económicas de hombres y mujeres a partir de las exigencias de la maternidad –la emoción de más larga duración en los mamíferos y condicionadora de la homeostasis grupal- haciendo surgir diferentes personas sociales. Por otro lado, las relaciones de parentesco (afinidad y filiación), condicionadas por el género sexual, determinaron también la aparición de nuevas personas sociales en narraciones de determinación primitiva, resultado de la experiencia económica del grupo, y cuya diversidad depende de la vinculación que estas personas sociales tengan con los escenarios y relaciones epistemológicas que constituyen su entorno. Así, entre los Ashanti de Ghana, la madre sólo aporta la sangre y las características físicas del hijo, mientras que el padre es el que transmite el carácter, y por el contrario, entre los Murngin de Australia, el varón no tiene ninguna acción directa en la concepción, ya que un niño-espíritu, que vive en las profundidades de un pozo sagrado, nada en forma de pez y se introduce en el útero de la madre⁸⁰³. El mito, condicionado por las relaciones económicas (y estas por las relaciones fundamentales del grupo, que se han formado a partir de las emociones básicas), determina la persona so-

⁸⁰² Según un estudio de Frances Dahlberg, la idea de la mujer sedentaria de las sociedades cazadoras recolectoras es fruto de un prejuicio cultural en relación a las mujeres. *Woman the Gatherer*. Yale University Press. London. 1975. p. 89.

⁸⁰³ Véanse algunos ejemplos más en Marvin Harris. *Introducción a la Antropología General*. Traducción Juan Oliver Sánchez Fernández. Alianza Universidad. Madrid. 1985. p.p.283-284.

cial del padre y la madre, como la de todas las otras personas consanguíneas. La persona del animal y de la planta se formó por el trato continuo con estos actores de la experiencia vital, relación económica que con el tótem se transforma en relación de determinación primitiva. Entre los Lapones, los Ostyak, los Chuckchee, los Yakut, los Tunguses, los chamanes hablan el lenguaje secreto de los animales⁸⁰⁴, habilidad que tiene una utilidad epistemológica directa en la caza (reclamos), pero que funciona asimismo como símbolo del conocimiento que tiene el chamán del lenguaje universal de la vida, en el que se expresa la sabiduría del *anima mundi*. Desde el punto de vista de la racionalidad continua, la persona animal, especialmente la de los mamíferos, está más próxima a los humanos de lo que la filosofía tradicional ha querido admitir, pero en el caso de las sociedades frías tal continuidad es actuada de manera espontánea. Los animales, además de sustento, son elementos simbólicos activos -no sólo para el chamán-, proyecciones psicológicas humanas de las emociones básicas que entran en las narraciones epistemológicas. La persona animal, más que la persona planta, que sufrirá una antropomorfización en la forma de la diosa, sigue presente en todos los planos míticos posteriores, tanto en el mundo infantil como en el lenguaje simbólico básico para expresar emociones humanas con contenido plenamente económico⁸⁰⁵.

La persona ánima, que caracteriza este plano mítico junto a la de antepasado (de la que se deriva), parece haber tenido un desarrollo intuitivo hasta las grandes construcciones míticas de las culturas ciudadanas de Sumeria y Egipto. Si traducimos el término *alma* a algunas de estas culturas frías, vemos que la palabra denota *aquello que está dentro*, entre los Navaho⁸⁰⁶, una denotación análoga a la que, según Durheim, dan la mayoría de los grupos australianos⁸⁰⁷, y que, de hecho, es una etimología muy común que va asociada al aliento y la respiración en la mayoría de las tradi-

⁸⁰⁴ Cf. Mircea Eliade. *Shamanism*. Ed. Cit. p.96.

⁸⁰⁵ Baste pensar no solo en la heráldica medieval, sino en todas las imágenes de animales asociados a cualidades humanas con los que la industria mediática nos bombardea: desde nombres de equipos y franquicias deportivas, hasta marcas y modelos de coches. Véase el estudio de Barbara J. Phillips. *Advertising and the Cultural Meaning of Animals*. En *Advances in Consumer Research*. Volume 23. 1996. p.p. 354-360. Web.

⁸⁰⁶ Véase Reichard, Gladys A. *Navaho Religion: A Study of Symbolism*. Ed. Cit. p.32.

⁸⁰⁷ En *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Cit. p. 378.

ciones míticas⁸⁰⁸, un signo muy evidente que distingue el animal vivo del muerto. En las narraciones de los viajes a otros mundos de las tradiciones chamánicas, el alma está vinculada a antepasados y a animales, personas ambas que en muchos casos se confunden (en el tótem), compartiendo escenario con ellas y formando una concepción intuitiva común. El desarrollo de la persona del dios animal a partir de esta noción parece inevitable. Los animales presentan una individuación mínima como sujetos, mientras que como especie sus características diferenciales son notorias y evidentes, por lo que es fácil formar un tipo representativo que subyace a toda la especie. Por otro lado, puede que a través de las plantas se desarrollase la personificación de las fuerzas del clima, la orografía y los astros, una personificación que comenzaría siendo no necesariamente antropomórfica, sino más general, gracias a la mediación del concepto *ánima*, que a través de las plantas encuentra su camino hacia lo inorgánico. Esta hipótesis viene apoyada, por ejemplo, por las narraciones que los navajos tienen sobre sus montañas, a las que consideran personas, cuyas arterias y venas están formadas por ríos y arroyos, y que tienen una *forma interna*, un ser interior que les da vida⁸⁰⁹, así como también por todas las narraciones que ya hemos mencionado sobre los gigantes antropomórficos. La continuidad con lo inorgánico la encontramos en los relatos que dan cuenta del origen de la vida a partir de materia indiferenciada, como barro o roca, relatos que cubren por completo la geografía mítica, y que es posible desde el momento que la idea de alma, extendida como *anima mundi*, funciona epistemológicamente.

Podemos distinguir por lo menos quince clases básicas de personas⁸¹⁰ que aparecen en las narraciones del plano mítico del *anima mundi*: la persona colectiva, las personas de género en actividades de sustento, las personas de género en las acciones de parentesco, las personas formadas por la edad, el antepasado, el animal, la planta, la persona alma, la divinidad

⁸⁰⁸ En algunos casos va vinculada directamente a otros animales, casi siempre voladores, como entre los Yakut (Eliade *Shamanism* p.206), también entre los egipcios, como halcón, y, por lo que aparece en los mitos de India y Grecia (Por ejemplo, *Rigveda* VI, 9,5; en las representaciones del psicopompos Hermes, etc.), también entre los arios, así como en la tradición judeo-cristiana.

⁸⁰⁹ El ser interior o forma interior de la montaña es su *bi-yist'in*. Véase Reichard, Gladys A. *Navaho Religion: A Study of Symbolism*. Ed. Cit. p.20.

⁸¹⁰ Véase Apéndice F.

animal, la divinidad natural, el chamán preservador de la memoria (el narrador de la identidad), el chamán-psicopompos (explicador de la muerte), el chamán-médico (explicador de la vida), el chamán-controlador de las fuerzas (el que predice el futuro), y el chamán sacerdote-líder, como desarrollo posterior que aglutina al menos una de las clases de chamán anteriores dentro de narraciones generales de constitución explícita de estructuras mítico-rituales. Las acciones comunicativas entre estas personas básicas podrían categorizarse, a partir de la diferencia que hemos establecido entre acciones míticas de determinación económica (o funcional) y las de narración primitiva, en dos subgrupos para cada una de ellas. Así, tendríamos acciones praxiológicas y epistemológicas de determinación económica, y acciones de identidad y metanarrativas de determinación primitiva. Acciones narrativas praxiológicas serían las de orden del grupo, las de caza y recolección, las agrícolas, las reproductivas no alimentarias, las de hábitat, las mercantiles, las valorativas de acción económica (cuantificadoras de intercambios), las de servicios comunales, las militares y las lúdicas. Narraciones epistemológicas serían las desarrolladas en las tecnologías de control del espacio-tiempo y del medio físico, las narraciones simbólicas generales, y las narraciones lúdicas de contenido epistemológico. Entre las narraciones de determinación primitiva de la subcategoría de identidad se encontrarían las que establecen la relación personal-grupal (un desarrollo simbólico enario de las narraciones de orden totémicas del grupo), las narraciones de género, las de vinculación grupal, las de muerte e inmortalidad, las de control de orden social, las cosmogónicas, las de solidaridad, y las de enculturación ritual general. Por último, podemos hablar de un tipo de metanarración, que ya se da en la tercera forma de la mimesis chamánica, que sirve como narración de dominación. Estas categorías de acciones serán las fundamentales para los otros planos míticos, si bien, en cada uno de ellos se produce una transformación narrativa que da lugar a escenarios y objetos míticos diferentes⁸¹¹.

Las narraciones de vinculación de los miembros del grupo son en el plano del *anima mundi* las relaciones de grupo de parentesco, que recogen las reglas fundamentales de filiación, ya sean cognaticias o unilineales,

⁸¹¹ Véase Apéndice F.

según el grado de complejificación de la sociedad⁸¹². Como muestra una vasta literatura antropológica, las relaciones de parentesco distan mucho de ser simples o universales, a pesar de que no son otra cosa que la manera particular en la que un grupo humano ordena las emociones sexual, maternal y social. Que un sistema de orden, y no otro, impere en un momento dado en un grupo arcaico, a pesar de estar condicionado por las estructuras emocionales, y por restricciones económicas específicas del entorno, no puede sino contener un buen número de elementos puramente arbitrarios, pues al formarse las determinaciones primitivas con posterioridad a las económicas, la coherencia emocional-económica, regida por principios generales de equilibrios homeostáticos, puede verse afectada por narraciones de identidad antiguas que ya no aplican a las nuevas condiciones económicas. La variedad y complejidad de las narraciones de parentesco se debe a la vinculación de las emociones sexual, maternal y social, entre las que opera más de una forma de relación, por lo que no podemos entenderlas exclusivamente desde la filiación sin tener en cuenta las relaciones de alianza y coordinación grupal⁸¹³. La filiación en los grupos humanos es siempre social y narrativa, es una construcción comunicativa que, más que expresar el orden jerárquico del grupo (caso que sería el de los grandes simios, por ejemplo) establece las relaciones de funcionamiento básicas y sus señas de identidad, las primeras como la forma de orientación intuitiva de la acción emocional, las segundas, como la memoria lingüística de aquellas. La narración de parentesco construye las redes de coordinación de tareas generando las personas y funciones de la reproducción y el sustento, pero estas personas no son el resultado de una estructura de parentesco elemental, sino el concurso interactivo de alianzas interpersonales (dictadas por las necesidades económicas específicas) y los condicionamientos de los sistemas emocionales. Obviamente, la variedad y complejidad de las narraciones de parentesco son una apreciación mitopoética de la

⁸¹² Las reglas de filiación cognaticia usan la filiación masculina y femenina para establecer cualquiera de los derechos, deberes y privilegios de un sujeto dado perteneciente a un grupo humano, mientras que las unilineales restringen los lazos parentales bien exclusivamente a los varones o a las hembras. La filiación unilineal, cuando hace referencia tan sólo a un antepasado concreto, se llama matrilineal o patrilineal según el sexo del antepasado.

⁸¹³ Como ya trataron los antropólogos y filósofos estructuralistas desde puntos de vista distintos a los presentados aquí. Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Anti-Oedipus*. Continuum. London. 2004.p.p. 171 y s.s.

antropología, porque desde el punto de vista de cada cultura individual, las relaciones propias de filiación son extremadamente evidentes y naturales, y sólo en relación a otros grupos surge la extrañeza o la sorpresa. La falta de *universalidad* en estas relaciones es un prejuicio propio de un plano mítico posterior, el de la ley universal, con el que la antropología y la ciencia se acercaron a estos mitos. Si a la complejidad de las relaciones sociales, debida a la multiplicidad de interacciones comunicativas simbólicas, añadimos el conocimiento confuso que sobre la reproducción se ha tenido hasta hace relativamente poco, podemos entender mejor la variedad de estos relatos, lo cuales, junto a las finalidades fundamentales de la homeostasis social, incluyen otras narraciones desarrolladas a partir de metafísica local, las cuales surgieron para dar explicaciones *ex post facto* autojustificativas (por ejemplo, explicar una línea matrilineal totémica), construyendo en el proceso relatos más o menos arbitrarios e inconsistentes con la experiencia.

Las narraciones responsables de la formación de los grupos de hombres y mujeres, las que construyen la identidad de estas dos personas sociales, van unidas, como propuso Eliade, a ritos de paso de pubertad (o de género), pero no se limitan a este aspecto, sino que suponen una iniciación en la vida social de la tribu, en el sentido de conocimiento de los mitos fundacionales básicos así como de las relaciones económicas⁸¹⁴. En el caso de los Karadjeri de Australia, la narración y el rito de paso, que dura varios años, se solapan por completo, pues el segundo es una escenificación de la narración sobre los orígenes del grupo. Esta narración está compuesta por múltiples mitos en los que se va dando cuenta de todo el proceso civilizador llevado a cabo por los hermanos Bagadjimbiri (antepasados míticos). En uno de estos relatos, se nos cuenta cómo estos personajes se encontraron con un grupo de humanos, con los que mantenían relaciones de parentesco, pero que no tenían órganos genitales, y cómo proceden a creárselos con dos tipos distintos de setas⁸¹⁵. Serán precisamente estos dos hermanos civilizadores quienes creen los ritos de paso fundamentales del grupo, algunos de los cuales tratan directamente de las diferencias sexuales que llevan a la construcción de hombres y mujeres como personas sociales. Al

⁸¹⁴ Véase Mircea Eliade *Mystery and Spiritual Regeneration*. Ed. Cit. p.p.3-36.

⁸¹⁵ Cf. Eliade. *Ibid* p.4.

igual que ocurre con las narraciones de parentesco, la identidad específica que se construye para hombres y mujeres, además de los condicionamientos impuestos por las emociones básicas, cuentan con un bagaje metafísico fuertemente condicionante. Así por ejemplo, entre los Gnanji australianos, las reglas del tótem y de la reencarnación, combinadas, llevan a la conclusión absurda de que las mujeres no tienen alma⁸¹⁶, aunque hubo una época en que la tuvieron. El absurdo lo producen las reglas del tótem Gnanji, las cuales estipulan que la mujer no transmite el tótem a su hijo, mientras que antaño la transmisión era matrilineal. Desde este punto de vista, la mujer es el final de su linaje, lo que no tiene sentido, pues el tótem está vinculado al *anima mundi*, y dentro del esquema metafísico de la reencarnación, o la mujer vuelve como alma (y por ello, vinculada a un tótem), lo que no es posible porque la mujer no lo transmite, o su alma es destruida con la muerte. Si las almas de todos los que nacen son antiguas, pertenecen a seres que tuvieron otras vidas, se produce una situación sin sentido en la que todas las mujeres reciben un alma totémica de varón que con ellas llega a su final, lo que supondría una especie de castigo para ciertas almas de hombre, y se haría necesaria una mecánica de producción de almas nuevas que no queda especificada en el modelo metafísico. Los Gnanji decidieron adoptar la primera solución mientras que otras tribus de Queensland optaron por la segunda, consistente con la persona *anima mundi*, de hecho, la solución más arcaica de la disolución final de todas las personas individuales en el alma del mundo⁸¹⁷. En este ejemplo, la identidad femenina no ha sido construida a partir de condicionamientos económicos y pragmáticos, de hecho, se excluye cualquier forma de acción vital para definir la persona, y se apela a una construcción metafísica que despoja a la mujer de su constitución vital más básica. Con esta narración, la consistencia y unidad sintética que permitía el concepto de *anima mundi* se viene abajo, lo que muestra, al no ser percibido, que la construcción conceptual del *anima mundi* no opera necesariamente a nivel consciente, y que el desarrollo narrativo de estos mitos fue tan espontáneo como el propio

⁸¹⁶ Un postulado similar fue sostenido por la Iglesia Católica en el *Concilio de Mason* de 582 d.c.

⁸¹⁷ El ejemplo lo aporta Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed.Cit. Nota 527. Libro 2. p.378.

desarrollo del lenguaje, una respuesta emocional enaria a situaciones de supervivencia.

Las narraciones que recogen los ritos de paso de antepasados míticos, como hemos visto en el caso de los hermanos Bagadjimbiri, son difícilmente aislables de las dos anteriores, y en general de todas las narraciones de ritos de paso, porque la identidad de un grupo es el resultado de la interacción de estas diferentes personas en un sistema de retroalimentación complejo, no lineal. Lo particular de las narraciones de *ánima-antepasado* es la producción de una forma de identidad ausente, meramente lingüística, que ya traté más arriba. Con estas narraciones, la comunidad humana adquiere una dimensión mayor que la de sus miembros vivos, y esta ampliación afecta a las narraciones conjuntas en las que intervienen los antepasados. Esta es la dimensión que se recoge en los linajes, y hace posibles las narraciones sobre el origen, transmitidas por un testigo objetivo ancestral, más reales que la experiencia vital, pues ya han sido endomorizadas e interpretadas, dotadas de un sentido perfecto, acabado, como sólo puede provenir de la memoria fundadora. La persona del antepasado sirve como fundamento para las narraciones epistemológicas de la comunidad, el fundamento dado por el prestigio de lo que fue y ha vivido hasta el presente en su linaje, así como también sirve de ejemplo para la acción a partir de sus hazañas benefactoras. Todas estas narraciones se unifican en la figura del chamán que las memoriza y actúa en los ritos. Él da forma a la identidad colectiva, *acumulada* en el presente narrativo y ritual, es la fuerza activa que interpreta la identidad totémica general y la de los clanes (cazadores, guerreros, agricultores), armonizándolas en un eje mítico-ritual sobre el que seguir construyendo la vida del grupo. Para hacerlo, no necesita ser consciente de todo el entramado mitológico, sino meramente de su persona social, de la labor mediadora y formadora que lleva a cabo en su personalidad múltiple como poeta, psicopompos, médico, vidente, y en su momento, sacerdote-líder.

Si el antepasado es la persona dominante de este plano mítico, como humano que ya es *anima mundi*, y vive una existencia completa y acabada en los relatos, las narraciones y ritos de paso de difuntos deben condensar de alguna forma el núcleo de la determinación primitiva. Contamos con un buen número de testimonios antropológicos que parecen indicar que entre los pueblos cazadores-recolectores la actitud con respecto a los muertos es

ambivalente, una mezcla de respeto reverencial y miedo. Entre los Aranda australianos, el poblado en el que moría una persona era quemado, y el nombre del difunto no volvía a ser mencionado, además de que sus descendientes eran sometidos a varios ritos dolorosos para que el difunto se considerase a sí mismo suficientemente llorado⁸¹⁸. Algo similar también se hacía entre los quéchua, quienes sofocaban al moribundo (los mismos familiares) y quemaban sus pertenencias si el chamán no conseguía curarlo, salvo que se tratase de un cacique, al que entonces momificaban por miedo. Según Eliade, este miedo está presente en la mayoría de los pueblos de Asia Central y Siberia, y se basa en la creencia de que los muertos no aceptan su nueva condición⁸¹⁹. De estas ideas podría inferirse, como hizo Leo Frobenius, que las primeras costumbres de enterramientos provienen del miedo al fantasma del muerto, y no de las posteriores ideas de los plantadores de un renacimiento del cuerpo de la tierra⁸²⁰. Para las sociedades frías más arcaicas, el mundo del más allá es una inversión de este, tanto en las acciones como en sus valoraciones: cuando aquí es de día allí es de noche, cuando aquí hay miseria, allí opulencia, cuando el verano calienta a los vivos, el invierno congela a los muertos. De forma análoga, cuanto mejor fue el vivo, peor el fantasma, y los difuntos que fueron fuertes han de ser restringidos y sometidos mediante, ataduras, vendas y redes, con los orificios corporales bien tapados para que el alma no se escape del cuerpo, y piedras grandes sobre sus tumbas que les impidan vagar a sus anchas. Este miedo es inversamente proporcional al tiempo transcurrido desde la muerte del antepasado: los que llevan largo tiempo muertos son menos temidos, y comienzan a ser respetados y divinizados. La idea de que el miedo a la muerte haya dado forma a las primeras narraciones sobre mundos sobrenaturales parece razonable, de hecho, el miedo a la muerte sigue siendo una constante de la vida humana, y las metafísicas de todo tiempo y lugar han intentado mitigarlo y fomentarlo de muy diversas maneras, con fines puramente humanos de manipulación por parte de los vivos. Sin embargo, en las sociedades frías, más igualitarias y basadas en principios de reciprocidad económica, las narraciones sobre la muerte presentan un con-

⁸¹⁸ Cf. Joseph Campbell, quien recoge el testimonio de Spencer and Gillen. *The Masks of God*. Vol. I. Penguin Arkana. New York. 1991. p.126.

⁸¹⁹ Véase Eliade, *Shamanism*. Ed. Cit. p.p. 207-209.

⁸²⁰ Citado en Joseph Campbell, *The Masks of God*. Vol. I. p.p. 125-126.

tenido metafísico más simple basadas en experiencias de trance. Son estas experiencias las que se reproducen en los rituales iniciáticos, experiencias en las que el sujeto pierde su persona social para entrar en un mundo emocional básico, próximo al onírico, en el que reconstruye escenarios de la experiencia cotidiana que funcionan con la lógica de los sueños y la causalidad mágica. La experiencia psicológica del viaje a otro mundo, ya sea del chamán o del iniciado que va a encontrar su *espíritu guía*, es la experiencia de un estado alterado de la mente, no es el cerebro funcionando en su estado de vigilia ordinaria, y lo que allí encuentra, que no es sino una revaloración semántica emocional del mundo realizada desde las complejas formas lingüísticas del simbolismo humano, es una autorepresentación de la vida vista desde la perspectiva humana como un continuo dividido en dos por la muerte. El escenario de la muerte, vinculado al de la vida como su imagen simétrica contrapuesta, contiene dos subespacios, uno celeste y otro subterráneo. La valoración positiva o negativa de ambos depende de las narraciones de género y las filiaciones de parentesco con los antepasados, responsables, como en el caso de los Gnanji de la dinámica del escenario. Es más plausible que los escenarios subterráneos, en particular las cuevas, fueran anteriores a los celestes en relación a los ritos funerarios y las vidas de los antepasados, pero en los mitos que nos han quedado encontramos por igual más allá subterráneos y celestes. Entre los Guaraní, muchos de los antepasados ascendieron al cielo y se convirtieron en divinidades, como entre los Yakut, mientras que para los Muisca es el mundo subterráneo el de los dioses, y en los mitos de Vietnam, hay un submundo acuático donde vive Loc Tuc, divinidad beneficosa que cuida de los hombres, submundo acuático análogo al de los Alur del lago Albert (Congo-Uganda). Las narraciones sobre la muerte nos ofrecen el núcleo valorativo fundamental de estos grupos en su conjunto, así como las personas fundamentales de sus narraciones mítico-rituales, pues el peso del pasado como estructura atemporal hace gravitar toda la existencia hacia la imagen metafísica de los antiguos relatos. Los antepasados, como espíritus que viven en la memoria del grupo, en el lenguaje, no son distintos a las presencias invisibles de fuerzas biológicas que actúan sin ser comprendidas en el entorno y el humano mismo. Las diferencias de construcciones metafísicas que encontramos en distintas sociedades de este plano mítico, se corresponden con los diferentes grados de complejificación social, y van desde las más

simples formas en las que la muerte es una disolución de las personas de género y edad en el *anima mundi* –algo así como la descomposición del ánimo en un *apeiron*–, hasta ideas de inmortalidad para los reyes y nobles, o reencarnación totémica, pero todas ellas son posibles por la unificación ontoepistemológica de un alma inmortal y común a todos los seres y objetos de la experiencia.

Como muestran los relatos fundacionales de los Karadjeri, los Black-foot y muchos otros, las determinaciones económicas y las primitivas son indisociables. El humano es un ser simbólico, y sus acciones son el fruto de una valoración de racionalidad continua. Las normas y las leyes surgen y se fijan con la repetición del relato y la mecanización del rito, y su efectividad reside en el contenido acrítico que imponen la memoria y el olvido. Es interesante observar la función activa del olvido (entropía) en la formación del relato. El sentido consciente del ritual se pierde, pero no pierde por ello efectividad, es más, lo reafirma a nivel sintáctico como una necesidad y un modo de ser de las cosas. El ritual y el mito operan así como lo hace el sistema lingüístico general, basado en los protocolos emocionales. Los Karadjeri han olvidado el significado de un canto ritual en una importante ceremonia en torno a un árbol que escala el iniciado⁸²¹, lo que no impide que se haga con la minuciosidad obsesiva de siempre. A nivel orgánico, lo relevante es la repetición de la acción física que en algún momento se originó como respuesta a una alteración de equilibrio, no la interpretación simbólica que se haga de ella, o incluso el olvido del simbolismo. Los símbolos son objetos, o incluso escenarios completos, que subrayan determinados componentes de una narración, los ponen en primer plano como indicadores que jerarquizan semánticamente una acción narrativa, y esta jerarquización es más importante que la interpretación particular que se pueda hacer del símbolo; de hecho, la jerarquía es la valoración fundamental que aporta el símbolo. El símbolo del árbol en el caso Karadjeri, que apunta hacia algo ya olvidado, sea lo que sea, señala igualmente, y de manera aún más importante, a todo el rito, funcionando como una metonimia de la acción ritual en su conjunto, y no sólo de la escalada: es el rito lo que hace reales a los dioses en la acción y la palabra. Los elementos

⁸²¹ Cf. Eliade. *Mystery and Spiritual Regeneration*. En *Man and Transformation*. Ed. Cit. p.7.

que forman parte del escenario ritual están todos cargados de esta capacidad significativa y autoreferencial, y podrían olvidarse los motivos que llevaron a esta o a aquella interpretación particular de cada objeto, mientras el rito en general cumpla una función social ordenadora. Algo similar ocurre con tabúes y prohibiciones.

Hay que insistir en el hecho obvio de que estas diferentes clases narrativas se interrelacionan de una manera más orgánica que como se presentan aquí, pues el fenómeno lingüístico humano es inseparable de la acción vital en la que surge, y las narraciones de identidad, como las epistemológicas y praxiológicas no tienen sentido por separado, sino como un entramado mítico-ritual de acciones míticas funcionales y acciones de determinación primitiva, desde las que se interpreta la experiencia vital.

3.1.2 Plano mítico del rey-dios.

El primer plano mítico que hemos tratado se corresponde con los diferentes estadios civilizatorios que van desde las sociedades cazadoras recolectoras hasta los poblados de agricultura avanzada que preceden a las ciudades-templo de Mesopotamia⁸²², lo que incluiría hasta asentamientos tipo Catal Huyuk (6.250-4.500), en Turquía, y los poblados Halafianos (5.500-4.800 a.c.) al noreste de Siria, pero también se correspondería con cualquier sociedad contemporánea, como por ejemplo los Baka, de las selvas de Camerún y el Congo, que maneje un tipo de organización mítico-ritual como la que he descrito. Es obvio que no podemos trazar una relación que vincule, punto por punto, las formas mítico-rituales de hace diez mil años, que seguían el plano mítico del *anima mundi*, y las que lo siguen en la actualidad. Los mismos Baka tienen herramientas metálicas o ballesas para la caza que no han sido desarrolladas a partir de sus propias actividades económicas, sino que provienen de intercambios con sus vecinos, algo que no puede decirse de los grupos del pasado que nunca fueron más

⁸²² En terminos de la antropología tradicional, la ciudad-templo se correspondería con la *organización en jefaturas* (Chiefdom Organization) de Elman Service, y los comienzos de la *sociedad estratificada* de Morton Fried. Véase Charles Redman, *The Rise of Civilization*. Ed. Cit. p.p. 201-211.

allá del uso de la piedra, pero desde el momento que tienen la misma variedad de personas sociales unos que otros, y que sus escenarios narrativos se componen de los mismos elementos, utilizan el mismo plano mítico y son sociedades *míticamente equivalentes*.

El segundo plano mítico, al que podemos llamar *del rey-dios*, por motivos enseguida evidentes, se correspondería con el desarrollo social completo de las ciudades templo y su posterior transformación en ciudades estado, como Ur, Uruk, Kish, Eshunna, Memphis y Heliópolis, entre otras. Los límites de este plano mítico son más fácilmente comprensibles desde un punto de vista mitopoético que desde los ejemplos urbanos históricos, pues el paso al plano mítico siguiente, el de *la ley universal*, como el que se inaugura en Babilonia y continúa en Luoyang o en Roma, es más visible en las narraciones económicas y primitivas, especialmente estas últimas, que en aspectos de configuración urbana o imperial. La especialización económica implícita en la figura del chamán germinó en las distintas personas sociales que aglutinaba de manera efectiva, como igualmente lo hicieran las personas de género económico que se habían ido desgajando en las acciones del grupo. Este plano mítico podría denominarse de plano de *persona funcional*, recalcando con ello la explosión de personas económicas nuevas que trajo la complejificación urbana, si bien, la denominación *persona funcional* puede resultar equívoca, debido a que las personas sociales del plano mítico anterior tienen también un origen funcional, son el resultado de las actividades económicas. Sin embargo, la diferencia específica dada por la *persona ánima*, de la cual se derivaba una superclase epistemológica que daba unidad sintética a la narración de identidad del humano y el mundo, fue posible no por una acción económica, sino por la construcción de determinación primitiva que hizo de la persona lingüística del antepasado una persona social. Por ello, llamo *persona funcional* al conjunto de personas que surgen como resultado de una actividad económica dentro de grupos humanos con una división del trabajo ya institucionalizada en relatos de identidad, y caracterizo los ejes míticos rituales que comparten la complejidad equivalente narrativa de este plano a partir de la persona social del rey-dios.

La unidad conceptual que permitía la *persona ánima* daba las condiciones de posibilidad para el desarrollo de estructuras sociales complejas, los tótem, los cuales, a su vez, bajo la presión de las nuevas acciones econó-

micas, sufrieron una transformación en la dirección de la creación de una persona funcional o casta. En la casta, se incorporan los elementos psicológicos de identidad del tótem, así como la idea implícita general de una división de las acciones vitales según las habilidades y en función de las necesidades, la comprensión intuitiva de la fuerza de la variedad dentro del grupo. Así por ejemplo, de la parte de la tribu Sioux llamada *roja*, que incluye los clanes del *puma*, el *búfalo* y *alce*, todos ellos tomando como símbolo animales violentos, se formó el grupo de los guerreros, mientras que la casta de los agricultores proviene de otros animales tótem básicamente pacíficos⁸²³. La división del trabajo más allá de las categorías de género fue una respuesta funcional a los cambios económicos impuestos por las diferentes presiones del medio y población, y la forma totémica que tomó se debe también a los condicionantes emocionales que han contribuido a que el ser humano desarrolle su inteligencia siguiendo unos patrones de racionalidad continua. En este sentido, la complejificación de los mitos no es sino la mimesis de un creciente número de interacciones humanas, que a su vez genera condiciones de posibilidad para relaciones más complejas. Con ello, no quiero decir que la configuración particular que lleva a la idea, por ejemplo, de que sólo los reyes y los nobles son inmortales, como en el caso de los Tonga o en el primer Egipto, sea un desarrollo necesario implícito en el proceso de la racionalidad continua, en modo alguno. De hecho, podrían imaginarse desarrollos alternativos a la forma tótem para organizar el calentamiento social, para dividir el grupo y concentrar en un todo orgánico los esfuerzos, mediante categorías que apelasen, por ejemplo, directamente a las distintas emociones, en lugar de la forma indirecta psicológica que utiliza animales y plantas como tipos de propiedades vitalmente significativas. En cualquier caso, el camino que tomó el proceso lingüístico sí parece seguir la línea de mínima resistencia, de economía energética, y nuestra animalidad emocional proyectó sus propias estructuras de actores y escenarios en cada paso de su desarrollo. La complejidad alcanzada por las sociedades humanas se debe a un proceso de interacción de determinaciones económicas y primitivas que guardan una relación mimética entre sí y con el entorno. Por su parte, las narracio-

⁸²³ Cf. Durkheim y Mauss, *De quelques forms primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives*. Ed. Cit. p.5.

nes de determinación primitiva desarrollan una inercia de resistencia al cambio, el peso del pasado, que puede dar como resultado, por contraste con las acciones económicas que le sirven de referencia, estructuras ideológicas mítico-rituales cuyas representaciones sobre el mundo y el humano son contradictorias con los procesos vitales.

La estratificación social se produjo a partir de la forma no igualitaria de distribución del excedente generado por la división del trabajo. En términos de Karl Marx, esta acumulación primitiva no fue otra cosa que el proceso histórico de *divorcio* del productor y los medios de producción⁸²⁴, lo que implica que en algún momento estuvieron *casados*, y da una imagen errónea de los actores de las sociedades frías. La persona social que produce en las sociedades arcaicas no es la misma persona a la que después, en las culturas agrícolas, se le priva de los medios de producción en cuyo proceso está inmersa. Los productores en el plano mítico del *anima mundi* son las personas de género económico, cazadores, recolectores, o pequeños plantadores estacionales (tareas hechas por hombres y mujeres). La producción fundamental de estos grupos es de alimentos y de seres humanos, y tanto su producción como los sujetos mismos pertenecen al clan, la fratría o la tribu; de hecho esa es la base de solidaridad del tótem, solidaridad que se extiende más allá del género humano, que hace que hasta la misma producción cazadora-recolectora esté subsumida a la ley del *anima mundi*. Sin embargo, en las comunidades plantadoras asistimos a una ruptura de la solidaridad por la acción efectiva predominante de unas personas sociales sobre otras, una ruptura de identidad (a la que los mismos tótems daban pie) que hacía que una comunidad numerosa funcionase como un organismo múltiple, y las propiedades de recursos e individuos no tuviesen carácter colectivo, sino personal o subgrupal. En momentos de técnica tan básica como la del neolítico, la capacidad de producción dependía fundamentalmente de la mano de obra, por lo que las diferencias de riqueza entre comunidades eran directamente proporcionales a la población. Ya en Sumeria la esclavitud es una institución⁸²⁵, aunque el fenómeno tiene posiblemente una antigüedad de más de cien siglos, desde el primer Neolítico. Si observamos el *Código de Ur-Nammu* vemos la subsunción legal de

⁸²⁴ Cf. Karl Marx. *Das Kapital*. Regnery Publishing, Inc. Washington D.C. 2009. p.290.

⁸²⁵ En el *Código de Ur-Nammu* (2112-2095 a.c.) aparecen dos grupos fundamentales de hombres, los libres y los esclavos.

todas las personas sociales de la ciudad bajo tan sólo dos categorías, libres y esclavos, aunque luego se aplica una segunda categorización para los libres conforme a su persona económica. El *Código* se presenta como un avance en justicia frente a momentos previos: en este tiempo, el huérfano ya no es entregado al rico como esclavo, ni la viuda al poderoso, ni el que posee un céntimo (*shekel*) al que posee una mil (*mina*)⁸²⁶. El texto implica que estas acciones que se hacían antes, son injustas, pero no porque el *Código* exprese opiniones contrarias a la institución del esclavismo, sobre la que descansaba todo el orden de la ciudad, sino porque ser huérfano, viuda o pobre, todas ellas personas sociales definidas con respecto a un tercero (padre, esposo, rico), no es considerado en este *Código* como condición suficiente para el esclavismo, aunque sí lo fuera en otros momentos, es decir, se trata de una regulación de la institución del esclavismo. Las personas sociales del huérfano y la viuda, no son tratados como persona de género, sino como potencialidades económicas, y al igual que el pobre, como mano de obra, y por eso aparecen citadas en el mismo párrafo, como pertenecientes a un mismo contexto. Al no ser autosuficientes estas personas, la discusión es la manera en la que van a pasar a ser dependientes de otras, su grado de servidumbre. Las leyes sumerias permitían que los padres vendiesen a sus hijos como esclavos, y posteriormente, en Babilonia, los pobres podían venderse como esclavos a sí mismos para garantizar un sustento para sí y su familia⁸²⁷, lo que hacía que, después de los cautivos de guerra, las deudas económicas fuesen la fuente más importante de estas relaciones de dependencia. El esclavismo tiene una fundamentación económica evidente, pero su doble fuente, guerra y deuda, parece exigir una fundamentación metafísica distinta para justificarla. En los textos de las campañas militares de Tutmosis III (1490-1436 a.c.), las listas de botines y saqueos incluye los esclavos como una propiedad más, una costumbre también de Mesopotamia que se observará en las incursiones bélicas de todas las culturas mundiales hasta un tiempo mucho más reciente de lo que

⁸²⁶ Como dicen las líneas 162-168. Véase *The Laws of Ur-Nammu. The Ancient Near East: A New Anthology of Texts and Pictures*. Vol. II. Ed. Cit. p.32.

⁸²⁷ *Sumerian Laws*. YBC 2177. # 4. En *Ibid*. p. 35. Y también, véase Jane Macintosh. *Ancient Mesopotamia, New Perspectives*. ABC-Clío. Inc. Santa Bárbara. (Cal.) 2005. p.167.

nuestras ideas sobre derechos humanos querrían admitir⁸²⁸. En este caso, los esclavos enemigos son garantizados por un derecho divino que se legitima en la fuerza: es el dios triunfante, y su representante en la tierra, el rey-dios, quien al vencer muestra que cumple con lo prescrito en las *Ta-blas del Destino*, como cuando Marduk vence a Kingu. La deuda es aquí de *lo más bajo* con *lo más alto*, en un sentido *muy crudo* de cadena alimenticia, como cuando entre los Tonga las almas de los pobres son esclavas de las de los nobles por la eternidad, o como cuando entre los samoanos son directamente la comida de los nobles-dioses del otro mundo⁸²⁹. El derecho a la vida no está considerado como algo igual para todos: las personas que crean el orden y la prosperidad, los nobles y reyes, son acreedores del resto del grupo, y su supervivencia frente a otros clanes de reyes y nobles de otras ciudades les hace así, les proclama líderes conforme a las leyes divinas, que se empiezan a ver como rectoras del universo, aunque subsumibles a la voluntad del rey-dios creador de tal orden. En este sentido, la fundamentación del esclavismo externo (prisioneros de guerra), no es, como parecía, distinta a la del interno: la deuda del cuerpo social con respecto a la cabeza pensante y organizadora, no expresa sino un modo de ser de las cosas, los reyes son los dioses o sus herederos, y de la misma manera que los hombres son esclavos de los dioses, lo son de sus representantes los reyes, que establecen las normas del funcionamiento social como una imagen del funcionamiento de los cielos. La deuda con el rey-dios se paga con una vida de sometimiento al trabajo, tal como estipulan las leyes divinas. Cualquier desviación con respecto a estos mitos produce el objeto moral de la culpa, y merece la retribución del castigo, psicofísico en este mundo, y metafísico en relación a ciclos de existencia más amplios. La persona social se debe al rey-dios, señor de la ciudad, a la que cuida como un pastor que atiende a seres inferiores.

Desde los primeros testimonios escritos, los reyes se han presentado a sí mismos como pastores de hombres, y la diferencia de jerarquía es literal. Tenemos ejemplos en el *Gilgamesh*, el héroe es el pastor de Uruk, en el

⁸²⁸ Véanse las incursiones tártaras del siglo XVI en Polonia-Lituania, las incursiones del Kanato de Crimea de finales del S. XVIII, los trabajos forzados de prisioneros japoneses en la Segunda Guerra Mundial, etc.

⁸²⁹ Véase Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. Vol. 2. Ed. Cit. p.p. 213-218.

Enuma Elish, en los mitos del rey-dios pastor Dumuzi, en la introducción al *Código de Hammurabi*, en los textos de Ashurnasirpal II, en los mitos de Krishna, en la *Biblia* en relación a David⁸³⁰, y en otros mitos de la franja de Oriente Medio hasta la India en los que el rey-dios se legitima como una fuerza cuidadora del grupo. Pero el pastoreo no es más que una forma más estable y evolucionada de la caza, y la ascendencia predatoria del pastor sobre el rebaño gravita sobre esta retórica de poder. Las narraciones suelen combinar el beneficio que el ganado saca de ser cuidado, su sustento, con la dependencia y sumisión total con respecto a la voluntad del pastor. En estos mitos ni siquiera hay imágenes esclavistas como se entenderían en el mundo moderno, sino más bien proclamaciones de diferencia de especie que son llevadas a la práctica en la organización de la ciudad: por un lado están los dioses (o sus representantes)⁸³¹ y por otro los *cabezas negras*, metáfora acadia⁸³² para designar a los hombres comunes. Las primeras ciudades-templo de Mesopotamia son literalmente vaquerías, con establos junto a los templos y las residencias de los sacerdotes, responsables de ordeñar las vacas sagradas⁸³³ con la misma actitud con la que se explotan a la población de siervos y esclavos. La *retórica del poder pastoral*, como la llamó Michel Foucault⁸³⁴, supone la creación de mitos que funcionan como tecnología de poder, como determinaciones primitivas protocolizadas que estabilizan las relaciones económicas legitimándolas en la figura de un rey-dios creador del mundo y la ciudad, quien la gobierna como una figura benigna para quien se somete, y terrible para el que se opone a la su voluntad, identificada con el orden universal. La muralla de la ciudad protege del enemigo, e impide la huida del esclavo y del ganado. Es interesante observar que las primeras ciudades-templo de Oriente Me-

⁸³⁰En *Gilgamesh*, Tablilla I.(ii), línea 15 (*Ancient Near East*.Vol. 1. P.41); en la Tablilla VI, línea 107 de *Enuma Elish*(*Ancient Near East*. Ed. Cit.Vol.1. p.39); *El Banquete de Ashurnasirpal II*, en *Ancient Near East*.Vol. II. p.99. En la *Biblia*, Samuel II.5.2.

⁸³¹ Los *Anunaki del cielo y la tierra*, (como dice el *Enuma Elish*. Tablilla VI. Línea 46. Ed. Cit. p.37.), es decir, los señores del Consejo de la ciudad, que interpretan y ejercen la autoridad del rey-dios.

⁸³² Es interesante observar que se designaba también *cabezas negras* a los siervos en China.

⁸³³ Cf. Joseph Campbell. *The Masks of God*. Oriental Mythology. Ed. Cit. p.p. 37-38.

⁸³⁴ Véase Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Trans. Graham Burchell. Palgrave Macmillan. New York & Basingstoke. 2007.

dio y Mesoamérica surgieron en hábitats cerrados, en valles fluviales y de montaña, de los que era difícil escapar.

¿Cómo se forma la persona social del rey? La teoría de los grandes hombres que ha utilizado la antropología del siglo XX para explicar el origen de los reyes⁸³⁵, tiene a su favor el hecho de que es una hipótesis sencilla y que parece concordar con la experiencia tal y como la vemos operar en nuestras mismas sociedades, pero tal concordancia no es sino la recogida de algo que ya hemos puesto en ella de antemano, ya que procedemos según un razonamiento circular. La tesis, en la forma que se presenta en la antropología de manera más o menos explícita, dice que la historia de la humanidad es básicamente la historia de unos cuantos grandes hombres que han sido capaces de promover el desarrollo de todo el grupo. Desde este punto de vista los reyes serían los primeros grandes hombres que, de forma espontánea, fueron surgiendo con la especialización del trabajo de la revolución neolítica. La tesis, sostenida por filósofos como Hegel, Carlyle, Nietzsche y Spencer, y suscrita por las masas en diferentes formas teológicas tradicionales, así como por la práctica de la teoría artística del genio, tiene vigencia dentro del darwinismo social del capitalismo corporativo y de Estado (China) de los siglos XX y XXI, así como entre las ideas marxistas de la élite ilustrada que lidera la revolución. El problema de esta explicación es que asume ya la existencia de la figura del gran hombre, figura que se observa en los chamanes, caciques y jefes de las sociedades frías, para explicar el surgimiento de la figura del rey. Se trata en todos los casos de personas sociales masculinas, aunque después se fueron incorporando un reducidísimo grupo de mujeres, lo que, si llevamos el asunto al nivel de las emociones básicas, nos dice que se trata de una cuestión de liderazgo análoga a los animales en los que un macho dominante se asegura la transmisión de sus genes y controla el sustento del grupo y la seguridad⁸³⁶. Los primeros caciques, como nos muestran los estudios antropológicos de las sociedades frías, se caracterizaron por ser grandes proveedores de la comunidad, algo así como unos promotores de acciones colectivas capaces de conseguir seguidores a partir de premios más

⁸³⁵ En los trabajos de Douglas L. Oliver, *The Pacific Islands* (Anchor Books. New York. 1962), tesis también sostenidas por Marvin Harris (*Introducción a la antropología general*. Ed. Cit.).

⁸³⁶ Pensemos en los harenes reales.

o menos inmediatos. A diferente nivel de escala y complejidad esto se da entre los grandes simios, por lo que no resulta arriesgado ver en esta polarización de personas económicas meramente el trabajo del sistema emocional mamífero.

Sin embargo, las diferencias sociales de las que hablamos ocurren con el cambio de actividad económica, en concreto con el excedente que se produce con la agricultura, cuya redistribución deja de ser igualitaria, y un grupo de sujetos generan personas sociales que legitiman la diferencia y la desigualdad. La generación de riqueza en las primeras sociedades nada más podía ser mediante la producción agrícola y artesanal interna, o con las actividades externas del comercio y la guerra. Los procesos de acumulación mediante la generación interna de riqueza son lentos comparados con los que permiten la guerra, y el comercio en algunos casos, lo que apunta a una posible doble formación de liderazgo. La primera sería la que proviene de un *calentamiento* progresivo y lento de la comunidad a partir de las diferencias en las capacidades productivas de sus miembros, una acumulación de pequeñas diferencias con efecto multiplicativo generacional. En estos casos, las diferencias de capacidades de producción van vinculadas a las diferencias en números de los clanes y a la tecnología disponible, tanto en los ámbitos económicos como en los epistemológicos generales (de explicación y predicción de las acciones vitales), así como al uso en las acciones de determinación primitiva de una tecnología ideológica para asentar y justificar un orden social. Estas capacidades fundan el prestigio de la figura del chamán- sacerdote líder, alguien que controla la tecnología de la lluvia, pues habla con los dioses, y que conoce las plantas y las narraciones de identidad que permiten que el grupo de tótems funcione con una mínima unidad. En sociedades ya estratificadas, como algunas ciudades del período dinástico temprano de Mesopotamia (S.XXVIII a.c.), a este tipo de líder que provenía de la extensión del poder sacerdotal, se le llamaba Sangu, al que se distinguía del líder de otras ciudades que había ascendido al poder por métodos guerreros, el Lugal. A las figuras del Sangu y el Lugal hay que añadir las del Ensi, o rey consorte de la diosa, y el Ugula, una denominación asiria posterior para designar al representante comercial de una ciudad. La figura del Ensi parece haber ido unida a la de

administrador agrícola, y designaba al gobernante de una sola ciudad⁸³⁷, lo que implica que no es un cargo relacionado con la guerra, sino algo así como un gobernador bajo las órdenes de un Lugal. Estas distinciones son relevantes para comprender las dos líneas fundamentales de formación de la persona de los reyes. La fusión posterior del Lugal y el Sangu, el general y el sacerdote, no se hace por igual en todas las sociedades, pero podemos decir, a partir de un buen número de ejemplos que nos facilita la historia, que la estabilidad de un grupo gobernante depende de su capacidad para generar prestigio como Sangu, y tal prestigio no es una mera cuestión de habilidad para coordinar el grupo en la guerra, pues para poder aglutinar el poder de la comunidad en torno a un eje mítico-ritual es necesario dominar asimismo los poderes de los antepasados, además de explicar y predecir las acciones económicas del grupo y el desarrollo de los acontecimientos. En la leyenda Blackfoot de *La Mala Esposa*, una mujer raptada por la tribu rival acaba convirtiéndose en jefa de su nuevo grupo en base al despliegue de conocimiento previsor y mágico con el que fraudulentamente impresiona a sus raptos⁸³⁸. El Pueblo Serpiente la eleva a este rango por sus capacidades chamánicas que les proporcionan ventajas en diversos encuentros guerreros, pero con el propósito de que su *strong medicine*, sus capacidades chamánicas generales, favorezcan la vida de la tribu, y no en base a su capacidad para dirigirla en la guerra. El hecho de la guerra exige, no obstante, una especialización física que no necesariamente concordaba con la figura del chamán. Es cierto que en las sociedades frías, el chamán también ejerce la persona del cazador y guerrero, pero en los casos de las ciudades estratificadas, la mayor acumulación de conocimiento, inevitablemente en la persona de los ancianos, era incompatible con el vigor físico para el combate que podía desarrollar la persona del hombre joven. El Lugal surge posiblemente dentro de una sociedad urbana como representante temporal elegido por la asamblea general, con atribuciones y poderes muy específi-

⁸³⁷ Cf. Thorkild Jakobsen. *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture (Semitic)*. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) 1970. p. 384. n.71.

⁸³⁸ Véase el cuento *The Bad Wife* en el libro de George Bird Grinnel, *Blackfoot Lodge Tales*. Ed. Cit. p.p.39-49.

cos para casos bélicos, como ocurre en la temprana Mesopotamia⁸³⁹, y mucho después con los cónsules romanos.

En regiones geográficamente circunscritas, como las de Mesopotamia, el Nilo, el Río Amarillo, el Indo o el Valle de México, aunque la persona del Sangu haya sido determinante de la organización más arcaica del grupo, la limitación del terreno llevó inevitablemente, con el transcurso milenar, a conflictos cuya solución requería un líder guerrero, un Lugal. De todas formas, como vemos por ejemplo en el ascenso de Sargón de Acadia (S.XXIII a.c.) al trono, matando al rey de Kish, y su posterior triunfo sobre los Lugal de otras ciudades prominentes, su acción no se limita a la gesta guerrera sino que se preocupa por integrarse en las determinaciones primitivas de las urbes vencidas, a la vez que funda una ciudad nueva desde la que gobernar el imperio, Acadia, pilar sobre el que instaura su propia determinación primitiva. Los lazos familiares que Sargón establece con la diosa Nanna, divinidad tutelar de la conquistada Ur, al nombrar a su hija Enheduanna como suma sacerdotisa de la ciudad, le permiten el control de la ley universal, del *Me* (Maat egipcio), cuyo origen es atribuido al dios sumerio del cielo An⁸⁴⁰. El *Me* está compuesto por las normas divinas, los deberes y los poderes asignados desde el principio por el dios supremo a todos los seres y todas las cosas, causa formal del funcionamiento armónico del universo. Es interesante observar cómo la determinación primitiva de la ciudad de Acadia es acompañada por un desplazamiento de la ley sumeria desde An hacia Inana⁸⁴¹, como igualmente ocurre con la emergencia de Tebas en Egipto y el desplazamiento del culto desde Ra hacia Amón tebano, que termina en una síntesis de los dos cultos bajo la nueva determinación primitiva de la Dinastía XVIII (Nuevo Reino). Las determinaciones primitivas de un grupo humano, formadas a partir de las económicas en largos procesos generacionales, no son tan sólo responsables de la identidad del grupo, sino que con la identidad va asociado el sentido de las acciones vitales, la valoración emocional en su forma enaria, sin la que no puede haber acción humana.

⁸³⁹ Véase Charles Redman, *The Rise of Civilization*. Ed. Cit. p.p.303-304.

⁸⁴⁰ Véase la introducción a la *Oración Himno de Enheduanna* de S.N. Kramer en *The Ancient Near East*. Vol.II. Ed. Cit. p. 126.

⁸⁴¹ *Inanna ha cambiado por completo los ritos del sagrado An*, leemos en la línea 85 de la *Oración Himno de Enheduanna*. Ibid. p. 129.

La importancia de las determinaciones primitivas en la explicación de la formación de las sociedades estratificadas sólo ha sido reconocida en la antropología de manera relativamente reciente en los trabajos de Carneiro, Kolata, Demarest y otros⁸⁴², aunque está implícito en la obra de Durkheim, y con anterioridad, en la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Obviamente, no se trata de que las determinaciones primitivas gobiernen la vida del grupo de manera independiente de las económicas, y mucho menos, que haya un tipo de orden sobrenatural que se actúa en el desarrollo histórico de la humanidad, sino más bien que las condiciones biológicas que han propiciado el desarrollo de la racionalidad continua suponen una construcción simbólica de la acción vital, la inseparabilidad de la acción mítica con respecto a la vital en el ámbito humano. La ideología no es una superestructura añadida a la infraestructura económica (fuerzas y relaciones de producción), sino la fijación de las relaciones económicas en narraciones de identidad, su interpretación valorativa, de la que surgen las diferentes personas sociales y las acciones del grupo. Las narraciones de determinación primitiva, o ideología, pueden ser protocolizadas en técnicas efectivas para el control de la identidad, pero no por ello son algo secundario, un epifenómeno de carácter imaginario añadido a la realidad de las relaciones económicas: no puede haber determinaciones económicas sin una determinación primitiva que las interprete, por muy básica que esta sea, por muy próxima que se encuentre al sistema de las emociones primarias.

Los reyes-dioses son el resultado evolutivo del plano mítico del *anima mundi* bajo el estrés ecológico de lucha por los recursos de diferentes grupos humanos, son la representación simbólica de una narración de identidad grupal, basada en la economía de la ciudad antigua, que permite generar un sentido para la vida humana en relación al orden jerarquizado general del universo. Los dioses más antiguos son antepasados civilizadores de comunidades más pequeñas que, en su trato chamánico con los espíritus del *anima mundi*, alcanzaron un estatus superhumano, por su pervivencia en el lenguaje y en los ritos y mitos del grupo. El desarrollo lingüístico humano llevó a la hipóstasis de entidades puramente conceptuales, derivadas de la propia limitación del conocimiento del mundo, proyección de la

⁸⁴² Véanse los artículos sobre este tema en relación a las civilizaciones precolombinas en Demarest and Conrad, *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*. Ed. Cit.

estructura biológica. El mundo alcanzó su primera representación como *ánima universal*, y las exitosas determinaciones primitivas del tótem se completaron en una miríada de ánimas y espíritus de cuya materia surgieron los relatos de los dioses. Las imágenes basadas en las emociones sociales, con las que se construyen las generaciones de seres vivos dentro del ámbito del *ánima mundi*, al ser operadas conforme a las reglas del pensamiento racional, exigen un creador inicial sexual⁸⁴³, una forma precedente desde la que iniciar los vínculos paterno-filiales de las cosas. De esta exigencia, junto con los condicionamientos económicos de la estratificación económica, surgen los dioses supremos, magnificaciones de los antepasados que se han hecho independientes del *ánima mundi* en la que surgieron, hasta el punto de que la relación ha sido invertida, y son ellos los demiurgos del *ánima mundi* y de todos los seres, marionetas sostenidas por una réplica de su espíritu creador. La creación de la persona social del rey-dios como síntesis del Lugal, el Sangu, el Ensi y el Ugula⁸⁴⁴, una combinación exitosa en comunidades agrarias plurales de hábitats circunscritos, supone la aplicación de estrategias predatorias (en términos humanos, esclavistas) en el sistema emocional de la búsqueda o voluntad de poder. Tal estrategia no es la única posible, no está condicionada evolutivamente, ni es la más inteligente o la mejor de las posibles: la vida no tiene una sabiduría infalible, ni procede conforme a procesos de máxima eficiencia, especialmente en escalas temporales cortas como las de la civilización humana. El impulso oportunista de la voluntad de poder no produce necesariamente los mejores resultados (en lo referente a la supervivencia) a largo plazo. El Lugal surge por la urgencia bélica, el Sangu de la necesidad de una identidad de la persona colectiva y las personas sociales, el Ensi de la organización económica agraria, el Ugula del comercio del excedente. Al llamar *grandes hombres* a estas personas sociales y sus herederos, el rey-dios, el sumo sacerdote, el general, el gran comerciante nos limitamos a reproducir una retórica de dominación, una tecnología de gobierno característica de este plano mítico que después pasó a los siguientes. El culto a los grandes hombres es una variante del culto a los antepasados en la que hemos inyectado las narraciones urbanas del rey conquistador y el sacerdote sabio, los

⁸⁴³ Ya tome la forma más o menos abstracta de esperma-matriz o *logos spermamatikos*.

⁸⁴⁴ El general, el sumo sacerdote, el terrateniente y el gran comerciante.

pastores que cuidan de su rebaño, que lo protegen de otros predadores y lo explotan.

En relación a la formación de estas personas sociales, de las que se derivarán las principales castas, los sacerdotes, guerreros, comerciantes y campesinos (esclavos, cuando no tienen la propiedad de la tierra), cabe destacar el análisis hecho por Friedrich Nietzsche a lo largo de toda su obra, pero especialmente en la *Genealogía de la moral*. Para Nietzsche, defensor de la teoría de los grandes hombres, la persona del sacerdote es a la vez responsable de las primeras formas de civilización así como de la generación de valores contrarios a la vida⁸⁴⁵. Las tesis nietzscheanas son parte de un plan filosófico-artístico para transformar los valores de la sociedad europea de su tiempo. Su concepto de sacerdote recoge no sólo la persona del chamán sacerdote tratada aquí, o la del Sangu, sino también los posteriores desarrollos de estas personas, el filósofo, el artista, el científico, y otras derivadas, lo que hace confusa su argumentación. La gran acusación que Nietzsche hace a la persona del sacerdote es la elaboración de una valoración nihilista de la vida, una moral del resentimiento contraria a la fuerza y la vitalidad guerrera. Nietzsche traza la genealogía de los conceptos de culpa y deber con los de deuda, la idea de los dioses como nuestros acreedores⁸⁴⁶, pero lejos de ver en este mito la tecnología de poder de los fuertes, del grupo social de la élite que se aglutina entorno al Lugal y al Sangu, lo identifica tan sólo con la mentalidad enfermiza del sacerdote, resentido contra la vida. Sin embargo, las leyes de las primeras sociedades estatales, no son tanto una negación de la vida en general como la negación de la vida de las masas: los principios de negación no aplican a las élites. La casta sacerdotal, junto con los administradores en general de las distintas actividades de la ciudad, son en Babilonia los Anunaki, divinos o administradores de lo divino, como lo serán en Egipto los sacerdotes de Ra, y después los de Amón, propietarios de dos tercios de las tierras de los templos de Egipto y el noventa por ciento de sus barcos⁸⁴⁷, y no se plantean más ascetismos de los que son estrictamente necesarios para el buen

⁸⁴⁵ Como leemos en el tratado primero de *The Genealogy of Morals*. Trans. Walter Kaufmann. Vintage Books. New York. 1969.

⁸⁴⁶ Véase Ibid. Tratado 2.#21.

⁸⁴⁷ Véase Peter Clayton, *Chronicle of the Pharaohs*. Thames & Hudson Ltd. London and New York. 1994. p.175.

funcionamiento de una tecnología de poder agrícola, de aquello que los mitos de la cosecha y la ciudad puedan requerir. En el texto del visir del faraón Izezi de la Quinta Dinastía (2450 a.c.), Ptah-Hotep, que instruye a su hijo sobre cómo ser un exitoso administrador estatal, las consignas son muy claras: *si eres un líder que dirige los asuntos las multitudes, procúrate a ti mismo todo lo que te pueda resultar beneficioso*⁸⁴⁸. El nihilismo valorativo de las sociedades del plano mítico del rey-dios es el que se desprende de la aniquilación de la vida de la masa social bajo el peso de la deuda-culpa eterna contraída con las castas dominantes que han traído el orden civilizatorio celestial, pero no es una propiedad de las narraciones de identidad como tal. Al contrario, las formas primeras de los mitos de inmortalidad personal se dan en las figuras de los reyes y nobles, los cuales imaginan un más allá en el que continúan las mismas acciones de explotación -nada nihilistas, aunque sí aniquiladoras- de las clases inferiores. La negación de la vida es más bien una narración de dominación, una estrategia metanarrativa, innecesaria en las sociedades frías, que se apropia de cualquier estructura narrativa que le sirva para justificar la permanente apropiación de los recursos que han hecho el rey-dios y sus castas dominantes. En el plano mítico del *anima mundi*, la metanarración era dada por la mimesis de tercer orden del chamán, la organización del calendario mítico-ritual, mientras que en este plano mítico es la metanarración de dominación, que se construye mediante la manipulación consciente por parte de la casta sacerdotal de tal calendario, y el desarrollo de una estructura narrativa complementaria con la que llevar a la práctica la construcción simbólica que mantiene cohesionada la ciudad.

En un marco mítico postchamánico, determinado por una dinámica mitopoética de una vida además de la presente, el Sangu fundamenta todo su prestigio y su poder en la irreversibilidad de la muerte y de la otra vida, de la que él es creador en sus visiones esquizofrénicas, además de las que recoge en la tradición de su casta. El Sangu monopoliza el otro mundo pero lo cobra en este, tanto en ofrendas y tributos al templo (luego en tasas), como administrando las leyes para obtener la titularidad de la tierra, o estableciendo los tipos de cambio entre grano y metales, y en general obte-

⁸⁴⁸ *The Instruction of the Vizier Ptah-Hotep*. En *The Ancient Near East*. Vol.I. Ed. Cit. p.234.

ner las posiciones de ventaja y poder en todas las actividades económicas. Los sacerdotes, en cuanto que controladores y creadores de las determinaciones primitivas, van siempre un paso por detrás de la acción vital económica, si bien, esta última no alcanza su sentido sino cuando es interpretada en relación al conjunto mítico-ritual, interpretación que está precisamente en poder del sacerdote. La gran creación conjunta del sacerdote y el rey guerrero, del Sangu y el Lugal, es el Estado, cuya finalidad es siempre pastoral, de explotación de la masa, de las personas económicas del campesino y el artesano, pero también de las personas de género y parentesco. Todo el despliegue de personas sociales nuevas se debe a la especialización requerida para el control de las masas de varias ciudades y su unificación bajo un único poder. La diversificación se da entre la élite dominante mucho más que entre los siervos y los esclavos, que constituían más del noventa por ciento de la población⁸⁴⁹, y cuyas actividades productivas eran fundamentalmente agrarias. Las innovaciones tecnológicas de este plano mítico, como observamos en Mesopotamia y en Egipto, provienen directamente del control de las nuevas actividades económicas, y no del terreno propio del Sangu, del otro mundo y de las narraciones de identidad. La escritura, al margen de las descripciones de su origen divino, obedece a cuestiones pragmáticas de organización, así como la primera matemática.

El sacerdote no es el responsable de la civilización, sino más bien la figura que se nutre de ella. De la misma manera que no puede haber reyes sin la persona de un dios creador, la casta sacerdotal no puede prosperar sin una ciudad que administrar. E igualmente, el rey-dios depende de la infraestructura de los sacerdotes, de las técnicas de narración legitimadoras del poder para poder interpretar su persona y creer en ella. Por eso, el sacerdote corona al rey, y postrándose ante él pone en marcha la gran representación ritual. Los dioses de la ciudad, como ocurría con los espíritus y dioses que poblaban el *anima mundi*, son sólo visibles en los rituales como reyes (antes como chamanes) y sumos sacerdotes, o como fuerzas de la naturaleza: inundaciones, desastres meteorológicos o epidemias, y estas eran precisamente las representaciones que las castas dominantes ofrecían a la multitud. Es evidente, que el control sobre la enfermedad, como ya

⁸⁴⁹ Estas son las cifras dadas por Rondo Cameron y Larry Neal en *A Concise Economic History of the World: From Paleolithic Times to the Present*. Oxford University Press. New York, Oxford. 2003. p.30.

ocurría en las prácticas chamánicas, pertenece a las estructuras mítico-rituales de estos planos míticos, y que el discurso sacerdotal siempre con- tuvo un elemento mórbido, como el del médico, y que fue ejercido de ma- nera deliberada como muestra de su voluntad de poder, no obstante, el negocio de la enfermedad y la ultratumba se aplicaba de manera distinta según las clases sociales, pues nunca fue independiente de la administra- ción de la justicia mundana. Al margen de una genuina creencia en la in- mortalidad, la determinación primitiva de la vida de ultratumba resultó ser la forma más poderosa de control de las acciones de las masas. Los dioses infernales son jueces, de hecho, antiguos reyes prestigiosos, que siguen imponiendo su implacable voluntad y determinando, como los grandes acreedores del grupo, quién pagó sus deudas y deberes con la sacra comu- nidad y quienes deben pagar con sufrimiento de ultratumba. Gugalanna, Ra, Seth, Mot, Osiris, Baal, Minos, Hades, Odín, Veles, Mara, Yama y otros dioses que reinan sobre los difuntos, son reyes-dioses que extienden su poder por todo el plano mítico, que gobiernan en la vida y en la muerte. Por eso, la crítica nietzscheana a la casta sacerdotal confunde la tecnología narrativa de control con el impulso vitalista y manipulador de los sacerdo- tes y la élite gobernante, que se aseguran la mejor vida en cualquier mundo posible, dando rienda suelta a su voluntad de poder, al sistema dopamínico que busca prolongar la vida de cualquier forma.

El ascetismo sacerdotal contra el que arremete Nietzsche, por saluda- bles motivos psicológicos, no es sino la forma extrema de autocontrol de los sistemas emocionales básicos para adquirir independencia relativa so- bre los condicionamientos y automatismos que gobiernan la vida humana, lo que, aparte de llevar a la elaboración de mitos fabulosos sobre otros planos de la existencia, conduce al sujeto al desarrollo de distintas formas de poder, los llamados *siddhis*, fundamentalmente las ventajas sociales que se derivan del desapego emocional del asceta al situarse en una zona limi- nal en relación al grupo. Si estudiamos la relación de las prácticas de aus- teridades, los *tapas* en la tradición hindú, con los deseos de inmortalidad y poder, además de mostrar (aunque no es esta su intención) las profundas morbideces psicológicas de los *yogis*, *munis*, *tapasvins*, y otros ascéticos⁸⁵⁰

⁸⁵⁰ Ninguna otra cultura como la India ha desarrollado una categorización tan variada de ascetas conforme a dietas, ritos, matrimonios y cualquier otra acción. Véase Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton University Press. Princeton (N.J.).1990. p.p.138-139.

(las que detectara Nietzsche), desvela el profundo impacto social que tienen estas prácticas, su relevancia para dotar de contenido psicológico experiencial los escenarios sobrenaturales. Los poderes *mágicos* de los *siddhis* son narraciones que tienen su origen en el plano mítico del *anima mundi*, son los vuelos de los chamanes⁸⁵¹. Los estados alterados de la mente cuando son puestos en contexto de religiones organizadas, con escrituras y maestros, suponen un despliegue de espectáculos de magia que, aunque sean interpretadas con la máxima inocencia por las personas de los ascetas, como un fenómeno patológico inevitable, son perfectamente incorporables a la tecnología narrativa de dominación, y de hecho, la fortalecen. El desconocimiento profundo de la psicología humana en relación a las cuestiones epistemológicas favoreció el proceso. La visión (y percepción) individual alucinatoria es un fenómeno psicológico genuino desde el punto de vista del sujeto, un cambio en las proporciones de neurotransmisores produce efectos perceptivos extraordinarios, pero la validez de la experiencia es meramente individual. Sin embargo, el que el sujeto de las visiones sea capaz también de un tipo de autocontrol emocional que va más allá del poder de la mayor parte de los humanos, unido a la credulidad infantil, genera, como lo hace todo lo que desconocemos, un inevitable prestigio sobrenatural. No hay que olvidar que los sacerdotes son un desarrollo de la persona social de los chamanes, y asimismo conviene recordar que el control social no ha provenido directamente de los vuelos psicológicos del asceta, sino de las interpretaciones de estos estados alterados dentro de un esquema mítico-ritual más amplio. El asceta es el desarrollo de una persona social paradójica, en cuanto que niega el grupo social con su rechazo del mundo, pero vive de él y encuentra su sentido en él, pues sus visiones toman la forma de los mitos locales y actúan dentro de un determinado esquema mítico-ritual. Tomemos por ejemplo las representaciones que

⁸⁵¹ En la tradición TAMIL, del sur de la India, entre estos poderes se incluyen: la capacidad para reducir el tamaño hasta la dimensión atómica, el poder inverso de hacerse de tamaño gigantesco sin límite, el de ser ligero y flotar, el de penetrar la materia, el de la voluntad irresistible, el dominio total sobre el cuerpo, dominio total sobre la naturaleza, y el poder para cumplir cualquier deseo. (Cf. Zvelebil. Kamil V. *The Poets of the Powers: Freedom, Magic and Renewal*. Integral Publishing. Lower Lake (California). 1993. p.p60-61). Véase también la descripción de Eliade en *Yoga*. Ed. Cit. p.p.177 y s.s.

aparecen en el *Bardo Todol*, el *Libro Tibetano de los Muertos*⁸⁵². Tanto los escenarios como las personas activas son las del budismo tibetano Bon: el lugar de camas occidentales, en el más allá hay esteras para dormir, y las apariciones de dioses y diosas con cabezas de animales se corresponden con los animales locales, así como los ropajes, colores, joyas, etc. Y algo similar puede decirse de las visiones del puente de Chinvat de la tradición persa, y en general de todas las visiones extáticas, desde las profecías Sumerio-Acadias hasta las visiones de los santos cristianos, pasando por las inducidas por el peyote y otras sustancias de las tradiciones del plano del *anima mundi*. No son tan importantes las visiones específicas como la interpretación social que se hace de ellas por parte de la persona social dominante.

Max Weber vio en la figura del sacerdote un asceta orientado al mundo, a diferencia del místico, que busca tan sólo escapar de él⁸⁵³. La paradoja del asceta (orientado o no hacia el mundo), que a la vez quiere estar fuera del grupo negando el mundo, pero dentro para salvarlo del error, no son sino la muestra de una esquizofrenia fundamental que estaba ya presente en la persona del chamán. Los ascetas que abandonan el mundo, desde los yoguis de los Himalayas a los saddhus fumadores de bang, pasando por todos los que se han autotorturado en las soledades de los bosques y montañas, no son asunto del grupo desde que consiguen estar fuera de él y no le reclaman nada. Desde el punto de vista social, estos místicos son como muertos sin identidad, aunque en muchas ocasiones, como muestra la historia de las grandes religiones, o vuelven al grupo desde su soledad a dar algún mensaje sobrenatural, o son incorporados por el grupo como epítomes de algún valor fundamental del eje mítico-ritual. Conviene señalar que hasta hace poco la epilepsia se llamaba *posesión demoniaca* (o divina, según los casos), y que las voces que escuchaba el esquizofrénico pertenecían a un dios cuando narraban mitos compatibles con la mitología local. Pero aparte de la canonización de enfermos mentales, los cuales, por su

⁸⁵² Véanse las descripciones del Bardo Todol, (*The Tibetan Book of the Dead*. Evans-Wentz, W.Y. Editor. Oxford University Press. London, Oxford, New York. 1960.) sobre la experiencia de la realidad durante el tercer estadio del Bardo, el Chönyid Bardo, cuando se manifiestan las apariciones kármicas, en p.101. O las apariciones de las diosas en el decimocuarto día, en Ibid. p.p.143-151.

⁸⁵³ Cf. Max Weber, *Sociología de la religión*. Ed. Cit. p.221.

puesto, creían profundamente en su locura, el grupo sacerdotal ha estado siempre mucho más implicado en la vida social de lo que sugerirían las personas del asceta o el místico. Parte de la confusión que hay en Nietzsche y en Weber, se debe a la no distinción de la persona social del sacerdote con respecto a la persona social del *sacerdocio particular*, la corporación de más de un sujeto que está al servicio de un culto específico, en el plano mítico del rey-dios, un culto unido inevitablemente a una ciudad-estado. Si observamos las grandes instituciones sacerdotales religiosas que aún perviven, hinduistas, budistas, cristianas podemos hacernos una buena idea de las organizaciones más arcaicas de las que son sus herederas directas. Así, podemos suponer que la persona social del sacerdocio de Nanna, o de Amón, por ejemplo, admitiría en su seno personas sociales distintas, desde sobrios administradores de las propiedades de la orden sacerdotal hasta místicos *volados* que, como chamanes extáticos, apenas podían articular palabra debido a su unión con la divinidad, ya sea por ejercicios y prácticas⁸⁵⁴ o por mera enfermedad, y con un recorrido intermedio en el que reconoceríamos personas sociales de las que luego van a surgir lo que hoy llamaríamos profesiones intelectuales o liberales, y en general, el ser humano vocacional. De hecho, esta pluralidad de personas sociales con un mismo fin, voluntad de poder en diferentes grados de expresión, ha sido presentada por la congregación como muestra de una voluntad transpersonal cuyo origen mismo tiene un contenido y un origen sobrenatural, cuando meramente atestigua la aparición de una persona social nueva. La persona sacerdotal, el sacerdocio, actúa condicionado por las emociones básicas que controlan su homeostasis como cuerpo social dentro del organismo que pertenece, como ocurre con otras personas sociales corporativas, guerreros, comerciantes, artesanos, campesinos, etc. Como cualquier persona psicológica, una vez constituida busca la permanencia y la reproducción, obviamente, de manera simbiótica con las otras personas del grupo social. No puede extrañarnos que lo que comenzara siendo una simbiosis de personas sociales se tornara existencia parasitaria de unas con respecto a otras, pues las necesidades colectivas mutuas no eran simétricas, ya que quien controla la determinación primitiva, controla la identidad y a partir de ella las acciones económicas de una sociedad humana. Las determinaciones

⁸⁵⁴ Esta es la etimología griega de la palabra asceta, *askeo*, practicar.

primitivas surgen después que las acciones de determinación económica, pero la inseparabilidad de la acción humana con respecto a la interpretación simbólica, la hace dependiente a posteriori. El contenido de una determinación primitiva da una matriz de interpretación de las acciones vitales, y no es tan importante la interpretación específica que se haga como el hecho de que se haga alguna. Por eso, cualquier cambio de determinación económica conlleva un cambio previo de la primitiva, aunque el origen del cambio provenga de una nueva actividad económica. Como comprendió Weber, el poder religioso nunca hace surgir situaciones económicas nuevas para las que no existiera ya una predisposición estructural en la sociedad particular⁸⁵⁵, es decir, que no estuvieran de alguna manera implícitas en la estructura mítico-ritual. El movimiento debe ser mínimo en cuanto a la creación de nuevas personas sociales, mientras que en lo que se refiere las acciones, basta con que sean congruentes con las anteriores. En este sentido, la casta sacerdotal tampoco es distinta a las otras castas. Un ejemplo de la parsimonia para admitir nuevas personas sociales dentro de una estructura mítico-ritual dada lo vemos en el rechazo que dentro de los planos míticos ya urbanos (del rey-dios y de la ley universal) se da al *parvenu*, ya sea el nuevo rico, o la nueva persona corporativa (nuevos sacerdotes de dioses), o nuevos mandos militares. Esta parsimonia, o inercia inmovilista, es también la base del rechazo al interés monetario y la usura dentro de estas primeras sociedades urbanas que hereda la ciudad universal (no pretendidas ofensas metafísicas al honor del que toma el préstamo). Y el rechazo se da, precisamente, en las sociedades que valoran la riqueza⁸⁵⁶, pues los cambios en la velocidad de creación o de intercambio de dinero afectan a la estabilidad de la economía grupal, y eso es precisamente lo que ocurre cuando el dinero se hace mercancía, es más, la economía financiera implica la instauración de un sistema de valoración cuya referencia ya no es la economía agrícola del plano mítico del rey-dios, y por ello, la instauración de una metafísica rival, que no se sustenta ya sobre la propiedad de la tierra y las personas atadas a ella.

La imagen del Estado como un cuerpo compuesto por castas, tiene tanto una dimensión de eufemismo de técnica narrativa esclavista de domina-

⁸⁵⁵ Cf. Weber. *Sociología de la religión*. Ed. Cit. p. 253.

⁸⁵⁶ Como comprendió Weber. *Ibid.* p. 260.

ción, como de genuina creencia metafísica. En el jainismo, el sistema cósmico se organiza conforme a un plan de reencarnación que coloca cada mónada (*Atman*) en el lugar que le corresponde en el Gran Hombre dentro de un supuesto orden, determinación primitiva que sirvió para estructurar el imperio de Chandragupta Maurya. La creencia genuina en un sistema metafísico basado en la corporación de las castas es perfectamente comprensible para el caso de las personas sociales dominantes: la fe en el derecho divino al dominio de los demás cohesionaba la casta y sus acciones, pero es también perfectamente compatible el ejercicio del dominio de casta desde posiciones pragmáticas y más o menos descreídas, como leemos en el *Artha Sastra*. Su autor, Kautilya, ministro del primer emperador Maurya, compatibiliza, sin ningún problema, las determinaciones primitivas del jainismo con un enfoque pragmático de la política que anticipa a Maquiavelo en más de mil años⁸⁵⁷. Los votos religiosos de un rey son su preparación para la acción, sus sacrificios y abluciones son el reparto de cargos y su atención a los intereses del reino⁸⁵⁸. En su análisis del funcionamiento del gobierno ideal, Kautilya ofrece una visión filosófica de la estructura de la sociedad de su tiempo. Su narración se sitúa en un momento que la sociedad india está cambiando desde las narraciones mítico-rituales del rey-dios a las del plano de la ley universal, en el que los reyes, como será el caso de Ashoka Maurya, son administradores de un orden objetivo que no ha sido creado por ellos y del que tampoco son sus herederos directos, sino espirituales. La posición de Kautilya epitomiza a la casta sacerdotal (a la que pertenecía) de servicio al cuerpo del Estado, en la que dioses, libros sagrados, y ritos, no son sino los instrumentos míticos para la tecnología de la dominación. El *Artha Sastra* toma las determinaciones primitivas como parámetros, sustituibles por otros equivalentes en un momento dado, pues el fin de la vida es la riqueza, *artha*, y los llamados fines espirituales y artísticos son dependientes de este fundamento económico. El sentido de *artha* es equivalente al de voluntad de poder, ejercida en toda su potencia por el rey y en menor medida, y mientras no desequilibre el edificio del Estado, por nobles y demás ciudadanos libres. El buen rey hace coincidir sus deseos con los de su gente (entendiendo por *gente* las

⁸⁵⁷ El libro es de 321-296 a.c.

⁸⁵⁸ Cf. Kautilya, *Artha Sastra*. Libro II. Capítulo 19. En *Philosophies of India*. Ed. Cit. p.201.

tres castas superiores: sacerdotes, guerreros y comerciantes), y no con los deseos propios⁸⁵⁹. El motivo para la acción no son los principios morales de caridad y amor al pueblo, sino la mayor estabilidad de una forma de gobierno así. En el *Artha Sastra* podemos observar la tensión entre necesidades pragmáticas de organización de la comunidad y el lastre económico que la transmundanidad de las determinaciones primitivas imponía al desarrollo de sociedades más complejas.

La *transmundanidad*, en el sentido de un mundo que está escondido *detrás de este*, un *Hinterwelt*⁸⁶⁰, no necesita ir siempre acompañada de inmortalidad, basta con que haga su función de fundamento de la realidad vital, como vemos en el posible funcionamiento con las dos opciones, de Sumeria-Acadia y Babilonia (ambas sin inmortalidad para los hombres), y de Egipto (con un trasmundo de almas inmortales). Las determinaciones primitivas, no importa de qué tipo, son imprescindibles para dotar de contenido a las acciones del grupo, y generar la identidad de las diferentes personas sociales, así como para justificar cósmicamente la tecnología narrativa de dominación, pero lastran con consideraciones metafísicas el propio desarrollo de la economía. En el caso de la India, el lastre impuesto por las escuelas teológicas fundamentales que declaran el universo como ilusorio, es la inacción, el ideal de una vida vegetativa, como la del yogui, o la del renunciante jainita que barre el suelo mientras anda para no pisar ningún insecto, y Kautilya ataca directamente el problema⁸⁶¹. En Egipto, el lastre es una estructura hierática que monopoliza la vida del grupo en una representación social ensimismada. La tensión entre la interpretación de las acciones económicas y las de identidad o metafísicas se da dentro de cada una de las personas sociales, por eso la persona de la casta sacerdotal, como grupo psicológico plural, no es meramente analizable en los términos de ascetismo y negación de la vida. De hecho, en los casos en los que se elabora una idea de inmortalidad de las almas, como ya argumenté más arriba, esta idea no es sino un desarrollo enario de la emoción de la vitali-

⁸⁵⁹ Cf. Ibid. Capítulo 19. Ed. Cit. p.202.

⁸⁶⁰ En el sentido que Nietzsche elaboró del concepto en *Así hablaba Zaratustra*, como un mundo creado por un tipo de persona el *Hinterweltlern*, quien construye un mundo ilusorio, lingüístico, que tiene ascendencia ontológica sobre el de la experiencia vital. Véase Friedrich Nietzsche, *Von den Hinterweltlern, Also sprach Zarathustra*.

⁸⁶¹ En Ibid.

dad o autoestimulación, es un desarrollo especialmente fuerte de la emoción que se corresponde con el funcionamiento del sistema dopamínico neural, en la que la anticipación de la inmortalidad bajo ciertas condiciones reorienta toda la existencia del individuo y del grupo. Entonces, más que el ascetismo, lo común a las diferentes personas sacerdotales es la hiperactividad dopamínica, expresada en forma de visiones y esquizofrenia así como en las formas más ordinarias de deseo de conocimiento, anticipación del futuro y organización de la vida.

Es muy probable que la idea jurídica de la pertenencia de una persona a otra, el esclavismo, se desarrollase en pequeños pasos de administración de las personas sociales más básicas dentro de otras más complejas colectivas: las de género, tótem o casta. De hecho, no parece que hasta el día de hoy haya habido una sola sociedad humana en la que el sujeto, en cualquiera de sus personas sociales, no haya sido considerado como condicionado a la voluntad del grupo, como un objeto propiedad de la comunidad, con vida independiente tan sólo mientras no haya una urgencia grupal, o sólo en los momentos que la función social no está activa. Y esta dependencia alcanza a los mismos reyes y a los dioses. La dependencia dentro de las sociedades frías se daba de manera recíproca, y como una necesidad basada en la emoción social básica: el individuo no puede estar sin el grupo. Sin embargo, en las sociedades urbanas complejas, aunque opera el mismo sistema emocional, el grupo se encuentra escindido en subgrupos con conflictos de dominación entre ellos, por lo que la dependencia de una casta con respecto a otra, y en general, de una persona con respecto a otra, proviene de la subordinación con respecto a una estructura mítico-ritual. El rey de Babilonia no podía ejercer su poder al margen de la estructura mítica de la ciudad: depende de Marduk, y de sus súbditos como súbditos de Marduk, y la obediencia a su persona se da en la medida que asuma e interprete dentro de unas normas, la persona del rey. Así por ejemplo, el hecho que durante el Akitu hubiera un momento en el que el rey era humillado públicamente, no suponía la humillación de Marduk, sino la reversión a un orden mítico anterior a la ciudad, emocionalmente más básico, en el que ni la persona del rey ni la de los sacerdotes tenía sentido, y a la par que las de ellos, las del resto de las personas urbanas, reversión en la que se volvía a las personas genéricas y de edad como expresión de la individuación de los miembros del grupo. Cuando el rey volvía a serlo, lo era

inmediatamente en cuanto que representante del rey-dios mítico, y de la misma manera, el poder de los sacerdotes y los nobles sobre los demás estaba en función de su interpretación en el drama social, y no de las dependencias directas (asimétricamente recíprocas) con respecto a esclavos y siervos. La dependencia no es en relación a una ciudad-estado, no es la dependencia con respecto a una ubicación geográfica, ni con respecto a la figura del dios o del rey, sino con relación a una estructura mítico-ritual, y más en concreto, con respecto al éxito económico de esta estructura, es decir, su capacidad para resolver las amenazas nutricionales, medioambientales y de guerra. Los dioses vencidos, al igual que los reyes vencidos, son olvidados o absorbidos en el poder de otros. La apasionada relación que tiene, por ejemplo, Yaveh con Israel, no es sino una muestra del ingenio sacerdotal judío para mantener unas determinaciones primitivas con las que fundar una comunidad sólida e independiente que sobreviva en el medio hostil de Oriente Medio. Los sacerdotes y profetas de Israel aceptan al enemigo como la voluntad de su dios, como un castigo a supuestas afrentas de fidelidad, haciendo de los dioses rivales meros instrumentos o marionetas del suyo propio. Los reyes-dioses pasan así a ser elementos de una estructura mítico-ritual de relaciones de dependencia entre diversas personas sociales, estructura que, en su desarrollo evolutivo temporal muestra la acción de una persona nueva que inaugurará el plano mítico siguiente, la persona de la ley universal, o del dios único no antropomórfico. Esta es la forma de dependencia que proclamara el *Himno de Akhenaton* (1353-1336 a.c.), con anterioridad a las estrategias israelitas para preservar su integridad mítico-ritual en destierros y esclavitudes, la comprensión del sistema mítico en su conjunto como un plan divino de acción vital que una nueva forma de dios abstracta revela en el corazón de un elegido⁸⁶². Con este giro, la tecnología narrativa de dominación alcanza una nueva forma de estabilidad debido a la difusión de la voluntad de poder en narraciones que reifican más el orden al hacer menos fuertes a las personas individuales. El esclavo siente el inútil consuelo metafísico de ver que la servidumbre se da entre todas las personas sociales con respecto a un orden universal que

⁸⁶² *Tú estás en mi corazón, y nadie te conoce sino tú mismo, y salvo tu hijo, Nepfer-keperu Wa-en-Ra, pues tú le has hecho buen conocedor de tus planes y tu fuerza. The Hymn to the Aton. Amenophis IV. En The Ancient Near East. Vol.I. Ed. Cit. p.230.*

gobierna el cuerpo social, el Gran Hombre, conforme a unos planes que sólo pueden entender los elegidos.

Dentro de la persona social de los dioses, observamos un mínimo de dos generaciones divinas dentro de este plano mítico. Los dioses del *anima mundi* eran los grandes antepasados civilizadores, fundidos con un tótem, bien animal o vegetal, bien una fuerza meteorológica o natural. Con el paso del tiempo, el carácter humano del antepasado se pierde en narraciones estereotipadas vinculadas a ritos concretos y a acciones económicas, se transforma en una persona colectiva que funciona de manera transgeneracional, a la que se adhieren las representaciones que elabora la casta sacerdotal basadas en la complejidad de las nuevas comunidades urbanas, las cuales recogen las acciones económicas de esquemas mítico-rituales agrícolas. Esta primera generación de dioses es desafiada por la aparición de presiones demográficas externas, que producen reajustes de sus personalidades o bien directamente su destrucción. Los relatos de este plano mítico tienen un claro carácter cosmogónico, de luchas y acontecimientos heroicos, de cambios de orden. Las batallas por determinaciones económicas se emparentan con las determinaciones primitivas. Los enemigos históricos son también míticos, en un tipo de narración que, hasta el día de hoy, no nos ha abandonado en absoluto. La guerra para expulsar a los Hiksos, adoradores de Seth, el hermano enemigo de Osiris, del delta del Nilo, es la actuación terrenal de la batalla cósmica del mito de Osiris, como lo había sido la lucha fundacional de Babilonia por parte de Marduk, como lo será la sucesión dinástica del *Mahabharata* entre Kurus y Pandavas en la lucha por la ciudad del discernimiento, Hastinapura (Ciudad de los Elefantes), en un ciclo cósmico de combates entre el bien y el mal, como igualmente lo serán las narraciones guerreras contra el poder Nazi por parte de las fuerzas aliadas, o la del islam contra el satanizado Occidente que proclaman los fundamentalismos de nuestros días.

Las dos generaciones de dioses son intercambiables entre sí sin ningún problema, no hay ninguna característica civilizatoria especial de la segunda generación con respecto a la primera. Los dioses arios luchan en la India contra los dioses anteriores, los titánicos asuras, que al ser vencidos pasan a ser representaciones del caos y del mal. Pero en otros lugares en los que se celebró la misma lucha entre los mismos dioses, aunque con resultados inversos, como ocurre en Irán, serán los asuras los dioses del bien y la luz,

encabezados por Ahura (Asura) Mazda. La interpretación tradicional de que la segunda generación de dioses supone un paso desde el caos al orden, como la de Eliade⁸⁶³, no puede ser entendida sino como un cambio de orden, pero no como ningún tipo de evolución de un eje mítico-ritual, ya que las acciones económicas y la metafísica siguen siendo las mismas. Los cambios narrativos desde Varuna (Vrta), Apsu, Apofis, Urano (Tifón), Yam, Ylluyankas y otros dioses primordiales similares, a la segunda generación de Indra, Marduk, Ra, Zeus, Baal y Telepinu -en cuanto que paso desde los creadores del cosmos a partir del caos, a los creadores de una nueva forma de orden urbano-, suponen la adopción de un punto de vista mítico que enfatiza el cambio de orden como cambio de era, más que un cambio radical de las características personales de los dioses. Ni Varuna, ni Urano, ni Apsu, como dioses de las aguas y las tormentas, están más cerca de los antepasados totémicos de estas figuras que sus sucesores de la segunda generación. Se trata ya de dioses de asentamiento urbanos agrícolas, determinaciones interpretativas de acciones agrícolas. En cierto sentido, serían el equivalente a evoluciones de Bai-Ulgan, y no el equivalente a la evolución de un dios del cielo como Tengri desarrollado partir de un antepasado paleolítico: Tengri es equivalente a Dyaus, divinidad indoeuropea del cielo que se corresponde con el estado nómada. La primera generación de dioses representa el entramado geofísico y meteorológico de las aguas caóticas, está vinculada a una tecnología agrícola específica dentro de una sociedad ya estratificada: son dioses que realizan las mismas funciones que los posteriores, sólo que en una escala diferente. Los títulos de *dominadores de las aguas* de la segunda generación de dioses no implican necesariamente que los sistemas previos, unidos a las estructuras mítico-rituales de los dioses primordiales, fuesen sistemas caóticos sin un orden de irrigación. La planificación y construcción de estructuras de riego, los calendarios para el uso del agua y el mantenimiento de los canales, puede ser llevada cabo en diferentes escalas: comunidades urbanas más pequeñas que las de la Babilonia mardukiana, o la Heliópolis de Ra pueden llevar a cabo eficientes formas de riego sin la necesidad de un control ad-

⁸⁶³ Véase la tesis de Eliade sobre devas y asuras en #65, *A History of Religious Ideas*. Vol. I. Ed Cit. p.200.

ministrativo altamente especializado y centralizado⁸⁶⁴. La estructura social de los dioses de la segunda generación es más compleja, si bien no tanto en el sentido de que representa nuevas actividades económicas, sino en el de una técnica de determinación primitiva más sofisticada que permite el control central de una población más numerosa, algo que se lleva a cabo gracias a la técnica de la escritura que fija las ceremonias mítico-rituales en torno al eje de los textos sagrados. En ellos, la victoria de los nuevos dioses se da por su mayor presencia en la memoria, el mayor número de versos y mitos a ellos dedicados, que proclaman su gloria y la supremacía de su forma de orden sobre la anterior. Los viejos dioses permanecen como los antagonistas de la acción cosmogónica, como materia indiferenciada en manos del cosmocrator sacerdotal que crea el mito de un nuevo orden.

En plano mítico del rey-dios, asistimos a la creación reflexionada y deliberada de las personas sociales de los dioses, mientras que las divinidades, y seres sobrenaturales en general del *anima mundi*, fueron el resultado de evoluciones espontáneas de la metafísica de los tótem, evolución que en algunos casos llevó a estos seres hasta la posterior categoría de dioses fundadores de ciudades. En el *Rigveda*, observamos la línea que comienza en Dyaus-Pitar y sigue a través de Varuna e Indra, línea que el *Mahabharata* continúa hasta Krishna (Vishnu) en una mitología ya plenamente estatal. Otros dioses son sin embargo la creación consciente y deliberada de personas nuevas, unidas a nuevas actividades o a nuevos conceptos morales y epistemológicos producidos por las nuevas relaciones sociales. Sería tedioso dar una lista de toda la variedad de dioses y diosas creados sacerdotalmente. De hecho, la cuestión sobre el número exacto de dioses es irrelevante, a la par que una mala interpretación (por hipóstasis) de lo que supone la persona de un dios. Se puede asignar un dios a cada objeto que podamos pensar, como podemos formar pares con los elementos de dos conjuntos cualesquiera. Lo más relevante de los dioses de este plano, a parte de la persona del rey-dios que da la referencia o determinación primitiva

⁸⁶⁴ Las sociedades de control hidráulico son más bien el resultado de la urbanización progresiva y la creación de los estados, que la causa de estos. Los estudios arqueológicos llevados a cabo en Mesopotamia, parecen confirmar la hipótesis de formas de control de irrigación sin necesidad de grandes poderes estatales centralizados, es decir, la existencia en Mesopotamia de diferentes escalas en la tecnología del riego. Véase Charles Redman, *The Rise of Civilization*. Ed. Cit. p.p.220-224.

fundamental, será su evolución hacia dioses que expresan emociones enarrias reflexivamente desarrolladas, epistemológicas (dioses de la escritura, de la matemática, de la astronomía, de la sabiduría, etc.), morales (dioses de la virtud, de la perfección, de la pureza, etc.), así como la síntesis enaria de estos dos grupos emocionales (los dioses de la verdad, los del destino y los de la ley). De esta generación terciaria de dioses evolucionará el plano mítico de la ley universal, dioses que acabarán por ser atributos o representaciones de tal ley. Un ejemplo interesante de esta deidad lo tenemos en la diosa de la verdad egipcia Maat, que comenzó siendo (como cabría esperar) una hija de Ra, surgida del abismo de las aguas a la vez que él, para desarrollarse hasta ser un principio independiente de carácter más activo que el del propio Ra. En un mito que prefigura el que unos cuantos milenios más tarde encontraremos en la saga del Grial, en un momento que Ra se encontraba viejo y cansado, pidió consejo a Nun (Caos) para solucionar su desgaste, quien le aconsejó que se acercase a Maat y la besase para renovarse y así recobrar su vitalidad, objetivos que consiguió haciendo lo sugerido⁸⁶⁵. Maat estaba presente en los juicios del alma de los difuntos, y el dominio de su concepto recorría el campo ya tan familiar de la verdad teológica en su dimensión de la acción moral del sujeto. La acción del sujeto en relación a una ley universal no sólo pasa a ser buena o mala, según se conforme a ella o no, sino que la desviación con respecto a Maat pasa a ser considerada como una acción falsa: lo que no concuerda con la verdad es falsedad, lo que supone la condena de lo que no concuerda con la ley, pero también la negación de contenido positivo, de realidad, para todo lo que no se armoniza con el eje mítico-ritual. En un mito egipcio de 1200 a.c., leemos cómo la verdad es cegada por la falsedad, mito del que se derivará el posterior de la ceguera de la justicia, y que supone que Maat, la verdad, se fundamenta en un orden preestablecido de las cosas, en una ley que de manera esencial determina en un mismo grupo *la verdad, la realidad, la justicia y la virtud*, y en otro, los atributos opuestos de *falsedad, irrealidad, injusticia y pecado-deuda*, y lo hace de manear independiente a la evidencia de los sentidos. Como veremos enseguida, estas nociones abstractas se alcanzaron en un largo proceso de aproximación

⁸⁶⁵ Cf. Robert A. Armour, en *Gods and Myths of Ancient Egypt*. Ed. Cit. p.164. Se trata de un mito encontrado en los *Textos de Sarcófagos* (2181-2055 a.c.).

pragmática: las acciones económicas se convierten en costumbre, las costumbres en determinaciones primitivas, y estas, finalmente, en leyes de carácter universal.

Un concepto interesante y de enorme relevancia en la tecnología narrativa de la dominación es el de *encarnación humana del dios*. Con él, se justifican plenamente las personas reales (de reyes) que no pertenecen a un linaje determinado y, no obstante, reclaman su derecho divino a tal posición, así como se justifica la intervención directa y cotidiana de las personas de los dioses en los asuntos humanos. En India, la idea se subsume bajo las narraciones de los avatares, consistentes con la idea de reencarnación. Un mismo dios encarna en distintas ocasiones en diferentes personas (cuando decae la virtud en el mundo), como es el caso de Vishnu, en sus avatares de Rama y Krishna⁸⁶⁶. En los mitos griegos, los dioses toman forma humana temporal⁸⁶⁷, para completar alguna acción y conducir el resultado de un acontecimiento, en una forma de avatarismo de corto plazo. Y el cristianismo es una variante de avatarismo para un solo dios con varias personas. La idea de teofanías antropomórficas más o menos permanentes cierra el círculo del proceso de mitificación de manera curiosa: lo que comenzó como humano, como antepasado y memoria, fermenta en narraciones repetidas generación tras generación en héroes y dioses, para luego volver como ideas metafísicas que son actuadas en la vida de una persona (rey o cualquier otra, pero casi siempre rey⁸⁶⁸) y sirven para establecer un nuevo comienzo. Los avatares, por definición de esta persona, repiten una persona social perfectamente identificable, la del dios local (no tendría sentido un avatar de Vishnu entre los Navaho), es decir, la persona que representa metonímicamente las narraciones de un eje mítico-ritual, que las hace presentes en ciertas acciones económicas relevantes para el grupo, las guerras por Hastinapura, por Ilión, o para establecer identidades grupales renovadas en momentos de anomia política, como en el cristianismo. Bajo esta forma de narración, todas estas acciones quedan autorizadas, legitimadas políticamente dentro del esquema mítico-ritual, fuente de cualquier legitimidad. Cuando Alejandro se declara a sí mismo en Egipto

⁸⁶⁶ Véanse *Ramayana* y *Mahabharata*.

⁸⁶⁷ Véanse la *Iliada*, *Odisea* y las tragedias.

⁸⁶⁸ Recordemos todos los mitos en los que los dioses suplantán a los reyes para producir niños divinos.

hijo de Zeus-Amón, y es respaldado por los sacerdotes, asistimos a un rito de renovación análogo al que Krishna establece en el *Bhagavad Ghita*⁸⁶⁹, o como cuando Jesús de Nazareth se declara a sí mismo, con la oposición de los sacerdotes (lo que impide cualquier acción política), hijo del Dios de Israel. Ergo, el avatarismo en sus distintas variantes supone una técnica de legitimación narrativa para una nueva forma de poder dentro de una comunidad dada, lo que produce cambio dentro de una continuidad, la fórmula de renovación más estable, pues se apela a una estructura de orden nueva como variante legítima y heredera de la anterior.

El plano del rey-dios, en el que se incluyen los ejes mítico-rituales de los imperios agrícola-comerciales de la Antigüedad, ve proliferar el número de nuevas personas sociales económicas vinculadas a la gran variedad de actividades urbanas, muchas de las cuales seguirán siendo básicamente las mismas hasta nuestros días: las personas de los guerreros, capitán, sargento, soldado, de los diferentes comerciantes y marinos, de los funcionarios y escribas, los médicos, contables y administradores, de los artesanos y obreros, de las prostitutas, de los recaudadores de impuestos y oficiales de aduanas, de los jueces, poetas y artistas, entre otros⁸⁷⁰. Todas ellas subsumidas, junto con las personas ya desarrolladas en el plano del *anima mundi*, bajo las personas generales de las castas. La regulación de las actividades y relaciones de estas personas sociales quedaba recogida en los diferentes códigos legales, que prescribían por castas sus deberes de forma imperativa, explicitando los escenarios más comunes de la interacción social y expresándolos partir de la forma condicional del lenguaje. La narración legal hipotética ofrece un buen ejemplo de la transformación de las determinaciones económicas en determinaciones primitivas, de cómo la práctica, al hacerse costumbre, se acaba convirtiendo en ley. Los mitos legales forman parte del eje mítico-ritual como identidad del grupo a la vez que como norma práctica, como se aprecia en todos los artículos legales del *Código de Hammurabi* que forman parte de los libros del judaísmo

⁸⁶⁹ Si bien Krishna lo hace en favor del linaje de los Pandavas, todos ellos hijos de otros dioses, es decir, avatares.

⁸⁷⁰ Véase Apéndice F.

*Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio y Ruth*⁸⁷¹. Los tribunales son una variante mítico-ritual en la que los dioses actúan como estructura legal, formada por conceptos míticos (*orden, ley, verdad, justicia, castigo*, etc.) y como la propia estructura lingüístico-performativa de la representación, ya que los dioses, al igual que los antepasados, son los jueces primeros, presentes como artífices de las leyes y el ritual, referentes de la autoridad de la acción mítica que *ex tempore*, reafirma el orden cósmico con cada caso ritual específico de administración de justicia. Estas determinaciones legales suponen la reformulación de las emociones básicas en una estructura lingüística protocolar lógica de condicionales, disyunciones y conjunciones, un carácter formulaico próximo a la compulsión a repetir y mecanizar que observamos en las emociones. La formalización ritual-legal da el fundamento para el concepto de implicación (que la lógica moderna considera indefinible⁸⁷²), y se sientan las bases para la narración filosófica que dominará en el plano mítico de la ley universal. La implicación es la conexión de necesidad determinada por la ley, una ley que establecieron los dioses⁸⁷³ y que regula el mundo vital humano a partir de las emociones en escenarios protocolarios (enarios) que más que facilitar la acción vital, la crean al interpretarla. La acción jurídica adquiere su fuerza de obligatoriedad a través de determinados giros lingüísticos que van acompañados de específicas acciones rituales⁸⁷⁴, como cualquier otra acción mítico-ritual, fuerza que heredarán el discurso filosófico apodíctico, la geometría euclidiana, la lógica y la física aristotélica. Las leyes, en este sentido, están más asentadas en el rito que en la acción narrativa, su vinculación con la repetición formulaica desvela el mundo emocional (regulación de los sistemas emocionales y la vida social) de su origen, el ideal de una interpretación inambigua y mecánica de los escenarios y acciones sociales, la incuestionabilidad del orden cósmico, y como reflejo, del de la ciudad asentada sobre el rey-dios y el imperio de su ley, algo que resultará perfectamente compati-

⁸⁷¹ Véase la referencia a los libros bíblicos que toman como referencia el *Código de Hammurabi* en la edición de este texto de Pritchard. En *The Ancient Near East*. Vol.I. Ed. Cit. p.p. 138-167.

⁸⁷² Y lo es en términos de la lógica, pero no así desde la teoría de la racionalidad continua.

⁸⁷³ La lógica del siglo XX, con Hilbert, sustituye los dioses por la comunidad matemática, que llega a acuerdos formales.

⁸⁷⁴ Cf. Cassirer, *Filosofía moral, derecho y metafísica*, Ed. Cit. p.133.

ble con la subsunción de estas fórmulas legales a los escenarios de razonamiento natural en los que se da la interpretación de la ley, escenarios en los que se garantiza la verdad de las interpretaciones primitivas mediante la introducción en los esquemas condicionales formulaicos de premisas disyuntivas adicionales al consecuente.

Las acciones mítico-rituales que centran el orden de la ciudad en este plano mítico son las de los festivales agrarios, que cubren la extensión del año astronómico, y siguen un patrón triple cíclico basado en el nacimiento del rey-niño divino, sus nupcias posteriores, y su muerte y resurrección, como ya hemos visto. Se trata de una puesta en escena, que puede llegar a ser compleja y sofisticada, de algo cuyo contenido emocional es extremadamente simple, simplicidad de la que deriva su eficacia. Su extrema simplicidad ha saturado las posibles interpretaciones adicionales, de hecho, la prevalencia de estas acciones, su comprensión a un nivel prehumano perfectamente delimitado y condicionado por su éxito evolutivo, hace redundante sus expresiones simbólicas, aunque es precisamente mediante esta redundancia (que mitos y arte producen una y otra vez) como estas representaciones alcanzan su estatus de centro del sentido social, posición que les viene garantizada por su contenido emocional básico. La incansable repetición de lo que ha formado nuestra identidad, la formación de las personas sociales más simples y básicas, el niño, la mujer embarazada, el guerrero muerto, el antepasado, toman máscaras de rey-dios, de diosa de la fertilidad, de viajes al submundo, de nuestra propia naturaleza, para representar la tragedia de la mortalidad personal y la continuidad de la vida. Los mitos de la fertilidad buscan una confirmación simbólica de lo que nuestras emociones ya habían escondido en ellos con anterioridad, las valoraciones fundamentales de las emociones sociales, las protorepresentaciones que exigían a la vida algo más que lo que la vida pueda darle: una continua exigencia de autosuperación en la descendencia, la victoria sobre toda otra vida y sobre la muerte. La confirmación la produce el ritual, que muestra en un grado posterior dentro del proceso de la racionalidad continua, el sentido de la vida en la ciudad, transformando la obviedad de la vida y la muerte en una representación cósmica: la comunidad humana hace lo que hacen los dioses y todo el universo desde siempre. Es el juego cósmico de la ciudad, cuyo orden es una revelación, en la persona y vida del rey-dios,

con respecto al caos de las ciudades anteriores y de los pueblos nómadas y bárbaros.

Junto a las narraciones de fertilidad se encuentran también los mitos heroicos o de restauración del orden, cuyo origen es trazable en los vuelos del chamán del plano mítico del *anima mundi*, y que repiten dentro del entorno de la ciudad el contenido de acción de determinación cósmica. Ya tratamos más arriba el patrón de estas narraciones, presentes en cuentos y en mitos, que aún hoy siguen siendo consideradas como epítome de las mitologías. Lo característico de las narraciones heroicas en el plano del rey-dios es su vinculación a los mitos de la fertilidad que sostienen la actividad económica de la ciudad. Por eso, aquí el héroe es un rey-dios (o vinculado con los dioses) que vence al caos con su hazaña (o simplemente sustituye al orden previo con una nueva determinación), mientras que en los relatos chamánicos el héroe era el mismo chamán. Las narraciones heroicas del plano mítico del rey-dios alcanzan un desarrollo psicológico reflexivo por parte de la casta sacerdotal que las convierte en paradigma de acción social, un modelo a imitar por las castas dominantes y a venerar por las dominadas. La acción extraordinaria del rey-dios destaca la persona que la lleva a cabo construyéndola de manera idealizada, y la propia acción es reificada como ley. Sabemos que en Sumeria *la heroicidad* era considerada como ley cósmica, como *Me*⁸⁷⁵, y como condición de la civilización, en otras palabras, que funcionaba como precepto ético y cosmológico a la vez. Si tenemos en cuenta que, además de *la heroicidad*, los conceptos de *bajada y salida del submundo* tenían condición de *Me*, podemos hacernos una imagen del contenido tecnológico que alcanzaron estas narraciones, del minucioso cuidado con el que la casta sacerdotal fue construyendo redes narrativas y rituales cada vez más complejas en las que la vida de la ciudad encontraba una interpretación completa. Algo análogo había ocurrido con las interpretaciones del plano mítico del *anima mundi* en relación a la vida más simple de las sociedades frías, en las que la creencia y la planificación del chamán se daban la mano en la producción de sentido para el grupo.

Obviamente, tanto los mitos de la fertilidad como los heroicos tenían relevancia psicológica para las personas sociales de cada uno de estos pla-

⁸⁷⁵ Véase en el punto siguiente, *Plano mítico de la ley universal*, el desarrollo de esto.

nos míticos, sin embargo, a diferencia de las interpretaciones como las de Campbell, Eliade, Jung, y algunos otros⁸⁷⁶, que ven en el héroe un paradigma universal para cualquier persona social, en cuanto que ejemplifica los procesos de formación de la individuación y la personalidad, creo que los mitos y ritos de este plano tienen una componente múltiple en relación a las personas sociales de la ciudad en cuestión, que cada grupo social y casta se identifica con personas específicas del eje mítico-ritual, pero no con todas, y difícilmente con el rey si es siervo o esclavo (la mayoría de la población). La interpretación de estos autores está hecha desde la persona social del *alma cristiana moderna*, cuya narración de individuación es posterior (pertenece al plano mítico de la ley humana). Las representaciones del plano mítico del rey-dios tienen validez general para el grupo desde el momento que dan forma interpretativa a las prevaloraciones de las emociones básicas en relación a la vida económica, como ocurría en el plano mítico anterior con respecto a sus representaciones y su entorno biofísico, pero no suponen la formación de una persona universal para todo el grupo más allá de la mínima común básica de género y edad que estaba presente en el plano del *anima mundi*. La idea de una persona universal individual es contraria a la estratificación social, a los relatos de deuda y pecado, de dominación y dominado, es contraria a los *Mes* y a la ley de la ciudad. La comunidad es como un solo organismo, como un Gran Hombre al que el rey representa con su identidad, y del que cada casta y cada persona social forma una parte simbólica, pero no hay universalidad en las mónadas. El plano mítico del rey-dios no es el plano de la experiencia mística del sujeto social, sino de la experiencia comunal, y de la experiencia de las relaciones jerárquicas dentro de la comunidad (ritualmente rotas en algún momento del año) entre las personas sociales permitidas por la estructura mítico-ritual.

La inmortalidad personal es una característica de las sociedades frías que ya han sufrido un mínimo de estratificación por las acumulaciones de

⁸⁷⁶ Me refiero a los autores del Grupo Eranos, cuya interpretación psicológica del mito del héroe confunde la formación de la persona social del héroe y el dios (que corresponden al plano lingüístico y narrativo, al de los antepasados), con los procesos de formación de las personas sociales del ser humano, que depende tanto de acciones de determinación económica como primitiva, y es un proceso abierto con las características conjuntas de las acciones míticas y las vitales.

excedente que propician las primeras sociedades agrarias, aunque los mitos sobre el tema no son homogéneos en lo que se refiere a la topología del otro mundo. Las cuatro opciones más comunes con respecto a una vida después de la muerte eran la negación de tal existencia, o mejor, la idea de una disolución más o menos inmediata del alma del ser vivo en el *anima mundi*, la creencia en la inmortalidad sólo para los hombres notables y los ricos, la creencia en la inmortalidad para todos en alguna isla o tierra de los bienaventurados, y la creencia en un escenario de inmortalidad reencarnatoria para todos. Es posible que las dos últimas formas sean el resultado de contactos con otras culturas más estratificadas socialmente, pero no es difícil considerarlas como evoluciones posteriores de las primeras en un marco social favorable, como se desprende del análisis de las ideas de inmortalidad en Mesopotamia y Egipto.

En los mitos sumerios y acadios, inmortales son solamente los dioses, categoría en la que entran también los reyes-dioses. No obstante, en la lista sumeria de los reyes anteriores al diluvio, cuyos reinados se miden en miles de años, como los de los Tirthankaras jainitas y las cronologías reales míticas que encontramos en China o la India, observamos que la idea de *inmortalidad de los dioses* no coincide con la de *eternidad*, pues los reinados, aunque muy prolongados, son limitados, y si los reyes-dioses son inmortales, no hay ninguna explicación clara de los motivos que impulsan a que un rey inmortal que, por ejemplo, ha reinado 48.000 años, deje su trono, ni sobre su posterior situación una vez lo ha dejado. Si tenemos en cuenta que hasta hace 250 años se le adjudicaba en Europa a la misma tierra una antigüedad de 75.000 años, no puede sorprendernos que las nociones temporales de esta civilización fueran vagas, en el mejor de los casos. Por lo que sabemos, los sistemas de numeración efectivos para grandes cantidades no prosperan sino en la Babilonia del siglo XVIII a.c., y no es sino hasta mil años después que se inicia una astronomía observacional documentada, a partir de la cual se forman las primeras representaciones de largos períodos temporales con referencia en la vida humana⁸⁷⁷. Las nociones primeras de inmortalidad son más bien el fruto de la ignorancia, la incapacidad de contar grandes números, y los límites de una memoria interna proyectados sobre la experiencia de los ciclos estacionales. El

⁸⁷⁷ Véase Patricia Fara, *Science: A Four Thousand Year History*. Ed. Cit. p.p.12-14.

ille tempore mítico no sólo hace presente el tiempo de los orígenes, sino que además hace patente nuestra incapacidad para localizarlo, la acción del olvido y la precariedad de las primeras construcciones simbólicas. Aunque el tiempo biológico se inicia a la par que el organismo vivo, y ese tiempo, sus ciclos, están condicionados por los ciclos astronómicos, el tiempo astronómico, como macrotiempo de la especie y el planeta, que desborda la vida individual, comienza cuando aprendemos a contar, no hasta un número determinado, sino cuando aprendemos la acción de la creación de series a partir de un término utilizando el concepto *sucesor de*. Con ello, no quiero decir, obviamente, que la idea de *inmortalidad* sea simplemente la incapacidad de contar. La inmortalidad es una elaboración simbólica del proceso autoreplicativo de la vida, del impulso de los organismos vivos a perpetuarse, a repetirse una y otra vez, y como elaboración simbólica ha tenido a lo largo de nuestra evolución diferentes representaciones. En este plano mítico, a diferencia del plano del *anima mundi*, la temporalidad de la que se deriva la idea de *inmortalidad* no va unida ya a las acciones económicas humanas, y aunque los ciclos que se celebran son anuales, o de un *gran año*, es la persona del rey-dios la referencia del tiempo⁸⁷⁸: se trata ahora de ciclos puramente metafísicos, en los que la ausencia de una técnica de numeración adecuada sí es relevante. El rey-dios pasó muy pronto de ser un *cosmocrator*, un creador del orden, o más bien, instaurador de un nuevo orden, a ser el creador de todas las cosas, como se ve en la figura de Ra. Marduk es más el dominador de las aguas, el cosmocrator que lleva a cabo un plan de riego a gran escala y un programa de gobierno teocrático en el que las castas principales administran el Estado. Pero también Marduk, al manejar las *Tablas de la Ley* que ha robado a Kingu supone una escala temporal que ya no es la de la vida individual (*bios*), sino la de la vida como proceso que incluye la muerte de los organismos vivos, la vida de la especie y las especies, la *zoé*, cuyo tiempo es el que elaboran las castas sacerdotales de este plano mítico, y que no será sustituido hasta la representación de un espacio-tiempo relativo por las teorías de la física en el plano mítico de la ley humana.

⁸⁷⁸ En la tradición hindú, un *kalpa* (4300 millones de años), o eón, es un día de Brahma.

Para todos aquellos que no son el rey-dios o sus Anunaki (sacerdotes dirigentes), el otro mundo mesopotámico, Irkalia⁸⁷⁹, como igualmente lo será el Sheol judío y el Hades griego, es más el lugar del olvido que el de la inmortalidad, la idea de un estado análogo al sueño sin imágenes. Para los *cabezas negras*, para los esclavos de los dioses, no hay inmortalidad en la memoria, más allá del recuerdo de un par de generaciones familiares Gilgamesh fracasa en su intento de conseguir la inmortalidad, por su incapacidad de mantenerse despierto, y ser así como los dioses, lo que implica un concepto de *inmortalidad* equivalente a *la continuidad de la conciencia y la memoria*, que en el caso de los dioses es más larga que la de los mortales, ya que sus personas actúan en los mitos y en los ritos, en la memoria de la comunidad, hasta que son suplantados por otros. Este es el caso, por ejemplo, de Marduk, quien es *Lugaldimmerankia*, rey de los dioses del cielo y el submundo⁸⁸⁰, la determinación o punto cero desde el que la memoria da identidad a las diferentes personas sociales, aunque se trata de una determinación superpuesta sobre otra anterior, pues Marduk ha sido el último en llegar, el más joven y activo de los dioses, el que trae el nuevo orden, y como tal, el que está más vivo en las determinaciones económicas y primitivas de la ciudad. Los reyes dioses permanecerán mientras la ciudad que han fundado, su dinastía y su legado, permanezca como hábitat, o por lo menos, continúe como mito en la memoria de la comunidad, algo de lo que (como atestiguan los escritos, estelas y construcciones monumentales que han perdurado de este plano mítico) las castas dominantes eran plenamente conscientes. En la literatura china, encontramos el dicho: *muerto pero inmortal*⁸⁸¹, que no hace referencia al mero mantenimiento de un linaje generación tras generación con los ritos adecuados, sino al establecimiento a lo largo del tiempo de una secuencia de acciones virtuosas y palabras que perduren en la memoria. El camino hacia la inmortalidad queda entonces abierto cuando alguien establece la virtud de alguna forma,

⁸⁷⁹ Que sobrevivirá con el nombre de Urkalia hasta el sufismo chií, como un barzag o intermundo.

⁸⁸⁰ Véase *Enuma Elish*. Tablilla V.(addenda). Línea 112. En *The Ancient Near East*. Vol.II. Ed. Cit. p.3.

⁸⁸¹ Como recoge un escrito que narra el encuentro en 546. a.c. de Mu-shu, gran funcionario de Lu, con Fan Hsüan Tzu en Chin. Véase Wing Tsit Chan, *Chinese Philosophy*. Ed. Cit. p.13.

y consigue hacer lo mismo a partir de logros sociales, pero ninguna de estas dos acciones es suficiente sin el concurso de la narración: la inmortalidad se alcanza cuando alguien consigue establecer en el tiempo su palabra⁸⁸². Se trata de la inmortalidad de la influencia de una persona a través de los relatos por ella elaborados, o en los que ha participado, la inmortalidad que de hecho se da en las estructuras mítico-rituales con respecto a los antepasados, la cual no refleja una persona individual que permanece como ente independiente de los mitos, sino la participación de una persona social en la creación de la persona colectiva.

En Egipto, sin embargo, la inmortalidad, como atestiguan las tumbas del período predinástico en las que el cadáver era acompañado con útiles para la vida en otro mundo, era una condición del alma humana. La representación de la inmortalidad comenzó siendo, como en muchas sociedades frías, una imagen simétrica de la vida en la tierra, con una noción de tiempo vinculada a las actividades económicas de la vida cotidiana, si bien evoluciona hacia una idea metafísica del tiempo derivada de los grandes ciclos astronómicos. El alma inmortal que va unida al cuerpo y a la noción de tiempo económico es el *Ka*, mientras que la que va asociada a una concepción de tiempo astronómico es el *Ba*, concepto que aparece posteriormente en los *Textos de las Pirámides de Saqqara* (2400-2300 a.c.). Mientras que el *Ka* permanece en el submundo terrestre del *Earu*, imagen de este mundo, el *Ba* en forma de halcón (Horus) vuela hasta el firmamento y se transforma en estrella entre las estrellas⁸⁸³. El *Ba*, en principio, estaba reservado para reyes y dioses: uno para el rey y varios para cada uno de los dioses. La inmortalidad egipcia comienza siendo distinta según la persona social. Hay una inmortalidad celestial para el rey, que comparte con el resto de los dioses, de cuyas jerarquías forma un estrato menor, y otra terrestre y económica para el resto del grupo, que aunque mejora con el paso del tiempo (*Earu* se va pareciendo más a un paraíso terrenal, y no meramente una réplica de este mundo) no deja de ser una versión pobre de la

⁸⁸² Esta creencia en la inmortalidad de la influencia por la palabra, como argumenta Wing Tsit Chan, sigue hoy día siendo una convicción de las clases educadas chinas (Véase *Ibid*), aunque podríamos decir que se trata de una convicción arraigada en todo el mundo, no ya como inmortalidad en el sentido trasmundano, sino como inmortalidad social.

⁸⁸³ Véase George Andrew Reisner, *The Egyptian Conception of Immortality*. Houghton Mifflin Company. The Riverside Press. Boston and New York. 1912. p.p.28-32.

existencia de los dioses. No obstante, el progresivo aumento del poder de las élites, de los nobles y sacerdotes, conduce, a partir del Reino Medio (2055-1650 a.c.), a la extensión de la inmortalidad celeste a estos grupos, y ya después, en el Reino Nuevo (1550-1069 a.c.), y debido al culto de Osiris, a la extensión de dicha inmortalidad a todos los devotos del mito. Este proceso político de democratización de la inmortalidad fue favorecido por las invasiones e inestabilidades políticas que debilitaron la imagen de las élites dominantes, no por un deseo expreso de estas de extender los *beneficios* de la inmortalidad a toda la población, ni por condiciones internas al culto (metafísicas) que hicieran del concepto de *inmortalidad* la evolución espontánea de los contenidos religiosos.

El paso a la inmortalidad celestial general en Egipto se da cuando se produce el paso (gradual) de la persona del rey-dios a la del plano mítico de la ley universal. Quien conoce la ley y conoce los ritos sabe cómo es el funcionamiento de las cosas de los otros mundos, y los puede manipular. Los sacerdotes, concededores de la humanidad de reyes y nobles, de los advenimientos al trono de personas que no eran divinas por nacimiento, en algunos casos, sacerdotes que llegaron a ser faraones, indujeron que el *Ba* humano no podía depender del nacimiento, lo que inevitablemente lo hacía dependiente del rito y de la ley, de la fórmula y la acción adecuadas. La compulsión emocional a repetir que ha originado el lenguaje, junto a las ventajas de poder social, apoyaban esta creencia. Después de todo, la ley natural se induce por las regularidades y repeticiones, y cuando estas se refieren a acciones rituales que tuvieron su origen en el plano del *anima mundi*, anteriores a la misma casta sacerdotal a la vez que su origen, se trata más de una cuestión de creencia en la identidad propia, a la que la persona sacerdotal no podía ni querría renunciar. El control de los mitos y los ritos, su escrupulosa repetición, son la garantía de su eficacia, una lección que las castas sacerdotales de Egipto aprendieron a la perfección, como los Brahmanes de India, o cualquier otro grupo que dirige el ritual de la comunidad. La inmortalidad se transforma así en un conocimiento técnico, mecanizable, que opera como convicción psicológica y como arte de vida, centrando ahora la determinación primitiva en torno a la ley que custodia la casta sacerdotal. De hecho, el control técnico de la inmortalidad, la creencia en su consecución por la mecanicidad de unos ritos, apoyada por supuesto en la pervivencia de la memoria de los antepasados, puede origi-

nar, como ocurrió en el seno del taoísmo chino (de origen chamánico), cultos de inmortalidad donde antes sólo había representaciones chamánicas de disolución del alma en el principio celestial (Tien, análogo a Tengri). Así por ejemplo, el legendario Emperador Amarillo y el propio Lao Tsé se convierten en inmortales de un culto devocional popular fomentado por sacerdotes taoístas y el propio emperador Han, quien en 150.d.c erige un santuario a Lao Tsé, dirigiendo ceremonias oficiales en su honor como si se tratara de un dios⁸⁸⁴.

Las narraciones de dominación son plenamente compatibles tanto con la idea de *mortalidad* como con la de *inmortalidad*, mientras haya ventajas para los que se adaptan al sistema mítico-ritual y castigos para los rebeldes. Sumeria, Israel, Grecia, gran parte de la historia de China, la Unión Soviética y los estados comunistas del presente son prueba de ello. De hecho, en las sociedades donde los mitos sostienen alguna forma inmortalidad, no es esta creencia la base del orden. No es el miedo a las torturas de algún infierno o los beneficios futuros de otro mundo lo que garantiza el orden de este, como tampoco lo es la existencia o no de los dioses. Este tipo de consideraciones, tan comunes en las sociedades europeas en el siglo XIX, con el inapelable avance de la ciencia y la disolución de gran parte de los viejos mitos cristianos, son simplemente narraciones de dominación para mantener el equilibrio social imperante. Si los mitos de inmortalidad no son necesarios para mantener el orden, ¿por qué se introdujeron y se generalizaron para toda la población? La introducción de la inmortalidad obedece a un impulso fundamental de la vida, sea esta expresada en la representación que sea. Las representaciones simbólicas de escenarios ausentes, capacidad distintiva de la vida que se da en diversos grados de racionalidad continua, nos llevaron a crear mundos lingüísticos para la experiencia de los antepasados, narraciones que rápidamente se mostraron como un principio regulativo social por su capacidad explicativa del mundo, de la vida y de la muerte. Son estas narraciones las que ofrecen la primera imagen del mundo y la comunidad como unidad sintética. La inmortalidad comienza siendo un privilegio del tótem, y después del rey-dios y las élites. El triunfo de una narración de inmortalidad para todos, que en la Antigüedad fue obra de los sacerdotes de Osiris, se lleva a cabo por las

⁸⁸⁴ Véase Eva Wong, *Taoísmo*. Paidós. Barcelona. 1998. p.p. 46-55.

ventajas que esta élite obtiene de administrar el otro mundo, que les da un poder, como comprendió perfectamente la Iglesia Cristiana, por encima de la autoridad real, sujeta asimismo, como las masas, a las tecnologías de la inmortalidad. El éxito no es tan sólo la obra de los sacerdotes, sino también de la estructura social de siervos y esclavos de la Antigüedad (la mayor parte de la población), que favorece cualquier mito del mundo que de sentido a una vida miserable, demanda que es atendida, no con una explicación basada en la experiencia, sino alimentando la emoción de la autoestimulación vital, del deseo de vivir, de la voluntad de poder de los que no tienen nada, que encuentra su formulación enaria en el concepto de la fe.

Es interesante observar que con el fin del plano mítico del rey-dios, quedan configuradas las formas narrativas básicas que hasta la fecha el ser humano ha creado sobre la inmortalidad. Si las ordenamos serían las siguientes:

A. Disolución

1. En un *apeiron*.
2. En el *anima mundi*.

B. Continuidad.

1. En un *apeiron*.
2. En la forma Ka.
 - 2.1 Sólo las élites.
 - 2.2 Todos los miembros de la comunidad.
 - 2.2.1 Mitos transmigración.
 - 2.2.2 Otra tierra.
 - a. De abundancia y premios.
 - b. De penurias y castigos.
3. En la forma Ba.
 - 3.1 Sólo las élites.
 - 3.2 Todos los miembros de la comunidad.
 - 3.2.1 Mundo celestial.
 - 3.2.2 Mundo infernal espiritual.

En esta clasificación no está recogida la idea de *inmortalidad en la memoria del grupo*, sino los escenarios narrativos de vidas después de la vida, un total de diez posibilidades que pueden combinarse en completas mitologías del *más allá*. Ya he ofrecido ejemplos de estas narraciones, desde la nega-

ción polinesia de la inmortalidad, recogida en los mitos de Maui (disolución en un *apeiron*), hasta las formas más elaboradas de la inmortalidad en *forma de Ba* que Egipto exportará a las religiones del *Libro*, pasando por las formas de la reencarnación en sus distintos escenarios. El budismo, y las variantes hinduistas del *ajata* (no nacimiento) que surgen a partir de la síntesis de Sankaracharia, presentan una discontinuidad o disolución en un *apeiron*, tanto hacia delante como hacia atrás, pues todo es irreal, *apeiron* equivalente al de las ideas ateas. ¿A qué se debe que no hayamos desarrollado otras narraciones de inmortalidad que estas? ¿Cabría pensar otras formas de inmortalidad?

Las dos ramas fundamentales en las que se agrupan la mayoría de las representaciones que el ser humano ha hecho sobre la inmortalidad que no son una imagen difusa o apeirónica son las que se han expresado en los relatos de la *forma Ka* o la *forma Ba*. Las narraciones que siguen la *forma Ka* manejan una concepción económica del tiempo, es decir, proyectan sobre el otro mundo una intuición temporal análoga a la de la vida, con acciones postmortem equivalentes a las que realizan las comunidades de los vivos. Por otra parte, las narraciones que siguen la *forma Ba*, toman como referente un tiempo ya no bilógico, sino más astronómico, que no se mide con los relojes de las acciones a las que estamos acostumbrados, o que incluso están *fuera del tiempo* (aunque no creo que esta expresión tenga mucho sentido⁸⁸⁵). En principio, pensaríamos que todavía son posibles nuevas narraciones de la *forma Ba*, con una temporalidad astronómica y acciones cuyas referencias con nuestro sistema emocional sean lejanas, pero para que resultasen inteligibles, deberían ser acciones congruentes con nuestros sistemas emocionales, y para poder narrar así tendríamos que hacerlo desde la temporalidad económica de nuestro lenguaje, que surgió en un proceso de racionalidad continua vinculado a unos sistemas emocionales que dependen de una biología animal⁸⁸⁶. Cualquier forma de tempo-

⁸⁸⁵ Aunque no tiene sentido hablar de acciones que no estén en el espacio-tiempo, los relatos de inmortalidad de la *forma Ba* que hablan de atemporalidad son comunes en múltiples mitos.

⁸⁸⁶ De hecho, la narración egipcia de la *forma Ba* está más próxima a la *forma Ka* que al uso del concepto de *Ba* que estoy haciendo aquí, pues como leemos en los mitos egipcios, el *ba* es una forma animada de existencia tras la muerte que en muchos casos recuerda a las transformaciones totémicas y chamánicas en animales, los vuelos a otros mundos con cambios proteicos de forma (véase Henri Frankfort, *The attitude of the Ancient Egyptians to*

ralidad que no se ajuste a las condiciones de la racionalidad continua es simplemente incomprensible para nosotros, y en parte, este es el sinsentido que producen las narraciones de inmortalidad de la *forma Ba*: no tienen ningún contenido semántico, no son congruentes más allá de una proyección amorfa de continuidad. Una prueba de ello es la idea egipcia de que el alma se convierte en una estrella tras la muerte: ahí termina la narración, pues ¿qué quiere decir seguir viviendo como una estrella?, incluso suponiendo que las estrellas siguieran viviendo de forma indefinida (que hoy sabemos que no es así). Por este motivo, sólo podemos narrar con tiempos económicos, secuenciales y finitos, y las imágenes que pueden transmitirse así, mediante un lenguaje como el nuestro, no pueden sino proyectar nuestras acciones económicas, mediante representaciones temporales en escenarios que sean semánticamente congruentes con los de nuestra experiencia. Que estos escenarios tomen una u otra forma, que los paraísos y los infiernos sigan las pautas de un harén, o de una gran reunión familiar interminable, o de un sótano de la Inquisición, o de los hielos o los fuegos que atormentan la imaginación dopamínica de los sacerdotes, es irrelevante. En cualquier caso, tal forma no podría nunca ser distinta a la que utiliza nuestro pensamiento en su funcionamiento en la experiencia cotidiana, en un arco que va desde el delirio esquizofrénico y el absurdo combinatorio y relacional de los sueños, hasta las formas de pensamiento más ordenadas y teoreáticas que cabría esperar; y esas opciones ya han sido exploradas en miles de años de mitos y arte en todas las culturas del mundo, y sin demasiadas variantes en relación a las representaciones generales de la vida. La inmortalidad es la representación humana (demasiado humana) de un impulso básico que mueve la vida a la autoreplicación y la continuidad. Será tema de nuestras representaciones sobre la condición de la muerte, sin duda alguna, mientras tengamos un sistema neural que se encargue de mantener nuestra vitalidad en marcha, y mientras tengamos una forma

Death and the Dead, en Mircea Eliade, *Essential Sacred Writings from Around the World*. Ed. Cit. p.356-357.), eso sí, algunas de estas formas están más alejadas de la experiencia orgánica (estrellas), pero partiendo de una especie de cuerpo sutil, imagen del cuerpo de los vivos, que es la sustancia que se transforma en otras cosas y tiene la experiencia de la inmortalidad. En cualquier caso, el sentido en que utilizo *Ba* es el de categoría de relatos de inmortalidad que ya no son como los de la *forma Ka*, meras proyecciones simétricas de la experiencia vital, sino cualquier relato que se aleja de las formas de la temporalidad económica y narrativa hacia proyecciones imaginativas de posibles experiencias de otro tipo.

lingüística vinculada a las emociones básicas. Estas últimas condicionan nuestra representación de la temporalidad, es nuestro reloj biológico, y cualquier intuición del espacio-tiempo en la que queramos basar un pensamiento con contenido semántico depende de ella.

Por otro lado, la idea de *inmortalidad* está directamente relacionada con la construcción de una persona social a la que atribuir esta cualidad. Comenzó siendo la persona del antepasado, para luego ser una propiedad de la persona de los dioses y los reyes, y finalmente una propiedad de la persona general del difunto. A estas personas sociales se les atribuyó según la *forma Ka* o *Ba* una continuidad de la vida tras la muerte, pero no se exploraron las consecuencias teóricas de un tiempo así, en parte porque la incapacidad para hacer una representación de una secuencia temporal que no tiene fin se atribuía a la forma limitada del pensamiento humano, frente a un pensamiento sobrenatural o divino que sería capaz de manejar los tiempos eternos. Lo que es interesante es que, si incluso hoy pensásemos estas ideas de infinitud, con herramientas, por ejemplo, como la teoría de conjuntos, a parte de las paradojas del continuo, nos encontraríamos con las mismas ambigüedades que antaño, y sólo las podríamos resolver en una de las tres alternativas presentadas.

Una persona social a la que no hemos atribuido inmortalidad aún, pues es relativamente reciente, y que podría ser candidata para nuevas narraciones de inmortalidad (dentro del plano mítico de la ley humana) es la especie misma, la persona *homo sapiens*, presente en todas las narraciones de la antropología y la biología. Si hablamos de la inmortalidad de la especie, en el sentido de la vida del *homo sapiens* en otro mundo, a parte del sentido de llevar la evolución fuera de la vida, no estaríamos sino construyendo una imagen más o menos simétrica de este mundo, como fue el caso de la inmortalidad de un numeroso grupo de sociedades frías, es decir, construiríamos un relato de *forma Ka*. También podemos hablar de la inmortalidad de la especie de una manera no trasmundana, la inmortalidad en la evolución, pero incluso los escenarios así pensables serían variantes de los que se han desarrollado para la inmortalidad. En efecto, cualquier narración de inmortalidad para nuestra especie presenta las mismas dos opciones *Ka* y *Ba*. La *forma Ka* puede venir en dos variantes, la segunda de las cuales puede tomar a su vez dos modelos generales de narraciones *Ka* o *Ba*. La primera *forma Ka* de narración de inmortalidad para el *homo*

sapiens fue apuntada por Hegel en relación a su *persona universal*, el Espíritu Absoluto que se despliega progresivamente como conciencia en la historia de la humanidad, ajustable al sujeto *homo sapiens* si quitamos los contenidos transcendentales de este escenario. Serían las narraciones que proponen un progresivo proceso de incremento de la conciencia humana conforme a un plan, ya sea en la versión marxista de un orden histórico de autoconciencia o en la jesuítica del *Omega Point*⁸⁸⁷, metafísicas de *forma Ka* desde el momento que ven el futuro como una extensión de la vida consciente del ser humano, de la misma manera que las primeras representaciones de la inmortalidad imaginaban otros mundos como extensiones de este. La doctrina del *Omega Point* es una representación del Dios cristiano como causa final del universo que dirige el proceso de complejificación de la materia. Chardin vincula el proceso de complejificación al de conciencia en un sentido metafísico que no se deriva de la racionalidad continua. Desde el punto de vista de esta, la autoconciencia no tiene una función final y directiva del proceso de la vida, sino que es una herramienta exitosa en el dominio del entorno, pero que podría dejar de serlo y transformarse por exapción. La autoconciencia es secundaria con respecto a la vida, como comprendió Nietzsche, pues es el resultado de una protocolización lingüística dentro de un entorno específico, y por ello, está condicionada por la adaptabilidad y flexibilidad en las respuestas a entornos cambiantes, por la inteligencia, cuyos procesos pueden, de hecho, ser contrarios a las construcciones de determinación primitiva con las que opera la conciencia humana: la vida no tiene porqué concordar con una construcción metafísica, pero sí con sus propios procesos dinámicos de adaptabilidad, con la inteligencia. No hay una forma de autoconciencia que no implique una construcción narrativa mínima, la cual ha de hacerse desde alguna valoración mítico-ritual.

Por su parte, el segundo grupo de narraciones de inmortalidad de la *forma Ka* aplicadas al sujeto *homo sapiens* es producido por la teoría de la evolución. En el futuro, el ser humano se transformará en otra especie, y después en otra, de manera más o menos indefinible a priori, lo que nos llevaría, para mantener la idea de *inmortalidad*, o bien a una transmigra-

⁸⁸⁷ Como expresó Pierre Teilhard de Chardin en su obra *The Phenomenon of Man*. (Harper-perennial. New York, London, Toronto, Sidney, New Delhi, Auckland. 2002.)

ción entre especies, que requiere la declaración de algo común que reen-carna, un sujeto que se mueve de especie en especie, lo que nos devuelve a los mitos tradicionales de reencarnación de la *forma Ka*, o bien a una transformación en algo nuevo y distinto, es decir, narraciones de la *forma Ba*, como la que Rumi expresó así: *Morí al reino mineral y me convertí en una planta; morí a la naturaleza vegetativa y alcancé la animalidad. Morí a la animalidad y me convertí en un hombre. ¿Por qué debería, entonces, tener miedo? ¿Cuándo me convertí en algo menor muriendo? La próxima vez moriré a la naturaleza humana, y podré así extender mis alas y levantar mi cabeza entre los ángeles(...) Una vez más seré sacrificado de la naturaleza angélica y me convertiré en aquello que no entra en la imaginación*⁸⁸⁸. El texto de Rumi aglutina la transmigración y la emergencia, y muestra la relación *Ka-Ba*: las narraciones de la *forma Ka* encuentran su límite en la de la *forma Ba*. Lo que no entra en la imaginación no puede ser narrado ni pensado, no es un objeto para la vida inteligencia (*zoé*).

El mito de la inmortalidad ha agotado sus variantes, pues si por *inmortalidad* entendemos *más vida*, no puede ser sino una imagen de esta, o una idealización, que cuanto más se aleje de nuestra humanidad, de los principios de racionalidad continua que subyacen a nuestros mitos, más incomprensible se hace, pues se vuelve semánticamente incongruente. Sin embargo, esto no quiere decir, obviamente, que hayamos agotado las narraciones que interpretan la vida, y eso son precisamente las narraciones sobre la inmortalidad. El concepto de *inmortalidad* no es la única representación simbólica congruente con nuestros sistemas emocionales en relación a la necesidad de continuidad que observamos en los seres vivos. Podríamos cambiar el foco narrativo y valorativo, por ejemplo, desde las personas sociales que son los sujetos narrativos de la inmortalidad, al proceso de racionalidad continua, a la experiencia de la vida como un proceso de inteligencia que a nivel simbólico humano produce personas sociales que desarrollan narraciones de sentido, como la de la inmortalidad. Obviamente, este cambio de foco implica la identificación con el proceso general de la vida en lugar que con una persona social concreta, y por ello no deja de ser otra estrategia simbólica para generar sentido, eso sí, esta vez sin nece-

⁸⁸⁸ Rumi. *Mathnawi. Volume III. #3901-3,5*. The Trustees of E.J.W. Gibb Memorial. Cambridge. (U.K.) .1990. p.p.218-219.

sidad de escenarios ontoteológicos (mientras seamos capaces de distinguir entre vida-inteligencia y conciencia). Por inteligencia, no entiendo un proceso biológico coextenso con la conciencia e inextricablemente ligado a ella, sino los procesos de recreación y revaloración adaptativa continua que vemos en los seres vivos dentro de los cuales la conciencia no es sino una estrategia más, por el momento exitosa, pero sujeta a la exapción, a la transformación evolutiva en otra cosa.

Las narraciones de inmortalidad que el ser humano ha construido muestran más la acción de la voluntad de poder que un supuesto máximo evolutivo del concepto de conciencia. No hay relatos de inmortalidad que puedan caracterizarse con respecto a otros como más conscientes. Una vez que hemos alcanzado el volumen del cerebro del homo sapiens y el desarrollo simbólico del lenguaje humano, los criterios de complejificación no tienen por qué venir dados por las actividades de pensamiento como las que fueron características de los planos míticos del *anima mundi* y el rey-dios: la obsesión con la inmortalidad de la persona propia y las narraciones transmundanas no son necesariamente más complejas que otras narraciones de la vida. Las personas sociales religiosas no son la culminación del homo sapiens más de lo que pueda serlo la persona social del chamán, el agricultor, el médico o el programador de ordenadores. De hecho, la conciencia es un mito asociado a los planos míticos del *anima mundi* y del rey-dios que hemos heredado en los planos míticos siguientes, y no está exento de grandes trabas y dificultades que provienen de prevaloraciones míticas arcaicas del concepto, al que dotan de un origen sobrenatural y sagrado del que cuesta salir mientras sigamos confundiendo *conciencia* con *vida-inteligencia*. Hoy sabemos que hay procesos perceptivos, memorísticos, e incluso de cognición abstracta, que proceden en gran medida sin la participación de la conciencia, y aun así, en todas estas acciones vemos la actuación de la inteligencia. Lo que llamamos la conciencia humana no es sino una narración de identidad de una persona social, y la inmortalidad es la narración de la continuidad de esta persona bajo ciertos supuestos, pero ninguna de estas narraciones en particular es el propósito de la vida, porque la continuidad fisiológica no necesita de una continuidad no fisiológica al margen, ni contienen una pretendida clave última que cierre el proceso vital con los *sellos del destino*.

3.1.3 Plano mítico de la ley universal.

El descrédito de la persona del rey-dios fue un proceso gradual y, desde el punto de vista de la efectividad de su poder, algo muy relativo. En el Imperio Romano, tenemos una larga lista de ejemplos de divinización de los reyes, desde las formas más moderadas, de divinización de los muertos, como en el caso de César, Augusto, Tiberio y Claudio, hasta las divinizaciones en vida de Calígula, y posteriormente (297 d.c.), la monarquía de rey-dios de Diocleciano y Constantino. En China y Japón, la figura del rey-dios se mantendrá hasta el siglo XX de nuestra era, y hoy mismo, el Reino Unido mantiene una figura real-sacerdotal como cabeza del Estado, como también ocurre en varios países asiáticos. No obstante, la exposición del rey-dios a las propias vicisitudes del gobierno hace que disminuya su *mana*, el *aura*, en términos benjaminianos, y su vínculo con la divinidad ya no será la del avatar, sino la de un vicario que recibe el poder del dios, aunque lo suficientemente divino para las clases dominadas. El plano mítico de la ley universal es el resultado de un desarrollo progresivo de personas divinas cada vez más abstractas a partir de los atributos epistemológicos y morales del rey-dios, como vimos en el caso de Maat y Ra, o en el relato de Marduk y las *Tablas del Destino*, en este caso, un atributo usurpado a su predecesor el rey Kingu, quien a su vez se lo había robado a Enlil. En el mito de Ra, se trata de la personificación de un atributo, mientras que la narración babilónica nos presenta una objetivación, un talismán u objeto mágico de poder. Las *Tablas* contienen información escrita sobre las leyes del universo, *Mes*, pero son también un documento que confieren al portador la legitimidad en el ejercicio del poder, antes conferida a los dioses Enlil y Enki, reyes-dioses anteriores a Marduk de carácter agrícola y civilizador⁸⁸⁹. La objetivación babilónica de la ley va asociada a la escritura, y esta está sancionada por un sello que la confirma como *Me*, como verdad, virtud y sabiduría. El concepto sumerio de *Me* no se limita a estos tres, de hecho, los *Mes* son la evolución final de un proceso de abstracción que se inició de manera más pragmática. Como leemos en *Enki y el orden*

⁸⁸⁹ Tienen sagas mitológicas que los representan como dioses agrícolas y de fertilidad.

*del mundo*⁸⁹⁰, los *Mes* son acciones que conllevan orden y abundancia, en relación al ganado, a los riegos, la cosecha y el comercio, así como en lo que se refiere al discurrir de los meses del año y el orden de los cielos. En el *Poema de Inana y Enki*, que narra la transferencia de los poderes de la civilización desde Eridu a Uruk, encontramos listadas las acciones que constituyen los *Mes*: las artes de la madera, la metalurgia, la escritura, la construcción de cestas, de casas, pero también instituciones, conceptos y objetos, como *el señorío, la divinidad, la monarquía, el cetro, el pastoreo de las élites, la realeza de ciertas personas, los numerosos puestos sacerdotales, la verdad, la bajada a los infiernos y la subida desde ellos, la sexualidad y la prostitución, la lengua legal y la del libelo, el arte, la música y los instrumentos musicales, la heroicidad, el juicio, la decisión*, y unos cuantos más⁸⁹¹. Podríamos definir los *Mes* como un inventario de objetos físicos y conceptuales, así como de acciones, con los que se puede construir una tecnología de civilización. En términos mitopoéticos, no son sino las determinaciones económicas y primitivas de los pueblos de Mesopotamia de hace cinco mil años, o más precisamente, aquellas determinaciones que llegaron a hacerse conscientes por parte de los sacerdotes a partir de los condicionamientos que estas determinaciones, y las acciones vitales miméticamente relacionadas con ellas, permitían. Los *Mes* ofrecen una auto-representación humana ya distinta a la del *anima mundi*, una idea general y vaga de civilización que está inextricablemente vinculada a la figura de un rey-dios dentro de un eje mítico-ritual agrícola. Los *Mes* no ofrecen, sin embargo, una autorepresentación de sí mismos, pues para ello es necesario el contraste con otras categorizaciones de las determinaciones primitivas que suponen, contraste del que se deriva la constatación de invarianzas y las formas primeras de generalización universalizadora. Aun así, dentro de los ejes mítico-rituales locales, los *Mes* tienen rango totalizador, y su efectividad es incuestionable. Cuando Inana pregunta a Enlil sobre los *Mes* que constituyen la ciudad y la hacen grande, no se trata de una cuestión de elección de una matriz de determinaciones económicas y

⁸⁹⁰ Véase Black, J.A., et al., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. Enki and the World Order*. Universidad de Oxford. 1998-. Web.

⁸⁹¹ En el texto la diosa tutelar de Uruk, Inana, pide consejo a Enlil, señor de Eridu, para hacer que su ciudad destaque como centro de civilización en Mesopotamia. Sacred-texts. Com. Web.

primitivas frente a otras posibles, como las de Egipto, por ejemplo, sino de importar la fórmula civilizatoria infalible de Eridu, sellada por los dioses, cuyo éxito está ya en la memoria y es el resultado de un larguísimo proceso que ha culminado en la reflexión sacerdotal que narra explícitamente las categorías que contienen los mitos y los ritos. Lo que sellan las *Tablas del Destino* es la propia autoridad de la reflexión sacerdotal que ha explicitado los *Mes*, una nueva forma de conciencia que legitima el orden del rey-dios y en ese proceso muestra la fuerza de la ley como pensamiento humano culminante, si bien, no será hasta el debilitamiento de la persona del rey-dios que esta nueva forma de racionalidad continua tome el camino de su propio desarrollo, propiciando un nuevo plano mítico.

Los *Mes* comienzan siendo algo así como el núcleo del *Lebenswelt* (en el sentido ampliado, *Unterlebenswelt-Überlebenswelt* utilizado más arriba), si bien se independizan de este contenido objetivándose lingüísticamente y, de manera inevitable, reificándose. En cuanto núcleo, actúa metonímicamente como representación del eje mítico-ritual, hasta llegar a sustituirlo en las metanarraciones reflexivas sacerdotales. Por eso, quien tiene la ley de las *Tablas* domina el grupo social, ya que contiene sus acciones en un esquema. La ley, como conjunto de los *Mes*, no meramente como normativa jurídica reguladora de las transacciones socio-económicas, cierra el juego mítico-ritual en un simulacro lingüístico perfectamente manipulable y planeable, es una simplificación investida de la autoridad de la totalidad a la que representa: el proceso de jerarquización social había seguido, de hecho, una acción epistemológica similar para ordenar la complejidad creciente de personas sociales y de acciones. Aquello que no está recogido por los *Mes* no constituye una valoración esencial, es lo secundario y prescindible, o que, en todo caso, debe someterse a la jerarquía valorativa de la ley. La heterogeneidad de las categorías de los *Mes* se resuelve en la unidad del grupo dada por la ciudad, y después por los Estados, compuestos por agrupaciones urbanas.

Las determinaciones económicas y las primitivas que establecen los *Mes* son consideradas todavía como un único proceso de orden: las leyes que hacen que el sol se mueva por el cielo con velocidades aparentemente distintas según la época del año, están en la mente mesopotámica vinculadas con los acontecimientos sociales. La ley física no tiene una representación aislada de la ley moral, pues lo físico, desde los movimientos de las

nubes y los meteoros hasta las técnicas de navegación o metalurgia, pasando por la inundación y el riego de los campos, son definidos desde las determinaciones primitivas de identidad, son las acciones de los poderes divinos. Los *Mes* dan unidad formal al mundo, y por primera vez se genera una representación general de control por el conocimiento de los mecanismos de interacción de las cosas. Esta es la representación de la ley universal, un concepto que heredará el siguiente plano mítico, el de la ley humana, que no ha conseguido aún quitarse el peso de encima de un orden general independiente de nuestras representaciones lingüísticas. La unidad de la ley física y la moral explica la aparición de la ciencia astrológica como vínculo de los acontecimientos humanos y celestiales, de hecho, es su derivación inevitable. La astrología hereda la voluntad de las consultas oraculares del plano mítico del *anima mundi* por conocer el desarrollo de los acontecimientos, si bien le aplica la ciencia aritmética y algebraica hasta construir un cálculo de endomorfismos entre el firmamento y la vida de la comunidad (y de cada una de sus personas sociales) que va más lejos de los viejos tratos con la divinidad. El mundo tiene un grado de mecanicidad que es interpretada bien como el mandato de los dioses, como ocurre al principio de la constatación de las periodicidades en Mesopotamia, Egipto, en China o Mesoamérica, o bien como un principio al que están sometidos los mismos dioses, como pasará en los mitos olímpicos griegos⁸⁹² y en los que elaboran los filósofos presocráticos, o en las narraciones filosóficas del taoísmo naturalista chino⁸⁹³. Los sistemas oraculares astrales de Mesopotamia y el *I Ching* son ejemplos de la interpretación mecanicista de la ley que une las acciones cósmicas con las humanas. El condicionamiento se da desde lo celeste hacia lo humano, hay mimesis en un solo sentido, y sólo los reyes-dioses, en cuanto que conozcan el destino, lo pueden alterar.

Las desviaciones con respecto a los *Mes* producen los desórdenes, que se reifican en narraciones de las que se acaba por derivar el concepto de *mal*, que aparece ya como objeto en el poema del *Enuma Elish* en relación a Tiamat, a la que se le acusa de querer el mal por revertir el orden estable-

⁸⁹² También en los mitos nórdicos, en los que el final de los dioses en *Ragnarok* obedece al orden general del universo, al que los dioses están sometidos.

⁸⁹³ La filosofía que se desarrolla a partir de la obra de Wang Ch'ung (27-100? d.c), *The Balanced Inquiries*. Véase *A source book in Chinese Philosophy*. Ed. Cit. p.p.292-304.

cido invistiendo a Kingu con la autoridad de Anu⁸⁹⁴. Tiamat es presentada en la batalla como una fuerza fuera de sí, como poseída, lo que no deja de ser una metáfora curiosa, pues cabría preguntarse, ¿poseída por quién?, cuestión que sugiere una imagen de Tiamat como avatarización de lo que representa, ya hipostasiado: el mal⁸⁹⁵. En el mito hitita de Telepinu, que narra la furia destructora del dios y cómo la diosa-sacerdotisa de la sanación conjura esa furia enterrándola en el submundo, la idea del mal aparece también en un contexto de avatarización: la diosa quita el mal del cuerpo de Telepinu y lo guarda en calderos de bronce en un infierno de siete puertas, un mal que era la causa eficiente de su actuación destructora, y le purifica, conforme a los ritos adecuados, para que el alma del dios esté en armonía con los asuntos del ser humano⁸⁹⁶. El mito comienza presentando al rey-dios de la vegetación, Telepinu, tratando, en medio de su agitación, de ponerse sus zapatos en los pies contrarios, torpeza que se corresponde con una interrupción del orden natural de las cosas en la comunidad, en relación a cultivos, ganado y climatología, es decir, se caracteriza un estado general caótico que después será identificado con el mal que posee al dios, y que es vencido por los encantamientos de la sacerdotisa o diosa. Tanto en el caso sumerio como en el hitita, el mal es algo sustancial y objetivo, tan independiente de los dioses como puedan serlo los *Mes*. Enlil no es la causa eficiente de los *Mes*, como tampoco lo es Ra de Mat, sino quien los recoge y los escribe en las *Tablas del Destino*, y los hace conscientes como técnica de orden y prosperidad, sustantivándolas en fuerzas autónomas de civilización. Es precisamente por no ser su causa eficiente, por no ser el productor independiente de estas fuerzas de orden, por lo que se los puede arrebatar Kingu. El conocimiento de los *Mes* admite la aplicación de Kingu no menos que la de Enlil a la civilización de las tierras de Mesopotamia, y la diferencia entre una y otra no es sino la posterior demonización del poder usurpador, una vez ha sido vencido por el que se ha autoproclamado como autoridad: la línea de los Anunaki y Marduk. Lo interesante en relación a la reificación del concepto del *mal* es la simbolización que sufre

⁸⁹⁴ Cf. *Enuma Elish*. Tablilla IV. Líneas 80 y siguientes. En *The Ancient Near East*. Ed. Cit. p.p.33-34.

⁸⁹⁵ *Ibid.* Línea 88.

⁸⁹⁶ Véase La parte del *Ritual* de Telepinu. En *The Telepinus Myth. The Ancient Near East*. Vol. 1. Ed. Cit. p.p.89-90.

el proceso de pérdida de homeostasis social como proyección de la emoción instrumental de la ira. La ira de Telepinu y de Tiamat son la proyección de la emoción humana sobre las diferentes formas de desorden y anomia que afronta el equilibrio de la ciudad: las anomas naturales y las producidas por los grupos rivales en la lucha por los medios de supervivencia que representa el orden rival, presentes en el mito de Telepinu⁸⁹⁷ o en el de Tiamat y Marduk.

La objetivación del concepto del *mal* culmina muy posteriormente (S.VI a.c. Imperio Aqueménida) en los mitos del zoroastrismo en los que el principio de desorden tiene un origen cósmico autónomo en la materia, dualismo que se aprecia asimismo, aunque algo más suavizado, en la épica del *Mahabharata*. La oposición entre Ahura Mazda y Ahrimán tiene una dimensión cósmica, como la tenía entre Marduk y Tiamat, si bien, no se trata ahora de la lucha por el dominio de un mismo principio de orden, no es tan sólo una lucha de legitimación de un eje mítico-ritual dentro de una comunidad, sino el conflicto entre ejes rivales de Estados rivales, expresado en términos cósmicos como el combate de principios antagonistas en relación a la propia vida del ser humano. La universalización inherente a cualquier eje mítico-ritual, en el que siempre se recoge un orden cósmico, toma ahora la dimensión pragmática de la conquista político-militar, del expansionismo de la ciudad universal que busca siempre nuevos recursos fuera de sus fronteras. La imposición de los *Mes* propios sobre la estructura de los conquistados supone un combate de narraciones simbólicas que objetiva plenamente los elementos que entran en la disputa, pues se establece una correspondencia entre la acción vital y la mítica que hace difícilmente distinguible su diferencia en los momentos liminales, en los que los ejes pierden cualquier dimensión crítica a favor de la urgencia de la acción. Los *Mes* son expandidos a principios de orden más generales que los de la ciudad en la que surgieron. Ya no son tan sólo representaciones

⁸⁹⁷ El mito de Telepinu fue escrito (S.XV-XIV a.c.) en períodos de intenso desorden por conflictos guerreros en el seno del imperio Hitita (Véase Romina Della Casa, *A theoretical perspective of the Telepinu Myth: archetypes and initiation rites in historical contexts*, Antigo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antigo Oriente. Vol. 8. 2010. Universidad Católica Argentina. Web. Se escribe precisamente en ese momento por la relevancia de la narración para interpretar los períodos de anomia, es decir, para formar un eje mítico-ritual desde el que interpretar la experiencia vital del caos, y se hace desde una narración más antigua que recoge la identidad grupal.

de los objetos físicos y abstractos civilizatorios, de las acciones que garantizaban el éxito de la sociedad estratificada y triunfante sobre el medio biofísico, sino que representan un orden más profundo de la existencia, del que los propios *Mes* no son sino una imagen. Así, Ahura Mazda es una unidad que alberga una pluralidad de conceptos-fuerzas, un agregado de ideas generales de las que se derivaran todas las demás de la existencia, salvo las que son generadas por el mucho más simple espíritu de la oscuridad, Ahrimán o Angra Mainyu (el Espíritu Hostil). Los poderes de Ahura Mazda, los Amesha Spenta, están formados por los conceptos de *verdad*, *buena mente*, *majestad o poder*, *devoción o amor*, *perfección o inmortalidad*, mientras que Ahura Mazda representa la *vida inmarcesible o eterna*, vida que es a la vez *inteligencia suprema*⁸⁹⁸. Ahrimán, por su parte, representa los conceptos de *necesidad*, *dolor*, *enfermedad*, y cualquier forma de calamidad y desorden. Se trata, entonces, no sólo de la evolución de algunos de los conceptos que están en los *Mes* y en Mat, como los de *verdad* y el de *poder*, sino de una evolución general reflexiva de las cosmovisiones del plano mítico del rey-dios, polarizada dualmente en torno al problema que el propio devenir histórico imponía a la volatilidad de los reinos y dinastías, y el pretendido poder absoluto de los reyes-dioses, quienes, de facto, estaban sometidos a la persistencia de un orden físico-económico, de una ley universal no siempre favorable, y que entraba en conflicto con las determinaciones primitivas de los ejes mítico-rituales. Las limitaciones de la ley universal, incapaz de ordenar y explicar el conjunto de la experiencia humana dentro de ejes mítico-rituales basados en la figura del rey-dios, la incompatibilidad de un dios con poderes absolutos y la existencia de un desorden que no proviniese de su voluntad, encuentra solución en la meta-representación del universo como escenario de fuerzas más abstractas, y en última instancia reducibles a las ideas de *bien y mal*, *luz y oscuridad*, que dominan a los propios dioses, como habían hecho con Tiamat y Telepinu, en una avatarización general de principios abstractos que operaban ya como metadivinidades. Si en el plano mítico del rey-dios surgió una tercera generación de dioses, los que representaban principios abstractos éticos y psicológicos (sabiduría, verdad, virtud, etc.), en el plano de la ley universal se forman metadivinidades que aglutinan a los de la tercera generación,

⁸⁹⁸ Véase *The Gathas of Zarathushtra*. Ed. Cit.

como vemos claramente en el caso de Ahura Mazda y Ahrimán, metadividades que culminan en los principios sintéticos abstractos del *Bien* y el *Mal*, de cuya posterior síntesis se formarán las primeras representaciones de un Ser Supremo como ley universal⁸⁹⁹. El mundo, como leemos en el *Ghita*, es un campo de batalla⁹⁰⁰ para un litigio cósmico entre fuerzas demoniacas atadas a la materia (los Asuras) y las fuerzas del conocimiento (los Devas). El intento del texto de sintetizar los *Upanishads* con la filosofía samkya, el yoga, el karma yoga, y las vías devocionales, se hace al precio de la ambigüedad de sus contenido, y el libro es en algunas secciones dual y en otras no, mostrando la tensión de la síntesis de las metadividades, si bien el tratamiento del tema general del *Mahabharata* (la sucesión en el reino por méritos de *dharma*, de virtud) implica una metafísica dualista⁹⁰¹. En la batalla, se dirime la liberación o salvación del ser humano, no como individuo, sino como persona social perteneciente a una casta y responsable de un deber ante la comunidad, aunque también se hace la construcción de un nuevo tipo de persona social más básica, sustrato de todas las otras, que es el sujeto de toda la acción, el *Atman*. El concepto de *Atman* es un desarrollo del *anima mundi* que incorpora la metafísica del rey-dios. El *Atman* es el sustrato de las encarnaciones individuales (los *Jivas* o personas sociales), es el sujeto transmigratorio presente en todos los seres vivos⁹⁰², al que ahora se le declara idéntico a un principio universal más abstracto y de temporalidad astronómica de la *forma Ba, Brahman*. Lo más interesante es que en estas progresivas ascensiones de grados de personas, casta, *Jiva, Atman, Brahman, Parabrahman*, se produce una gradación de la ley universal desde la que se pueden explicar y justificar las contradicciones de la ley que ocurrían en el plano mítico del rey-dios. Lo que desde un el punto de vista de una persona social es contradic-

⁸⁹⁹ Estas metadividades darán lugar a las ideas filosóficas, representadas como ideas fuerzas. Véase Apéndice B.

⁹⁰⁰ El libro comienza nombrado el campo de batalla entre kurus y pandavas, Kurukshetra, como el campo de la acción correcta o del bien.

⁹⁰¹ La metafísica posterior de Sankara (S.VIII. d.c) y el vedanta resolverá esta contradicción hablando de un Brahman sin cualidades, Parabrahman, que es inmutable y no participa en la creación, y un Brahman creador, es decir de un aspecto *Ka* y otro aspecto *Ba* de la divinidad que coexisten sin conflicto.

⁹⁰² Recordemos que la transmigración se da también, totémicamente, entre especies.

torio, como por ejemplo en el *Ghita*, desde la perspectiva del *ksatriya*⁹⁰³ Arjuna combatir contra adversarios que son maestros y amigos es una acción contraria al *dharma*, desde el punto de vista de *Brahman*, que Krishna ofrece a Arjuna, no hay ninguna contradicción: la batalla es una representación de otra acción de orden cósmico que no opera al nivel de las existencias de las personas sociales básicas, y que, desde el punto del *Parabrahman*, lo inmutable y atemporal, ni siquiera es. La contradicción es absorbida en una valoración de orden superior que la anula, postulándose la paradoja como una valoración parcial que desaparece en el marco conceptual completo. Los grados más generales de personalidad (*Brahman*, *Parabrahman*) definen todas las otras personas sociales, si bien, estas personas abstractas no están definidas sino de forma ambigua, como un referente, como representaciones exomórficas. La teoría *salva* las paradojas de la imperfección de la ley universal en relación a la vida humana y el desorden del mundo, pero no puede evitar incurrir en las paradojas de la teoría de conjuntos en las que el todo se contiene a sí mismo como parte, además de no ofrecer nunca una explicación satisfactoria y completa dentro de sus propios esquemas conceptuales, pues lo que deshace las inconsistencias aparentes que percibe el ignorante, no se encuentra en el plano simbólico de la comunicación, sino que pertenece a la esfera inefable de la revelación de la divinidad.

La hipótesis del *Bien* y el *Mal* no es sino una solución sacerdotal para mantener la idea de una ley universal que salve las apariencias frente a los procesos entrópicos, que explique porqué el caos forma parte de nuestra existencia, y porqué los criterios de valoración de las emociones, cuyo objetivo es la supervivencia, son ignorados por una experiencia vital que parece ser indiferente a nuestros deseos y proyecciones. Pero también es una exigencia de la complejificación simbólica, que en las metadivindades del *Bien* y del *Mal* produce un escenario que se armoniza mejor con los postulados de una ley universal. Las diferentes variantes propuestas por los mitos iraníes, los judíos, los indios o los chinos, apelan sin embargo a una misma estrategia: la disolución del problema del mal en un orden interpretativo superior, un orden que necesariamente ha de ser celeste –ya que la contradicción se produce a nivel biofísico. Un conocimiento así sólo es

⁹⁰³ Casta guerrera del hinduismo.

accesible a las castas sacerdotales, a aquellos que tienen tratos directos con esta forma de divinidad nómica, por estudio y reflexión, pero sobre todo por revelación, pues la respuesta ya no se da necesariamente en las apariencias. Con esto, no estoy queriendo decir que el origen de las nociones de *bien* y *mal* sea una cuestión meramente metafísica, una determinación primitiva sin conexión con las relaciones económicas que establecen los sistemas emocionales. Al contrario, las primeras narraciones sobre estos conceptos son pragmáticas, y pertenecen al *Unterlebenswelt*. La integración simbólica posterior de las cosas valoradas positiva o negativamente en un eje mítico-ritual les da un contenido cósmico, de ordenación del mundo, pero la simbolización no *exige* la hipóstasis del *bien* y el *mal* como entidades independientes de las personas que actúan en la experiencia, sean hombres o dioses. Es tan sólo cuando las narraciones sobre la ley fallan para explicar la experiencia, cuando son inconsistentes con ellas, que se hipostasian planos de acción mítica que no se corresponden con la experiencia, cuando la inescrutabilidad del mundo se vuelve a presentar como un misterio último y tremendo. Se hizo con la creación de la figura del antepasado para explicar su persistencia en la memoria y los sueños del grupo, y de la hipóstasis surgió como resultado la idea del *anima mundi* que permitió una representación de la vida y la muerte en su conjunto. Y se volvió a hacer cuando la ley del rey-dios, la ley universal, podía cambiar de manos (Kingu) o simplemente no explicaba el fracaso de la valoración emocional recogida en el eje mítico-ritual, y el sufrimiento sinsentido, azaroso y estéril, persistía como una fuerza independiente. Los ejes míticos sumerio-acadios, aunque hipostasiaron el concepto de mal, fracasaron en la creación de un orden de grado superior al de Marduk y los Anunaki, como más tarde consiguieran el *Bhagavad Ghita* o los *Gathas* de Zaratustra, pues la ley universal tal y como la desarrollan Babilonia, Egipto o los Hititas, no es capaz de explicar sus propios fracasos predictivos y explicativos. Muestras de este fracaso se dan en textos sumerio-acadios y egipcios que cubren un período de más de mil años, como el acadio *Diálogo entre maestro y sirviente* compuesto entorno al año 1000 a.c., o en los textos egipcios conocidos como *Una disputa acerca del suicidio*, *La buena suerte de los muertos*, *La protesta del campesino elocuente*, así como en el *Ecle-*

siastés bíblico, escrito después del cautiverio babilónico de Israel⁹⁰⁴. En el primero de ellos, el maestro presenta al esclavo diez acciones que primero dice llevará a cabo para luego mostrar la inutilidad de hacerlas, a saber, ir al palacio del rey, cenar, cazar, el matrimonio, un litigio, el inicio de una revolución, sexo, ritos a los dioses, dar alimentos para la ciudad y ayudar a la ciudad con algún servicio⁹⁰⁵. El texto no es, como se ha querido interpretar, una simple muestra de pesimismo⁹⁰⁶, sino una cuestión de pérdida de sentido para la vida en su conjunto, pues las valoraciones de las acciones humanas comunes, como las propuestas, han colapsado, y esto ha ocurrido por la incapacidad de las determinaciones económicas y primitivas de ofrecer la integración de la persona social del narrador con las personas sociales del rey, de los dioses y del resto de la comunidad, una falta de integración que es acentuada por la precariedad de la vida humana, y que muestra la representación social, dirigida por criterios de *bien* y *mal* -que sobre todo reflejan la voluntad de poder de las castas dominantes-, como un absurdo. Así leemos: *mira los cráneos de los difuntos recientes y de los antiguos, ¿quién de entre ellos es un malvado y quién un benefactor público?*⁹⁰⁷ El fracaso se ha dado en la diferencia entre la ley pretendidamente universal, que dicta lo que es bueno para la comunidad, y la justicia de su aplicación, diferencia que simplemente muestra el carácter de narración de dominación que tiene la estructura mítico-ritual, la avaricia y el descaro con el que la estratificación social autojustifica la dominación de las castas poderosas, y el desengaño de quienes por un momento creyeron en los relatos del rey-dios, señor de la ley. Y este desengaño es común a los distintos ejes míticos del rey-dios. El texto egipcio sobre la creación de la mitología de Memphis (alrededor de 2.700 a.c.), había declarado que el Gran Ptah otorgaba la justicia a aquel que hacía lo que es apropiado y la injusticia al que no lo hacía⁹⁰⁸, una propuesta que funciona como aliento al

⁹⁰⁴ Podríamos citar por lo menos nueve textos del Ancient Near Eastern Texts que tratan la falta de sentido de la ley universal de la que estamos hablando. En la edición de ANET, números: 33-34; 467; 405-407; 407-410; 432-434; 434-437; 437-438; 589-591; 601-604.

⁹⁰⁵ Véase *A Pessimistic Dialogue Between Master and Servant*. En *The Ancient Near East*. Ed. Cit. p.p.250-252.

⁹⁰⁶ Pesimismo al que Joseph Campbell llamó *La Gran Inversión* de valores, en *The Masks of God. Oriental Mythology*. Ed. Cit. p.p.137-144.

⁹⁰⁷ *A Pessimistic Dialogue Between Master and Servant*. Ed. Cit. p.252.

⁹⁰⁸ Cf. *The Memphite Theology of Creation*. En *The Ancient Near East*. Ed. Cit. Vol.I. p.2.

cumplimiento de la ley, y que básicamente lo único que afirma es que las acciones que no se conformen al principio de orden del eje mítico-ritual de Memphis, serán castigadas por la autoridad siempre que caigan dentro de su jurisdicción (y atención), y siempre en términos de las personas sociales que define el eje mítico y las relaciones que entre ellas estipula. En esta estructura, no entran en juego ni las posibles anomias debidas al paso del tiempo en el sujeto, y su vulnerabilidad al desorden, ni las arbitrariedades valorativas de la jerarquización social que obedecen a la voluntad de poder de las élites, y no a una ley transpersonal independiente de carácter más o menos universal.

En el judaísmo, la anomia y los infortunios de Israel habían sido achacados al celoso Yaveh, que así castigaba a su pueblo por alguna falta ritual de veneración, pero fallaba la explicación del infortunio de una persona en particular, especialmente cuando se trataba de una persona cuyas acciones eran intachables desde el punto de vista de las valoraciones grupales, y que aun así era castigada con los más terribles sufrimientos. Una vez más la solución israelita está inspirada en las tradiciones que le preceden, como es el caso del *Job* bíblico, ya tratado en un texto sumerio, datado en torno al año 2000 a.c., intitulado *Un hombre y su dios*. Estas teodiceas justifican el mal que sufren los justos por un designio inescrutable de la divinidad, es decir, apelando, como hará el *Ghita*, a un orden superior al orden económico en el que se recogen las valoraciones ordinarias con respecto a las acciones, y la estructura que se deriva de aquellas. El texto sumerio y el hebreo apelan por igual a la sumisión a la voluntad del dios, a la fe en un propósito para la miseria de la existencia que, aunque desconocido para el devoto, se encuentra ahí, expresado en alguna ley universal que él ignora. Quien así lo hace es premiado a la larga, mientras que quien se revela, es castigado por su soberbia e ignorancia, como lo fue Satán, cuestionador del orden universal. Satán es presentado siempre de forma ambigua como un principio relativamente independiente de Yaveh, algo creado por Yaveh y tolerado por algún motivo incomprensible, aunque el mismo Yaveh es más terrible que el *mal* cuando castiga, violencia a la que se llama *justicia*. Por su parte, el zoroastrismo, en esto muy hindú, apelará al carácter extramundano y no material de la vida para justificar el origen independiente del *mal*, poniendo el fundamento de la vida fuera de la vida, aunque su objetivo sea transfigurar la materia, mezcla de luz y oscuridad, para convertirla

en una *tierra celeste* formada por *materia espiritual*, meta que heredará en parte, muy posteriormente, el misticismo musulmán chiita⁹⁰⁹.

La hipóstasis del concepto del *mal* surge por la diferencia insalvable que se da entre el *Me* (o Maat, o dharma, o Tao, o ley universal), y la entropía a nivel físico y moral, la diferencia entre la representación mítica interpretativa del universo por parte del humano y la acción vital en la que surgió tal interpretación, una diferencia que la mimesis cubre en un proceso de simplificación abstractiva, pero que no se podría cerrar, porque la representación exomórfica del universo como una unidad no es sino la explicitación de un límite lingüístico, que no se corresponde con una *realidad* ajena al proceso vital del pensamiento. Si construimos una imagen del universo como algo perfecto, acabado, independiente de nosotros, la imperfección y la falta de sentido que después muestra la experiencia no pueden sino corresponder a alguna forma de deficiencia humana. Esta deficiencia puede ser de mera ignorancia: la incapacidad para ver una ordenación de más alcance en la que las contradicciones morales de la vida cotidiana se deshacen, como plantea por ejemplo el *Ghita*, o una deficiencia de fundamento, una imperfección ontológica que afecta al ser humano y a toda la vida material, como leemos en los mitos de Mesopotamia. La deficiencia es una diferencia lingüística hipostasiada, bien epistemológica, bien ontológica, pero esta última tiene origen praxiológico, es el resultado de unas relaciones económicas de casta que separa a los reyes-dioses, y sus sacerdotes, del resto del grupo, los dominados, que han sido creados por los dioses a partir de una base imperfecta. La base económica de esta valoración dejará de ser visible para la comunidad que está inmersa en tal forma de orden social, pues al fundirse con la determinación primitiva que reifica la *diferencia-deficiencia* de manera ontológica presenta el orden jerárquico de la ciudad como una forma universal de orden. La solución aparentemente más democrática del pecado original que dará el cristianismo al problema de la teodicea no es sino una variante de los principios que se encontraban ya en el *Enuma Elish*⁹¹⁰: el ser humano tiene el principio del mal en su constitución, pues fue creado por Ea a partir de la sangre de Kingu, un mito que servirá también de inspiración al orfismo griego cuan-

⁹⁰⁹ Véase Henri Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Siruela. Madrid. 1996. p.p. 40.

⁹¹⁰ *Enuma Elish*. Tablilla VI. Línea 33.

do afirme que el ser humano tiene el material de los titanes y de Dioniso, mezclado en las cenizas a las que Zeus redujo a ambos, y sirvieron como sustancia primordial para la creación del hombre⁹¹¹. El pecado original es quitado por el bautismo, es decir, se trata de una imperfección que tienen los no cristianos, los paganos o infieles, que ocupan ahora en la valoración social el rango de los *cabezas negras*, los humanos dominados que trabajan para los dioses. En este sentido, el concepto de pecado original mantiene el mismo tipo de hipóstasis sobre el mal que las que se iniciaron en Sumeria, una dualidad que escinde la sociedad humana conforme a valores cósmicos de elegidos y no elegidos⁹¹², en el que se disuelven las preocupaciones y problemas del sufrimiento y la falta de consistencia de la ley apelando a formas de emoción básica de pertenencia a un grupo, como forma fundamental de dar sentido a la vida. Este será, asimismo, el principio dual del que parta Zoroastro en su teodicea, dualismo que, a pesar de los intentos que hace Agustín de Hipona por erradicarlo, impregna las raíces mitológicas del cristianismo y es fuente de su profunda aversión hacia la vida. Todas estas narraciones suponen la culminación del nihilismo para los dominados, en cuanto que el ser humano es negado como narrador y actor de su vida, y reducido a marioneta de la persona fantasmagórica del *mal*.

La *metafísica del bien y del mal*, con su estructura explicativa de órdenes de sentido según la persona que se considere y el escenario natural o sobrenatural en la que se inscriba, supone una traba para la explicación del mundo en términos de relaciones pragmáticamente observables, al quitar todo fundamento a la apariencia y considerar la experiencia como fuente de engaños y errores; y este es precisamente el punto de partida del pensamiento filosófico. La filosofía surge como hipóstasis que postula un escenario, distinto al de la experiencia cotidiana, regido por una ley universal, ya sea entendida en términos sobrenaturales lingüísticos (Heráclito, Pitágoras, Parménides y otros), o en términos naturales reificados, como fuerza o como sustancia sutil (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, atomistas

⁹¹¹ Para un análisis del orfismo véase Walter Wili, *The Orphic Mysteries and the Greek Spirit*. Trad. Ralph Manheim. *The Mysteries*. Papers from the Eranos Year Books. Ed. By Joseph Campbell. Princeton University Press. Bollingen Series. Vol.2. Princeton 1990.

⁹¹² O en la variante zoroástrica de *los que eligen y los que no eligen* una opción mítica, lo cual, desde un punto de vista antropológico es una formulación equivalente, y que será utilizada por mitos posteriores en base al concepto del *libre albedrío*.

y otros). El fracaso explicativo de la ley universal vinculada al rey-dios, incapaz de justificar el funcionamiento del mundo sin apelar a una voluntad invisible e incomprensible, abre el camino a la filosofía, y con ella al triunfo de la representación de un *orden necesario*, independiente de la voluntad de los propios dioses. El comienzo de la filosofía es ontoteológico, aunque con un carácter distinto al de las viejas tradiciones míticas, con postulados emparentados con los principios abstractos de las metadivindades de la ley universal.

Las leyes son las cosas más divinas que poseemos, dirá el autor de *Epinomis*⁹¹³, y son poderosas y válidas en este mundo y en el siguiente⁹¹⁴, dadas directamente por los dioses, y sobre las que los jóvenes no deben disputar ni criticar decidiendo cuál es justa y cuál no⁹¹⁵. En el pensamiento de Platón, asistimos a la formulación de una tecnología de dominación nueva hasta la fecha, no de su invención, sino práctica común en el ágora de Atenas, que consiste en el examen dialéctico del eje mítico-ritual de la ciudad, un examen crítico, en cuanto que emite juicios finales y propone valoraciones de las acciones míticas, si bien conservador, en el sentido de que busca confirmar y asentar las valoraciones más tradicionales, elaboradas por las aristocracias y clases dominantes. Las leyes son el fundamento de la ciudad, y en Grecia, lo mismo que en las sociedades teocráticas del Oriente Medio, su crítica, incluso su mero tratamiento, será fácilmente tachado de impiedad, y los transgresores severamente castigados, como Sócrates o Protágoras. La independencia de la ley universal con respecto a los dioses sólo se conseguirá al precio de hacer la ley objetiva e inmutable, en un largo proceso que dará a luz a la ciencia moderna en el siglo XVII d.c., si bien el proceso tiene su origen en el ambiguo nacimiento de la filosofía. La filosofía surge como un híbrido de las especulaciones sacerdotales tradicionales y la praxis política de la democracia. Allí donde no hay democracia, el filósofo no sobrepasa al sacerdote tradicional, y en este sentido, Platón sólo es filósofo cuando va más allá de su programa aristocrático, y expone, aunque sea para criticarlas, las concepciones que niegan fundamento divino a las leyes y las anclan en la praxis de las determinaciones económicas. La praxis ateniense de la filosofía será el origen del

⁹¹³ Se cree que Platón. Véase *Epinomis* 986c.

⁹¹⁴ Platón. *Critón*, 54.

⁹¹⁵ Platón. *Leyes*. 634.d.

plano mítico de la ley humana, plano que se expresa inicialmente como acción crítica a la ley universal, forma reactiva de la que las narraciones de la ley humana no han conseguido desembarazarse aún. La parte sacerdotal de la filosofía toma una forma de narración nueva que, aunque no es homogénea en su forma, pues hay poemas, proemios, diálogos, aforismos o narración apodíctica, sí presenta unidad de contenido: el tratamiento de las leyes morales y naturales como algo que obedece a un fundamento necesario, a un *tekmor* o propósito, a una *ananké* o necesidad. Como comprende Aristóteles, el conocimiento de lo que es accidental, aquello que ocurre de forma esporádica e imprevisible, ni siquiera es posible⁹¹⁶, lo que supone una vinculación implícita, que la filosofía ignorará, del concepto de necesidad a nuestra percepción de los fenómenos y a la concepción de estos en teorías. De hecho, la *necesidad* es alejada por completo del terreno de la subjetividad y la biología hasta por Aristóteles, quien la desliga de los aspectos compulsivos y animales, de todo lo que tenga que ver con regularidades fisiológicas⁹¹⁷, para vincularla a la lógica, al ideal de un pensamiento que procede apodícticamente. La necesidad lógica se establece como principio narrativo de la filosofía, como inmediatamente después se hará con la geometría, en un isomorfismo no declarado entre nuestro pensamiento y la ley universal. Nuevamente, las concordancias obtenidas son las que ya habíamos puesto de forma inadvertida desde el principio. Por un lado, nuestro pensamiento ha surgido en un proceso de racionalidad continua a partir de la experiencia vital y su protocolización en emociones. Por otro, la ley universal, como muestran los *Mes*, es un proceso de abstracción del *Lebenswelt* desde el que hemos hipostasiado los protocolos cuya interpretación de la experiencia ha sido exitosa evolutivamente. Nuestra lógica (y matemática), nuestra forma de pensar ordenada y validada según ciertas reglas, se ajusta y concuerda consigo misma al pensar los fenómenos, y al descubrirse así se llama ley universal en el sentido filosófico. Pero, ¿no ocurría esto ya con las narraciones anteriores que no eran regidas por el principio de la necesidad lógica? Sí, efectivamente, debido a que la necesidad prelógica de tales narraciones se encontraba también validada por su correspondiente eje mítico-ritual, y la acción mítica se descubría a sí mis-

⁹¹⁶ Aristóteles. *Metafísica*. 1064. b.30

⁹¹⁷ Véase *Ibid.* 1026. b. 27.

ma en la acción vital de manera análoga, si bien, la filosofía añade un elemento nuevo no presente en las narraciones míticas que la preceden. No se trata de que la filosofía diera origen al concepto de prueba mientras que los mitos de ley universal anteriores a ella funcionasen sin tal concepto. La astrología observacional babilónica, y en general cualquier actividad observacional supone un concepto implícito de prueba como contraste validado. Sin embargo, el pensamiento filosófico maduro (a partir de los sofistas y Aristóteles⁹¹⁸) es el que exige validación para las premisas iniciales, los puntos de partida, así como para el proceso mismo de validación. La validación de las premisas nunca es llevada hasta su límite, hasta la validación de la propia ley universal: ni las narraciones prefilosóficas, ni las filosóficas cuestionan el hecho de que haya una ley universal. Miles de años de plano mítico de rey-dios asientan el concepto de *ley universal* como algo obvio. La compatibilidad de la idea con los procesos de racionalidad continua la hacen perfectamente congruente con las emociones enarias, no obstante, se confunde su capacidad y utilidad regulativa con la prueba de su existencia objetiva, independiente de nuestras valoraciones. Asimismo, se confunden las condiciones de la *fisis* con las del pensamiento humano, y se hipostasian las limitaciones de este como esfera en la que comienza otra realidad. Si no queremos perdernos en un regreso sin fin, la validación de las premisas ha de ser, bien por convención, o bien (lo que es equivalente en términos prácticos), estas tienen que tener un valor de verdad o falsedad *autoevidente*. Ya que no puede haber convenciones que no vayan ligadas a un eje mítico-ritual de referencia, pues las convenciones han de ser expresadas en una lengua y a partir de unas relaciones económicas determinadas, las convenciones de la filosofía están condicionadas por los ejes míticos de su sociedad. El precio de convenciones más *independientes*, como por ejemplo, los postulados, definiciones y nociones comunes⁹¹⁹ de Euclides, o las categorizaciones de Aristóteles, es la creación de un juego más autocontenido que el de las acciones míticas tradicionales. La filosofía, como la matemática, se convierte así en un juego cerrado como el de la astrología, exclusivo de una nueva persona social que se ha autodefinido

⁹¹⁸ En el sentido de que incorpora a los elementos sacerdotales presocráticos y platónicos, el carácter argumentativo de intención apodíctica, aunque esté plagado de falacias.

⁹¹⁹ Estas más dependientes de nuestra condición cognitiva y las determinaciones del *Unterlebenswelt*.

como conocedor de las leyes, o en su forma más general, como conocedor (amante) de la verdad.

Por su parte, la validación del *método validatorio*, la decisión de cuándo algo se sigue de otra cosa en el lenguaje y cuándo no, y los argumentos que se presentan a favor de estas posiciones, fue, hasta la aparición de la lógica-matemática del siglo XX, cuestión de debates continuos, para finalmente probarse con Gödel que los cálculos formales que incluyen estructuras simples como las de la aritmética, no son *deductivamente completos*. En este sentido, la historia de la filosofía se desvela como un mito análogo a los tradicionales del plano mítico del *anima mundi* o el rey-dios, inmensas construcciones narrativas fundadas en premisas indemostrables que utilizan sistemas de validación incompletos, que crecen por la creencia y aceptación de sus contenidos en estructuras de sentido mítico-rituales de las que obtienen su validación efectiva. Cualquier formalismo consistente, matemático o filosófico, es incompleto, contiene proposiciones que no podríamos probar ni falsar desde tal formalismo. En otros términos, equivale a decir que dentro de un juego cerrado lingüístico podemos siempre encontrar elementos de tal juego que son, en cierto sentido, independientes de él. Podríamos añadir tales elementos al juego postulándolos como principios, y creando un juego de orden superior, pero reproduciríamos el problema de la incompletud en ese orden, y así indefinidamente. Entonces, nos encontramos con que ni siquiera hay un único formalismo matemático, sino una secuencia de formalismos cada vez más comprensivos en los que hay problemas de completud con respecto a cada uno de los órdenes del sistema. Desde este punto de vista, podríamos reducir no sólo la mayor parte de la filosofía a mitología de la ley universal, sino también la ciencia, ya que incluso en los casos en que estos sistemas teóricos funcionasen con la precisión y simplicidad de la aritmética, sus proposiciones serían indecibles. Gödel culmina, sin pretenderlo (pues su metafísica era platónica), el plan kantiano de subsunción de la ontología a la epistemología, lo que supone el fin de la filosofía como discurso privilegiado de la verdad, además de privar a cualquier otra disciplina formal del derecho a la sucesión de tal trono. La filosofía se hunde, no sin cierto heroísmo, a la par que la idea de *verdad*, y no por la proclamación nietzscheana de la muerte del rey-dios, eco de lo que ya Atenas había descubierto, sino por el fin de la idea de la *ley universal*, ya depurada de las interferencias y dudas del em-

pirismo y la contingencia, a manos de su propio rigor inferencial, la última creencia que cerraba el paso a los mitos de la ley humana.

Una vez expuesto el mito de la necesidad lógica que formula Aristóteles y sobrevive hasta Gödel, cuyo origen es trazable hasta los *Mes*, tomados como pruebas evidentes de la necesidad de la ley que expresaban las *Tablas del Destino* de Enlil, Kingu y Marduk, es fácil ver las continuidades mitológicas entre la filosofía y los relatos sacerdotales precedentes de los que surge. La creencia en que las verdades que son cognoscibles de manera independiente a los sentidos son más fundamentales que las que dependen de ellos, que subyacerá en el desarrollo de la lógica y la geometría, lejos de ser un logro filosófico, no es sino la formulación en la que culmina la metafísica trasmundana de la inmortalidad en *forma Ba*. La independencia de los sentidos es la independencia de la vida, y es precisamente la geometría la que ofrece los primeros relatos en los que ya no es un tiempo económico el que determina la experiencia, sino que entramos en un pretendido pensamiento atemporal, inmutable, en el que se manejan objetos y relaciones invariantes en sentido absoluto. La independencia de los sentidos supone la liberación con respecto a lo que es contingente con el fin de buscar sólo *lo necesario, lo universal, lo a priori, lo transcendental*, expresiones de una voluntad sacerdotal de dejar fuera el error y el mal. Se creyó alcanzar este objetivo cerrando el juego de la acción mítica interpretativa con respecto a la acción vital, pero la necesidad pragmática de valoración de la experiencia condujo meramente a una superposición del cálculo teórico sobre la experiencia, forzando la estructura mítica sobre la acción vital, y lamentando la insalvable diferencia entre ambas como imperfección humana (incapacidad intelectual o pecado). Las verdades independientes de los sentidos no son refutables por los sentidos, lo que supone su reducción a un juego seguro, el propósito fundamental de las acciones míticas. Una verdad independiente de las determinaciones económicas, con todo el sinsentido que esto tiene desde el punto de vista de la racionalidad continua, es perfectamente congruente con el funcionamiento aislado e independiente⁹²⁰ del sistema emocional de la autoestimulación, que *busca* protocolos universales para aplicar de forma mecánica en diferentes niveles fisiológicos del organismo. Un referente interno que a la vez pueda

⁹²⁰ Lo que supone una patología.

ser universal, y que sea independiente de los escenarios concretos de la experiencia, aunque generalizable a todos ellos, describe tanto las asunciones ontológicas de la geometría en relación a su aplicabilidad, como las de los dioses en relación a su acción en la vida. Esta epistemología que desconfía de los datos de los sentidos, no es exclusiva del idealismo filosófico, sino algo general de la filosofía, como muestra el hecho de que fuera adoptada por los atomistas como punto de partida para la investigación⁹²¹. El éxito de la filosofía y de la ciencia como acciones míticas, como interpretaciones del mundo, ha radicado en el establecimiento de este *metrón* independiente de objetos y escenarios, una interpretación basada en la propia capacidad lingüística, la cual fue primero objetivada como una ley universal externa (mito que todavía pervive en la tradición científica).

El concepto de una *verdad independiente de los sentidos* supone que la verdad es también independiente de las personas sociales que la piensan o la actúan en forma de *Mes* o leyes del grupo. La verdad así considerada es transpersonal, en su concepción y en su aplicación, y sobre esta pretendida transpersonalidad se elaboran los mitos de dominación de la ley. Sin embargo, la acción de orden social basada en la verdad de la ley requiere de una persona social que la lleve a cabo, el Estado, heredera de las identidades grupales más simples del plano mítico del *anima mundi*, transformadas por la estratificación y subordinadas a la figura del rey-dios. El solapamiento del Estado con las castas dominantes, hace de la misma comunicación de la idea de *Estado* una narración de dominación sacerdotal y militar justificada en la ley como expresión de la verdad, dominación desde la que se administran los movimientos de excedente económico en favor de una élite. La narración principal que genera la identidad del Estado es la ley de la ciudad, expresada en el eje mítico-ritual que ordena las acciones de determinación económica en relación a las de determinación primitiva. Por su parte, la narración de identidad sacerdotal va inevitablemente vinculada al eje, como el resto de las personas sociales, si bien, como ocurría ya con el chamán, quien tiene que estar a la vez controlando y oficiando, reflexionando y actuando, contemplando la mimesis de segundo orden desde un

⁹²¹ En un texto atribuido a Demócrito en Sexto Empírico (Fragmento 11) leemos: *Hay dos formas de conocimiento, la una genuina, la otra oscura. A la oscura pertenece todo lo siguiente: la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto. La otra es genuina y totalmente distinta de esta.* En Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos*. Ed. Cit. p.p.586-587.

grado mimético superior, genera una actividad metateórica en relación a las leyes, campo del que surgirá la filosofía, cuya narración es distinta a la que forma la identidad del oficiante ceremonial. La narración metateórica del plano mítico del rey-dios es la que he llamado la *narración de dominación*, un núcleo metonímico que proporciona una tecnología simbólica de dominación mediante el control manipulativo directo de los ritos y los mitos por parte de las élites dominantes. La filosofía es heredera de esta narración en el plano mítico de la ley universal, como discurso metateórico que transforma el mito en historia e integra los distintos saberes, tecnologías y narraciones tradicionales de identidad⁹²² bajo una estructura ya no dependiente de la voluntad del rey-dios. De la casta sacerdotal se desgajó así un grupo especializado metateórico cuyo objetivo es la validación y cuidado de las leyes físicas y morales: la persona social del filósofo.

La hipóstasis de la actividad metateórica llevó a concluir que hay un proceso inherente a las leyes especializadas de cada una de las actividades intelectuales, que hay algo así como un *desarrollo interno* de la filosofía, o de la matemática, o de la física, que se rige por la misma necesidad lógica que se le supone al discurso en particular, una necesidad que hereda cada una de estas actividades de su posicionamiento en relación a la universalidad de los *Mes*. De estas hipóstasis surgirá, ya en el mundo moderno, la persona social del científico, de carácter transpersonal, como todas las variantes sacerdotales surgidas de la ley universal. No obstante, tal desarrollo interno no obedece tanto a necesidades propias de la disciplina, desarrollo que en algunos casos simplemente muestra la precisión posterior de una idea que en principio había sido expresada vagamente, como a las necesidades económicas del grupo y la distribución de los recursos a favor de una actividad específica. Las narraciones de determinación primitiva más arcaicas de la ciudad van vinculadas a la tecnología de dominación de los mitos agrarios, están basadas en la persona del rey-dios, por lo que serán una traba para las nuevas determinaciones primitivas de la ley que propone la filosofía y la ciencia, pues la persona del filósofo (y el científico posteriormente) supone un desplazamiento del eje mítico-ritual hacia formas nuevas de ritos ciudadanos, como se observa con la transformación

⁹²² Hay buenos ejemplos en los tratamientos transformativos que tanto Platón como Aristóteles hacen del acervo cultural, *Lebenswelt*, de los mitos olímpicos y los relatos homéricos, en los que estaba educada la ciudad.

de los misterios de Eleusis en teatro. Otro ejemplo interesante de este tipo de desplazamiento del eje mítico-ritual, se da en el paso que Roma hace desde las formas del gobierno monárquico a la república en el S.VI a.c., inspirado en el modelo de la constitución ateniense, e impensable sin un tipo de debates de validación (de la ley y de la persona del *rex sacrorum*) dirigidos por criterios filosóficos de argumentación dialéctica. De hecho, Roma manda una delegación a Grecia para recopilar y aprender de las leyes griegas, especialmente de las de Solón, leyes que, a partir de 451 a.c., son expuestas, grabadas en tablas de cobre, en el Foro frente al senado⁹²³. La publicación de las doce tablas de la ley de la República son el resultado del proceso de transición al nuevo régimen, no su origen, que debe buscarse en las tensiones sociales entre patricios y plebeyos en el orden antiguo, así como en las tensiones por los títulos de posesión de la tierra fuera de la ciudad, es decir, por ajustes homeostáticos en el equilibrio de poder. La nueva aristocracia resultante articulará las relaciones de gobierno basada en el imperio de la ley, pero ahora validada filosóficamente, como apreciamos en la distinción que se hace entre ley y edicto. El edicto, como ley dictada por un magistrado, tenía validez mientras este estuviera en el poder, mientras que la ley era independiente del magistrado, ámbitos que se confundían en el gobierno vitalicio anterior de las monarquías. La diferencia entre ley y edicto es la que se da entre una valoración de un eje mítico-ritual como conjunto y la interpretación aislada de alguno de los relatos del eje por parte de una persona económica particular, sujeta a la contingencia de un escenario social concreto.

Las narraciones filosóficas, sin embargo, fueron incapaces de construir relatos estables que sustituyesen la idea de una *ley universal* vinculada a los dioses, y meramente ayudaron a asentar, en torno al principio de una ley que no depende de una persona social humana, la idea de un *dios único* que tiene a su cargo, por encima de los reyes, el orden del universo y la ciudad. Su fracaso proviene de la incapacidad para elaborar narraciones psicológicas independientes de los viejos escenarios ontoteológicos, problema que volverá a arrastrar la ciencia moderna dos mil años después. Ni siquiera el atomismo se libró de hablar de *átomos-alma*⁹²⁴, en una psicolo-

⁹²³ Véase Mommsen, *The History of the Roman Republic*. Charles Scribner's Sons. New York 1911. p.p.40-61.

⁹²⁴ Véanse los textos de Aristóteles en *De Anima*. 405.a.11.

gía racional que por lo demás remite a las leyes de la ciudad de forma acrítica, al eje mítico-ritual tradicional de la ciudad agraria y comercial. En los lugares donde la narración filosófica consigue integrar el eje mítico-ritual, como es el caso de la filosofía confucianista en China (o después la taoísta), la integración se da precisamente cuando la filosofía renuncia a su actividad validatoria crítica, cuando se convierte en religión de Estado, algo que, inevitablemente, hará después también el marxismo en la Unión Soviética, China, Corea del Norte, Cuba, y otros países, para convertirse en eje mítico-ritual.

Un tratamiento particularmente interesante de la idea de una *ley universal* alternativo al de la filosofía es el de la tragedia griega, al que ya nos hemos referido en la primera parte del libro como ceremonia mítica que evoluciona a partir de las escenificaciones rituales chamánicas, y es heredera de los ritos iniciáticos de Eleusis. En la tragedia, la ley universal es la Moira del destino, la representación de la divinidad como fuerza inexorable necesaria, próxima a *Tekmor* y *Ananké*, como principios independientes que condicionan a los propios dioses⁹²⁵. Se trata, entonces, de una ley universal emparentada con los *Mes* y las *Tablas* babilónicas, mitos del plano del rey-dios en los que se expresan de forma primitiva un concepto de necesidad universal u orden a partir de fuerzas objetivables, principios de acción universal que utilizan los dioses con fines propios, aunque no los controlan completamente, de hecho, pueden ser usurpados por dioses rivales. Bajo estas condiciones cósmicas generales, la tragedia define un juego cerrado de relaciones psicológicas en forma de escenarios mitológicos con personas sociales perfectamente definidas entre las que se plantean explícitamente relaciones para ser examinadas de manera crítica. El carácter crítico de la tragedia no es exclusivo de Eurípides, pues el mero hecho de la representación abierta de cuestiones que hasta la fecha eran consideraciones sacerdotales, sobre la necesidad, el destino, el sentido de una existencia humana meramente gobernada por las emociones básicas, o la consideración de la posibilidad de una persona social individual, suponía una reflexión social democrática que revertía en los procesos míticos de la ciudad, dinamizándolos de una manera que no hemos vuelto a ver hasta el

⁹²⁵ Esquilo, en *Prometeo Encadenado* (v.v. 510-518) expresa esta subordinación de Zeus a la Moira.

mundo moderno. La representación escénica de los héroes y los dioses, les hace perder su aura. Los antepasados vuelven a la vida ante los ojos de todos, y son vistos envueltos en acciones económicas con temporalidades humanas, algo que no conseguían hacer las representaciones tradicionales del ritual. Por primera vez los reyes-dioses son vistos como personas sociales en recreaciones de lo que fue su vida. Así, el rey Cadmo de Tebas⁹²⁶ aparece en *Bacantes* como un viejo que disfrazado se va a danzar en honor de Dionisos, junto al adivino Tiresias, para no provocar la ira del dios tracio, dando una imagen de debilidad impropia de un rey. Sin embargo, la tragedia griega no es inteligible sino como parte del eje mítico-ritual de la democracia ateniense, en el que la filosofía encontró también su lugar, un eje que nunca renunció a las personas de los dioses, por mucho que les exigiera un comportamiento moral ausente en los relatos antiguos.

La tragedia ofrece un modelo epistemológico de la existencia conforme a los condicionamientos ontológicos de la ley universal que per se es una alternativa a los mitos tradicionales y a la filosofía. Platón comprendió esta alternativa como una amenaza, e indudablemente, se trata de un rival serio en lo que se refiere a la comunicación y pensamiento en general de las acciones de determinación económica de la ciudad, como muestra la importancia que el drama y la comedia tuvieron en la vida política de Atenas, o la relevancia social que el teatro ha tenido a partir del mundo moderno. Las artes escénicas son una forma comunicativa teórico-experimental que opera directamente con las emociones (básicas y enarias) y con los procesos razonantes más complejos⁹²⁷, y lo hace en un entorno mítico-ritual crítico que es la realización plena de los postulados de una ley universal, la cual se hace humana en su *contraste* durante el proceso interpretativo. Las artes escénicas son comunicaciones polifónicas narrativas (en cuanto que son secuenciales en su exposición) en las que se funden los tres *ritmables* de Aristoxeno⁹²⁸ junto con la creación escénica, lo que supone la creación

⁹²⁶ Hijo de Telefasa, hija del Nilo, y de Agenor, hijo de Poseidón. Cadmo es un rey-dios civilizador, fundador de Cadmea, la ciudad precursora de Tebas (la ciudadela de Tebas).

⁹²⁷ Que según la teoría de la racionalidad continua son desarrollos enarios emocionales.

⁹²⁸ Según este filósofo: *Hay tres clases de rhythmizomena, habla, melodía y movimiento corporal. Consecuentemente, el habla dividirá el tiempo a partir de sus propias partes, a saber, sílabas y palabras, y las demás. La Melodía lo dividirá por sus propias partes, las notas y los intervalos de silencio y grupos de notas; el movimiento corporal lo dividirá por*

de escenarios emocionales completos, plenamente relevantes en sus sentidos para el espectador. La narración polifónica de las artes escénicas mimetiza la interacción social, tanto la cotidiana como la extraordinaria o liminal, y permite una comunicación fluida en la que expresar formas complejas de la homeostasis social. Aunque se originan en la dimensión ritual chamánica del *anima mundi*, las artes escénicas alcanzan su mayor potencia comunicativa en su vínculo con la idea de *posibilidad*, como elemento conceptual de contraste con la *necesidad* de la ley universal, de cuya diferencia surge la actividad crítica. Tal diferencia puede ser comprendida a partir del concepto de *desacralización de la vida*, la separación del pensamiento humano con respecto a la ley universal, y, por supuesto, con respecto al rey-dios.

Por tanto, el plano mítico de la ley universal está determinado por la tensión relativa entre los relatos tradicionales del rey-dios y las nuevas narraciones sobre la independencia de la ley, por las contradicciones y sinergias que se dan entre las narraciones de los ritos agrarios y heroicos - unidos a la actividad económica y guerrera de la fundación de ciudades y su expansión en Estados- y las narraciones de universalidad disgregadora, que favorecen la expansión territorial pero exponen la figura del rey-dios a las limitaciones de su mito de identidad. La filosofía funciona como legitimadora de este discurso nuevo, y propone una técnica de argumentación y pensamiento para la administración de la ley en un ámbito urbano en el que las diferentes personas sociales no sólo son súbditos de un rey, sino ciudadanos ante la ley. La reversión al plano mítico del rey-dios, en el que el ciudadano vuelve a ser un *cabeza negra* babilónico, se da, no obstante, con extraordinaria frecuencia, como vemos en el Imperio Aqueménida, el de Alejandro y los resultantes de su fragmentación, el Imperio Maurya, el Chino o el Imperio Romano, cuyos contactos con el pensamiento filosófico, no alteraron la inercia de homeostasis sociales milenarias. De todas formas, la absorción de las narraciones filosóficas en el ámbito general de las narraciones de este plano sí transformará las estructuras de los mitos antiguos en construcciones teológicas compactas que sostendrán posteriormente los monoteísmos.

sus señales y posiciones y cualquier otra parte de movimiento que pueda haber. Aristoxenus. *Elementa Rhythmica*. II. 9. Clarendon Press. Oxford 1990. p. 7.

La persona social más característica del plano de la ley universal es el *ciudadano*, que madurará en Grecia y en China, pero cuya realización plena no se dará hasta las Revolución Francesa⁹²⁹. Los principios básicos de la democracia ateniense eran la libertad y la igualdad⁹³⁰ de los ciudadanos, o en otras palabras, la tiranía de los varones libres mayores de veinte años. En este modelo protodemocrático, no podemos decir aún que la igualdad sea la base moral de la libertad, pues Atenas no era una sociedad libre, sino de manera relativa a las sociedades de su tiempo. Con más precisión, Atenas simplemente fue la sociedad esclavista en la que por primera vez se le dio forma jurídica a la persona del ciudadano en sentido restringido, de la que se deriva un concepto de igualdad política en sentido restringido. La persona del ciudadano en sentido general, como actor efectivo de la política de una ciudad o un Estado, no ha sido llevada a la práctica en ninguna comunidad histórica, porque entra en conflicto con las personas económicas que sustentan las comunidades estratificadas. La generalidad del ciudadano es contraria a la especialización en la que se basa el orden de la ciudad, conflicto que todavía se da en las democracias del presente, hecho que impide construir sociedades que vayan más allá de los gobiernos oligárquicos que se fundamentaron en el plano mítico del rey-dios, basados en la propiedad conjunta que tiene una élite sobre los medios de producción y las narraciones de identidad del grupo.

La igualdad de las diferentes personas sociales, la subsunción de todas a la idea común del ciudadano, fue una batalla que primero se libró en el plano de las narraciones sobre la inmortalidad, de las que obtuvo su condición de posibilidad. Como hemos visto, los primeros inmortales de las sociedades estratificadas fueron los reyes y los nobles, y sólo con el desarrollo de los mitos de la ley universal, en los que el rey fue perdiendo importancia con respecto a algo a lo que también estaba sujeto de manera cósmica, el resto de la población fue ganando su parcela de inmortalidad, primero en *forma Ka* y luego en *forma Ba*. Obviamente, por cada ganancia relativa del siervo y el esclavo en inmortalidad, las élites dominantes cons-

⁹²⁹ La Revolución Americana no consigue deshacerse del esclavismo, si bien, no será hasta 1848 que se produzca una primera abolición de la esclavitud (En 1794, la *Convención de París* declaró la emancipación de los esclavos, aunque no declaró ilegal su comercio) por lo menos en los sentidos clásicos del término.

⁹³⁰ Véase Aristóteles. *Política*. Libro VI. 1317.a.40.

truían narraciones de ultratumba más complejas y sofisticadas para ellos mismos. La idea de un *sustrato común a todos los humanos y todos los seres vivos*, que había generado los relatos del *anima mundi*, había sido abandonada a favor de la creación de distintas personas sociales con distintos grados de inmortalidad (los *cabezas negras*, sin embargo, eran mortales). La recuperación de esta igualdad primera hubiese supuesto el fin del sistema mítico-ritual, no obstante, la recuperación de una igualdad más allá de la vida no sólo no suponía un conflicto de intereses por la propiedad de los medios de producción, sino que, como pronto aprendieron los sacerdotes de Osiris en el siglo XVI a.c., permitía una tecnología de dominación mucho más sofisticada y estable, pues se sobreponía sobre la forma emocional más básica de deseo de vivir (voluntad de poder), ahora ya expresada en términos que iban más allá de la vida individual, sin renuncia a tal individuación, en la persona del *ánima individual*. Tal persona se construye a partir de las narraciones de inmortalidad como el sustrato común a la vida y la muerte del sujeto; comienza siendo una persona fantasma que sólo opera en la otra vida, ya sea en una narración en *forma Ka* o *Ba*, para ser extendida al ámbito político. Si la población general es inmortal, el Estado que de ella se deriva es transhistórico y transpersonal, no en el sentido que se deriva de unos reyes-dioses que son atemporales y se convierten luego en estrellas, sino en un sentido económico en el que la deuda-culpa tiene la contrapartida de un derecho inalienable: la vida eterna. Cuando sólo las élites eran inmortales, las masas eran irrelevantes en el drama civilizatorio, o por lo menos, no más relevantes que el ganado que era explotado y comido por sus cuidadores divinos. La inmortalidad trae para las masas el estatus de miembros de una comunidad estable ideal, pues supone la creación de una persona -variante simbólica complejificada del *anima mundi*- que subyace a sus personas sociales económicas activas, y que en la medida que no es ninguna de las otras, sino que es una mera narración metafísica de identidad, es relativamente independiente de las acciones generales mítico-rituales, y tiene una esfera de acción privada. El *ánima individual*, la narración del individuo, adquirirá dimensión jurídica práctica tan sólo en comunidades republicanas en las que se da el imperio de la ley universal sobre la persona que ostenta efectivamente el gobierno, pero no sin las restricciones que le imponen las otras personas sociales. Un ejemplo nos lo proporciona la propia Atenas, donde los ritos de inmortalidad

dad de Eleusis estaban abiertos a mujeres y esclavos, mientras que la constitución les negaba el derecho a ser ciudadanos, algo que se repetirá en los imperios occidentales del mundo moderno.

El ciudadano que surge en este proceso utiliza como herramienta constitutiva la autonarración lírica. Los precedentes se encuentran en la propia narración mítico-ritual, en la que el poeta va independizándose poco a poco de las fórmulas rituales. Es especialmente relevante en la formación de la voz lírica, la traslación de las narraciones de los ritos de la fertilidad (los cuales contienen las intuiciones de inmortalidad de las comunidades urbanas) a un ámbito cortesano más cerrado, donde los modelos de los epitalamios rituales, como los mesopotámicos de Dumuzi e Inana⁹³¹, derivarán en poesía amorosa cortesana en la que se expresa una enarización de las emociones rituales. El proceso cristaliza en la expresión lírica de una dimensión privada de la vida, hecha al principio en términos eróticos poéticos, o epistolares familiares, o en las teodiceas mesopotámicas mencionadas más arriba, escritos que hacia el siglo XII a.c. constituyen ya una práctica ampliamente difundida por Oriente Medio. En China, es observable en la poesía del período Chou, en el *Clásico de Poesía o Libro de las Odas* (Shijing) que recoge poemas de los siglos XI-VIII a.c. en los que junto a los cantos más rituales se observa el nacimiento de una voz lírica característica que, como en el caso de Oriente Medio, va vinculada a las cortes. Este proceso es aún más claro en el nacimiento de la lírica griega del siglo VII, donde se aprecia el paso de la voz lírica del ciudadano noble al común. Alcman, Íbico, Alceo, Safo y muchos otros poetas enarizan ahora las emociones de los mitos y los rituales en una reflexión sobre la existencia humana hecha desde la perspectiva del ciudadano común, cuya esfera privada emocional, una transformación de la que ofrecían los ritos mistéricos, es declarada y reclamada como núcleo de una persona individual.

Aunque los contenidos de la primera lírica personal de las élites serán similares a los de los ciudadanos comunes, como los que encontramos en la lírica griega, o después en la poesía china de la época de las *Seis Dinastías* (222-589 d.c.), entre las grandes dinastías Han y Tang, no es sino la perspectiva del ciudadano común, no vinculado a una casta, la que puede

⁹³¹ Textos directamente relacionados con las figuras divinas o vinculados a ellas, tales como *Amor en el Gípar, El éxtasis de amor, La bendición de la noche de bodas*. Véanse estos textos en *The Ancient Near East*. Vol.II. Ed. Cit. p.p. 195-199.

dar la perspectiva universal que caracteriza a la lírica (universalidad de la privacidad) como expresión de una persona social independiente de las estructuras del rey-dios. Curiosamente, esta perspectiva de la esfera emocional privada, al separarse del eje mítico-ritual, y alcanzar conciencia propia en esta diferencia, aunque surgida de la posibilidad que la inmortalidad daba de una persona no económica, meramente metafísica, no se descubre necesariamente a sí misma como una narración de inmortalidad, una emoción social enaria, sino precariamente anclada a su individuación narrativa, a la transitoriedad y futilidad de esa individuación. La inmortalidad será para el ciudadano lírico una exigencia ideal de la transpersonalidad de su emoción autoconsciente, de su identificación con ciclos vitales más amplios, con las construcciones simbólicas transpersonales sobre las que hipostasia sus emociones enarias, y a las que llama *alma individual*. Esta tensión autonarrativa entre *lo universal* y *lo transitorio*, el grupo y el individuo, la inmortalidad y la muerte individual recorrerá la lírica desde sus orígenes como su razón de ser⁹³², una tensión que expresa una persona social específica a la que hoy identificamos con el individuo humano. El lírico comprende la atadura de la estructura ciudadana, su vinculación a alguna persona social económica dentro de un entramado mítico-ritual, y buscará un ámbito en el que su individuación personal emotiva pueda prosperar, ámbito que no podrá ser otro que una imagen que hace de la naturaleza como lo opuesto a la ciudad, lugar de la estratificación y de las personas económicas que niegan la voz íntima y lírica. Desde Hesíodo y Virgilio, hasta Whitman, pasando por Tao Chien, Li Po, Garcilaso, Schiller o Juan Ramón, los líricos han dado voz a esta ineludible paradoja constitutiva de la lírica que lleva al ciudadano a no querer la ciudad, idealizando una naturaleza que considera su hogar genuino, paradoja que sitúa la voz del lírico en una inevitable y continua liminalidad de la que fluyen sus sentidos oraculares para la vida del ciudadano, el cual, cuando lee lírica, no hace sino autonarrarse como persona privada sobre la que se centra el universo, una persona que parece ser universal e independiente de las cons-

⁹³² Expresado con unos versos de Tao Chien (365-427 d.c.): *No use discussing immortality/ when just to keep alive is hard enough./ Of course I want to roam in paradise,/ But it's a long way there and the road is lost.* (*Substance, Shadow and Spirit*. En Lawall, Sarah, y Mack Maynard, Editors. *The Norton Anthology of World Literature*. Volume B. W.W. Norton & Company. New York and London. 2002.p.p.1363-1364).

trucciones mítico-rituales. La paradoja del ciudadano no es otra que la de la individuación, la proclamación de la unicidad de lo común, la unicidad del cuerpo de cada sujeto, distinto al de los demás, que luego es hipostasiada a partir de las emociones como una formación lingüística de contenido universal, una narración construida con los elementos comunitarios de la simbolización. No hay que confundir la persona social del ciudadano, esta narración de la identidad independiente de la esfera privada que permitieron las narraciones de inmortalidad, con respecto a lo que es una individuación subjetiva (cuyo origen se da en los mapeos neurales globales) que es común a las diferentes personas sociales de los planos míticos del *anima mundi* y a las especies de mamíferos superiores, donde, como ya vimos al hablar de las emociones, es una estrategia general de coordinación de protocolos para dar una respuesta unificada a los estímulos de la experiencia. En el caso humano, la individuación subjetiva tiene un claro componente lingüístico, el sujeto que habla y sirve de referente, pero no hay que olvidar que habla con palabras que no son suyas, sino comunes, que el lenguaje precisamente le descentra como sujeto a favor del grupo, y que sólo se recupera separado de los demás (siempre de manera relativa), a través de una narración de identidad personal lírica cuyo origen es social, dentro de un plano mítico específico: el de la ley universal. Otra cuestión es que el sujeto pueda desarrollar una narración propia con la que construir una persona económica específica -no ya la general del ciudadano lírico o ser humano universal-, a partir de las narraciones a su disposición que la tradición mítico-ritual en la que vive considera aceptables para el grupo; pero tal creación no será individual, de hecho, si tiene relevancia económica o de determinación primitiva, es decir, si representa una persona social aceptable y exitosa, será adoptada por otros. Aunque la persona del ciudadano no pueda realizarse por completo dentro de las narraciones mítico-rituales que sostienen la estratificación de la ciudad, pues contradice la estratificación que forma su estructura, se ha desarrollado lo suficiente hasta alcanzar sentido en el ámbito jurídico (no como concepto metafísico u epistemológico), vinculado al de *libertad*. Así, el ciudadano como medida limitadora de los derechos y obligaciones del resto de las personas sociales, como muestra de la artificialidad (no transcendentalidad) de las construcciones mítico-rituales de la comunidad, introduce una dinámica

claramente enriquecedora y complejificadora de los viejos entramados simbólicos.

3.1.4 Plano mítico de la ley humana.

El origen de los ejes mítico-rituales humanistas es trazable de manera doble e independiente en la tradición griega y la china, en ambos casos en torno al siglo VI a.c., en un tímido despunte que es el resultado de la madurez de las narraciones de la ley universal, de la que los mitos de la ley humana surgirán como un apéndice. Por un momento, los seres sobrenaturales resultan insuficientes para dar cuenta de la ley universal, a la que ellos mismos parecen estar sujetos, a la par que se muestran abiertamente indiferentes en relación a las cuestiones prácticas de la ciudad⁹³³. Los dioses se hacen ociosos en relación a las determinaciones primitivas del origen físico del universo, que comienza a ser explicado en términos naturalistas, y sobre todo, en relación a la praxis política, donde las leyes, aunque todavía adoptan como referencia exomórfica los dioses de los planos anteriores, toman la forma que les dan los hombres, en una acción doble de pactos y competiciones en las que se expresan las voluntades de poder y dominación de unas élites sobre la comunidad en general. La idea del *anthropos* griego toma en China la forma del concepto de *Jen*, *humanidad*, que Confucio forja sin apenas apoyo de la tradición. No obstante, el campo semántico del término es restringido en relación al de *anthropos*, pues tan sólo connota la benevolencia de un gobernante con respecto a sus súbditos⁹³⁴, lo que lo hace más el principio humano de justificación de la aristocracia que un concepto general que califique a la humanidad. *Jen* es un atributo del ser humano ideal, del hombre superior, el *chün-tzu*, que viene caracterizado por un conjunto de virtudes tradicionales, tales como piedad filial, respeto a la tradición y los rituales, benevolencia con los demás y

⁹³³ Recuérdese el fragmento de Protágoras sobre los dioses (Diels-Kranz 80b4): *En relación a los dioses, no dispongo de medios para saber si existen o no, o de que tipo puedan ser, debido tanto a la oscuridad del asunto como a la brevedad de la vida humana.*

⁹³⁴ *Jen* es discutido en 58 de los 499 *Analectos* del autor. (Cf. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*. Ed. Cit.p. 16.

cumplimiento de los deberes sociales. Para Confucio, estos ideales son naturales en cuanto que expresan el *Curso del Cielo* (Tien-Tao), también llamado *Principio del Cielo* (Tien-Li) o *Naturaleza*. Con Confucio, el llamado *Señor de lo Alto* (Shang-Ti), una divinidad celeste tradicional como la que encontramos en las culturas chamánicas de Manchuria, Mongolia y Siberia, pasa a ser un principio abstracto y relativamente ocioso. Es a la sombra de esta ociosidad, similar a la de los dioses de Epicuro, que *Jen* puede prosperar y tiene sentido como modelo ético. El dios es progresivamente sustituido por un principio abstracto moral que opera por sí mismo de manera casi mecánica. La *Naturaleza* no tiene un desarrollo independiente del ser humano, sino que a través de la programación moral del universo se produce armonía entre el principio celeste y la vida de los hombres. En este modelo mimético, el ser humano conoce en la medida que su acción se aproxima al ideal de *Jen*, que, como será expresado en el confucianismo del siglo XX de Fun Yu-Lan, tiene a la vez una dimensión moral y un contenido epistemológico que vinculan al hombre con la *Naturaleza*. A la dimensión moral se le llamará el *pequeño Jen*, que viene caracterizado por las cinco virtudes constantes: *humanidad, beneficencia, adecuación, sabiduría y fidelidad*, mientras que el *gran Jen* es la unidad que el hombre superior forma con todas las cosas, algo así como un estado de indiferenciación⁹³⁵. La tensión confucianista con el misticismo taoísta se produjo tanto a nivel de la determinación primitiva, el *Principio del Cielo* o *Naturaleza*, como de la determinación funcional o económica fundada en los valores de *Jen*. El carácter amoral de la *Naturaleza*, según el Tao, implica una importancia secundaria de la vida social: el ideal del ser humano es místico, y se completa fuera de la sociedad, una respuesta *lírica*, en el sentido apuntado antes, análoga a la de los cínicos griegos y otras escuelas helenísticas. Sin embargo, para el confucianismo, el ideal es político, *Jen*, aunque para poder funcionar como ley objetiva natural (y al no disponer de un vínculo físico teórico como el que proporcionaba la teoría de los átomos), debe ser también el orden que hay en el mundo celestial, si bien, para poder desarrollar coherentemente el ideal político humano, y que el esfuerzo y la acción individual y colectiva tengan significado, el

⁹³⁵ Cf. Fung Yu-Lan. *Serving Heaven and Jen*. En *A Source Book in Chinese Philosophy*. Ed. Cit. p.762.

orden del cielo debe ser hasta cierto punto impersonal, o por lo menos no estar sujeto a los caprichos posibles de un dios personal que con sus intervenciones en los quehaceres humanos (milagros) rompa el orden natural que él mismo ha impuesto. Este será el desarrollo que adopte Hsün-Tzu (298-238 a.c.), quien siguiendo los principios del confucianismo, llevará la idea de *Naturaleza*⁹³⁶ en la dirección de un principio impersonal no-moral más parecido (si bien, distinto) al del taoísmo, pues su orientación es claramente política, y la *impersonalidad de la ley* no es sino la condición necesaria para poder desarrollar coherentemente el ideal humano, para que el esfuerzo y la acción individual y colectiva tengan significado.

Además de en las dos sociedades señaladas, hay despuntes de ley humana en el mundo romano, especialmente en Lucrecio, así como en la filosofía del Lokayata hindú. Pero se trata siempre de posiciones marginales que no afectan por completo a un eje mítico-ritual. De hecho, en los casos de China y Grecia, donde tuvo una repercusión mayor⁹³⁷, el humanismo se disipó con la llegada de Alejandro, quien vuelve directamente al plano mítico del rey-dios, o con los contenidos transcendentalistas fuertes de la dinastía Han⁹³⁸ que desplazan las ideas de Hsün Tzu que operaron bajo la dinastía Chin.

El triunfo del plano de la ley humana no se da hasta el siglo XVIII y el XIX, como desarrollo del modelo epicureano continuado por Holbach, Feuerbach y el marxismo, esquema en el que es la *fisis* la que condiciona el mundo moral. Así, en la filosofía de Holbach, la física es la única ciencia racional de la materia, y la moral es una física aplicada, ya que consideraba que la materia posee tanto extensión y movimiento, como también sensibilidad, y el pensamiento humano no es sino una modificación de tal propiedad⁹³⁹. El marco general del pensamiento de Holbach es la eliminación de cualquier reificación de la ley universal, el tratamiento de la naturaleza y la moral bajo supuestos meramente humanos cognoscibles por la

⁹³⁶ Véase Hsün-Tzu. *On Nature*. Chapter 17. En *A Source Book in Chinese Philosophy*. Ed. Cit. p.p.116-124.

⁹³⁷ Protágoras llegó a escribir la constitución de Turios, en Calabria.

⁹³⁸ Cuyos emperadores retoman los sacrificios ante Tien, el dios del cielo.

⁹³⁹ Paul Henri Thyri, baron D'Holbach. *Systeme de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*. Edition 1770. Une édition électronique réalisée à Chicoutimi, Québec. 2007. Web.

razón. El error del ser humano ha sido cuádruple: la renuncia a la experiencia y el testimonio de los sentidos, la renuncia a la correcta razón, el dejarse llevar por la imaginación, y la nefasta influencia de la autoridad⁹⁴⁰. Esta forma de naturalismo, que supone una inversión del sistema confucianista (cuya física estaba determinada por principios morales), será el que adopte la ontoepistemología marxista, si bien sustituyendo el paradigma mecanicista por un *emergentismo*⁹⁴¹ evolucionista. No menos que las tesis materialistas de Feuerbach, el marxismo aprovechará la revolución de las ciencias de la vida del siglo XIX para elaborar una concepción más sofisticada del concepto de materia. El materialismo dialéctico comienza siendo una interpretación psicosociológica de los procesos históricos basada en las tensiones humanas originadas por las diferencias de propiedad, para acabar convirtiéndose en un sistema mítico-ritual capaz de organizar la existencia completa de comunidades humanas desde puntos de vista exclusivamente naturales.

Las narraciones de la ley humana que triunfan a partir del siglo XVIII lo hacen a partir de las mejoras en la calidad de vida que la ciencia moderna trajo consigo en su aplicación a la experiencia. La filosofía funcionó como narración mediadora entre los mundos de la *fisis* y la moral del nuevo plano mítico, y además dio la narración de continuidad en relación a la ley universal. La filosofía se presentaba a sí misma como la heredera madura de la reflexión sobre la experiencia vital en su conjunto, capaz de las reflexiones sobre el mundo natural y sobre las estructuras sociales. Sin embargo, esta pretensión metateórica, presente ya desde los presocráticos, queda frustrada por un doble motivo. Por un lado, la fragmentación de la filosofía natural en narraciones especializadas, sólo unificada por Kant con la fundación de la epistemología moderna, pero al precio de mantener estructuras transcendentales en el conocimiento. Por otro, los fracasos sociales por establecer órdenes democráticos, órdenes sociales en los que las viejas estructuras de élites fueran sustituidos por principios humanos inde-

⁹⁴⁰ Ibid. p.275.

⁹⁴¹ Por *propiedad emergente de un fenómeno físico* entiendo el resultado de una síntesis cuantitativa cuya estructura presenta patrones que no se podrían predecir simplemente a partir del examen de los elementos que entraron en la síntesis. Así por ejemplo, los patrones reproductivos de una célula no pueden ser predichos a partir de la mera síntesis de sus moléculas constituyentes.

pendientes de la sacralidad monárquica o de la sacralidad del propio grupo. Bajo estas estructuras sociales, sólo la filosofía del materialismo dialéctico consigue armonizar las nuevas determinaciones económicas y primitivas bajo un eje mítico-ritual consistente, si bien al precio de trascendentalizar sus propios contenidos en nuevas formas reificatorias (algo patente en las dificultades autocríticas que tuvo siempre el marxismo político), contradiciendo, paradójicamente, los postulados naturalistas de los que podría derivarse la consistencia del nuevo eje que se propone. La incapacidad metateórica de la filosofía será su final como ciencia con sentido propio, siendo a partir de entonces una mera actividad legitimadora de las narraciones de dominación que se elaboran desde las instituciones científicas e ideológicas de la modernidad, un órgano eclesiástico departamental que sanciona desde los saberes especializados que surgieron de su fragmentación, pero incapaz de hacer un discurso crítico antropológico.

Este fracaso metateórico de la filosofía deja abierta las dimensiones ontoteológicas que en el pasado cubrieron sus narraciones a las disciplinas que tratan ahora cada una de estas parcelas de la simbolización, o sea, a las acciones míticas de las nuevas ciencias, aunque también a las viejas mitologías religiosas. La dimensión transcendental y sagrada del conocimiento sigue siendo necesaria, como aliciente psicológico más o menos consciente de la práctica científica, así como elemento funcional de enlace de la acción sacerdotal científica con el eje mítico-ritual que la financia, y sobre todo, como necesidad simbólica de cubrir un ámbito ontoteológico que sostenga una estructura mítico-ritual mixta entre la ley universal y la humana, como la que presentan las sociedades contemporáneas. La ciencia se sostiene así, con un aura de transcendentalidad y divinidad heredera de los mitos de la ley universal por el fracaso humanista de la filosofía. Por eso, no puede extrañarnos que las masas humanas busquen en la ciencia, con la misma actitud teológica con respecto a ella que tuvieron Orígenes o Agustín de Hipona, pruebas de una perfección y un orden que confirmen el sentido del universo, ya sea en la forma de un dios tradicional o de un principio racional incomprensible, pero que sostenga, a pesar de su incomprensibilidad, la autocomplacencia de una narración que diga que no somos el fruto de un azar que se disipará en la noche del cosmos. Fuera de las comunidades científicas, el interés por las teorías generales de la naturaleza (teorías cosmológicas, evolucionismo y otras) es tan secundario como lo

fuera en la Edad Media, aunque por motivos diferentes. De la misma manera que en la Edad Media el interés principal por los hechos naturales era su capacidad para proporcionar símbolos para las realidades morales⁹⁴², su interés hoy es también moral, obedece a una misma exigencia práctica, pero en referencia a las posibilidades de mejora vital en este mundo. Y algo similar ocurre en relación al plano epistemológico general de la ciencia, vinculado con las necesidades de determinación primitiva, ya que se le exige a la ciencia la misma capacidad de corroboración de la identidad grupal que la que se le exigía en su momento a la religión, si bien, debido a las incapacidades y limitaciones de la narración de la psicología científica para integrar ejes mítico-rituales (en particular a su incapacidad para desarrollar nuevos relatos de inmortalidad, o sustitutivos de estos), comparte complacida esta responsabilidad de la mano de las grandes religiones o de la figura del Estado.

Sería un error limitar las narraciones científicas a los trabajos formales que han prosperado en los últimos cien años y que han culminado en los lenguajes especializados y protocolizados de los ensayos autorizados por el canon de un grupo de instituciones. La formalización cierra los lenguajes científicos a cualquier discusión no acotada por sus propios principios, lo que hace que las proposiciones teóricas y las observacionales no sean exportables fuera de un marco muy estrecho de argumentación, hasta el punto, como en el caso de la física contemporánea, de que no tengan contenido semántico dentro del escenario de la experiencia cotidiana. Pero las teorías científicas van acompañadas de un cúmulo de narraciones adicionales, correspondientes a las determinaciones de un eje mítico-ritual específico, que las hacen inteligibles e integrables en el *Lebenswelt*. Tales narraciones no son las que aparecen en la prensa especializada o en las publicaciones científicas, si bien son las que las articulan y crean sus condiciones de posibilidad. Me refiero a las narraciones formadas por los *restos arqueológicos* de la ley universal que constituyen el conocimiento acrítico del grupo en relación a conceptos tales como el de *verdad, realidad, todo, unidad del conocimiento, posibilidad de un conocimiento objetivo e independiente del humano, posibilidad de explicación y predicción*, y algunos otros más,

⁹⁴² Así por ejemplo, la luna era la imagen de la Iglesia Cristiana que refleja la luz divina. Véase A.C. Crombie. *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*. Vol. 1. Traducción José Bernia. Alianza Editorial. Madrid. 1987. p.29.

todos ellos vinculados entre sí en las estructuras mítico-rituales que se derivaron de las narraciones del rey-dios. Conceptos como los nombrados han entrado en el plano mítico de la ley universal como prevaloraciones corroboradas por los milenios de experiencia civilizadora positiva (en el sentido de que ciertos grupos humanos prevalecieron) de manera totalmente acrítica, como no podía ser de otra manera⁹⁴³, y pasan desapercibidas. En el prefacio de Edmund Halley a *Philosophia naturalis principia mathematica* de Newton, se nos anuncia que este ha abierto *el cerrado cofre de la verdad*, una *verdad* que, como leemos en el escolio de las definiciones de la obra, distingue los conceptos falsos y las apariencias que usa el vulgo, de aquellos otros conceptos matemáticos que sirven como referentes absolutos, una verdad que está *en sí*, y sin relación a algo externo (tiempo y espacio absolutos)⁹⁴⁴. Lo más interesante es observar que lo invariante de tales conceptos no es su interpretación específica, los exomorfismos y endomorfismos con los que están conectados cada uno de ellos, una cadena mórfica que ha ido ajustándose a las narraciones generales económicas y de identidad, sino su estatus de prevaloración incuestionable como referente de lo que constituye la acción de conocer, y la falta de revisión crítica de tales prevaloraciones, algo que solamente se ha hecho evidente para el pensamiento científico a partir de las dificultades para la intuición de los objetos cuánticos. Un ejemplo de absolutismo ontológico de ley universal lo ofrece la teoría general de la relatividad, la cual postula que las leyes universales de la física han de expresarse en proposiciones que guarden una relación de covarianza con respecto al grupo de las transformaciones continuas de coordenadas, es decir, en proposiciones interpretables en un cálculo geométrico riemanniano, lo que implica un isomorfismo entre el cálculo geométrico y el cálculo de la física (isomorfismo que viene contradicho por la dualidad onda-partícula), construido con proposiciones sobre materia y espacio-tiempo, que toca sólo la experiencia de manera indirecta.

⁹⁴³ En el sentido de que la crítica hubiese detenido la construcción del plano mítico de la ley universal al mostrar, en su contraste con los otros ejes mítico-rituales del rey-dios, que se trataba de ley local.

⁹⁴⁴ Véase Isaac Newton. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Vol. 1. Trad. Eloy Rada García. 2 Vol. Alianza Universidad. Madrid. 1987. p.127.

ta⁹⁴⁵. Se trata de un endomorfismo entre acciones míticas que redefine la idea de experiencia a partir de los parámetros del cálculo formal geométrico y físico, aunque no en términos de ley humana, sino de ley universal, pues los dos cálculos -cuya relación invariante expresa la ley universal- son el fruto de un sujeto pensante extrahumano que constituye su condición de posibilidad⁹⁴⁶, lo que implica una ontoteología no muy distinta a la de Ra y Maat, o a la de Brahman y el dharma, o la del panteísmo spinozista.

Sería tan absurda como impensable una ciencia discontinua en sus principios con respecto a los impulsos fisiológicos básicos. El deseo y la necesidad de control del medio ambiente, de explicar y predecir la experiencia no es hoy una acción distinta de la que fue hace unos miles de años en lo que se refiere a su funcionalidad social. Los objetos de la experiencia vienen prevalorados por sistemas emocionales que hunden sus raíces en acciones fisiológicas anteriores a nuestra especie, y las incorporaciones conceptuales más básicas que se prueban efectivas para la supervivencia (y las narraciones en las que estas aparecen), como *realidad*, *concordancia* (o *discordancia*) *entre protocolo y acción presente* (del que se deriva la idea de verdad de forma enaria) tienden a mecanizarse por el simple hecho de que la repetición es condición de posibilidad para la vida. Lo que ha funcionado una vez se mantiene, sin embargo, el fracaso de un protocolo de acción no lo descarta por completo. Cuando hablamos de acciones de determinación primitiva, cuyo contraste no se da nunca en relación directa con la experiencia (algo que es extensible al conjunto de los ejes mítico-rituales), los elementos valorativos de las acciones económicas y de identidad no son nunca abandonados por completo, y en los casos más radicales de cambio, asistimos a variaciones de los temas originales, que no son otros que las construcciones lingüísticas básicas que necesitamos para funcionar como organismo homeostático social. En este sentido, la trans-

⁹⁴⁵ Como expresara Einstein: *Una teoría puede contrastarse con la experiencia, pero no hay ningún camino de la experiencia a la construcción de la teoría. Notas Autobiográficas*. Alianza Editorial. Madrid. 1986. p. 83.

⁹⁴⁶ Einstein pensaba que es posible una conceptualización independiente de la comunicación, tanto perceptiva como verbal (Véase Einstein, *Ibid.* p. 13), lo que contradice la teoría de la racionalidad continua, tal como viene corroborada por la neurociencia, y apunta a una forma de inteligencia no biológica (dios).

formación del plano mítico de la ley universal en el plano mítico de la ley humana no puede ser sino una nueva variación interpretativa para dar forma a los viejos condicionantes en un escenario social más complejo.

La introducción de narraciones míticas que dan fundamento humano a la ley ha sido inevitablemente muy lento, ya que al no ser el hombre el creador literal del universo físico (la fuerza responsable de lo que llamamos materia y sus interacciones), aunque sí el creador de su mundo cultural, cualquier relato de determinación primitiva remite a algún elemento exomórfico de orden, al que se le asigna contenido dentro de una ley universal. La existencia previa de narraciones de *anima mundi* muestra que la universalización no es la única respuesta epistemológica posible, si bien, sí es necesario unificar la experiencia bajo grupos de conceptos en ejes mítico-rituales que interpreten la acción vital. Las teorías, y en general, los mitos, aunque son modelos, no son infradeterminaciones o simplificaciones de la experiencia, pues no hay una experiencia ahí, en sentido objetivo, sobre la que podamos establecer una propiedad de infradeterminación, y, por los mismo motivos, no son tampoco una determinación isomórfica ni una supradeterminación.

La ontoteología científica, heredera de la funcionalidad social de las narraciones de los mitos religiosos, se ha convertido así en la traba mayor al desarrollo pleno de narraciones humanistas. El núcleo más reticente al cambio es el físico-matemático, en cuyas formulaciones se encuentra la metafísica irrefutable por la experiencia. No obstante, el mito que tan celosamente monopolizan los sacerdotes de la física, no puede ir más allá del lenguaje en el que es formulado sin entrar en claras contradicciones. La más obvia se ha producido a raíz de los teoremas de Gödel: si la física está formulada en el lenguaje de la matemática, y la matemática es un sistema incompleto, la física no tiene un método para probar sus proposiciones más básicas, y menos aún, sus teorías. La física se ha defendido con respecto a los teoremas de Gödel mediante argumentos en los que reclama el derecho a no ser un sistema consistente, resolviendo con gran celo el coto cerrado de sus sabiduría sacerdotal: las pruebas son para los teoremas de la matemática, mientras que en la física, la evidencia de algún resultado en parti-

cular se presenta incuestionable para aquellos que la entienden⁹⁴⁷. Estas defensas pueriles de un credo metafísico por parte de la ciencia, ya denunciadas hace cuarenta años por Paul Feyerabend, no son sino la muestra de la debilidad epistemológica en la que se mueven estas teorías. Hoy por hoy no podemos saber si las proposiciones de los modelos más generales de la física (los que pretenden una descripción unificada del universo) expresan leyes universales más de lo que puedan hacerlo las proposiciones metafísicas de la ciencia ficción más imaginativa. La física argumenta que la prueba de la teoría son los resultados experimentales, su capacidad predictiva, pero se trata de un argumento circular, pues las teorías tuvieron un origen en la experiencia (de lo contrario no dirían nada con sentido para el hombre), y encuentran en el experimento las regularidades que ya se habían introducido en él. Este no es el caso de las teorías de la física cuántica, que han procedido desde el formalismo matemático hacia la experiencia, pero que en cuanto que son un formalismo matemático, tienen el problema de la incompletud. En ambos casos, la pretendida ley universal de la física se ve comprometida.

Por su parte, la matemática ontologiza directamente en un nuevo formato el concepto de *fe*. Incluso desde posiciones que en principio partían de simpatías más o menos nominalistas, como las de Quine, se mantiene la *creencia* en los objetos de la matemática de una manera que no dista mucho de la creencia en los seres sobrenaturales. Quine (y Putnam) propuso el llamado *argumento de la indispensabilidad*, como un reto a las doctrinas nominalistas, que postulaban la validez de las teorías de las ciencias naturales y a la vez, la no existencia de los objetos matemáticos, observaciones que generaron un debate, aún abierto hoy, que reabría la vieja disputa de los universales⁹⁴⁸. En su formulación más amplia⁹⁴⁹, se aceptan los objetos de la matemática como existentes sobre la base de que son indispensables para construir las teorías científicas. Sin entrar en una disputa ontoteológi-

⁹⁴⁷ Véase el argumento de Gordon Kane en *Supersymmetry*. Perseus Publishing. Cambridge. Mass. 2000. p.p.136-138.

⁹⁴⁸ Véase Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*. Random House. New York 1966; *La relatividad ontológica*. Trad. Manuel Garrido y Josep Ll. Blanco. Tecnos Madrid. 1986.

⁹⁴⁹ Tal como ha sido tratada por Susan Maddy o Elliot Sober. Véase Charles Chihara, *A Structural Account of Mathematics. A Structural Account of Mathematics*. Clarendon Press. Oxford. 2007.

ca clásica como esta, que no tiene solución argumentada, por muchas contradicciones que se puedan señalar en la postura rival, el argumento sostiene una afirmación trivial: creemos en lo que hacemos. Y hacemos teorías que utilizan diversos materiales lingüísticos, y como con ellas explicamos y predecimos, y nos ayudan a vivir, creemos que tales materiales existen. Desde este punto de vista, no creer en los objetos de la matemática sería no creer en nosotros mismos. Pero nuestra existencia no necesita ser pensada como una narración de creencia, basta con su contenido narrativo general, con su interpretación de la experiencia vital. El argumento de la indispensabilidad remite, de forma holística, al eje mítico-ritual de la cultura occidental, de manera análoga a como las posturas universalistas del viejo debate remitían a la necesidad de una ley universal, la cual iba asociada a la persona de un dios único. Y así han procedido siempre las valoraciones de legitimación ontológica desde la hipóstasis de los *Mes*, dando como referente el conjunto de las determinaciones de la cultura, y por consiguiente, de manera circular, los propios objetos que actúan como referidos. Claro que si creemos en la existencia de los objetos matemáticos en base a la argumentación dada, no hay nada que nos impida lanzarnos a creer en los objetos lingüísticos, *sustantivos, verbos, adjetivos, adverbios*, o cualquier categoría gramatical que tengamos a bien construir, porque sin estos elementos tampoco se puede llevar a cabo la comunicación necesaria para la actividad científica. Las paradojas a las que esto conduce hacen que esta vía de argumentación sea sólo relevante como ejercicio de lógica, y está fuera de este escrito mitopoético⁹⁵⁰.

Los axiomas, que junto con los métodos válidos de prueba son el entramado conceptual con el que se construyen los objetos matemáticos, son proposiciones cuyo valor de verdad es evidente sin que lo podamos probar (ni necesitemos hacerlo) mediante una cadena de inferencias. Su contenido existencial es por tanto completamente relevante en relación a la existencia o no de los objetos matemáticos. Si los axiomas no existen como objetos matemáticos, ¿de dónde proviene su evidencia?, ¿qué querría decir que algo inexistente representa una *verdad evidente*? Por otro lado, los axiomas no son conceptos independientes de los métodos de prueba, pues es la no

⁹⁵⁰ Una de ellas: ¿tiene sentido preguntarse si existe el sustantivo *inexistencia*, o el adverbio *existencialmente*?

derivabilidad de un axioma con respecto a otro lo que le hace axioma y no teorema, no meramente su contenido de *verdad evidente*. Esa evidencia, así como los procesos de transformación de signos que consideramos válidos (métodos de prueba), no pueden sino provenir o de un acuerdo previo explícito, o de una prevaloración no necesariamente explícita, que puede ser de dos tipos: bien cultural, un acuerdo tácito o una convención del *Lebenswelt*, lo que los hace equivalentes a definiciones, o bien una prevaloración biológica que refleja una estructura fisiológica condicionante, como la secuencialidad del pensamiento, o la intuición del espacio, que pertenece al *Unterlebenswelt*. Si se tratase de un acuerdo previo explícito, no hablaríamos de *verdades evidentes*, y el resultado sería que tanto los axiomas como los objetos de la matemática no son sino acuerdos formales, y su existencia es un formalismo humano pactado. Los acuerdos alcanzarían a la existencia o no de determinados objetos así como a los procedimientos válidos, para construirlos. En el segundo caso, la prevaloración tácita del *Lebenswelt*, estaríamos hablando de una situación como la anterior aunque menos formalizada, de una matemática más arcaica. En el tercer caso, la prevaloración *Unterlebenswelt* debida a un condicionamiento fisiológico, si hacemos los *reajustes kantianos* oportunos, y a la prevaloración de la estructura biológica le damos un contenido transcendental, hablamos de axiomas en el sentido kantiano-fregeano, de los cuales se derivan verdades sintéticas a priori⁹⁵¹. Hilbert intentó fundir estas dos últimas nociones distintas de axioma⁹⁵², considerándolos como proposiciones que son a la vez verdades básicas de nuestra intuición en sentido kantiano, y definiciones de conceptos a partir de los que se construirán otros objetos, criterio que ocasionó la crítica de Frege. Desde el punto de vista de la racionalidad continua podríamos unir estas dos dimensiones de los axiomas, e incluso de la noción de inferencia, lo que implica resolver el problema desde fuera de la matemática. Los condicionamientos fisiológicos nos llevan a un tipo de intuición particular que es común a humanos y mamíferos, como prueba la capacidad simbólica, e incluso numérica, de algunos de los primates

⁹⁵¹ Véase Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic*. Basic Blackwell. Oxford. 1959. p.102.

⁹⁵² La segunda y la tercera son equivalentes, y reflejan diferentes grados de formalización

superiores y las ratas, que son capaces de contar borrosamente⁹⁵³. Según la tesis de Jean-Pierre Changeaux y Stanislas Dehaene, basada en los resultados de diferentes experimentaciones neurológicas, los objetos de la matemática están fundamentados en intuiciones que están profundamente arraigadas en nuestro cerebro, intuiciones que representamos como *conjunto*, *número*, *espacio*, *tiempo* o *lógica*, y que son posteriormente desarrolladas formalmente para poderlas utilizar de una manera más coherente y mejor adaptada a la experiencia⁹⁵⁴. Desde los primeros pasos cualitativos en el uso de los números y el espacio, se evolucionó por prueba y error a construcciones simples aritméticas y geométricas, cuya práctica resultó de gran utilidad, para después formalizar estos logros en cálculos cerrados. Las investigaciones antropológicas que Conant⁹⁵⁵ llevó a cabo en el siglo XIX sobre el uso de los números entre los nativos americanos y otras culturas de *anima mundi*, corroboran las tesis de Changeaux y Dehaene. Desde estas perspectivas, en línea con el intuicionismo de Kroenecker, Poincaré, Brouwer, Weyl, Heytink o Bishop, en diferentes grados, podríamos decir que los postulados geométricos y las nociones comunes euclidianos recogerían estas intuiciones fundamentales de nuestro funcionamiento neural dándoles una forma sistemática ordenada. El axioma quinto de Euclides, por ejemplo, en cuanto que postula una *producción hasta el apeiron* de dos líneas, extiende su representación fuera de la intuición, pues no podemos estrictamente representar este postulado sin hipostasiar el *apeiron* y generando una forma para ello⁹⁵⁶, por lo que se adopta por convención, y funciona como definición de líneas paralelas bajo las condiciones de un plano (de hecho, complementa la definición de plano). El paso a otras geometrías se da por transformación de estas intuiciones y convenciones, adoptándose otras, pero siempre condicionadas por nuestra secuencialidad temporal cognitiva y por la estructura de los mapeos neurales que interpretamos como procedimientos inferenciales.

⁹⁵³ Como ha descrito Stanislas Dehaene en *The Number Sense: How the Mind Creates Mathematics*. Oxford University Press. New York. 2001. p.p 23 y s.s.

⁹⁵⁴ Cf. Dehaene. *Ibid.* p.228.

⁹⁵⁵ Véase Conant, Levi L. *The Number Concept*. The Macmillan Company. New York and Boston. 1931.

⁹⁵⁶ Lo que contradice la definición de *apeiron* como aquello que no tiene límite (y por tanto, forma).

Si extrapolamos las explicaciones naturalistas sobre los objetos de la matemática al ámbito ontológico general, a las cuestiones generales de existencia, obtenemos un criterio ontológico de ley humana compatible con los postulados de la racionalidad continua. El concepto naturalista o antropológico de *existencia* sólo tendría sentido aplicado a sistemas finitos y cerrados, y no predica nada sobre un sujeto que no esté ya implícito en ese sujeto por el hecho de haber sido categorizado como tal. Decir que un objeto (físico o lingüístico) *existe* o *no existe* sin hacer referencia a un cálculo finito y cerrado implica o una trivialidad o una contradicción, pues si es objeto, tiene una representación (más o menos vinculada a la experiencia), y en cuanto que hay una representación inteligible, hay algo, luego existe como representación, y la afirmación es trivial; y si decimos que el objeto no existe, la representación del objeto contradice su no existencia. Entonces, predicar la existencia de un objeto es trivial o contradictorio, según la afirmemos o la neguemos. Y no bastaría con limitar la existencia a entidades físicas que ocupen un espacio-tiempo, ya que dejaríamos fuera las entidades matemáticas con las que hemos definido las supuestas entidades físicas. Es el viejo problema parmenídeo de la relación de identidad entre el pensar y el ser, que en el caso de la ontología matemática ha quedado ya refinado en el postulado de Hilbert de que un conjunto de axiomas, por el hecho de ser consistente, es verdadero y existe⁹⁵⁷, problema que para su resolución no necesita los viejos principios de la psicología racional, sino las evidencias empíricas que sobre el funcionamiento neural proporcione la psicología.

Desde este punto de vista, las definiciones de existencia sólo serían viables en los sistemas cerrados en los que podamos dar un procedimiento para generar sus miembros de manera inambigua, estableciendo funciones recursivas primitivas y prohibiendo proposiciones que nieguen una totalidad (*No todo x es P_x*), debido a que postulan una forma de existencia no generada recursivamente. Esto equivaldría a identificar la *existencia* con la *explicitación*, pero no en sentido general, sino en un escenario específico, lo que supone que tiene alcance relativo. Por ello, el concepto de *existencia* no puede entrar en los cálculos ni como axioma ni como definición,

⁹⁵⁷ Véase el tratamiento que da Gödel a esta proposición en *On the Completeness of the Calculus of Logic*. En Kurt Gödel, *Collected Works*. Volume I. Ed. Cit. p. 61 y s.s.

sino como predicado constructivo general sobre las secuencias de signos del cálculo particular, pero sin aplicación fuera de él. Esto equivale a tratar la existencia no como propiedad general de los objetos, sino como relación de interpretación de un modelo formal: decir que los objetos de un cálculo formal *existen* equivale a decir que tienen una interpretación fuera de su cálculo, interpretación que toma como referente final el eje mítico-ritual de la comunidad en la que se produce. Y lo mismo equivaldría para la existencia aplicada a un elemento, natural o sobrenatural de un eje mítico, o al eje en su conjunto: un dios existe como objeto de su eje mítico, definido de manera local a partir de un conjunto de determinaciones económicas y primitivas específicas, pero no tiene sentido preguntarse por su existencia fuera de tal entorno. Por su parte, la existencia general de un eje tiene sentido en relación a otros ejes, pero todo el entramado mitopoético humano no tiene sentido fuera de sí mismo, al no poderse proyectar sobre ninguna otra cosa (lo que llamamos *el cosmos*, es una construcción simbólica vinculada a un eje mítico-ritual, y en particular, un concepto exomórfico sólo inteligible como representación lingüística cultural).

Dentro de un juego cerrado lingüístico (formal o informal) podemos encontrar elementos que no tienen sentido completo expresable meramente en términos del propio juego, afirmación que no es sino la constatación de algo exterior al juego, o lo que es lo mismo: hay una propiedad del juego en su conjunto que no es expresable desde él. Así por ejemplo, si pensamos en un juego de mesa como el Go, las estrategias de los jugadores sólo tienen sentido si consideramos un escenario distinto al juego y sus reglas, en el que los jugadores realizan un actividad más compleja que el mero juego, pues entran en consideración cuestiones de elección, y psicológicas, y en general, todo un conjunto de escenarios que nos hablan de diferentes personas sociales que las del jugador. El sujeto social tiene una dimensión semántica, emocional, que sólo puede entrar en el juego si la fijamos como axioma, como mecanicismo sintáctico: el concepto de *jugador de Go* es simplemente un elemento más del entramado del juego, una simplificación del sujeto humano que nos exige renunciar a la capacidad significativa de sus personas sociales en el eje mítico al que pertenecen, y que por un momento no consideremos a ese sujeto vinculado con algo exterior. Al fijarlo como axioma construimos un nuevo escenario semántico de orden superior. Pero tal sujeto social no es otra cosa que una narración de identidad,

que aunque es producida individualmente, es expresada, paradójicamente, a partir de los elementos simbólicos de un grupo humano surgida en un proceso de racionalidad continua a partir de unos condicionamientos económicos. La validez de mi individuación no es transcendental, sino el resultado de una acción mítica, sin la cual *no existo* como individuo, y las reticencias que tengo a aceptar esta falta de unicidad son la muestra de lo indisolublemente asociada que está mi persona lírica a mi núcleo de identidad narrativa. La unicidad de mi cuerpo es una valoración mítica, y sólo comprensible desde la forma que tome en un eje mítico-ritual, ya sea como identidad individual hipostasiada y transcendental en una narración de casta dominante, o como la mera identidad fantasmagórica del esclavo, la mujer y las personas oprimidas del plano mítico que sea. La acción mítica está guiada por la voluntad de poder en su continuo impulso a cerrar la acción vital en cálculos y juegos, tarea que nunca se completa debido a un condicionamiento fisiológico, pero que, aun así, debe clausurarse provisionalmente, reificando cualquier proceso interno que sirva para construir sentido. Nuestras construcciones mítico-rituales están abiertas, desde las más a las menos formalizadas, por lo que las consideraciones sobre la ley universal hechas desde las ciencias más estrictas, con sus conceptos de *verdad, existencia, realidad, etc.*, no son tanto declaraciones de intenciones de orden (que sin duda lo son) como los límites del pensamiento humano dentro del plano mítico al que corresponden, límites de nuestra condición simbólica en un momento dado.

El plano mítico de la ley humana podría ser resumido, siguiendo el primer principio de Feuerbach sobre la filosofía del futuro, como las narraciones para la transformación y disolución de la teología en la antropología⁹⁵⁸. Esta imagen no ofrece sino un primer paso, repetido varias veces a lo largo de nuestra historia y nunca completado, para el establecimiento de un eje mítico-ritual humano que tenga sentido por sus propias valoraciones, y no como una mera negación de los otros planos míticos. Esta humanización no tiene la forma religiosa del protestantismo, como pensaba Feuerbach, no es cristología o antropología religiosa⁹⁵⁹, pues no se trata de repetir las narraciones del rey-dios en clave meramente humana, sino más

⁹⁵⁸ Cf. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*. Ed. Cit. p.5.

⁹⁵⁹ Véase *Ibid. Principio 2*.

bien de acomodar las nuevas personas sociales correspondientes a las nuevas identidades económicas, sin las inercias de representaciones neolíticas de entidades sobrenaturales y narraciones de inmortalidad que siguen el paradigma de la cosecha. Tampoco se trata de que la humanización sea una vuelta a una situación anterior ideal (de las sociedades frías) que hemos perdido con las narraciones del plano mítico del rey-dios y la estratificación social ciudadana. Y volveríamos a engañarnos con viejos mitos si pensamos que al humanizar las ontoteologías estamos dando un paso hacia una pretendida esencia humana que espera su realización en un futuro mejor. Tales ideas son mitos de otros planos que interfieren con la valoración menos alucinada de una comprensión de la vida focalizada en su frágil desarrollo, en sus errores y limitaciones, y en su apertura como inteligencia.

El plano mítico de la ley humana es el ámbito de la narración crítica, entendida esta como discurso reflexivo acerca de las relaciones de un sistema mítico-ritual. La crítica de la religión no es la base de toda crítica, como sostenía Marx⁹⁶⁰, ya que la primera crítica surge dentro de los propios sistemas del rey-dios, con las reflexiones sacerdotales sobre la ley universal que suponen los *Mes*. Aun así, la crítica de la religión, y en un sentido más amplio, de los sistemas ontoteológicos de la ley universal, sí es el origen del pensamiento crítico antropológico, tal como lo encontramos a partir del s. VI a.c. en las obras de Kesakambali⁹⁶¹, Protágoras, Eurípides, Hsün Tzu y otros. Los contenidos de estas narraciones, que en algunos casos tienen más de veinticinco siglos, resultan modernos, pues es precisamente al pensamiento crítico a lo que llamamos *modernidad*. Cuando Eurípides da voz a las mujeres, y a los vencidos en sus tragedias, cuestionando a la intelectualmente todopoderosa Atenas, cuando Epicuro o Lucrecio cuestionan a los dioses, cuando Hsün Tzu (como Whitman dirá también mucho después) sostiene que cualquier hombre de la calle puede ser el legendario Yü, escuchamos la voz de la modernidad, la propuesta de un fundamento humano para la ley, y tal fundamento es la necesidad de revisar los fundamentos. La modernidad, como cuestionamiento constante

⁹⁶⁰ Véase, Karl Marx *A Criticism of the Hegelian Philosophy of Right*. En *The Project Gutenberg EBook of Selected Essays*. EBook #21565.

⁹⁶¹ A quien se le atribuyen las doctrinas del Lokayata. Ajita Kesakambali fue probablemente contemporáneo de Mahavira y Budha.

de las ideas y las formas de organización⁹⁶², o sea, de los ejes mítico-rituales, es una narración que se auto-declara absoluta en su actividad crítica global mientras que admite la progresividad de sus resultados. El marxismo hereda esta progresividad de la comprensión dialéctica de la historia hegeliana, el capitalismo maduro lo hará de la ideología del darwinismo social, si bien, en ambos casos, el contenido absolutista de la crítica, la convicción de que la revisión de las estructuras mítico-rituales es una tarea perenne, al ser contrario a cualquier resultado particular de un cambio, al revisarlo en todo momento, impide la homeostasis que desarrollan las determinaciones primitivas de cualquier signo, y se convierte en una actividad de búsqueda (sistema neural dopamínico) incesante y destructiva. La modernidad de la ley humana tiende, pues, a la autodestrucción: se opone al plano mítico de la ley universal y se declara a sí misma universal. Ha forjado sus narraciones como oposición y revisión basada en un principio obtenido del plano de la ley universal, y esta contradicción es destructora. Tal principio es el mito de la razón heredado de Grecia y revisado en la Ilustración.

La modernidad exige la revolución para cumplir con las *Tablillas* de un nuevo destino que establezca la ciencia (una idea de ciencia universal) como ley a la vez humana y universal, una universalidad neutral, no dependiente de un dios caprichoso e incomprensible. Aunque una vez conseguido el objetivo, cualquier crítica extra no puede sino ser *contrarrevolucionaria*, crítica que será necesaria si se quiere seguir manteniendo el principio de la modernidad, pero que es insostenible desde el punto de vista emocional de la homeostasis del grupo. Los ejes mítico-rituales de las distintas revoluciones marxistas dejan de ser modernos en el mismo momento que se instauran. Aunque se mantiene un principio de ley humana, la propia estabilidad exige una narración auxiliar de ley universal, y se dan pasos atrás en los planos míticos que revierten incluso en las formas más burdas de rey-dios⁹⁶³. La modernidad, que suponía el triunfo de la razón, tiene que destruir el pensamiento crítico para sobrevivir, y esto se hace simplemente dogmatizándolo y haciéndolo historia de la filosofía, creando un museo de

⁹⁶² Esta es la definición que da Alain Touraine en *Crítica de la modernidad*. Temas de Hoy. Madrid 1993. p. 402.

⁹⁶³ Como vemos, por ejemplo, en la designación del primer presidente comunista Coreano como el *Presidente Eterno*, y la inauguración de una dinastía hereditaria de presidentes.

la crítica con el que se cierra de una vez la historia de la humanidad. El capitalismo integra la dopamínica necesidad de una crítica incesante dándole rienda suelta en el fetichismo de la mercancía nueva, en la revisión continua del mismo producto de consumo⁹⁶⁴, y a nivel de las determinaciones primitivas, en las narraciones de las revoluciones científicas⁹⁶⁵ y las estériles críticas escolásticas de la universidad, centro sancionador de las postulaciones ontoepistemológicas válidas, de aquellas que son compatibles con las estructuras jerárquicas mítico-rituales. El capitalismo ha cerrado la discusión crítica en un simulacro liminoide, al que se ha llamado *postmodernidad*, y el impulso a revisar los fundamentos de manera incesante, adoptado ya como seña de identidad, como narración primitiva del eje mítico-ritual capitalista, se dispersa en el conjunto de las actividades económicas de consumo, cuyos escenarios presentan la elección consumista de un producto u otro como equivalente a un voto democrático, una especie de juicio efectivo mediado por el dinero que da o quita su apoyo a una acción económica concreta u objeto vinculado a ella. Voto y consumo presuponen una acción de elección (al comprar algo votamos, en cierto sentido, a favor de la empresa que produce tal mercancía), aunque sería erróneo pensar que la libertad de elección supone el ejercicio de la capacidad crítica. Como muestra la teoría de las emociones, los protocolos de las emociones básicas distan mucho de ser una decisión crítica. La emoción social misma es premiada con opiáceos por el sistema fisiológico, y tanto las decisiones éticas como los procesos de inferencia están mediados por estos sistemas neurales. De hecho, se podría cuestionar el grado de libertad que tiene el sujeto en relación a cualquier proceso de crítica debido a la programación emocional específica que recibe en su eje mítico-ritual, pues no es tan sencillo distinguir sus valoraciones personales (si es que las hay) de las que ha recibido por enculturación. Desde el punto de vista mitopoético, la distinción es irrelevante: la actuación de cada persona social implica una valoración en base al eje mítico-ritual en la que se sintetizan ambas. La pretendida revisión de los fundamentos, que encuentra voz liminoide en

⁹⁶⁴ Piénsese en las versiones nuevas continuas de software y hardware fetichista, en la moda textil, en la repetición obsesiva-compulsiva de los mismos productos bajo múltiples variedades.

⁹⁶⁵ La relativamente lenta dinámica de las revoluciones científicas, tal como la ha expuesto Kuhn, es sustituida por la narración de revolución tecnológica.

la expresión mediada por las personas sociales comunicativas (los media), queda satisfecha por la mera acción comunicativa. Los media se presentan a sí mismos como narradores ausentes, como los meros testigos de unos hechos de contenido objetivo y universal, como periodismo de investigación que sigue procedimientos de ciencia social en la que el contenido expresado es *verdadero*, en el sentido más ontoteológicamente cargado del término. Los juicios de valor que así se presentan no suponen ninguna revisión de los fundamentos, sino más bien una autocomplacida mirada al eje mítico propio desde el que se juzgan las anomias en narraciones de criminalidad, y se encauzan los veredictos hacia las únicas acciones sociales sancionadas positivamente por el eje postmoderno: el voto y la acción consumista. El modelo es una variante del espectacular que se estableció en Eleusis y la democracia ateniense, pues es el que mejor se adapta a la concurrencia de intereses en las sociedades económicamente complejas, en las que hay un alto número de personas sociales válidas. El voto democrático moderno cuantifica y cualifica la crítica económica permitida, que los media sociales transformarán en narración de identidad para generar la homeostasis del grupo. La acción consumista y el voto suplantán la acción crítica, que no es una mera elección, sino una elección con fundamento expresada en un proceso argumentativo, algo que, como ya pasaba en Atenas, implica la democratización de las argumentaciones, que es contraria a la estratificación de las acciones económicas de la ciudad. A esto hay que añadir que el dinero, en cuanto que sistema semántico básico, es capaz de absorber y traducir psicológicamente el contenido de la acción emocional de búsqueda que supone la crítica de los fundamentos, en otras palabras, el impulso dopamínico a buscar y almacenar recursos, que subyace a las valoraciones electivas, es perfectamente cuantificable en dinero, como muestran las economías urbanas desde sus comienzos.

Estos mecanismos han permitido hacer liminoide el impulso crítico de la modernidad dentro del capitalismo postmoderno, mientras que en el mundo marxista o en las sociedades del mundo musulmán, donde las masas no tienen acceso a estas formas liminoides de crítica (al no haber concurrencia de múltiples personas sociales), el modelo espectacular eleusino ha sido sustituido por las tradicionales macro-ceremonias del calendario

ritual⁹⁶⁶. Las críticas válidas no son llevadas a cabo por personas sociales individuales, que son las que votan y compran, sino por personas sociales jurídicas, asociaciones, partidos políticos, corporaciones mediáticas, que son los grandes actores reconocidos de la crítica, pero a este nivel de interacción nos encontramos ya con lucha de clases, clanes, lobbies, y en general, grupos de poder. Los encuentros entre estas facciones distan de ser encuentros críticos en sentido filosófico, es decir, reproducen situaciones bélicas premodernas dirigidas por los mecanismos más simples de la voluntad de poder.

El triunfo de la modernidad como establecimiento de un plano mítico de la ley humana, implica el establecer esta como un principio universal incuestionable, paradoja que nos devuelve al plano mítico de la ley universal. El plano mítico de la ley humana puede entenderse como un estado liminal de la ley universal en el que al desaparecer las figuras de los seres y órdenes sobrenaturales, lo humano ocupa su lugar, si bien, dado que un estado liminal permanente supondría la disolución de un eje, la acción homeostática que critica la ley universal y la transforma en acción humana adopta la forma liminoide del modelo espectacular. Los ejes mítico-rituales de las democracias capitalistas se ajustaron a esta paradoja, tras vencer en un largo proceso bélico-económico a los ejes rivales modernistas del fascismo y el marxismo, cerrando las puertas de la modernidad tras sí, y con ella la del mito de la historia, presentándose, como también habían hecho los fascismos y marxismos, como los herederos finales de un proceso de civilización de alcance antropológico. El impulso crítico de la modernidad se absorbía como determinación primitiva, pero se creaba una representación liminoide, en la que la praxis político-económica del voto y la elección consumista eran completadas por las narraciones artísticas de la industria cultural. El postmodernismo supone la protocolización de la crítica moderna, desprovista de su contenido liminal, dentro del eje mítico-ritual del capitalismo posterior a las guerras mundiales del siglo XX. Inevitablemente, al proclamarse como final de la historia, como un estado universal de la humanidad que ya sólo puede progresar a partir de las revoluciones tecnológicas, proclama la ciencia como religión universal, pero

⁹⁶⁶ Presentes también, por supuesto, en el mundo postmoderno, pero en combinación y coordinación con el espectáculo mediático.

revitaliza las formas universalistas en general, especialmente las de las religiones tradicionales asentadas en los últimos dos mil años. El postmodernismo es, en este sentido, una matriz mixta de ley universal y ley humana, o un eje mítico-doble en el que las determinaciones primitivas psicológicas son las de la religión, y las físicas, las de la ciencia, mientras que las determinaciones económicas se constituyen mediante las narraciones de una metafísica monetaria que sirve como referente final emocional de la praxis vital.

La psicología del plano de la ley humana, la psicología científica contemporánea, sigue siendo incapaz de crear sentido integrado para la vida humana, ni de desarrollar narraciones de inmortalidad alternativas, espacio mítico-ritual que queda cubierto en parte por la metafísica monetaria, que encuentra en los viejos relatos de deuda y culpa un complemento perfecto para sus postulados transaccionales generales. La revitalización producida sigue más el modelo cosmopolita del helenismo, en el que florecieron los misterios y los cultos privados, una dimensión ligeramente más lírica de los viejos relatos metafísicos de inmortalidad en la que se adoptan formas menos personales de la divinidad, ya sean platónicas, panteístas, o de *anima mundi*, más compatibles con el grado de abstracción simbólica de las determinaciones físicas científicas, con las que se busca una armonización parcial. No obstante, tal armonización sólo es factible al precio de la esquizofrenia, con una separación de los ámbitos de las determinaciones económicas y las primitivas que sólo puede ir mediada monetariamente. Mientras que las determinaciones primitivas de los ejes mixtos del posmodernismo resuelven el sentido de la vida humana nuevamente en un medio ideal transcendental, la ciencia ofrece una determinación primitiva del medio físico abiertamente contradictoria en los términos emocionales tradicionales, en la que el cosmos es a la vez una naturaleza hostil y un lugar ordenado. La física representa un universo que, más que neutral, no favorece la formación y permanencia de vida compleja, como observamos en el Standard Model, pero a la vez, se trata de un universo que sigue una ley, más o menos misteriosa (que la física siempre está a punto de desvelar finalmente), de la que esperamos obtener corolarios que reafirmen nuestras narraciones de identidad económica generales. Esta representación ambigua es congruente y consistente con los planos del rey-dios y la ley universal más arcaicos, en el que la salvación (la creación de sentido para la exis-

tencia) depende de la revelación y la gracia de este poder en el que hemos hipostasiado nuestros miedos y limitaciones simbólicas. En el postmodernismo, el contenido liminal exomórfico que se deriva de los nuevos marcos teóricos de la ciencia contrasta con el liminoide endomórfico que exige la homeostasis social, en lo que se refiere a las jerarquías de las personas sociales y la propiedad de los medios de producción. En los planos míticos anteriores, la liminalidad de las representaciones exomórficas estaba fijada por un orden que, ya se viese como la forma de ser del *anima mundi*, como la voluntad inescrutable del rey-dios o como la expresión de una ley universal a la que el humano se aproxima asintóticamente, era interpretado en las acciones míticas como pleno de sentido. Ahora, en la forma postmoderna de las narraciones mixtas universales-humanas, el exomorfismo físico sólo puede encontrar sentido volviendo a interpretaciones arcaicas como las apuntadas, lo que desestabiliza el sentido de las narraciones de determinación económica del presente, que no pueden armonizarse con aquellas. En el plano mítico de la ley humana, el exomorfismo físico que presenta la ciencia equivale a las representaciones caóticas anteriores a las narraciones de identidad. Es como si en este plano, Tiamat amenazase continuamente a Marduk, y la victoria final, no sólo no está asegurada, sino que es imposible, y sin embargo, hay que seguir narrando la victoria de Marduk para que la ciudad no colapse en sus contradicciones. Es esta liminalidad radical de las representaciones de determinación primitiva la que disipa cualquier energía crítica extra que pudiera requerir la modernización: la vida del ser humano en la tierra está amenazada continuamente por desastres naturales, la urgencia de la supervivencia del grupo, por superpoblación, meteoritos, cambio climático, o la ignorancia belicosa del *mal* (en sentido metafísico)⁹⁶⁷, impiden la autocrítica necesaria para ajustar las inconsistencias narrativas, y legitiman los mitos de determinación económica del presente como resultado final de la evolución humana y única oportunidad (con el apoyo de la ciencia y la tecnología) para vencer heroicamente a Tiamat.

La persona central del plano mítico de la ley humana es la persona social del *ser humano*, una narración compleja que es el resultado evolutivo de personas sociales de distintos planos míticos. Tal como hoy la enten-

⁹⁶⁷ Obsérvese el persistente uso del concepto de *evil* en la vida política de U.S.A.

demos en un texto como el de la *Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948*⁹⁶⁸, es el resultado evolutivo de la fusión de la persona del ciudadano lírico -el autor narrativo de la esfera privada emocional- con la del ciudadano cosmopolita del helenismo (determinada por los escenarios multiculturales del derecho natural), así como con elementos de la persona transnacional del cristiano, fundamentada en un linaje transmundo común a todos los seres humanos, a los que se han añadido algunos componentes de la narración de la Ilustración (especialmente los de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* que la Revolución Francesa publicó en 1789) así como de algunos corolarios de la teoría de la evolución que refuerzan principios económicos liberales. El contenido metafísico de la mezcla es explosivo en contradicciones. La *Declaración de 1948* muestra la paradoja de la universalización de la ley humana descrita antes, universalización que se lleva a cabo construyendo la persona social correspondiente. De hecho, se construyen dos personas, entre las que se proclama identidad total: el ser humano, y la persona que actúa estos derechos, y que está sujeta a las obligaciones que implican aquellos. La mayor parte de los artículos de la *Declaración* comienzan con la fórmula *Toda persona...*, o bien, *Todo ser humano...*, es decir, la *Declaración* como tal es la narración de identidad de este sujeto, una identidad transnacional y transtemporal que se inició con la fusión de la narración del ciudadano lírico y la metafísica cosmopolita del helenismo. El cosmopolitismo griego es el resultado del escepticismo en relación a las narraciones de identidad nacionales que trae consigo el final del imperio de Alejandro Magno. A ellas contribuyen los cínicos con su crítica del orden social y la desacralización del territorio⁹⁶⁹, que preparó el terreno para la ideología estoica del universalismo de la ley. Las diferencias entre la ley local y la ley universal se dan por la ignorancia del legislador, no porque haya un conflicto interno. La solución a las discrepancias entre ley moral universal y ley natural se da, como en el confucianismo, apelando a un sustrato común, en el caso griego, a una inteligencia que subyace a todo, el *logos*. La

⁹⁶⁸ Adoptada por la Asamblea General de la O.N.U. el 10 de diciembre de 1948.

⁹⁶⁹ La diatriba cínica, como las de Bion de Borístenes, anticipa las sátiras romanas, y ridiculizan toda la solemnidad de la filosofía precedente y de las narraciones religiosas. Véase Albin Lesky, *A History of Greek Literature*. Thomas Y. Crowell Company. New York. 1966. p.p. 670-673.

universalidad del *logos* no se limita a la ley sino que el ser humano, bárbaro o griego, esclavo o libre, es poseedor de este *logos*. Como expresa Marco Aurelio, la comunidad del *logos* y la ley entre los hombres les hace partícipes de una misma ciudadanía, de la que participa todo el género humano⁹⁷⁰. No obstante, no es tan sólo a través de la narración de la filosofía y de su influencia en las artes como se genera esta identidad, sino también a partir de una práctica económica general como la que facilita el Imperio Romano, con las concesiones de ciudadanía a los pueblos conquistados⁹⁷¹, algo que ya había intentado Alejandro mezclando macedonios, griegos, persas y otras etnias en su imperio. Por su parte, el cristianismo toma del estoicismo, entre otras cosas, la redefinición de la persona del ciudadano en términos no territoriales específicos, ahora enfatizando un componente transmundano comunitario que ya se encontraba presente seminalmente en las narraciones de inmortalidad egipcias del Reino Nuevo (a partir del s. XVI a.c.) que hicieron los sacerdotes de Osiris. La ciudadanía común es la de la Jerusalén Celeste, relato iniciado por la profecía de Ezequiel⁹⁷² en el siglo VI a.c. en el contexto del cautiverio babilónico de Israel, que luego recibe una reinterpretación estoica, y posteriormente, mística, en el *Apocalipsis* de Juan, como un más allá de *forma Ka*. Y es precisamente esta idealización de inmortalidad de *forma Ka* la que añade a la transnacionalidad de la persona social del ser humano, la transtemporalidad, convirtiéndose en un mito utópico y ucrónico con contenido más regulativo que pragmático. La universalidad de la narración cristiana es limitada por una cuidada normativa del pecado, que rápidamente fija las jerarquías de la ciudadanía celeste bajo el control de una élite sacerdotal. La Iglesia sepulta la persona social del ser humano bajo narraciones de dominación del plano del rey-dios, sustituyendo la parte genérica de hombre por la de cristiano, que en cuanto *cristiano verdadero* (virtuoso) funcionará con contenido moral universal.

La contribución del cristianismo a la narración de la persona del ser humano no será práctica, no supone la definición de una identidad económica, sino transcendental. El cristianismo, no menos que el judaísmo an-

⁹⁷⁰ Cf. Marco Aurelio. *Meditaciones*. IV.4. Gredos. Madrid. 1983. p.83.

⁹⁷¹ Ciudadanía que fue general para los pueblos conquistados a partir del Edicto de Caracalla de 212 d.c.

⁹⁷² Véase en la *Biblia* el *Libro de Ezequiel*. 48. 35.

tes, o el islam después, no tiene ningún problema con el esclavismo⁹⁷³, y no construye determinaciones económicas más allá de las narraciones del plano del rey-dios, que son las que mejor se integran con sus narraciones de determinación primitiva, herederas de los ritos de la cosecha. Pero los elementos transcendentalistas de la persona del ser humano no se limitan a las narraciones de las religiones del *Libro*. Este transcendentalismo es común a todas las narraciones de identidad, pues se encuentra en el plano mítico del *anima mundi* del que todas evolucionaron. El mismo budismo, cuyas propuestas son básicamente las de un transcendentalismo ateo, reconoce una *naturaleza de Buddha* en todos los humanos y los seres vivos en general, una naturaleza que, dentro de las contradicciones de la metafísica budista, es a la vez vacía y sagrada. La naturaleza de Buddha, como el *Atman*, o el Cristo interior, o el Nur Muhamad, o el Osiris, o el Logos, o cualquiera de las narraciones equivalentes de identidad del humano con un principio sobrenatural común a todos los hombres, subyacen en la concepción de ser humano que se expresa en la *Declaración de 1948* suscrita como ideal por la mayor parte de las naciones. Su contenido ideal tiene precisamente ese fundamento, y por ello la propuesta de identidad es compatible con una práctica política y económica en las sociedades que la aprueban que contradice la propia *Declaración*, por lo que su contenido se absorbe en el eje mítico-ritual como sustrato metafísico ideal, como orientación a la acción, funcionando a la vez como elemento activo de nuevas narraciones de dominación. Dejando al margen por un momento los contenidos de la *Declaración* que presuponen una democracia liberal, las apelaciones que se hacen a la familia y la hermandad humana como fundamento, elementos narrativos del plano mítico del *anima mundi*, no son ni siquiera traducibles a las relaciones económicas de la ciudad más básica, y menos, a ciudades más evolucionadas que una ciudad universal tipo Babilonia o Roma. La ciudad universal no funciona a partir de relaciones familiares, sino de casta o clase, y no hay ninguna hermandad entre las clases sino relaciones de oportunidad y explotación. El reconocimiento de una ciudadanía universal humana basada en principios de familiaridad, aunque

⁹⁷³ Los textos cristianos a favor del esclavismo, y en general del statu quo de dominación de la sociedad en la que está, siempre que sea favorable al propio cristianismo, son numerosos en la *Biblia*, además de en la práctica política de las iglesias cristianas. Véanse, por ejemplo, todas las referencias que da la World Future Fund. org.Web.

va a la raíz emocional de los grupos humanos, no aborda las determinaciones económicas de la ciudad que son responsables, en primer lugar, de las jerarquías y desigualdades que han hecho necesaria la propia *Declaración de los Derechos Humanos*. No hay una fundamentación emocional enaria que corresponda con las relaciones económicas de producción (a nivel mundial) que requeriría una declaración así para ser consistente con una praxis política, pues para ello sería necesaria una narración no trascendentalista del ser humano que aún no existe.

Las narraciones de determinación primitiva que no están fundadas en las de determinación económica no tienen efectividad social, además de producir esquizofrenia valorativa y desintegración. Esta esquizofrenia en relación a la identidad del humano dista mucho de ser moderna, si bien se hizo patente con la aparición en el seno de la sociedad urbana estratificada del elemento conceptual cosmopolita. Los planos míticos del rey-dios no pretendieron nunca ser igualitarios, y sus estructuras de jerarquización se han fortalecido en los planos posteriores, si bien, con otras personas sociales, no sólo con diferentes castas en control, sino asimismo nuevas entidades jurídicas en las que se articularon los intereses de las clases dominantes. La *Declaración de 1948* sigue funcionando como principio regulativo ideal, y lo seguirá haciendo mientras las determinaciones primitivas postulen igualdad para las personas sociales más básicas (las del plano del *anima mundi*) pero no para las personas económicas de los planos míticos más complejos, y tal igualdad económica, que supondría una distribución homogénea entre la población de la propiedad de los bienes de producción y los recursos, es contraria al sistema de acumulación de excedente de las ciudades.

El mito de la propiedad privada ha sido ya tratado ampliamente por la filosofía desde Aristóteles, y poco más hay que aclarar sobre el asunto. Se trata de una de las determinaciones económicas básicas, vinculada a la emoción de la búsqueda tal y como la observamos en animales acaparadores, desde las hormigas a los roedores. En el mundo moderno, la propiedad fue considerada, a partir de las valoraciones iusnaturalistas de Locke, como el usufructo de un derecho innato del hombre a poseer aquello con lo que ha mezclado el trabajo de su cuerpo⁹⁷⁴. Posteriormente al iusnaturalis-

⁹⁷⁴ Véase Locke, la sección 27 de *Second Treatise of Government*. Ed. Cit.

mo, el concepto de *propiedad* fue examinado con más profundidad por Marx quien comprendió que los bienes económicos incorporan una valoración trascendente, inmaterial, a la que llamó el *fetichismo de la mercancía*⁹⁷⁵, que es algo así como la reificación de las relaciones sociales que han participado en la producción laboral de la mercancía. En términos mitopoéticos, se trata de la vinculación de las determinaciones económicas con las valoraciones que constituyen las determinaciones primitivas de una comunidad, y no tanto de la mercancía específica, aunque indudablemente, hay un componente general fetichista en la mercancía que tiene una explicación a partir de la teoría emocional. La acción determina la identidad de la persona social, y la acción va vinculada a objetos y escenarios en los que estos aparecen, por ello, la propiedad se extiende al conjunto de objetos y al escenario en el que se lleva cabo la acción vital, el trabajo. El entorno y los objetos (mercancías) del trabajo forman una unidad de significación psicológica que constituye la persona social a la vez que objetiva los elementos que constituyen la experiencia. Los objetos y sus escenarios, ya sean los de la tierra y sus frutos o los del mundo financiero moderno⁹⁷⁶, tienen un valor emocional específico, en cuanto sustento individual o del grupo y en cuanto que proceso vital general del individuo y su grupo, y esa valoración es traducible en términos energéticos a partir de otros objetos a los que hay asignada otra valoración, objetos estos últimos que en su desarrollo más complejo son ya meros símbolos (dinero) en el juego cerrado de un eje mítico-ritual. La vinculación de los protocolos emocionales a objetos en general, naturales y culturales, está en la misma formación de estos

⁹⁷⁵ Cf. Karl Marx. *Das Kapital*. Part I. Section IV. Ed. Cit. p.38.

⁹⁷⁶ Es interesante observar que las acciones narrativas para estas actividades económicas, y en general para cualquier actividad económica en la que hay una valoración social emocional-monetaria, fueron ya establecidas en los planos míticos del *anima mundi* y el rey-dios, porque expresan formas básicas de obtención de recursos en el mundo animal. Encontramos mitos del trabajo de la tierra, en los relatos de recolección de las sociedades cazadoras recolectoras y después en los mitos de la cosecha, mientras que las narraciones mitológicas financieras quedan recogidas bien en los mitos de oportunismo, robo y conquista en general de la propiedad de otro, como en los relatos de *anima mundi* del coyote y los seres sobrenaturales tramposos, bien en las mismas mitologías de la cosecha si consideramos que el dinero es una forma de tierra en cuanto a su uso, como hace Locke en *Second Treatise on Civil Government*, y que la propiedad de la tierra, como la del dinero, no es más que una narración metafísica de dominación.

procesos neurales en escenarios de supervivencia⁹⁷⁷. El fetichismo no es homogéneo dentro de las mercancías, las valoraciones no se hacen por igual dentro de ellas, y ni siquiera es proporcional al trabajo requerido, pues el concepto de trabajo es ya una valoración, y en las sociedades estratificadas, ni la acumulación simbólica que representa la técnica ni las valoraciones metafísicas de la narración de dominación, guardan relación directa con la acción laboral humana medida en *tiempo vital* o *tiempo biológico*, sino que se encuentran mediadas por el entramado simbólico del eje mítico-ritual. La traducción de la valoración es lo que permite el intercambio de objetos, pero también hay objetos y escenarios cuya valoración es *intraducible*, ya que son indispensables para la identidad de la persona social, sea un individuo o una nación, y su pérdida supone la pérdida de tal narración de identidad.

Por su parte, el mito de la propiedad que elabora la democracia liberal nos presenta al ser humano como dueño de su trabajo y de su acción vital, algo que es inconsistente con las relaciones de producción de la ciudad, que son dependientes siempre del conjunto social, estructurado jerárquicamente mediante el uso de la fuerza. La identidad de intereses entre los ciudadanos no va más allá del interés común en la supervivencia, y esta se basa en las relaciones de poder entre diferentes estamentos sociales. Sin embargo, el liberalismo presupone una identidad de interés en las relaciones económicas entre los humanos que contradice la estructura jerárquica de la ciudad. No hay ninguna *armonía de utilidades individuales que buscan su propia satisfacción*, pues la utilidad positiva de los que ostentan la propiedad depende de la negativa de otros que no la poseen: los escenarios en los que todos los agentes económicos ganan son marginales. El liberalismo, lejos de *naturalizar* las relaciones de producción, les da un contenido metafísico universal apoyado en los mitos científicos, lo que implica una narración metafísica sobre el ser humano que supone un paso atrás en relación a las posturas naturalistas. El apoyo principal para esta metafísica universal científica, con la que justificar las narraciones sociales de dominación, se ha obtenido desde una interpretación de la teoría de la evolución

⁹⁷⁷ Véase la relación de objeto y emoción tratada por Antonio Damasio en *A second chance for emotion*. En *Cognitive Neuroscience of Emotion*. Ed. Cit. p.17.

que justifica la igualdad en el origen humano junto con la diferencia en la posición social a partir de la competencia por la supervivencia.

Aunque la persona del ser humano sirve como referente narrativo fundamental, no ha sido la *más activa*⁹⁷⁸ económicamente en este plano mítico, papel que ha correspondido a la persona jurídica de las sociedades mercantiles, industriales y financieras, que podríamos agrupar bajo el término general de *corporaciones*, metáfora que sugiere la formación de un cuerpo físico al que atribuir un conjunto de actividades económicas. Por supuesto que, desde el momento que las corporaciones son conjuntos de seres humanos, las acciones de las corporaciones son llevadas a cabo por hombres, como ocurre con las personas sociales colectivas (tribus, aldeas, ciudades, estados), pero las corporaciones son *más activas* que otras personas sociales desde el momento que determinan el orden económico de una manera que no puede el sujeto individual. Su origen jurídico moderno se da, como señalamos más arriba, en la *persona ficta*, que aparece en el siglo XIII (en el ámbito eclesiástico) con distintas formas de agrupación social no individuales (*collegium, universitas*). Se pueden encontrar precedentes en el funcionamiento comercial de las ciudades-estado, gobernadas por una élite que utilizaba la ciudad en su conjunto como plataforma, muy a la manera de como, por ejemplo, la Compañía Británica de las Indias Orientales utilizó la sociedad en la que tuvo su origen para sus actividades de control económico de la India. Hobbes caracterizó estas corporaciones como personas ficticias que enmascaran el hecho de que es la voluntad de uno la que domina el colectivo, y que este uno actúa en nombre del grupo⁹⁷⁹, si bien esta tesis pasa por alto que esa persona que en principio toma la última decisión es una persona económica cuya identidad no es el resultado de una narración individual, y que, en particular, ha tenido que formarse en las normas de la corporación que dirige (no individuales) para poder estar a su frente. Esto es tan patente en las corporaciones multinacionales modernas como lo fue en las monarquías tradicionales (absolutas o parlamentarias). El grupo social supone una sinergia económica y de determinación de identidad, proceso emergente al que le corresponde una narración distinta de la que tienen sus miembros por separado. Un princi-

⁹⁷⁸ Entendiendo por *más activa* la que controla más medios de producción.

⁹⁷⁹ Como leemos en el capítulo 16 del *Leviatan*. Thomas Hobbes, *Leviatan*. Amazon Kindle Edition. p.p. 74-78.

pio así no tiene ningún misterio distinto del que supone la formación orgánica a partir de las células, una formación en la que los elementos individuales se benefician en cuanto que cooperan con unos y compiten con otros. A pesar de su *origen ficto*, las corporaciones no son personas sociales ficticias más de lo que puedan serlo otras personas sociales. Sus narraciones de identidad van indisociablemente vinculadas a ejes mítico-rituales y sus acciones económicas son perfectamente congruentes con las de otras personas sociales. Las corporaciones, en cuanto que agrupaciones de personas económicas con intereses comunes son perfectamente inteligibles dentro de cualquier régimen mítico-ritual estratificado en el que haya pluralidad de intereses que compitan por el control y la primacía del grupo social. Las inconsistencias se dan por la presencia de una corporación en un grupo social que no es el suyo, por su carácter multinacional. Esta inconsistencia se resuelve cuando comprendemos el carácter bélico que han tenido las corporaciones multinacionales ya desde sus inicios⁹⁸⁰, y que la renuncia a ejércitos propios ha obedecido a la fusión de intereses con Estados particulares, proveedores de fuerzas armadas. Las alianzas de las corporaciones multinacionales con Estados⁹⁸¹, y con otras corporaciones han generado un tipo de persona social macroeconómica, a la que de un modo eufemístico se ha llamado *corporate citizen*, que es artífice de una de las narraciones de dominación del presente, como en otro momento fue la narración religiosa de las castas sacerdotales.

La narración de dominación no sólo se da como construcción de una identidad ideal de *corporate citizen*, expresada en códigos de conducta que

⁹⁸⁰ Recordemos que la East India Company disponía de fuerzas armadas propias con las que defendía y avanzaba sus intereses comerciales y políticos

⁹⁸¹ Como el caso de la East India Company (Véase John Keay. *The British Conquest. India. A History*. p.p. 383-413). En el mundo contemporáneo, hay multitud de ejemplos, de hecho es difícil distinguir dónde acaban los intereses de los mercados y las corporaciones y dónde empiezan los propios de un Estado, que depende para su financiación de los mercados financieros. Las vinculaciones y alianzas no se desarrollan siempre dentro de los marcos del derecho internacional, es decir, se trata en muchos casos de acciones de guerra. Uno de muchos ejemplos: Exxon, y otras tres petroleras, estuvieron implicadas en diversas formas de corrupción con la dictadura de Obiang en Guinea Ecuatorial. Véanse los diversos artículos periodísticos en la Web sobre el tema.

contradicen abiertamente las actuaciones corporativas⁹⁸², sino como control directo de las determinaciones económicas, en acciones políticas directas (lobbies y puestos políticos⁹⁸³) e indirectas (en cuanto que comparten intereses con las élites). Este tipo de contradicciones no supone ninguna novedad, sino que se encuentra en la misma base operativa de cualquier narración de dominación. La paradoja fundamental es la que se produce por la pervivencia en los planos míticos posteriores de la concepción del *anima mundi* de las sociedades frías, la idea de algo común y sagrado a todos los seres humanos y los seres vivos que establece una hermandad universal que es sistemáticamente violada por la estratificación social que supone la acumulación de energía de las ciudades.

Las corporaciones, como otras personas sociales distintas al conjunto del grupo humano, no pueden construir un eje mítico-ritual propio, sino que definen su narración personal a partir de las relaciones económicas y primitivas en las que se encuentran, en una relación mimética compleja. La narración de *corporate citizen*, que ahora las presenta como un miembro comprometido con su sociedad, ha surgido de las acciones jurídicas que llevan a cabo dentro de un eje mítico-ritual (pleitear, pagar impuestos), pero sólo de aquellas acciones más generales, vinculadas a las emociones más básicas y que admiten fácil armonización con distintos ejes, para así poder ser transnacionales. Así por ejemplo, corporaciones que en Occidente mantienen una narración de igualdad y libertad sexual, no pueden basar su identidad meramente en tal narración si quieren actuar en sociedades cuyos ejes mítico-rituales excluyen la igualdad y libertad de persona sexual (incluidas las personas homosexuales, y las distintas combinaciones y variedades de orientación sexual), en la que estas narraciones están abiertamente negadas, e incluso penadas por la ley. La narración mínima de identidad transnacional es la narración de la globalización, cuya fundamentación económica es la misma que la expansión que llevó a las ciudades a convertirse en Estados, análoga a la de cualquier población biológica, des-

⁹⁸² Véase la inconsistencia entre la declaración de la Exxon de sus *Standards of Business Conduct*, (Web de la compañía) o las de la compañía Shell (Web), y las actuaciones económicas de la primera en Guinea Ecuatorial y la segunda en Nigeria.

⁹⁸³ Michael Bloomberg, propietario de una corporación que controla un tercio del volumen de negocio de la información financiera, lleva tres legislaturas seguidas como alcalde de Nueva York.

de las bacterias a los mamíferos, y cuya determinación primitiva son las narraciones de la universalidad de la ley política humana.

La paradójica universalidad de la ley humana (que ahora sustituye la universalidad de la ley del rey-dios), derivada de las narraciones de identidad de la persona *ser humano*, permite una narración con doble componente: pragmática e ideal, análoga a las narraciones de dominación del ciudadano universal, que al introducir el elemento adicional humanista, son compatibles hasta con puntos de vista materialistas, y articulan un eje mítico-ritual que garantiza la estratificación social que necesita la globalización. La componente ideal de la narración de identidad es la que corresponde a la *Declaración de 1948*, y tiene también una doble vertiente: el ser humano como gobernado, con unos derechos inalienables, y el ser humano como gobernante, una figura mucho más limitada. La primera parte de esta doble vertiente ideal no necesita la segunda, es decir, se puede mantener la idealidad de unos derechos inalienables de origen transcendental sin necesidad de postular a la vez el derecho humano a administrarlos, privilegio que se le otorga a una élite, como observamos en los sistemas no democráticos basados en religiones universalistas, sin embargo, es imprescindible en las narraciones de la postmodernidad como principio regulativo que asienta el poder en la humana *voluntad de la mayoría*. De facto, la voluntad de la mayoría sólo funciona como principio de limitación de los sujetos que van a representar las personas sociales estipuladas por el sistema democrático, una limitación que está ya determinada sin concurso de tal voluntad por los otros poderes políticos (judicial, media) en las reglas del juego democrático. Desde el punto de vista psicológico de las personas sociales de la acción y la narración aquí presentados, la persona social de un presidente o un ministro, por ejemplo, está condicionada por las relaciones mítico-rituales que la han constituido, por un grupo de acciones económicas y de determinación legal primitivas, y no tanto por la idiosincrasia particular de un sujeto determinado, cuya narración de identidad única es prácticamente irrelevante en las actuaciones políticas. En este sentido, el derecho al voto simplemente tiene la función de legitimar el sistema presentado en cualquiera de sus alternativas, pero no tiene relación directa con el gobierno efectivo por parte del electorado, gobierno que sigue el complejo juego de fuerzas mítico-rituales que hayan constituido esa sociedad en concreto, siguiendo las determinaciones económicas que

establecen (desde la aparición de los planos míticos con asentamientos urbanos) las relaciones de propiedad de los recursos. Por su parte, la componente pragmática de la narración viene condicionada por las relaciones de propiedad, en los diferentes niveles de integración social, local, nacional e internacional, perfectamente articulada por las valoraciones monetarias, que muestran, en toda su delirante nube de inconsistencias lógicas (acumuladas en los cambios habidos en los planos míticos), la imagen emocional básica de una comunidad simplificada en un juego cuantitativo.

Las democracias modernas no son el gobierno de la mayoría, sino el gobierno de cualquier élite que controle los medios de producción y que sea capaz de satisfacer las necesidades emocionales de la mayoría mediante un eje mítico-ritual ratificable en ceremonias electorales completas⁹⁸⁴ en las que la subversión del orden (al menos como posibilidad) se contemple como principio ceremonial. Este principio, como ya hemos visto, ha estado vigente ya desde por lo menos el plano del rey-dios en el Akitu. Obviamente, el grado de anomia es reducido por la exposición liminoide del riesgo en un espacio-tiempo controlado. En las campañas electorales democráticas de la postmodernidad, la apertura crítica liminoide funciona como principio justificativo del proceso, en el que cualquier centro de poder, público o privado es expuesto a la crítica, y se le piden cuentas. La democracia, como narración de identidad de la ley humana, es medible por el grado de apertura del espacio liminoide que se habilita para la representación de la anomia, de las narraciones que la contradicen. Y es en este test donde fracasan las mayorías de las democracias liberales, marxistas e integristas del presente. Las necesidades emocionales de la mayoría vienen atendidas por cualquier eje en el que las emociones sociales se encuentren canalizadas, independientemente del grado enario que alcancen en sus mitos. Las configuraciones mítico-rituales del marxismo, de la democracia liberal, de los fascismos o de los integrismos religiosos, satisfacen las necesidades de las emociones sociales de manera análoga, al margen de la coherencia con las determinaciones económicas que ofrezcan en cada caso, pues, de hecho, todas estas formas políticas sitúan el grupo social (aunque sea el de la élite) en el centro de la representación de sentido. Las divergencias se dan con respecto a la canalización de la emoción de la búsqueda

⁹⁸⁴ El rito es toda la campaña, no meramente el acto del voto.

da, en su faceta económica y de identidad crítica, como vemos en las diferentes dinámicas de flexibilidad social y libertad de expresión. Libertad de expresión y flexibilidad para la acción social constituyen la dinámica de la formación de personas sociales, y por ello, de nuevas narraciones de identidad que complejifican los ejes mítico-rituales y los transforman. La resistencia a tal transformación nos da el grado de vinculación de un eje a los principios de la ley universal, resistencia que, debido a la paradoja de la modernidad, puede provenir tanto del suelo teórico de las grandes religiones como de postulados meramente humanistas (marxismo). Cualquier sistema ideológico que no opere internamente mediante un principio crítico es equivalente en su funcionamiento a un mito religioso. En este sentido, la mayor parte de las instituciones políticas y sociales de la actualidad siguen principios religiosos, por muy profanos que puedan ser sus intereses. Así, por ejemplo, la *Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos*, de 1981, en su artículo XII dice que: *Toda persona tiene el derecho a expresar sus pensamientos y creencias mientras permanezca dentro de los límites prescritos por la Ley*. O lo que es lo mismo: hay libertad de expresión mientras lo permita la autoridad. Pero este principio limitador opera cuando no de iure, de facto, en todas las sociedades mundiales. Una limitación así es perfectamente consistente con las instituciones políticas, imperiales o feudales, que seguían el principio de la ley universal, si bien no hace sino cerrar el paso a cualquier narración de la ley humana mediante viejos procesos de reificación y respeto a principios que contradicen la modernidad, dando una aura de sacralidad al pasado, tan infantil como contraria a las fuerzas económicas que dirimen hoy nuestra evolución como especie. Las limitaciones a la comunicación son límites a la racionalidad continua; fijan estructuras mítico-rituales, pero no necesariamente contribuyen a la homeostasis del sistema social⁹⁸⁵.

⁹⁸⁵ John Stuart Mill comprendió este principio evolutivo, como muestra la exposición que hizo en *On Liberty* (Chapter 3. *Of individuality as one of the elements of well being*) sobre la fortaleza de la diversidad social y la variedad de ideologías, tomando el tema de Wilhelm von Humboldt sobre la necesidad del ser humano de gozar de libertad y variedad de situaciones, para alcanzar su máximo desarrollo. También Walt Whitman basa sus postulados democráticos en el principio de la riqueza que producen las ideas contrarias (Véase el primer párrafo de *Democratic Vistas*).

La narración de identidad de la democracia liberal se separa de las determinaciones de identidad de las grandes religiones, para instaurar en su lugar la voluntad de la mayoría, la emoción grupal de unidad en su forma más básica, aspirando a subsumir bajo su representación mítico-ritual cualquiera de las representaciones de los planos míticos anteriores, sin embargo, su procedimiento ritual (heredado de alguna de esas tradiciones) así como los mitos que necesita sobre la persona del ser humano como fundamento del poder político, se encuentran ya impregnados por la metafísica de los planos que subsume, con el resultado de una sacralización de la democracia que revitaliza, en general, las narraciones de *das Heilige*, generando ejes mítico-rituales dobles en los que se deja un espacio para una esfera psicológica privada, en la que dar sentido a la persona social del individuo que justifica las determinaciones económicas del eje, pero sin suponerle una amenaza⁹⁸⁶. Como comprendiera Walt Whitman, la pervivencia de la democracia liberal va unida a su sacralización⁹⁸⁷, a su integración con el resto de los mitos que constituyen el eje de la sociedad en la que se da, aunque más que una integración se trata de su capacidad de mostrarse como la continuación de aquellos otros mitos y determinaciones, lo que implica llegar a términos con ellos y garantizar un espacio en el que puedan ser continuados, ya de forma liminoide, y sin interferir con el eje mítico-ritual de la ciudad. La democracia ateniense obtenía su sacralidad de la narración del ciudadano libre no menos que la democracia liberal de la del ser humano. En ambos casos, se trata de una sacralidad que remite no tanto a la individuación y a la libertad individual como a la emoción social que vertebra las comunidades humanas. Bajo este punto de vista, el *demos*, el *Volk* del nazismo, o el *proletariado* comunista, expresan una misma emoción básica articulable en ejes mítico-rituales distintos.

La narración de ciudadanía dentro de las organizaciones políticas del plano de la ley humana no es la de un contrato insuficientemente teorizado entre un Estado y sus miembros, como propone Saskia Sassen⁹⁸⁸ acerca de

⁹⁸⁶ De forma análoga a como en su momento lo hicieron las narraciones de inmortalidad personal.

⁹⁸⁷ Véase *Democratic Vistas. Poetry and Prose*. The Library of America. New York. 1984. p. 949.

⁹⁸⁸ En Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights*. Princeton University Press. Princeton and Oxford. 2008. p. 277. El concepto de *contrato insuficiente* fue desarrollado

las sociedades modernas, sino una narración de dominación que varía en función de los planos míticos activos en cada caso particular. Las relaciones de dominación no vienen meramente determinadas en acciones teóricas deliberadas, como las de un contrato, sino que tienen un origen emocional que las condiciona a un nivel más básico. El contrato social humano es una condición de necesidad que viene impuesta por nuestros sistemas neurales emocionales: la necesidad de vivir en grupo, y tal condición de necesidad es independiente de sus aceptación a nivel de cualquiera de las personas sociales que integran la comunidad, así como es independiente del mito de determinación primitiva en el que hayamos dado forma enaria a esta relación. Los Estados modernos no han sido nunca contratos sociales⁹⁸⁹ más de lo que pudieron serlo los del plano mítico del rey-dios, de hecho, no podrían serlo y mantener la estructura de la ciudad a la vez. Este hecho ha sido comprendido en las distintas tradiciones políticas de la modernidad, desde el utilitarismo al marxismo revolucionario: la base del gobierno no es ningún contrato, sino la necesidad humana y la satisfacción de las necesidades humanas⁹⁹⁰. La noción de contrato social simplemente ha contribuido a las narraciones previas de dominación, permitiendo un grado nuevo de homeostasis con una valoración de sentido que justifica las instituciones de ley humana de los Estados modernos con principios distintos a los del plano del rey-dios. Si bien, es cierto que el concepto de *ser humano* ha propiciado un tipo nuevo de acción social, la llamada *civil disobedience*, como negativa a cumplir algunas leyes y demandas de un gobierno por parte de los gobernados, que ha contribuido a dar forma a la narración de ciudadanía (en el plano de la ley humana) de manera mucho más efectiva que la del contrato social. Es más, a partir de la introducción de la narración de desobediencia civil⁹⁹¹, la idea de contrato social ha sido

previamente por Cass Sunstein en *On Analogical Reasoning*. Harvard Law Review 106(3). 1993. p.p.741-67.

⁹⁸⁹ Cf. Jeremy Bentham. *A Fragment on Government. Chapter 1. VII*. Oxford Clarendon Press. Oxford. 1891. p.p. 135-136.

⁹⁹⁰ Para Bentham (Ibid.) tanto los gobiernos liberales como los despóticos siguen un mismo principio de autoridad en el ejercicio del poder, y la misma idea de división de poderes con carácter limitador no es sino un mito.

⁹⁹¹ Aunque el problema de la diferencia entre lo que es *moralmente bueno* y la ley ya está presente en la *Antígona* de Sófocles, cuando desobedece el orden de no enterrar a su hermano, el primer tratamiento moderno del tema se lo debemos a Shelley, en su *The Mask of*

utilizada como argumento represor de tal desobediencia. Si las sociedades democráticas liberales están fundadas sobre un contrato social de seres iguales y libres, las acciones de desobediencia civil son una violación de tal contrato, postura que a su vez genera, como reacción, la idea de que la desobediencia civil está justificada por unos principios morales que van más allá de la capacidad humana para establecer acuerdos de gobernabilidad. Así se produce una espiral de narraciones reificadoras en las que las argumentaciones acaban por dejar el plano de la ley humana para justificar las relaciones económicas de dominación o para negarlas, narraciones en las que se encuentran los conceptos de *legalidad* y *legitimidad* que condicionan la formación de las personas sociales de cualquier grupo humano. El concepto de *legalidad*, en cuanto que acción de determinación económica, es una narración de dominación que expresa la homeostasis social alcanzada en un momento histórico específico, mientras que el concepto de *legitimidad* apela o bien al pasado o al futuro de tal homeostasis, es decir, es una acción de determinación primitiva que en su diferencia con la legalidad no hace sino expresar la metafísica de quien no ostenta el poder, y esta puede ser una metafísica de la ley universal o de la ley humana, en ambos casos vinculada al *ciudadano lírico*. La desobediencia civil es, entonces, la acción política que tiende a cerrar la brecha abierta entre legalidad y legitimidad que se abrió con la creación de la vida privada por parte del *ciudadano lírico*, y como tal es un principio humanista que, al expresar la tensión entre gobernantes y gobernados, muestra las inconsistencias de las estratificaciones de un eje mítico-ritual, y dentro del plano postmoderno de las democracias liberales, aquellas inconsistencias debidas a una narración de identidad sobre el ser humano (como la de la *Declaración*) que contradice la identidad de un grupo social fuertemente jerarquizado.

El plano de la ley humana aglutina mitos pertenecientes a todos los planos anteriores en torno a la persona social del ser humano, lo que complica la formación de narraciones consistentes. A la evidente pervivencia del plano de la ley universal en la ciencia hay que añadir las de diversos elementos del plano del rey-dios (desde las monarquías mismas, a las sacralidades y transcendentalismos de diversos objetos), cuya persistencia no se

Anarchy, aunque quizá la obra más influyente sobre el asunto sea el ensayo de Thoreau, quien dio el término al concepto.

debe a la mera inercia producida por las religiones universales, como observamos en las sacralizaciones que se dan de manera espontánea con todos los líderes políticos, incluidos aquellos que pertenecen a ejes que se apoyan en la ley humana. Así por ejemplo, el mito del buen salvaje, corolario de algunos postulados del *ciudadano lírico* en los que se idealiza la vida rural frente a la urbana (y que hoy sobreviven en diversas formas de indigenismo, ecologismo y espiritualidad *Nueva Era*), o los medievalismos iniciados por Tennyson, Scott y los prerrafaelitas, continuados posteriormente por Wagner, las vanguardias artísticas del siglo XX, la literatura de Tolkien, C.S. Lewis, y las producciones de la industria del cine, construyen mitos que expresan distintas formas de nostalgia con respecto a planos míticos anteriores, de *anima mundi* o incluso del rey-dios, si bien teñidos de una imperceptible modernidad utópica que los hace más construcciones literarias que narraciones sobre las que basar de manera consistente ejes mítico-rituales compatibles con la estructura económica de la sociedad en la que surgen. La persistencia de las narraciones de un plano mítico en los posteriores no obedece ni al carácter transcendental de los mitos como arquetipos de la psique humana ni a una ilustración insuficiente, corregible mediante una racionalidad más vigorosa⁹⁹². No basta con mostrar las inconsistencias lógicas y epistemológicas de las antiguas creencias para que desaparezcan de la praxis social, y esta insuficiencia no se debe tan sólo a que las estructuras sociales en las que se apoyan tales superestructuras ideológicas siguen activas. La tesis de la *Ilustración insuficiente* no tiene en cuenta que la estructura de los mitos es emocional, y que las inconsistencias lógicas y epistemológicas quedan subordinadas a cuestiones de congruencia semántica, ya que el sentido vital es una cuestión emocional. La experiencia muestra que las superestructuras mitológicas persisten con estructuras marxistas, como lo hicieron con las burguesas, feudales, o los estados agrarios de la Antigüedad. Ni la mitología marxista, ni la científica, han conseguido desplazar por completo los viejos relatos, sino que los han transformado en un híbrido narrativo de los planos de la ley universal y la ley humana. Aunque estas dos narraciones son de corte humanista, no logran dar al ser humano el protagonismo narrativo sobre su mito. En el

⁹⁹² Como han interpretado las escuelas mitológicas platónicas (Grupo Eranos) o las marxistas, respectivamente.

marxismo, lo que se hipostasia ahora como narrador es el *tribunal de la historia* (por supuesto, un tribunal marxista revolucionario), una supercomunidad transhistórica que se desarrolla de forma inevitable hacia una autoperfección de igualdad y libertad en una vida política plena de sentido. La historia *sabe*, como la comunidad *sabe*, y hay un modo definitivo de ser de las cosas que se realizará mesiánicamente en el futuro. La ciencia participa asimismo de esta teleología, si bien, en la medida que preserva su contenido empírico, no pretende dar respuestas definitivas. Mientras que el narrador del mito marxista es un supersujeto social, el de la ciencia es un superobjeto ordenado exento de contradicciones que simplemente se resiste a nuestra limitada comprensión. Si nuestra constitución neurológica fuese exclusivamente neocortical y la homeostasis se regulase tan sólo desde el cortex, o si encontrásemos un referente no metafísico para el supersujeto social, tendríamos una propuesta humanista válida por parte de estas tesis, pero no es el caso.

La narración mitológica ha surgido como modo de transmisión no genético de la información relevante para la homeostasis grupal e individual, y como tal no hay otro narrador que el ser humano condicionado por su biología. Los mitos antiguos perviven no por su condición de verdad psicológica atemporal, sino por la incapacidad del pensamiento moderno ilustrado de integrar tres factores en un mito armónico: la condición psicológica humana como proceso de racionalidad continua, los relatos sobre los orígenes de mundo y hombre, y el desarrollo de formas de vida que no sean contradictorias con los dos factores anteriores (no meramente congruentes). Esta incapacidad integradora afecta también a la forma en la que los mitos antiguos persisten en el presente, ya no como fuerza activa de la que se deriva una identidad social, sino como pastiche fragmentado. Así, los ejes mítico-rituales del presente no se limitan a repetir las narraciones de la ley universal (integristas de distinto tipo), sino que son un pastiche mediático de narraciones postmodernas en las que se explicitan los órdenes económicos de un mercado global tecnológico, a los que se incorporan subnarraciones de identidad a la carta: las del ser humano, las científico-tecnológicas, o las de cualquiera de los viejos mitos religiosos capaces de cubrir las carencias psicológicas de las otras dos. La forma narrativa que ha aglutinado estos diferentes relatos bajo la perspectiva de la ley humana es la *narración criminal* (*crime story*), tanto en su forma de la narración

detectivesca como la judicial, que en sus diferentes presentaciones técnicas constituyen los productos de los *news and entertainment media*. Aunque esta narración no es exclusiva de la modernidad, sí es paradigmática de ella a partir de la aparición progresiva de medios de comunicación de masas en el siglo XIX. Su presencia abrumadora en los media, a partir de la obra de Conan Doyle⁹⁹³, no refleja tan sólo un mero gusto por los puzzles y misterios de nuestro sistema dopamínico, sino que muestran todo un procedimiento de divulgación de determinaciones primitivas con función normalizadora. Las *crime stories* permiten un punto de vista oficial desde el que abordar las diferentes narraciones de sentido que conviven en las sociedades postmodernas, en lo que se refiere a la perpetración del crimen y a su castigo correspondiente, y en este sentido, su función es equivalente a las narraciones epistemológicas de contenido moral que observamos ya en los planos de *anima mundi*, pero su funcionalidad mítico-ritual es más completa. Podríamos clasificar las *crime stories*, siguiendo a Katz, en cuatro categorías sociológicas: las de competencia personal y sensibilidad, las de integridad colectiva, las de conflictos morales politizados y las narraciones de crímenes de *collar blanco*⁹⁹⁴. Estas categorías representan los criterios para la publicación de noticias sobre crímenes utilizados por New York Times y Newsday entre 1974 y 1978⁹⁹⁵. La primera de ellas, la llamada de *competencia personal y sensibilidad*, recoge los crímenes especialmente destacables por el ingenio y eficacia de sus perpetradores, ya

⁹⁹³ En el momento de acabar este libro (2013), hay dos nuevas películas de cine con las aventuras de Holmes, y una serie televisiva británica que ambienta las viejas aventuras del detective en el Londres contemporáneo. Por otro lado, el mayor número de descargas de la biblioteca digital de la internet llamada Gutenberg Project, corresponde a la obra de Sir Arthur Conan Doyle, pero basta echar un vistazo a las series de televisión más populares del momento para ver que dominan el mercado. Así por ejemplo, en los principales canales televisivos de la C.E.E. se emiten más de veinte series policíacas norteamericanas, británicas, alemanas, españolas, italianas, francesas, etc., además de un ingente número de películas de este género, y crónicas informativas cuyo método es forense.

⁹⁹⁴ Estas son las distinciones que Jack Katz ha establecido en *What Makes Crime News? En Media Culture and Society* (SAGE, London, Beverly Hills, Newbury Park and New Delhi). Vol. 9. 1987. p.p. 47-45. Web.

⁹⁹⁵ Criterio obtenido por el contraste entre los archivos de la oficina federal para la persecución criminal del Eastern District of New York, y los artículos publicados por los periódicos mencionados que se corresponden con crímenes archivados en tal registro. Un total de 550 narraciones sobre 200 crímenes diferentes.

sean timos, robos, fraudes o asesinatos, en lo que alguna propiedad de la acción es relevante para llamar la atención sobre su contenido extraordinario, ya sea este sangriento, cruel, psicopático o astuto. La segunda categoría, la de la *integridad colectiva*, recoge las narraciones en las que se trata de una u otra manera con la integridad moral de la comunidad. En este caso, habría historias en las que los actores criminales son personas reputadas de la sociedad, o bien las víctimas, o en las que los escenarios representan bastiones de los valores morales de la comunidad (templos, enclaves emblemáticos, etc.). La tercera categoría, la de las narraciones de *conflictos morales politizados*, incluye los *conflictos terroristas* y las transgresiones de la ley que se hacen en nombre de otro principio legal conflictivo con el dominante, en otras palabras, se presenta un conflicto tradicional de narraciones de dominación. La cuarta, está formada por las narraciones de *collar blanco*, en las que podemos incluir todas aquellas transgresiones de la ley cometidas por autoridades sociales investidas de un aura de sacralidad. Desde un punto de vista mitopoético, estas cuatro categorías podrían reducirse a dos: las narraciones que tratan sobre alteraciones o anomias de las determinaciones económicas, y anomias en lo que se refiere a las determinaciones primitivas. Como hemos visto, estas dos determinaciones no son separables de manera simple, y la cuádruple categorización sobre narraciones criminales, aunque explícita una lista de intereses del *gran público* y los editores, no nos da una imagen integrada de estas cuatro categorías dentro del sistema de valores de una democracia liberal. Los temas de estas cuatro categorías son los mismos que encontramos en las narraciones de las noticias cuarenta años después del estudio de Katz, así como en un buen número de novelas y películas de acción, ya que su función mítico-ritual no ha cambiado desde mediados del siglo XIX. Las narraciones de crímenes de los media (las noticias y la llamada ficción) tienen tanto una función epistemológica como de catarsis psicológica, y en ambos casos se reafirma el eje mítico-ritual. Desde un punto de vista mitopoético podríamos decir que se exponen en ellas dos tipos de anomia para estos fines señalados: las violaciones del orden plenamente establecidas ya en códigos y protocolos, cuya función es epistemológica y enculturante, y las anomias nuevas, o exposiciones a zonas liminales aún no fijadas por la ley, que exigen una reflexión moral. La elección de actores sigue los patrones tradicionales de las narraciones de los cuentos populares y las mitologías, pues

son personas sociales relevantes y bien establecidas las que se contrastan y componen en relación a la acción social. Es importante, como siempre lo ha sido en los mitos de anomia de la ciudad, que la disputa tenga un contenido maniqueo relativamente simple, que el grupo o la comunidad sean inquestionablemente valorados positivamente, y sus enemigos demonizados.

Las *crime stories* cumplen la función ritual que en los planos míticos del *anima mundi* cumplían lo que Durkheim llamó el *culto negativo*⁹⁹⁶, las prescripciones de prohibición que después tomarían la forma de códigos legales en el plano del rey-dios. Desde las comunidades primitivas hasta las contemporáneas, el contenido ritual de los castigos y el fortalecimiento de la creencia en la sacralidad de las prohibiciones, ha contribuido de manera efectiva a dar forma a la identidad grupal y a mantener el orden de las determinaciones económicas. Encontramos juicios a los muertos, y en general, dioses de la justicia, casi siempre en la figura de unos de los primeros reyes civilizadores, tipo Gugalanna (marido de Ereshkigal), Ptah, Osiris, Minos, etc., en la mayoría de los relatos míticos del plano del rey-dios. Lo más interesante de las *crime stories* de la sociedad postmoderna es que se trata de un rito de culto negativo que se hace a diario a través de las noticias y las series de televisión, es decir, que se ha desbordado el espacio tradicional dedicado a esta función de control social ocupando parte del espacio de los ritos positivos (conmemoraciones, funerarios, etc.), cuya importancia es, por comparación, menor. La expansión desmedida de los cultos negativos se ha dado por la comercialización que han sufrido tales narraciones, impulsada por la demanda que de ellas hace el público, la cual obedece a la necesidad de formar una imagen de la comunidad propia (y con ella de la noción de realidad social), que dejó de satisfacer el calendario ritual más lento de las religiones. Las *crime stories* ofrecen una imagen económica más ajustada a la dinámica social de la ciudad postmoderna, ya sea global o no, dinámica condicionada por la alta velocidad en el flujo de información, que impone unas relaciones económicas cuya temporalidad es radicalmente distinta a la de los calendarios tradicionales, herederos de los mitos de la cosecha. La representación ofrecida por las *crime stories*

⁹⁹⁶ Véase Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Libro III. Capt.1. Ed. Cit. p.p.461-475.

sobre la vida de la ciudad, atiende las mismas funcionalidades generales que eran tratadas por las narraciones de identidad de otros planos míticos, pues las necesidades emocionales de sentido siguen compartiendo una forma básica muy arcaica, aunque la enarización de las relaciones económicas siga ahora la base general de la metafísica monetaria. Las nuevas personas sociales tienen que ser interpretadas incesantemente a partir de los viejos mitos para mantener la continuidad de identidad que permite que el grupo no se disgregue en sus múltiples particularidades, algo que sólo puede hacerse con determinaciones negativas, marcando los límites penales de cualquier acción social. La narrativa mediática está condicionada por la viabilidad comercial del producto-noticia que se ofrece, que depende en última instancia de los tiempos de emisión y publicación, así como de su interés mitológico, de la relevancia del discurso emocional del relato en cuestión para las masas compradoras. La competición de unos relatos con otros sólo permite el microrelato, e impone la homogenización del producto, hasta el punto de que en muchas ocasiones son perfectamente intercambiables, y el resultado final es un collage de microrelatos ligados tan sólo por la precaria unidad del sujeto así formado, unidad que sólo alcanza un sentido fuerte de identidad en la persona del consumidor, quien participa de manera plena en los ritos mediáticos. La redundancia y repetitividad de estas historias, en los crímenes perpetrados así como en los juicios y argumentaciones de orden, es fundamental para que surja su efecto emocional ritual. El resultado psicológico de la supremacía de los ritos negativos es un estado de alerta emocional continua de la que se deriva una paranoia crónica con respecto a las condiciones de seguridad. Siempre hay una amenaza para el eje mítico ritual y para el conjunto del grupo, amenaza que lleva a que cualquier consideración sobre la propia estructura de orden sea secundaria. De hecho, cualquier cuestionamiento crítico es una amenaza más.

La utilización de argumentación deductiva en las *crime stories* (en las investigaciones criminales y en las argumentaciones judiciales), así como su fundamentación acrítica sobre la criminología científica, entroncan estos ritos negativos con la parte más incuestionada del eje mítico-ritual, la universalidad de la ciencia (y su supuesta infalibilidad), una integración que fortalece el rito a la vez que reifica el concepto de *verdad* en sentido moral, el cual opera con un rango equivalente al que gozaba dentro de los

ejes mítico-rituales de las religiones universalistas. A partir de esta reificación, el rito mediático se aplica tanto a la interpretación de la actualidad como a la revisión de la historia reciente de la modernidad, reajustándola desde estas premisas a las necesidades de sentido del presente. Además, cuando se aplica el método detectivesco a las acciones míticas más remotas, no sólo estamos ignorando que interpretamos un mito desde otro, sino que estamos suponiendo un sentido objetivo transhistórico para la realidad social más allá de su funcionalidad homeostática, y volvemos a revestir el pasado con un *aura mitificadora*, dentro de un esquema maniqueo de *verdad histórica*, que refuerza la autoridad de la voz narrativa, al justificarse la propia acción que se relata como un *alethe*, un desvelamiento de lo no dicho en lo ya dicho, a la manera de lo expresado en la filosofía hermenéutica. En esta narración, la información sobre los hechos se presenta de forma acrítica, en la línea de los mitos de narrador ausente, como datos objetivos dentro de un entramado simbólico de más largo alcance, en el que se ofrece reciclada la vieja metafísica de la ley universal en relación a la historia de la humanidad y sus designios. Este entramado de los *crime stories*, que por definición siempre está fuera del alcance del espectador-consumidor, pues está en el plano del narrador ausente, genera misterio por el *artificio* que supone el despliegue secuencial de un argumento, así como por la misma propuesta de una ley universal nunca completamente desvelada, pero que al operar en el pasado, dota a las acciones de determinación que ocurrieron en aquel momento de un fundamento que desborda su propia historicidad, mitificándolas en acciones de valoración *ille tempore*, de contenido atemporal y absoluto.

3.2 Relaciones.

Un eje mítico-ritual contiene, inevitablemente, estructuras simbólicas de más de un plano mítico, ya que las determinaciones primitivas son procesos a posteriori de las determinaciones económicas, y pueden seguir activas incluso cuando las formas de acción productiva que las justifican han desaparecido ya, como muestra el funcionamiento de las religiones en

el presente. No obstante, hay un límite a la operatividad de las narraciones de identidad obsoletas que viene impuesto por un núcleo económico de simbolización sobre el que se asienta la actividad productiva general de una sociedad. La tensión entre las acciones económicas y primitivas viene explicitada en las narraciones de dominación de un eje, mitos que incluyen tanto las relaciones internas de dominación de un eje como las relaciones que se establecen con el entorno biofísico y humano. Si observamos la historia de los encuentros entre ejes míticos, sólo podemos concluir que las relaciones entre ellos han seguido las líneas emocionales básicas de la voluntad de poder y la supremacía vital, que entre ejes sólo puede haber relaciones de subordinación y dominación. Estas siguen las pautas específicas de la composición de los ejes que colisionan, los componentes de uno y otro en relación a las estructuras simbólicas de los planos míticos, desde las que se interpretan mutuamente y adoptan las diferentes estrategias de dominación. Cada encuentro entre ejes mítico-rituales supone, entonces, una situación liminal, anómica, ya que se contrasta la efectividad del funcionamiento del grupo ante los problemas de la existencia.

El desafío anómico está presente en los sistemas mítico-rituales como elemento formador ab initio. Las disrupciones de los ejes, algunas situadas en tiempos míticos caóticos, sirven como referencia primera para la vida del grupo; otras, dan cuenta de diluvios y desastres naturales en momentos posteriores, o la llegada de enemigos humanos y divinos (ejes distintos) que cambiaron las condiciones de equilibrio social. Las mayores disrupciones han sido provocadas por las condiciones biofísicas, climáticas y geológicas, o por los encuentros entre ejes de planos míticos diferentes. Los ejes mítico-rituales del rey-dios surgieron así como cosmogonías, como batallas interminables contra los titanes y dioses de la primera generación, que representaban el medioambiente físico y humano hostil. Los emperadores míticos de China tuvieron que luchar contra las inundaciones de sus grandes ríos, como los dioses y héroes de Ática y Beocia con la esterilidad de sus suelos. Los condicionamientos físicos dinamizaron las acciones económicas. Así por ejemplo, la esterilidad de los suelos en Grecia o en Fenicia lanzó a estas culturas hacia el comercio marítimo, si bien, la presión del medio ambiente puede no ser siempre sostenible, y desincentivar transformaciones, suponiendo incluso la destrucción de una comunidad, o por lo menos una limitación permanente a su crecimiento, como

ocurrió con la sequía persistente y el agotamiento de los recursos que acabó con las ciudades mayas en los siglos VIII y IX d.c., o con la explosión volcánica que destruyó la cultura minoica. El cambio mitopoético más radical en el desarrollo del homo sapiens, el paso desde el plano mítico del *anima mundi* al del rey-dios, ha venido impuesto por los cambios en los condicionamientos biofísicos que se produjeron al final de la última Edad del Hielo, hace unos diez mil años. El cambio del paleolítico al neolítico en la zona geográfica afro-asiática, está directamente relacionado con los cambios climáticos que secaron esta franja de terreno, forzando a las comunidades cazadoras bien a seguir hacia el norte o hacia el sur a sus presas, o bien a cambiar sus actividades productivas⁹⁹⁷. Los planos míticos siguientes, el de la ley universal y la ley humana, no suponen un cambio tan radical como el que implica la vida sedentaria y la alimentación de base agrícola con respecto al nomadismo y la caza.

Hasta aquí he utilizado el concepto de civilización, de manera imprecisa, para designar cualquier forma de orden social humano organizado urbanamente. En términos mitopoéticos, podemos definir una civilización como una secuencia particular de agregados de ejes mítico-rituales, subordinados con respecto a uno de ellos, en la que las personas sociales dominantes son las mismas. Con esta definición, el concepto de civilización viene caracterizado a partir de la continuidad en la estructura mítico ritual, en sus dos aspectos de las determinaciones y las personas que las administran, aspectos que tomados de manera conjunta constituyen las narraciones de dominación. Los diferentes planos míticos tienen sus correspondientes narraciones de dominación, que en cuanto metonimia de identidad de todo el eje mítico-ritual expresan el núcleo de las relaciones de orden del grupo y del entorno. En el plano del *anima mundi*, es la solidaridad orgánica de los seres vivos dada por el alma lo que mantiene al grupo unido entre sí y con el medio ambiente. La narración de dominación que aglutina la identidad social la da el antepasado, en su forma humana o totémica, es decir, se trata de la memoria del grupo que opera como narrador ausente, dirigida por el chamán. En el plano del rey-dios, el grupo se mantiene unido no ya como parte de un macroorganismo biológico-espiritual, sino como un

⁹⁹⁷ Cf. Gordon Childe. *The Most Ancient East*. Chapters 2 and 3. Citado por Toynbee en *A Study of History*. Vol. I-VI. Ed. Cit. p.69.

cuerpo social entre otros cuerpos sociales. Cada grupo social es una identidad independiente que compite con otras por la supervivencia. La entidad está metafóricamente constituida por diferentes personas que representan partes diferentes del cuerpo social, siendo la más importante la del rey-dios, la mente-alma del grupo que ordena el universo caótico y procura el sustento para el resto del cuerpo. La dominación se mueve en un rango metafísico que va desde la cruda utilización de los subordinados como mera comida o ganado, como algo que pertenece al cuerpo dominante y es utilizado para la subsistencia, hasta narraciones en las que cada persona social tiene un lugar dentro de una identidad transcendental común. La subordinación se da con respecto a la persona del rey-dios, evolucionada a partir de la fusión del chamán con los antepasados y con el líder guerrero-cazador. El rey-dios es un *cosmocrator* que subyuga el desorden por ser el concededor-poseedor de las *Tablas del Destino*. En el plano de la ley universal, el grupo se mantiene unido y prospera en la medida que conoce y vive conforme a la ley universal. La subordinación es con respecto a la ley, un orden objetivo no humano al que se accede, de una manera u otra, por revelación más o menos esforzada, ya sea en el sentido platónico de descubrir la verdad de unas ideas, o en el semita de estar sujeto a una revelación decidida por un ente sobrenatural. Finalmente, la narración de dominación de la ley humana construye la unidad desde la común naturaleza del ser humano y el resto de los seres vivos, entre los que no hay solidaridad, sino competición por los recursos en un propósito único y común de supervivencia. La subordinación se da con respecto a la figura del ser humano, cuya capacidad como principio regulativo se basa en su posición en la escala evolutiva, una escala que es extensible al mundo social y a sus estratificaciones. Una subordinación así utiliza parcialmente principios que corresponden a las narraciones de la ley universal, cuyos objetos y escenarios tienen inercia con respecto a los mitos de identidad social, tanto en lo que se refiere a seres sobrenaturales como en las valoraciones generales sobre la estructura de la realidad debidas a la propia estructura lingüística (hipóstasis de los universales), que sigue haciéndolos imprescindibles para la consolidación de los ejes construidos sobre principios humanos.

El concepto de civilización expresado corre el riesgo de reificación que a partir de Hegel llevó a pensar en términos de *alma de los pueblos* y conceptos similares, ya no sólo como metáfora del organismo social, sino

como entidad independiente y sujeto para proposiciones de acción social y mitopoética con sentido. Las bases del mito orgánico para la comunidad se extienden, como hemos tratado en la primera parte del libro, hasta las narraciones del Purusha, el cuerpo universal del jainismo, o el mito de Platón, relatos que en la Europa moderna revive Hobbes en el *Leviathan*, y que después de Hegel, Herbert Spencer y Oswald Spengler revitalizan en metáforas que confunden más que aclaran el vínculo orgánico de nuestra organización social. Para Spengler, una *Kultur* nace cuando consigue deshacerse de las ataduras que la ligan a la condición psicológica perpetuamente infantil de la humanidad primitiva y, como una planta, florece en el suelo de un país específico con fronteras determinadas, para después morir, cuando su alma ha llevado a cabo toda su potencialidad en relación a gentes, lenguas, credos, artes y ciencias⁹⁹⁸. Según este mito, las civilizaciones serían como plantas con almas con propósitos biológicos y culturales vinculados a zonas geográficas precisas, lo que, al margen de las contradicciones que suponen estos conceptos formulados así, no es más que una variante de mitos (muy arcaicos) de *anima mundi*, conceptos que no resultan demasiado comprensibles cuando son expresados desde una *Kultur* ya madura como la de Spengler. Utilicemos metáforas o no, cuando hablamos de identidades mitopoéticas tendemos a pensar en una unidad de propósitos e intereses vitales comunes, lo cual, si bien tiene algún fundamento en los planos míticos del *anima mundi*, a partir de las civilizaciones del plano del rey-dios son completamente carentes de sentido. Las narraciones de dominación de los reyes-dioses han sido siempre inequívocas con respecto a la identificación de su persona social, y de la minoría (casta) que le asiste en el gobierno⁹⁹⁹, con su civilización: sus acciones de determinación son las de su ciudad o su reino. Los súbditos son sus subordinados, a la vez que el motivo por el que se emprenden tales acciones y el sustento necesario para poder llevarlas a cabo. En el texto de la inscripción

⁹⁹⁸ Cf. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Vol.I. 15th-22nd ed. P.153. Citado por Toybee en *A Study of History*. Vol.I-VI. Ed. Cit. p.p. 210-211.

⁹⁹⁹ Arnold Toynbee ha analizado el rol social de las minorías gobernantes en la creación de las principales civilizaciones (por civilización entiende la formación de un Estado Universal) históricas: Sumeria, Egipticia, Sínic, Indica, Minoica, Maya, Mesoamericana, Hitita, Siríaca, Babilónica, China, Japonesa, Hindú, Helénica, Islámica, Cristiano Ortodoxa, Rusa y Occidental (Véase. Arnold Toynbee. *A Study of History*. Vol. I-VI. Ed. Cit. p.p. 371-375.) En todos estos casos, tales minorías son los artífices de las narraciones de dominación.

del rey Azitawadda de Adana (circa 800 a.c.), tras una larga propaganda y autobombo de las acciones bélicas y civiles completadas, el rey expresa como su deseo para el futuro el poder dar a su gente suficiente comida y bebida, para que se multipliquen y puedan servir a su casa real¹⁰⁰⁰, para repetir un ciclo de acumulación y servidumbre. El primer Emperador de China expresa en una inscripción de piedra recogida en los anales históricos de Ssu-Ma-Chien¹⁰⁰¹, una preocupación pastoral similar hacia los *cabezas negras*, a los que a la vez cuida, protege y explota. Tenemos ejemplos similares en todas las civilizaciones antiguas, en textos de corte religioso o político, las narraciones de dominación que estructuran los ejes mítico-rituales. La identidad mitopoética de una comunidad cuyos mitos corresponden al plano del rey-dios no puede ser sino metonímica: la identidad de las élites dominantes opera como la identidad de todo el grupo. Cuando hablamos del eje mítico-ritual de la China Imperial, o el del Egipto faraónico, estamos hablando del conjunto de acciones de determinación económica y primitiva de estas comunidades, aunque metonímicamente lo sustituimos por la narración de dominación específica en la que se sintetiza el eje. Así, la disputa entre las narraciones de dominación que se dan al comienzo de la China imperial entre legalistas y confucianistas no son sino mitos rivales de identidad para justificar la autoridad pastoral del emperador, son mitos *ratio et auctoritas*, en los que la razón (narración argumentativa) justifica la autoridad, y la autoridad justifica la razón, o sea, su propia narración. Mientras que el legalismo de Hsün Tzu y su escuela fundamenta el derecho a la dominación imperial en la naturaleza *malvada* del ser humano, los confucianistas lo hacen en un orden celestial de principios morales que dicta la acción apropiada, *Li*, pero en ambos casos se trata de mitos competidores para dar sentido a las jerarquías sociales. La piedad filial estricta del confucianismo, con su máxima: *nunca desobedezcas*¹⁰⁰², luego extensible a la relación entre gobernante y gobernado, expresa una emoción mamífera tan válida para generar orden como la emoción instrumental del miedo en la que el legalismo autoritario de la dinastía Chin

¹⁰⁰⁰ Véase la inscripción de Azitawadda of Adana en *The Ancient Near East*. Vol. 1. Ed. Cit. p.215-217.

¹⁰⁰¹ Véase Ssu-Ma-Chien, *The Emperor's Stone Inscription, Langya Terrace*. En *Records of the Grand Historian. The Chin Dynasty*. Humanistictexts.org. Web.

¹⁰⁰² Confucio, *Analectos*. 2.5. En *A Sourcebook in Chinese Philosophy*. Ed. Cit. p.23.

(221-206 a.c.) basa sus postulados. Si bien, ya que la emoción grupal es la que opera como aglutinante del orden humano (y de gran parte de los mamíferos), la estabilidad basada en ella siempre será mayor que la que pueda obtenerse de las emociones instrumentales del miedo y la ira. Es a esta estabilidad de las emociones sociales, ya sea en la forma de la familia, la casta, el Estado o el proletariado, a las que se adhirieron el resto de las narraciones mítico-rituales

La violencia no basta como elemento aglutinante social, sino que se hace indispensable una creencia generalizada en la narración de dominación, y por ello, en el eje mítico-ritual, y las jerarquizaciones no deben ser sólo aceptadas por los súbditos, sino defendidas y justificadas por ellos. El rey-dios tiene que ser amado y respetado como un *padre (madre) divino* que provee a sus hijos, o los castiga como un *padre (madre) terrible*, sin el que no es imaginable el orden social. El doble aspecto nutridor-destructor de la narración de dominación del rey-dios, tratado ya extensamente por el psicoanálisis, apela a formas emocionales básicas de orden, enraizadas en nuestra naturaleza de mamíferos, cuya efectividad es tanto mayor cuanto más liminal o disruptivo sea el escenario social. El rey-dios representa a la vez la *terrible presencia*¹⁰⁰³ y la plenitud nutridora de la ciudad. Es una doble experiencia psicológica en la que se une la incertidumbre de la acción vital y el poder de la naturaleza (con sus leyes inexorables y no controladas por el humano), con el éxito de la acción mítica del plano del rey-dios, que redujo tales incertidumbres y le dio forma humana (rey) a los inexplicables poderes naturales.

La definición dada de civilización nos permite incluir bajo tal concepto estructuras basadas en planos míticos del *anima mundi*, y hablar de las civilizaciones de los nativos americanos, o de los pueblos de Siberia, aunque no viviesen en ciudades, y salvar las dificultades ya apuntadas sobre algunas distinciones entre aldeas y campamentos nómadas. Bajo esta perspectiva, la China comunista y la imperial serían dos civilizaciones distintas, y los intentos recientes de incorporar mitos del pasado imperial en la estructura mítica del comunismo capitalista, son siempre narraciones desde la última estructura desarrollada. De manera análoga, podríamos hablar de *civilizaciones equivalentes*, como por ejemplo las de Mesopotamia, Egipto,

¹⁰⁰³ En el sentido que di para este término en la primera parte de este libro.

la Persa, la China Imperial, la Inca, etc., cuando estructuras de los mismos planos míticos son administradas por personas sociales equivalentes. Las disrupciones biofísicas de un eje (o agregado ejes) suponen, entonces, un cambio civilizatorio, mientras que las que se dan por conflictos de intereses con otros grupos humanos serán cambios civilizatorios sólo si se cambian de manera efectiva los ejes y las personas sociales dominantes. En los casos en los que las disrupciones del orden no suponen un cambio, ni en las estructuras de las actividades económicas de la comunidad ni en las de determinación primitiva, sino una mera permuta de los elementos que conforman alguno o todos los niveles jerárquicos, como son los casos de las invasiones, ocurren desplazamientos de la determinación primitiva que pueden acabar en un sincretismo de las determinaciones invasoras e invadidas, como en el caso de las indoeuropeas en Grecia e India, o con una mera superposición parasitaria de la estructura mítico ritual invasora, como en el caso de la invasión mongol de China. La dinastía Yuan mantuvo siempre su propia estructura mítica, al margen de la china, como un organismo superpuesto a otro, sin mezclar sus estructuras chamánicas con las taoístas, confucianistas o budistas, y sin reprimirlas más allá de impedirles el control final sobre las actividades económicas. Los mongoles tenían prohibido casarse con los chinos, y los funcionarios chinos tenían prohibido usar la lengua mongol, que era la utilizada por el gobierno imperial. Incluso los ejércitos se mantuvieron separados, en una estructura jerárquica ocupada en la parte superior por la minoría mongol y sus aliados musulmanes, y por debajo de ellos los chinos del norte, y finalmente la etnia china general y otras etnias del sur¹⁰⁰⁴. El fundado miedo mongol a que sus mitos nómadas desaparecieran en las formas de vida agrícolas y ciudadanas del pueblo chino, llevó a mantener dos ejes míticos independientes durante más de doscientos años, con el resultado final de que el período Yuan, desde el punto de vista mitopoético, es más un interludio parasitario militar de la historia de China (el cual termina una vez que el vigor guerrero se desvanece) que una discontinuidad mítica total, algo similar a lo ocurrido con la invasión que hacen los Hicsos (hurritas) del Egipto septentrional hacia el 1650 a.c. Pero al mantenerse la continuidad económica y de

¹⁰⁰⁴ Véase *The Mongol Interlude in Chinese History*. En Stearns, Peter, et al. *World Civilizations: the Global Experience*. Pearson Longman. U.S.A. 2008. p.p. 425-431.

identidad del eje chino, y al ser las personas sociales mongolas equivalentes a las chinas que suplantaron, no hay ninguna ruptura civilizatoria, lo que no puede decirse de la China que resulta tras la Revolución del siglo XX. De hecho, a nivel mítico, el gran trabajo del período Yuan es la gran síntesis de Chu Hsi (1130-1200 d.c.), una refundación de los principios confucianistas en la que se depura el idealismo budista y se asientan como fundamentales los conceptos de *naturaleza física y fuerza material*¹⁰⁰⁵, es decir, se consolida la estructura mítico-ritual fundamental del imperio, ignorándose por completo la mongola y rechazándose la budista, asimismo sentida como ajena a la determinación china primitiva.

En otros casos, como el del período Mogol de la India (1206-1526 d.c.), el encuentro entre las civilizaciones hindú y musulmana, lejos de constituir un interludio, produjo extensas hibridaciones de los ejes mítico-rituales. Las conversiones desde el hinduismo al islam se dieron sobre todo entre las castas bajas, como ya había ocurrido en su momento con el auge del budismo en la época de Ashoka Maurya. El carácter igualitario del islam ofrecía a los desposeídos perspectivas de mejora, en esta vida y la siguiente, frente a la rigidez económica y metafísica del cerrado sistema de castas. Las conversiones fueron incentivadas directamente por las tasas impuestas a los infieles así como por la marginación que suponía ser hindú, o budista, en el sistema económico controlado por los musulmanes. El budismo, que había entrado en decadencia con la ascensión de la dinastía Gupta (320-550 d.c.), y después, con el vaisnavismo de los siglos VIII y IX d.c. y el vedanta de Sankara, proporcionó el mayor número de conversos, aunque también se hicieron musulmanes muchas tribus del plano mítico del *anima mundi*¹⁰⁰⁶. Estas conversiones, como las que ocurrieron de manera incluso más forzada en la conquista de los imperios americanos, suponían la creación de nuevas personas sociales desconocidas en los ejes invadidos. Las personas del cristiano y del musulmán converso compartían una *universalidad mítica* que no tenía ninguna de las personas de los ejes hindú, azteca, maya o inca, pertenecientes al plano del rey-dios. Cristianismo e islam

¹⁰⁰⁵ La filosofía de Chu Hsi ejerce gran influencia también en Corea y Japón, e incluso sobrevivió la Revolución de 1917, para pasar a ser en la década de los treinta la base del pensamiento del nuevo racionalismo de Fun Yu-lan. Véase Wing-Tsit Chan. *Chinese Philosophy*. Ed. Cit. p.p.588-653.

¹⁰⁰⁶ Véase, Stearns, Peter, et al. *World Civilizations*. Ed. Cit. p.p. 273-275.

fueron herederos de la narración de la persona cosmopolita que se inició a partir de Alejandro, mientras que el hinduismo tradicional tiene un sistema de castas característico del plano del rey-dios, como las civilizaciones americanas. Las conversiones no son desposesiones personales radicales en las que se vacía al individuo de sus determinaciones primitivas. De hecho, hay todo un conjunto de personas sociales básicas que permanece casi inalterado, debido al fundamento emocional común de todos los ejes mítico-rituales. Las conversiones generan una persona social nueva para el sujeto, que vincula las otras que lo integran con el nuevo eje, pero sobre todo, generan una narración de dominación para esta nueva persona, ya sea universalista, como en el caso de las personas cristiana y musulmana, o de casta, como en las conversiones al hinduismo desde los animismos. Tal narración utiliza el lenguaje del eje dominador en el que la persona nueva está definida, y este hecho produce, obviamente, enajenación cultural respecto a un eje y enculturación con respecto al otro, proceso en el que se forma una persona paralela a la enculturada, híbrida, que es el sujeto de la narración del dominado¹⁰⁰⁷. El sujeto de la narración de dominación no es ni más racional ni más abstracto que el que suplanta, de hecho, la idea de un sujeto abstracto¹⁰⁰⁸ no tiene sentido mitopoético, pues el sujeto no es otra cosa que una narración sintética personal (de varias personas sociales) de un eje mítico-ritual específico. Se ha pretendido ver en la persona del místico, presente en las narraciones de los distintos planos míticos, una persona abstracta y universal que funcionó como ideal de subjetividad tanto en el cristianismo como en el islam, pero ni se trata de una persona abstracta y universal ni tan siquiera es la persona central del converso o del

¹⁰⁰⁷ Como la que construye Simón Bolívar en *La doctrina del libertador* (Biblioteca Ayacucho. Caracas. 2009. p.73.), donde proclama un nosotros americano como *especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles*.

¹⁰⁰⁸ Véase el análisis de Eduardo Subiráts en *El discurso de la modernidad*, en su libro *El continente Vacío* (Siglo Veintiuno Editores. México y Madrid. 1994. p.p.300-321), sobre la dimensión abstracta y racional del converso americano al eje cristiano de los españoles. La identidad personal del converso está perfectamente *trabada*, como dice Subiráts, con las instituciones teológicamente sancionadas del poder colonial, ya que se le dota de una persona del eje nuevo, pero la identidad que ofrece el cristianismo tan sólo parece moderna por su contenido estoico de universalidad, y no es abstracta en absoluto, pues sólo queda definida en relación a ese eje: es un sujeto de un rey y de un dios, no un sujeto humano general, concepto que requiere ser formulado en los mitos de la ley humana.

fiel en general. Las narraciones de inmortalidad así como las imágenes del otro mundo cristianas y musulmanas son de la *forma Ka*, o de temporalidad económica¹⁰⁰⁹, pero es que, de hecho, no podríamos construir las acciones económicas de un eje a partir de identidades primitivas de narraciones *Ba*, cuya temporalidad no es biológica. El místico no es el ciudadano lírico, y su persona no es más universal que la persona del padre o la madre, o el antepasado, que también aparece en todos los planos míticos. Su ubicuidad simplemente nos habla del fundamento emocional de los mitos. Ni la persona cristiana ni la musulmana vienen definidas por la unidad con lo divino de la persona mística, baste recordar los problemas legales sufridos por los místicos y los santos de estas dos religiones¹⁰¹⁰, sino a partir de la acción de la culpa, de la deuda, presente ya desde los primeros estadios de mitos del rey-dios. El fiel es siempre culpable, pecador y deudor, de dios y del rey, los cuales en su infinita bondad le perdonan y le dejan vivir para servirles, como ya dejó claro Marduk en el *Enuma Elish*.

Las hibridaciones distan mucho de ser siempre evoluciones míticas, en el sentido que he expuesto de progresiva complejificación de la vida social y las narraciones. Los encuentros entre ejes tienden a fundir elementos comunes, y las relaciones personales se hacen más complejas, pero siempre dentro del esquema mítico-ritual específico, con la ideología y la tecnología que corresponden a su estructura. En el caso del Sultanato de Delhi (1206-1526 d.c.), por ejemplo, la hibridación se produjo tanto entre las determinaciones primitivas como en las económicas, y si en las primeras se crean relatos místicos que apelan a los elementos comunes de ambos ejes de determinación, como es el caso de Muin-ud-din Chisti, Kabir o

¹⁰⁰⁹ En las visiones de Santa Teresa, por ejemplo, hay una sensualidad y unas representaciones emocionales cuyo contenido no es abstracto, y su universalidad no es otra cosa que la generalidad de la emoción básica biológica desarrollada enarriamente. Otros místicos como Ibn Arabi, destacan las limitaciones de las visiones con imágenes, y en general de cualquier representación intelectual para comprender la idea de Absoluto, y hablan precisamente de la forma que el creyente da a Allah creándolo a través de la oración. Lo que lleva a que la universalidad (en sentido extrapolítico) y la máxima abstracción, son incommunicables, y por ello, asociales, ergo, no se podría fundar en ellas ninguna narración de identidad.

¹⁰¹⁰ Desde el martirio de Al-Hallaj por decir que él era la Verdad (Haqq), uno de los nombres divinos, a todas las ejecuciones y torturas de los sufíes y santos cristianos, a manos de las autoridades correspondientes.

Lala, en las determinaciones económicas se crea una identidad femenina esclava más radical aún que las de cada tradición por separado, acciones ambas implícitas en sus respectivos planos narrativos. Y algo análogo ocurre también en la fusión de la cruz cristiana con las huacas (objetos y escenarios numinosos) de los Incas, cuyo contenido mitológico queda claramente explicado por los escenarios emocionales, unión que es pareja a la narración de dominación que los propios Incas elaboran para justificar su caída, la profecía de Huaina Capac¹⁰¹¹, produciéndose una complejificación que no supone ninguna evolución mítica relevante para ninguno de los ejes más allá de la instauración de un nuevo orden. Estas hibridaciones, interpretadas en todos sus casos como el resultado de algún designio sobrenatural, ya sea como el mandato del Cristo o el de Viracocha, no son sino resultados de acciones económicas. Los encuentros históricos entre civilizaciones obedecen a motivos económicos específicos de presión poblacional y competición por los recursos. La dinámica expansionista de las ciudades (no distinta a la de las poblaciones orgánicas) las lleva continuamente más allá de sus fronteras, en un crecimiento que sólo es limitado por el medioambiente o por los encuentros con otras civilizaciones, generando un precario y complejo equilibrio social, que requiere ser interpretado de manera continua a partir de ejes mítico-rituales con narraciones de identidad nuevas, en las que valorar los mitos rivales desde los propios, adaptados a la nueva situación.

Puede ocurrir que los encuentros entre civilizaciones produzcan disrupciones en los ejes sin que haya discontinuidad civilizatoria, como pasó en los encuentros entre civilizaciones del plano del rey-dios equivalentes, aquellas cuyas relaciones económicas de producción y sus narraciones metafísicas incluían el mismo tipo de personas sociales y sobrenaturales. Es el caso de los encuentros de la civilización Sumerio-Acadia con la Elamita, la Hitita, la de Urartu, la Egipcia o la Asiria, o las que el imperio Aqueménida tuvo con las civilizaciones contemporáneas de Egipto y la India, o el de Grecia con Roma, o el de la Tolteca con la Maya al final del período clásico (hacia el 1.000 d.c), o el que se produce por la dominación Inca de la Chimú y Lupaca, entre otros. En los encuentros en los que se

¹⁰¹¹ Narrada por el Inca Garcilaso en *Los comentarios Reales*. Libro IX. XV. Editorial Porrúa. México. 1990. p.403.

produjo invasión y vasallaje, una vez hechos los ajustes de los dioses entre las élites y que las relaciones de dominación del nuevo rey-dios quedaron claras, los ejes mítico-rituales siguieron con narraciones y ceremonias, cuando no exactamente iguales, equivalentes, en el sentido económico representado en las mitologías. Es más, no es raro en estos encuentros que haya dioses que comparten tanto acción mítica como un mismo nombre, entre los que podríamos citar como ejemplo de las civilizaciones señaladas a Anu, El, Baal, Apolo, Urano, Varuna, Quetzalcóatl, etc. Por *continuidad civilizatoria*, estoy entendiendo la continuidad de las estructuras, es decir, de las acciones míticas y las personas sociales, y no de los individuos que actuaban dichas personas. Las minorías dominantes de los vencidos eran sustituidas por las de los vencedores, ya fuese en forma de una élite del grupo vencedor a la que se le asignaba el ejercicio, o instaurando individuos de los propios vencidos que representasen los intereses de los vencedores, pero los ejes míticos seguían funcionando bajo los mismos principios. Con esto no quiero decir, obviamente, que las prácticas de las políticas de dominación hayan sido iguales en todos los casos. Los asirios no siguieron los mismos principios de explotación que los chinos de la dinastía Han, o que Roma, y esta praxis política ni siquiera era la misma dentro de un imperio civilizador para todas sus provincias. De estas diferencias se han encargado los relatos históricos tradicionales. Desde un punto de vista mitopoético lo único que me interesa resaltar es la *continuidad mítica* como una categoría más amplia que la de la *continuidad política*, que nos permite comprender movimientos antropológicos de mayor escala, y la limitación de las interpretaciones políticas de la historia a meras narraciones de dominación en las que las diferencias presentadas que las justifican tienen un contenido de disputa local. Al relacionar las civilizaciones a partir de sus planos míticos, estamos comprendiendo su estructura simbólica a la par que su estructura económica, y ambas como un entramado de valoraciones emocionales exitosas en relación a la supervivencia de los distintos grupos humanos, una interpretación que ofrece un dominio común de acciones ya sin referentes transcendentales, sin todo el cúmulo de narraciones de identidad elaboradas por los mitos ontoteológicos que cerraban el paso a unas bases conceptuales comunes desde las que comprender nuestra humanidad.

Si los ejes mítico-rituales son el resultado de una estructura emocional común, cada uno de ellos representa una repuesta relativamente exitosa de acciones míticas con respecto a una experiencia vital. En la medida que perduró una civilización y se adaptó a su medio, sus interpretaciones simbólicas constituyen una respuesta tan adecuada como la de cualquier otra que logró el mismo objetivo. Sin embargo, estas consideraciones pueden resultar confusas y engañosas. Las mismas ideas de *respuesta adecuada* o la de *adaptación al medio*, cuando son referidas a la supremacía de un eje mítico con respecto a otro, no son sino narraciones de dominación cuestionables, construidas desde planos míticos de la ley humana de corte evolucionista. Así por ejemplo, el encuentro que la civilización cristiana europea¹⁰¹² tuvo con los imperios americanos, al igual que el resto de sus triunfos militares coloniales, no puede ser interpretado como una mejor adaptación de la civilización europea a las condiciones biofísicas del planeta, ya que no contamos con criterios con los que medir una supuesta diferencia en la *calidad* de la adaptación. Podemos, no obstante, encontrar patrones mitopoéticos comunes, o más bien, paralelismos, entre los distintos encuentros de civilizaciones, cuando las civilizaciones que concurren pertenecen a planos míticos equivalentes. Esto no puede sorprendernos, porque la experiencia viene condicionada por la complejidad de la simbolización, y un encuentro entre ejes míticos supone la interacción de dos cosmovisiones particulares conforme a la enarización emocional alcanzada, traducible en términos pragmáticos en las narraciones de las personas sociales desarrolladas, y la estratificación de estas en la dinámica económica general de los ejes. En el caso del *choque americano*, por ejemplo, nos encontramos con ejes que pertenecen al plano de la ley universal, unos en sus formas primeras, los ejes americanos, más cerca de los mitos del rey-dios, mientras que el español es un eje del tipo común a los del universalismo del cristianismo europeo. Las narraciones del plano del rey-dios, como hemos visto, contienen protoelementos de la ley universal, ya que el rey tiene en

¹⁰¹² Aunque podemos encontrar los ejes míticos regionales del catolicismo, el protestantismo y el cristianismo ortodoxo, la convergencia que se aprecia en las democracias liberales del postmodernismo permite que hablemos, en los términos tan generales de la mitopoética, de una civilización europea común, que comienza con el Sacro Imperio Romano Germánico, heredera de la greco-romana, la celta, la escandinava y el resto de las civilizaciones europeas del llamado Período Clásico (1000 a.c- 500 d.c.).

su poder las *Tablas del Destino* (o artefacto ideológico equivalente de determinación primitiva), por lo que la ley está subordinada a la voluntad del soberano y/o la divinidad, que en el caso de la civilización maya, por ejemplo, se fundamenta en el concepto de *ahau*, una cualificación divina que poseía el soberano que legitimaba su uso del poder¹⁰¹³, parte de su narración de dominación. En las narraciones del plano de la ley universal, la dominación obtiene su fuerza del imperio de la ley, de la que el rey es su administrador, quien ahora ya no gestionará la ciudad como una propiedad de su persona divina, sino como un *primus inter pares* que la élite dirigente sufre (a la vez que necesita) para justificar la estratificación particular de una sociedad, como es el caso español o el de las casas reinantes europeas de la época. Las congruencias entre los ejes europeos y americanos¹⁰¹⁴ estaban reforzadas por consistencias mutuas de acciones económicas y personas sociales, por unas estructuras agrarias y comerciales similares en su raíz (simplemente más enarizadas simbólicamente en el caso español, por el uso más elaborado de las ciencias a partir del Renacimiento), así como por una estratificación social análoga. Las diferencias más relevantes se daban en dos frentes. Por un lado, en las determinaciones primitivas específicas, no en la estructura general de estas como generadoras de identidad, sino en las topologías de inmortalidad y en la dinámica cosmológica, que condicionaba sus ejes rituales a partir de específicos supuestos metafísicos. Por otro, las determinaciones económicas bélicas americanas, adaptadas a su entorno, eran menos complejas que las que los españoles habían heredado tras varios miles de años de conflictos en las sociedades euroasiáticas organizadas según los mitos del rey-dios. Podemos encontrar paralelismos de la confrontación americana en cualquier otro encuentro de civilizaciones del plano mítico del rey-dios con las del plano de la ley universal, como el que tiene, por ejemplo, Roma con la civilización celta. En este caso, los celtas se encuentran en los momentos finales del plano mítico del rey-dios, con un eje mítico-ritual estructurado en torno a una narración de dominación forjada por una alianza entre las castas guerreras y la sacerdotal, análoga a las de Mesopotamia, aunque distinta si la medimos

¹⁰¹³ Cf. David A. Freidel, *Ahau as Idea and Artifact*. En Demarest, Arthur A. and Conrad, Geoffrey W. *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*. Ed. Cit. p. 128.

¹⁰¹⁴ Todos los ejes mítico-rituales son congruentes en el sentido emocional expuesto más arriba.

conforme a los patrones económicos tradicionales de riqueza. La civilización celta no tiene el desarrollo urbano alcanzado por las civilizaciones mesoamericanas que se encuentran los españoles¹⁰¹⁵ (o las de Mesopotamia), ni la correspondiente centralización de poder y complejificación que las grandes ciudades, como Tenochtitlan, conllevan, pero contaba con un elaborado eje mítico-ritual administrado por druidas que manejaban la escritura y practicaban formas de reflexión filosófica que, aunque estaban subordinadas a la teología¹⁰¹⁶, implicaban una capacidad crítica de la que no tenemos constancia en el caso americano. Por otra parte, las diferencias entre los imperios romano y español, relativas al plano mítico de la ley universal en diferentes momentos de su desarrollo, son obvias, y aunque tales diferencias nos muestran diferentes estadios de complejificación, no está siempre la complejidad de un mismo lado. Así, podríamos ver en las acciones deliberativas del senado romano, o en el hecho de monarcas filósofos como Marco Aurelio, un mayor grado de complejidad política que en los integristas religiosos de la política de la Castilla imperial. Con otras palabras: un análisis basado en los patrones tradicionales de urbanismo y poder económico no recoge las medidas de complejificación simbólica de una comunidad, por lo que no ofrece una imagen que explique el componente ideológico de los encuentros entre civilizaciones.

Las narrativas correspondientes a este tipo de encuentros han tendido a hacerse a partir del examen del choque acontecido entre las maquinarias económico-militares, lo que ofrece un punto de vista perfectamente inteligible de la relación de dominación que se produce, si bien el contenido absoluto que se da a esta narración de dominación oscurece las hibridaciones y sincretismos que se producen por la interacción de sus determinaciones económicas y primitivas, y la ideología se presenta como una superestructura superflua. Se oponen así, por ejemplo, la ausencia de organización militar con subdivisiones tácticas de las infanterías de los pueblos celtas, frente a la impecable disciplina militar de Roma, o la astucia que los espa-

¹⁰¹⁵ Así por ejemplo, el castro celta de Ulaca, en el Sistema Central español tuvo una ocupación, en su época de apogeo, de unos mil habitantes en un espacio de sesenta hectáreas, pero no encontramos en el mundo celta anterior a la conquista romana ninguna ciudad relevante por su tamaño, y sin duda ninguna, nada comparable a los 200.000 habitantes y la complejidad de Tenochtitlan.

¹⁰¹⁶ Cf. Theodor Mommsen. *The History of the Roman Republic*. Ed. Cit. p.397.

ñoses mostraron en la masacre de Cajamarca frente a la confiada torpeza de los Incas, y se reducen los mitos de los vencidos a formas ideológicas inferiores cuando no a meras supersticiones, como vemos en los comentaristas españoles de la conquista. Con tales narraciones, se apela al principio que ya desde Babilonia justificaba la dominación interna de la ciudad, el principio del rey-dios triunfador: el vencedor, si se ha impuesto, lo ha hecho porque tiene consigo las *Tablas del Destino*, o la voluntad del dios. El éxito vital es su propia justificación, y no es tal justificación la obra de un hombre aislado o una casta, aunque se simbolice en distintas personas sociales, sino la del grupo, que reafirma para sí el *manifest destiny* que estaba ya proclamado en las narraciones de su identidad, pues todo grupo es siempre el pueblo elegido, ya que representa a toda la humanidad mejor que cualquier otro grupo, y lo hace en la medida que ha sobrevivido, que continúa. Una declaración así se hace explícita cuando la comunidad toma su nombre de la palabra genérica para el concepto *hombre*, o *pueblo*, o *nosotros*, como observamos en tantos grupos del plano del *anima mundi*, en los Anishinaabe (Hombres Originales), los Dine'e (La Gente) o Navaho, en Norteamérica, los Eora (Gente) y los Wonnarua (Gente de las llanuras y las colinas) australianos, y muchos otros¹⁰¹⁷. La identificación del grupo con la especie apela al derecho del grupo a ocupar el máximo escalón humano, a ser los antepasados de todos los humanos, y por ello el derecho a reinar sobre el mundo y las criaturas, algo que resuena aún en el mito del *Génesis* del que se desarrollarán los relatos del pueblo elegido.

Las narraciones de guerra son variantes de las narraciones de dominación, y apelan a identidades estratificadas, ya no en términos urbanos, sino de ascendencia animal sobre territorios y recursos. La narración de los vencidos es igual de bélica, y cumple las mismas funciones de identidad estratificada, y en ambos casos ofrecen una perspectiva parcial y distorsionada de las construcciones simbólicas en general, interesante en cuanto que muestran una estructura narrativa específica de dominación, pero triviales si las entendemos en sus propios términos, pues no son más que una recurrente y común proclamación de la unicidad de la identidad de un grupo humano dado en sus avatares de supervivencia.

¹⁰¹⁷ Véase Native-languages.org (Web) para una referencia de los nombres de los nativos americanos en los que la comunidad toma su nombre del concepto *hombre*, *pueblo*, *gente*, *nosotros*, etc.

Las narraciones de dominación han sido analizadas en la literatura filosófica a partir del concepto de *poder político*. Tras la obra de Nietzsche y la interpretación marxista del psicoanálisis, el concepto ha resultado ser más confuso que lo que sugiere su uso ubicuo en la ciencia política. Las categorías antropológicas, psicológicas y sociológicas que se utilizan para hablar sobre poder no están ni suficientemente claras ni elaboradas. Como expresó Foucault, ni los gobernantes detentan el poder, ni sabemos lo que es un grupo de poder, ni qué quiere decir *gobernar*, o *aparato de Estado*, o *dominación*¹⁰¹⁸. La interpretación marxista del poder político en base a intereses de clase ha sido insuficiente para dar una explicación satisfactoria al fenómeno social de los fascismos, en los que participan grupos sociales que, en principio, parecen no beneficiarse del ejercicio del poder que legitiman con su voluntad¹⁰¹⁹. La falta de una perspectiva psicológica hace opacos estos conceptos y las acciones sociales en las que aparecen. Sin embargo, la problemática no se debe tanto a la oscuridad del conjunto de acciones sociales a las que llamamos vagamente *poder* como a las metonimias utilizadas en las narraciones de dominación, en las que las personas sociales intervinientes en una estructura de orden están psicológicamente interpretadas desde metafísicas que ignoran el funcionamiento de los sistemas emocionales humanos, e hipostasian los procesos comunicativos de orden. La confusión se debe, en parte, a las connotaciones míticas de un concepto que sólo tiene sentido dentro de una narración del plano del rey-dios, donde surge. El *poder exaltado* es uno de los *Mes* de Enlil y Enki, junto con *el señorío*, *la divinidad*, *la verdad*, *el cetro*, *la monarquía*, etc., y tiene sentido considerado en conjunto con todas las acciones civilizatorias. Si encontramos sentido en expresiones en las que interviene este término, es por la persistencia de estos esquemas metafísicos en los mitos y las teorías políticas posteriores. Si entendemos el concepto de *poder* a partir de la teoría de las emociones, como la emoción básica de activación vital del sistema dopamínico, los posteriores conceptos teológicos y políticos son desarrollos enarrios de las prevalencias de tal sistema, y se encuentran en la base de las determinaciones de cualquier sistema mítico. Su utilización ha ido vinculada a narraciones de dominación, y simplemente designa

¹⁰¹⁸ Cf. Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder*. Alianza Editorial. Madrid. 1985. p. 15.

¹⁰¹⁹ Como planteó Giles Deleuze en *Un diálogo sobre el poder*. Ed. Cit. p.16.

las acciones de orden que generan y mantienen estructuras mítico-rituales, si bien la mistificación metafísica del concepto de *poder* como posibilidad de cambio, que apela a la prevaloración emocional, le ha otorgado un contenido numinoso del que no ha conseguido deshacerse ni la física moderna, en su formulación de poder como fuerza y energía. La opacidad del concepto se da en su asociación al de *orden*, pero esta opacidad sólo es debida a las resonancias que *orden* tiene a partir de los *Mes*, a la mistificación ontoteológica de un principio cuyo referente es más simple: la propia constitución orgánica, la vida-inteligencia. El poder como concepto asociado a la acción social no es sino una propiedad de orden orgánico de las estructuras míticas.

La sorpresa con la que se ha examinado el apoyo de las masas al nazismo o los fascismos, parte de una concepción ingenua y maniquea del ser humano, heredera de un pensamiento utópico que se remonta a narraciones del plano de la ley universal en su formulación ontoteológica. La identificación de las masas con las élites gobernantes tan sólo necesita de escenarios mítico-rituales en los que dar sentido a las narraciones de dominación, un sentido que se alcanza por el mero hecho de la ceremonia colectiva que pone en marcha la emoción básica social, generadora de opiáceos, sobre la que construir un edificio de intereses comunitarios específicos. Cuando las masas sociales apoyan un orden político que las ignora o abiertamente reprime sus intereses, no operan como una clase que actúa dentro de una estructura mítica con diferentes personas, sino como el eje monolítico narrativo de una persona social colectiva arcaica, propia de un grado de simbolización como el del *anima mundi*, en la que se anulan las personas económicas derivadas de la estratificación, construyéndose con las personas más básicas una acción ritual primitiva. La unidad compleja de las personas que forman un eje mítico-ritual histórico es negada en nombre de la unidad de la identidad común, y a la vez, lo que niega esta persona colectiva es declarado *orgánicamente* extraño.

Otra parte importante de la confusión, se debe a la incompreensión del papel que juegan las narraciones de determinación primitiva en las narraciones económicas, y en particular, la pluralidad de personas sociales que concurren en las acciones económicas, con sus conflictos emocionales de intereses. Las narraciones de determinación primitiva muestran un impulso inercial que continúa de manera relativamente independiente de las accio-

nes de determinación económica que las produjeron. Las personas del plano mítico del *anima mundi* continúan su actividad después que las formas económicas que las originaron han desaparecido. Las personas económicas de *la mujer*, del *niño*, del *varón*, del *anciano* y otras similares, siguen teniendo lugar en los relatos del plano del rey-dios, y en los siguientes de la ley universal y la humana, más o menos revisados y ajustados a los distintos ejes mítico-rituales. Hoy, no menos que hace diez mil años, a la narración propia de identidad, el ser humano le añade la narración de la persona de parentesco, de género económico o de edad. El campesino, el comerciante, el piloto de líneas aéreas, o cualquier persona socio-económica, a la narración de su identidad profesional le añade la de su sexo conforme a los mitos en los que ha crecido y vive, la de su edad, la de los roles personales de parentesco que ha desarrollado en su vida, y como intersección de todos estos personajes elabora una narración propia con la que se identifica. Pero además de esta multipersonalidad de narraciones que constituye al individuo, en un momento y lugar determinados conviven de manera sincrónica personas sociales que se corresponden a distintos planos míticos, y que se organizan de manera compleja a partir de más de un plano de narraciones. De hecho, muchas de estas personas *arcaicas* (originadas en planos míticos más antiguos) perviven en los posteriores con plena funcionalidad económica. Así por ejemplo, en las sociedades occidentales postmodernas conviven religiosos cristianos, o budistas, con científicos, con ciudadanos cuyas ideologías materialistas corresponden al plano de la ley humana, y otros que intentan revivir como utopía sociedades frías con mitos del *anima mundi*. Esto no quiere decir que el eje mítico-ritual postmoderno sea una simbiosis de los cuatro planos míticos, ni que haya un principio ecléctico de organización, como tantas veces se ha interpretado el postmodernismo, sino que muestra las condiciones de equilibrio y subordinación de las narraciones de los diferentes planos en torno a un eje mixto universal-humano. La dinámica mitopoética no es meramente acumulativa: se descartan (lentamente) determinaciones económicas y primitivas, pero en relación a las acciones más básicas de supervivencia simplemente se reinterpretan las mismas acciones en esquemas mítico-rituales más complejos. La persistencia de narraciones y personas sociales se debe a los condicionamientos psico-biológicos humanos, a nuestros sistemas emocionales, que regulan las formas básicas de vida, y mientras

nos reproduzcamos y alimentemos de la manera que lo hacemos, mientras vivamos en grupos que determinan nuestras posibilidades de éxito o fracaso en la supervivencia a partir de sus valoraciones mítico-rituales, repetiremos personas sociales que ya estaban en las primeras narraciones que desarrolló el homo sapiens, por más que podamos darle la forma de planos míticos posteriores. La madre paleolítica atendía a su prole con los mismos sistemas neurales que la del Renacimiento, simplemente añadía nuevas narraciones de identidad por las que junto a la persona de la madre se encontraban las de cristiana, florentina, etc., pero el sujeto que se formaba en la acción de criar niños remitía en ambos casos a un linaje mamífero que ni ha cambiado ni podría cambiar en sus aspectos fundamentales sin riesgo para la supervivencia. Las esquizofrenias debidas a conflictos de intereses personales para un mismo individuo se evitan mediante el sometimiento del sujeto multipersonal a la identidad común, vehiculada metafísicamente con las narraciones corporativas de la sociedad, presentes ya desde mitológicas muy arcaicas. En este esquema emocional, la situación es problemática para las minorías que no pueden reclamar un eje mítico-ritual propio desde el que considerar enemigo al grupo social que las niega, aquellas minorías que son tales no en relación directa a acciones económicas, sino de determinación primitiva, personas como los homosexuales, o las minorías ideológicas, colectivos que no disponen de una persona económica propia desde la que ser reconocidos en el eje mítico-ritual, y que para ello deben unir fuerzas con otro tipo de persona social activa, como pueda ser alguna de las clases sociales que puedan compartir intereses o serles neutrales.

Si utilizamos como criterios para comparar encuentros entre civilizaciones la estructura de las narraciones de dominación, nos encontraremos que en todos los casos se trata de la dialéctica del *manifest destiny*, adecuada al plano mítico correspondiente. Contamos con ejemplos en la *Ilíada*, el *Mahabharata*, el *Ramayana*, el *Antiguo Testamento*, los relatos egipcios de la lucha contra los Hicsos, el *Shahname*, los escritos de conquista de César, los de Bernal Díaz del Castillo y muchos otros. Sin embargo, esta común declaración que muestra un principio emocional compartido por los mitos humanos no puede mostrar mucho más allá de una mera acción de dominio, no ofrece un referente valorativo desde el que analizar las posiciones de los ejes que entraron en conflicto que no sean las

posturas de vencedores y vencidos, las cuales siguen la dialéctica de un *manifest destiny* o una demonización. Los procesos de racionalidad continua han llevado a una progresiva complejificación de la vida, que ha alcanzado su máximo desarrollo en los lenguajes humanos y en las formas sociales desarrolladas a la par que estos. Tal desarrollo no ha obedecido a ningún plan preconcebido ni por parte de un dios ni por una ley universal. De hecho, lo que llamamos *desarrollo* es la forma narrativa de interpretación, desde el plano de la ley humana, de nuestra vida a partir de lo que llamamos el fenómeno vital. Por ello, una crítica mitopoética no puede ofrecer un referente valorativo para los encuentros entre ejes más allá del posicionamiento de estos con respecto a la racionalidad continua, es decir, la posición de las determinaciones económicas y primitivas de una civilización dentro de un continuo de complejidad lingüística y social, explicitando los contenidos de las narraciones y los ritos. Las valoraciones específicas y los modelos que siguen las estructuraciones no tienen un referente extramítico que sirva para hacer una ciencia. Así por ejemplo, las narraciones de determinación primitiva que establecen diferentes formas de inmortalidad, aunque en conjunto son relevantes para una comprensión general de la identidad humana, no proporcionan más que una constatación de la complejificación de una civilización en particular, o más precisamente, en qué momento mitopoético se desarrolló un determinado mito, a qué desarrollo social se correspondía, cuál era el peso específico de los antepasados, las concepciones epistemológicas del tiempo y el espacio, etc. Las narraciones económicas financieras del presente, como otro ejemplo, muestran una metafísica monetaria capaz de entroncar con los principios de la ley universal que dirigen las técnicas de producción, a la vez que con los mitos de *anima mundi*, ahora en la forma de una energía universal que subyace a todos los objetos y escenarios y permite valorar las acciones de vida y muerte a nivel grupal y personal, pero no hay ningún criterio por el que podamos decir que estas narraciones representan un grado evolutivo preferible o más efectivo que las que se originaron con los mercados de Hangzhou en la dinastía Song. No obstante, si la evolución no sigue patrones lineales, ya que hay procesos caóticos en juego, el criterio del *éxito evolutivo* aplicado al ser humano no dejaría de ser un mito que no admite prueba, pues puede ser refutado en cualquier momento del futuro en el que cambien adversamente las condiciones de la vida.

Las narraciones de dominación no se fundamentan tan sólo en los ritos negativos, no se trata meramente del establecimiento de prohibiciones por parte de las élites gobernantes y la aceptación contractual más o menos forzada de los gobernados, sino de un entramado emocional de contenido enano por el que un conjunto de relaciones simbólicas son valoradas jerárquicamente en procesos civilizatorios cada vez más complejos, expresados en las narraciones de diferentes planos míticos. Las masas que alimentan a las élites con sus vidas en este y otros mundos (en algunos mitos de *anima mundi*, la alimentación es literal), que mueren defendiendo en guerras a sociedades que les explotan, son cautivos de los ejes míticos-rituales de los que han obtenido su identidad, por más precaria que sea esta, pero no son cautivos del *amor al amo*, ni de un deseo oculto e incomprensible de fascismo. Las masas no son admiradores de las minorías gobernantes por la posible creatividad de sus acciones, como pensaba Toynbee, admiración que se torna en odio una vez que el eje mítico-ritual se deteriora y se hunde¹⁰²⁰. No se trata de una mimesis entre clases y personas sociales sino de mimesis con respecto al eje mítico-ritual. De hecho, un sistema que fomente la mimesis entre las diferentes personas fomenta un *enfriamiento* social que es per se disruptivo: las narraciones de dominación deben ser integradoras para ser efectivas, y la integración proviene de la diseminación jerárquica de la dominación, estableciendo centros menores de orden en los que acomodar todas las subordinaciones. Las emociones del amor o el odio hacia el rey-dios o hacia una élite, no son nunca expresión de amor hacia el sujeto o sujetos humanos que están detrás de esas personas sociales, como prueba el hecho de que las emociones sentidas hacia las élites, sean positivas o negativas, son las mismas en sociedades distintas. Son, entonces, emociones hacia una persona social que simboliza al grupo y su relación con la vida y el universo, una emoción grupal en la que la reafirmación de la identidad social da sentido a los sujetos. Los sistemas emocionales so-

¹⁰²⁰ Según Toynbee, la admiración de los gobernados (entendiendo por estos un proletariado externo) hacia un poder extranjero que los gobierna, se transforma de admiración en hostilidad. Véase Arnold Toynbee, *A Study of History*. Vol. VII-X. Ed. Cit. p.120. Sería el caso de los ejes mítico-rituales que se someten al orden de un eje más complejo por admiración. La admiración, en todo caso, no es con respecto a ninguna de las personas sociales particulares de la sociedad más compleja, aunque puede haber identificaciones simbólicas, sino con respecto a la eficacia del eje mítico-ritual en su conjunto.

ciales son determinativos del grupo, su control sobre el neocortex es total en situaciones liminales, situaciones que se producen con frecuencia tanto en las sociedades frías como en las estratificadas. Las referencias valorativas fundamentales las da el mismo grupo, una referencia cuyo contenido narrativo específico es irrelevante mientras se satisfagan los protocolos de la supervivencia en los que se fundamentaron todas las consideraciones morales.

¿En qué sentido podemos hablar de *evolución mítica* por encuentro entre civilizaciones? El concepto de *evolución* aplicado a la historia ya fue desarrollado por Hegel, quien lo consideraba como una propiedad de la transformación del espíritu¹⁰²¹. Para Hegel, la evolución histórica obedecía a un impulso de perfectibilidad que hay en el ser humano, algo que le lleva hacia algo mejor y más perfecto, por más que *aquello que es mejor* fuese un concepto indeterminado¹⁰²². Ni siquiera si traducimos *perfectibilidad* por *complejificación*, y abandonamos el marco idealista, podríamos concluir que toda transformación humana, o natural en general, sea progreso, sin tener que asumir también un principio teleológico. En el caso de Hegel, tal principio lo da el Espíritu Absoluto en su *viaje de vuelta a sí mismo* desde la materia, un mito filosófico de determinación primitiva de corte ontoteológico. La idea de progreso es problemática hasta abordada desde un punto de vista humanista. La estratificación social de las ciudades-estado supuso un aumento de la población que podría interpretarse como una mejora de las condiciones vitales, pero desde el punto de vista de los esclavos y siervos, que constituían la mayor parte de la masa social de esas ciudades, podemos pensar como más deseable el estado de los poblados primitivos, sedentarios o nómadas. Si la medida de una mejora en el mundo del hombre no la da ningún ser sobrenatural ni ningún plan de ley universal, esta sólo puede provenir del éxito en la supervivencia, pero tal éxito, una vez alcanzados ciertos parámetros poblacionales de estabilización en relación al entorno, son compatibles con muy distintas interpretaciones, que enfatizan narraciones más o menos igualitarias (las cuales se ajustan a alguno de los planos míticos señalados), y cualquier elección entre ellas a

¹⁰²¹ Cf. Hegel. *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Ed. Cit. p. 130. Para Hegel, la naturaleza no hace ningún progreso en las transformaciones de las especies, pero en el espíritu, toda transformación es progreso.

¹⁰²² Ibid.

partir de criterios morales, religiosos o naturalistas, no es sino una valoración posible que parte de unas premisas ontológicas que no podemos dirimir por argumentación. El inquisidor que torturaba para salvar el alma de sus víctimas, la autoridad que tortura y mata por el bien común, los Estados que reprimen la identidad de sus minorías, pueden hacer estas acciones en nombre de un progreso, de una mejora de las condiciones generales de la humanidad, considerando esta en marcos lo suficientemente amplios como para hacer nimias estas objeciones. El progreso, la mejora, forma parte de la narración de dominación, que desde el comienzo de las ciudades utiliza el miedo a perder lo logrado como fuerza de coacción para justificar un estado de cosas, un orden social específico. El logro de ideales morales racionales no es, per se, tampoco medida de progreso, máxime cuando se ha probado su uso como herramienta positiva de las narraciones de dominación. Incluso las más atractivas para la *mente ilustrada*, como la kantiana de que el ser humano es un fin en sí mismo, están condicionadas por la estructura emocional grupal, lo que hace que su efectividad praxiológica sea nula mientras no concuerden con los principios generales del orden económico de una sociedad, y es precisamente por esta anulación por lo que funcionan tan efectivamente en las narraciones de dominación como engaño para las masas. Pero no sólo el concepto de *progreso histórico* (o civilizatorio) es problemático, sino el mismo de *éxito evolutivo*. Tal concepto, sólo tiene sentido aplicado al proceso general de la vida, iniciado hace unos 3900-3500 millones de años por las bacterias, pero entendiendo el proceso de la vida como una acción vital interpretada en términos míticos. Si la evolución es una acción mítica que utiliza un concepto dinámico en el que se expresa una tasa de cambio, el propio concepto de especie no es sino una simplificación o delimitación temporal de algo continuo. Pensamos en el éxito evolutivo de una especie cuando es capaz de sobrevivir, de adaptarse y cambiar, y por consiguiente, de ya no ser ella misma. Es como decir que un sujeto *S* tiene una propiedad *P* (éxito evolutivo, progreso civilizatorio, etc.) cuando deja de ser *S*. Este problema se soslaya no hipostasiando conceptos, ya sea el de *éxito evolutivo de la vida*, o el *progreso civilizatorio*, como algo independiente de nuestra interpretación, como si fuesen objetos que tienen un conjunto de propiedades independientemente de nuestras valoraciones. Si por *éxito de un eje* simplemente queremos decir que hay un conjunto de acciones míticas que continúan en

funcionamiento, más o menos transformadas, cualquier explicación de los motivos por los que sigue el eje que vaya más allá de la constatación de una respuesta adecuada a las condiciones particulares de su entorno, observación tan general como evidente, no puede ser sino una narración de dominación del tipo *manifest destiny*, pero nunca podría probar su superioridad intrínseca en relación a otros ejes desarrollados por comunidades en otros hábitats y sujetos a otras relaciones ecológicas.

La complejidad de un eje mítico no implica, pues, su superioridad evolutiva con respecto a otro más simple, ni su simpleza lo haría necesariamente más estable vitalmente que otro más complejo. No podemos identificar el proceso de complejificación con el éxito evolutivo. Las distinciones quedan claras si recordamos la relación mimética entre acciones míticas y acciones vitales. Tenemos ejemplos abundantes de esta tesis en los encuentros colonizadores de los últimos cinco siglos. Los ejes míticos se abandonan, se hibridizan, o se mantienen firmes e independientes según la capacidad para armonizar las determinaciones económicas y primitivas de cada comunidad específica en relación al entorno, no en base a una dinámica evolutiva interna de los relatos que nos lleva asintóticamente hacia una *verdad*. Los Baka, por ejemplo, no parecen sentir ninguna necesidad de abandonar el suyo en pleno siglo XXI, pero muchos nativos australianos o americanos, forzados por las nuevas condiciones de supervivencia, hibridizan sus ejes con los del mundo postmoderno, o los abandonan por completo, frustrados y sintiéndose engañados por unos antepasados que tuvieron una visión ingenua y alucinada de la vida, en procesos psicológicos grupales en los que se expresan serios problemas de identidad¹⁰²³.

Sin embargo, sí encontramos argumentos a favor de los ejes mítico-rituales *más consistentes*, o *menos contradictorios*, desde el punto de vista de su efectividad adaptativa, a un escenario ecológico específico. Esta efectividad, lo mismo que cualquier fracaso adaptativo, no obedece a ningún *manifest destiny*. Las contradicciones entre determinaciones primitivas y/o económicas producen anomias que merman la capacidad flexible de respuesta que requiere la acción vital. El proceso de la racionalidad continúa, en cuanto que desarrollo mimético comunicativo de los organismos vivos con el medioambiente, expresa estados homeostáticos en los que la

¹⁰²³ Más arriba ya mencioné el caso de las *colonizaciones Cargo*.

complejificación tiene que armonizarse con la efectividad inmediata de la acción vital, armonía que es una forma de simplificación o adecuación que funciona de forma relativa a cada grado de complejificación. En las valoraciones semánticas de las acciones míticas, el principio de congruencia tiene ascendencia sobre el de no contradicción. Los ejes mítico-rituales funcionan inevitablemente con contradicciones interpretativas, fruto de la acumulación secuencial de conocimiento y la resistencia inercial a descartar en principio el conocimiento antiguo que tuvo resultados positivos, aunque sea contradictorio con los nuevos escenarios existenciales. La cuantificación de las contradicciones no sería necesariamente significativa, no nos serviría como medida para comparar otros ejes, pues un eje puede resultar estable y efectivo, a pesar de sus contradicciones lógicas, simplemente por la congruencia de sus valoraciones con los sistemas emocionales básicos y la ausencia de desafíos externos, como es el caso de los ejes míticos australianos. Las contradicciones fundamentales que paralizan un eje son las que se dan por el fracaso en acomodar las determinaciones primitivas con las económicas, los casos en los que las creencias contradicen frontalmente la supervivencia. No se trata de los casos en los que una determinación primitiva contradice a otra, como por ejemplo, contradicciones entre las autoridades de mitos específicos dentro de un mismo eje, o en predicciones proféticas, que siempre pueden ser interpretadas favorablemente con algunos ajustes lógico-narrativos¹⁰²⁴, algo extensible también a los casos de un desastre natural no anticipado (como voluntad adversa del dios). Las contradicciones económicas se producen básicamente por la incapacidad del grupo de llevar a cabo la empresa común de la sociedad, incapacidad que se muestra cuando los efectos negativos de la organización sobrepasan a los positivos, es decir, cuando no se puede alimentar y proteger a la masa social por parte de las minorías gobernantes. Al margen de las disrupciones debidas a fuerzas medioambientales, como las de la civilización cretense, o a encuentros desestabilizadores con grupos nómadas militares, como los que sufrieron todos los grandes imperios, los fracasos de los ejes míticos y de sus correspondientes grupos humanos, han sido organizativos, debidos a la incapacidad para atender las necesidades de los

¹⁰²⁴ Mediante las argumentaciones que introducen una disyunción en el condicional, como ya vimos al tratar los razonamientos naturales en la Parte II. 2.2

grupos humanos mayoritarios y garantizar la estabilidad de la producción, conjuntamente con una fragmentación crítica de los intereses comunes¹⁰²⁵. Tal conjunción produce una disrupción económica del eje mítico-ritual que impide cualquier efectividad de las respuestas para restablecer el equilibrio homeostático, así como vulnerabilidad en relación a élites de poder internas o civilizaciones externas.

Ya que todos los ejes buscan la supervivencia del grupo, no podemos decir que el fracaso o éxito de un eje específico sea por tener una estructura distinta a la de los demás en relación a la supervivencia, sino por su incapacidad para evitar las contradicciones económicas básicas, ya sea por sobreexplotación de recursos o por fragmentación de intereses sociales. Ejemplos de fracaso organizativo por fragmentación los encontramos en un gran número de civilizaciones, la caída del Imperio Asirio, de los imperios Maurya y Gupta en la India, de los cambios dinásticos en Egipto o en China, en la desintegración del Imperio Español, el Otomano, etc. En estos casos, nos encontramos con las inconsistencias del propio proceso de estratificación, que son ampliadas o reducidas con las narraciones de identidad, según estas proporcionen marcos rígidos o flexibles para adaptar los ejes a las nuevas condiciones económicas. En los casos en los que las narraciones de dominación e identidad satisfagan simbólicamente las necesidades de las emociones básicas, las inconsistencias económicas quedarán silenciadas dentro de algún esquema metafísico, produciendo más estabilidad que en los casos en los que la narración de dominación no es capaz de generar elementos positivos de compensación de los sacrificios¹⁰²⁶.

No se trata, entonces, de las meras inconsistencias internas de un eje mítico, sino de su incapacidad para incorporar los efectos que la complejificación simbólica tiene sobre las determinaciones primitivas más arcaicas,

¹⁰²⁵ Este punto de vista ha sido expresado por Toynbee, quien ofrece un buen número de ejemplos de sociedades que perdieron el control sobre el medio físico, en particular, sobre la producción agrícola. Para Toynbee no han sido los enemigos externos las causas de las caídas de las civilizaciones, sino su propia incapacidad para la organización. Véase *A Study of History. The Loss of Command over the Environment*. Ed. Cit. Vol. I-VI. P.p. 255 y s.s.

¹⁰²⁶ Toda narración de dominación estable, no las narraciones de guerra, sino las de la siguiente generación, la de los vencedores administrando la nueva homeostasis, han ofrecido siempre una forma de recompensa, o como supervivencia en este mundo (es decir, los beneficios civilizadores), o en otro, cuando la experiencia social se limita a ser esclavismo y explotación.

una complejificación que se produce espontáneamente por la construcción acumulativa económica de la estratificación social, como repuesta reproductiva automática de un sistema comunicativo que ve incrementado su número de relaciones. Las inconsistencias internas de los ejes no son disruptivas mientras la enarización emocional que produce esas inconsistencias no contradiga las emociones básicas, mientras no haya valoraciones de la vida del grupo que vaya contra las condiciones generales de reproducción y estabilidad. La experiencia muestra que las discrepancias de valoraciones pueden ser todo lo grande que se quiera mientras las acciones vitales mínimas queden garantizadas por el eje. Así por ejemplo, hay inconsistencia entre las determinaciones económicas y primitivas de ejes como el budista de Ashoka, o el hinduista Gupta, o los de la cristiandad, o el azteca, en los que se proclama la transitoriedad y carácter onírico del mundo, y a la vez se postula el valor absoluto de las leyes (políticas) de ese sueño. También es contradictorio, como hacen diferentes ejes, proclamar un ser omnipotente que permite el mal, pues implica una divinidad cruel y arbitraria incomprensible, o la creencia en la igualdad de todos los hombres sin una igualdad correspondiente en las remuneraciones por el trabajo, o la convivencia en un mismo sistema político de la democracia con la monarquía y la plutocracia, o la idea de un destino fijo trazado por una entidad sobrenatural que pide también responsabilidad por las acciones personales, o la doble naturaleza de alma y cuerpo del ser humano con leyes y propósitos contradictorios entre sí pero unidos por definición, o la creencia en la posibilidad de una teoría de la física que describa la verdadera naturaleza del universo, vista tal creencia a la luz de los teoremas de Gödel, etc. La consistencia de los ejes mítico-rituales es la que mantengan entre sí la interpretación mítica y la acción vital, la adecuación de los mitos y los ritos que valoran la vida y el entorno a las formas enarias particulares que tengan las emociones en ese grupo humano. De forma secundaria, la consistencia interna que tengan las determinaciones económicas entre sí y las primitivas, contribuye positivamente a la estabilidad general del eje. Las inconsistencias de los ejes postmodernos, cuyas determinaciones económicas de producción siguen principios de racionalidad técnica materialista, superpuesta sobre principios de estratificación social heredados de los mitos de la ley universal, no se deben tanto a sus propias relaciones de explotación (pues las más disruptivas de estas han sido llevadas fuera de

sus fronteras), como al fracaso tradicional civilizatorio, la incapacidad para mantener estructuras económicas que permitan crecimiento sostenible de población y recursos sin hacer colapsar el sistema de producción, estructuras que necesitan unas capacidades energéticas que el estado actual de la tecnología no puede satisfacer, y las narraciones de identidad no pueden frenar, sin hacer colapsar el eje mítico. Las inconsistencias de nuestras determinaciones económicas con las medioambientales, no son simplemente tecnológicas. Aunque tales inconsistencias están sostenidas por las formas generales de los crecimientos de cualquier población orgánica -la vida aprovecha cualquier oportunidad para crecer y sólo es limitada por colapsos energéticos-, hemos de tener en cuenta la acción que desarrollan las valoraciones ideológicas de nuestros sistemas económicos como soportes simbólicos de su mecánica. El paso de planteamientos nihilistas de las religiones de la ley universal a las formas del materialismo fetichista del capitalismo, ha supuesto un paso desde preocupaciones emocionales sobre continuidad (inmortalidad) vital y supervivencia formuladas en mitos de transmundanidad tradicionales, a las mismas preocupaciones expresadas en términos de la metafísica monetaria, lo que hace que la finalidad de la vida del grupo sea una valoración económica más, sometiéndonos inevitablemente a formas simbólicas más simples, más automáticas, que retroalimentan el sistema mítico en la dirección del mero crecimiento económico. El uso de un eje mixto universal-humano, con más elementos del primero que del segundo, a la vez que hace posibles las narraciones de dominación, genera una mecánica psicológica para aliviar a nivel personal las inconsistencias que se dan entre las miserias de la estratificación social y el objetivo primario de la vida, su propio desarrollo orgánico. Las determinaciones primitivas, surgidas a posteriori de las económicas, no se limitaban a recoger los frutos de las acciones económicas exitosas, sino que elaboraban una identidad, la cual, aunque muchas veces alucinada e inconsistente con la experiencia, suponía un principio de emergencia valorativa, una transfiguración de los escenarios y acciones que constituyen la vida, ya fuese en las valoraciones que crean *más allá* metafísicos, y consuelan medicinalmente los infortunios de la estratificación y las dificultades generales de la existencia, o en los desarrollos enarrios de las artes, cuyas propuestas de simbolización libre de la experiencia ofrecían una valoración desde la que reinterpretar y reencauzar las *finalidades dopamínicas* de la acumulación

material y de otras compulsiones primarias. La transformación de las finalidades vitales en meras acciones emocionales básicas ha cerrado el paso a la formación de nuevas propiedades emergentes, a la elaboración de ideales y principios regulativos que no están implícitos en la organización de nuestro sistema emocional, el desarrollo de ideas equivalentes a lo que en su momento fueron las de *libertad*, *belleza* y otras emociones enarias. El proceso no presenta ninguna novedad, es la misma dinámica de la racionalidad continua. La interpretación más básica de las acciones vitales es una vuelta a los estados homeostáticos más simples, de menor energía, que funciona como fuerza limitadora de la enarización emocional y de la complejificación simbólica.

Capítulo 4. Límites constructivos de los ejes mítico-rituales.

4.1. La complejidad mitopoética y la emoción del juego.

Como concepto comparativo de planos y ejes mítico-rituales voy a utilizar el de *complejidad mitopoética*, aplicado al proceso evolutivo de simbolización de la racionalidad continua. La complejidad, en cuanto concepto epistemológico cuantitativo general, funciona como operador que califica de manera relativa un sistema teórico¹⁰²⁷ a partir del número de elementos y relaciones que lo integran. El concepto, cuando se aplica no ya sobre el sistema en su conjunto sino sobre los elementos y relaciones del sistema, indica en su cuantificación el intrincamiento de estos, y por ello, queremos decir que una relación (o un elemento) es compleja cuando tiene un número alto de proposiciones que la explicitan dentro del sistema. La complejidad sería, en principio, una medida numérica (expresable en los números enteros positivos) de la cantidad de proposiciones atómicas, o no analizables, necesarias para explicitar un sistema, ergo, un concepto que depende directamente de nuestra intuición temporal, tal como queda expresada en la idea de sucesor que fundamenta la secuencia de los números naturales. En particular, una medida alta de complejidad nos está diciendo que para explicitar un sistema dado, se hace necesaria una secuencia de pensamiento

¹⁰²⁷ Desde los primeros desarrollos que Ludwig von Bertalanffy hiciera en la década de los años cincuenta del siglo pasado de la teoría general de los sistemas, el campo de la teoría de la complejidad no ha parado de crecer en interdisciplinaridad y profundidad de enfoques, cubriendo un dominio teórico que se solapa con el campo general de la ciencia, desde los estudios de sistemas no lineales en general, a la geometría fractal y la teoría del caos, pasando por los estudios de sistemas disipativos, autopéticos, socio-cibernéticos, computacionales en general, o las teorías de redes globales y sistemas de complejidad multinivel.

que ocupa un largo intervalo temporal. En la teoría de la computación, esto se expresa como *tiempo computacional de un algoritmo*, y decimos que los tiempos exponenciales de computación son complejos, es decir, calificamos de complejo lo que desborda nuestras capacidades efectivas (o las de nuestras máquinas) de mecanización de un sistema (o un problema), o lo que consume gran cantidad de recursos energéticos.

Un sistema es tanto más complejo cuanto mayor sea la energía requerida para explicitarlo mecánicamente. Un ejemplo es el clima, o la estructura neural del cerebro: necesitamos supercomputadores para empezar a explicitarlos mínimamente, y estos son el resultado final de siglos de pensamiento simbólico y de ingentes recursos materiales para producirlos y hacerlos funcionar. La posibilidad de expresar la complejidad en términos energéticos es lo que hace que el concepto sea relevante en relación a los procesos vitales, si bien, la aplicación del concepto de complejidad al fenómeno de la vida, *exige* la extensión y precisión del concepto para empezar a tener sentido. ¿Es válido aplicar el concepto de complejidad al sistema del pensamiento simbólico humano, que contiene el concepto de complejidad asimismo como elemento? No tendría ningún sentido hablar de la complejidad de la complejidad, pues pensar la energía necesaria para explicitar el concepto de complejidad, nos remitiría al problema general de la complejidad de la capacidad simbólica humana. De hecho, más bien parece que la complejidad es una forma de medir tal capacidad, o por lo menos, de medir algo de esta, a partir del tiempo empleado para computar un proceso simbólico o del espacio de memoria que requiere tal computación. El problema de una explicitación de nuestra capacidad simbólica es que utilizamos esta capacidad para hacer dicha explicitación, lo que nos llevaría a añadir una explicitación de la propia explicitación, si queremos medir la complejidad, y así entraríamos en un regreso sin límite. Por ello, no tiene sentido hablar de la complejidad del pensamiento simbólico humano, al que no podemos construir como sistema sin circularidades, y sólo podríamos hablar, en principio de complejidad en sistemas cerrados constructivamente y en los que evitemos definiciones impredicativas. Podemos hablar de la complejidad de la prueba de un teorema, o de la complejidad del cerebro humano, pero no de la complejidad del sistema simbólico en general. Nuestras acciones míticas necesitan la limitación de los sistemas cerrados para interpretar la apertura de los escenarios de la acción vital.

La complejidad mitopoética tiene un componente añadido al de la *explicitación sintáctica* de los sistemas como la descrita: el problema de la referencia en los sistemas dinámicos, y no tanto en los sentidos de la opacidad referencial que apuntara Quine (que sin duda se da), como en los connotativos, miméticos, y en los de la propia emergencia de referentes. La connotación nos remite a la interpretación mítica, es parte del proceso valorativo y prevalorativo que constituye el *Lebenswelt*, en el que no sólo se forman los objetos referenciales sino también la persona social que determina el objeto de una manera particular. La relación mimética entre las estructuras valorativas mítico-rituales y las acciones vitales que representan, al cubrir el rango de acciones sociales y naturales de un grupo humano, requiere para su explicitación la coordinación de un sistema heterogéneo de escenarios, así como de objetos conceptuales y empíricos. Las narraciones de dominación, como objeto mítico, no tienen las mismas connotaciones para la élite que las elabora que para la mayoría que vive según sus preceptos. Pero tampoco lo tiene ninguna narración u objeto económico aislado y específico de una actividad para el conjunto de las personas sociales, narraciones que requieren la integración que proporcionan las determinaciones de identidad, de mitos yuxtapuestos, que pueden llevar hasta connotaciones contradictorias, debidas a la multiplicidad de intereses conflictivos de las sociedades estratificadas. La mímesis, como proceso complejo de valoración que se retroalimenta transformando el objeto interpretado y al sujeto que lo interpreta (y se interpreta), vincula las acciones vitales dentro de un marco general de causación formal. A la retroalimentación mimética entre las acciones míticas y las vitales y la solidaridad de las acciones que componen un eje mítico-ritual hay que añadirle las complejidades sintácticas y semánticas de las propias acciones míticas. La *complejidad sintáctica* o *cuantitativa* de un sistema se debe, bien a que muestra procesos de *dependencia sensitiva o caóticos*¹⁰²⁸, o bien al alto

¹⁰²⁸ Según la definición de Edward Lorenz, caos es la propiedad de un sistema dinámico cuyas órbitas exhiben dependencia sensitiva. Entendiendo por órbita la representación en un espacio hipotético ene-dimensional de una secuencia, continua o discreta, de estado del sistema. Y por dependencia sensitiva, la siguiente propiedad de una órbita A: si la mayor parte de las órbitas que pasan cerca de A se alejan de ella según avanza el tiempo. Véase Edward Lorenz, *The Essence of Chaos*. University of Washington Press. Seattle. 1995. p.p.205-213.

número de algoritmos que necesitamos para explicitarlo (por muy simples que estos sean), o a su no linealidad, o a que contiene procesos azarosos¹⁰²⁹, las cuatro maneras básicas en las que la ciencia representa la dificultad de determinación de escenarios vitales y sus objetos. En la medida que estos cuatro tipos de procesos diferentes son reducibles a una simbología algorítmica, podemos incluirlos en la categoría de la complejidad, aunque no compartan todos las mismas propiedades. Tales procesos complejos son ya una representación científica, conforme a narraciones de la ley universal, de las acciones vitales. De hecho, lo que llamo complejidad sintáctica en estos cuatro tipos de procesos es su irreductibilidad a representaciones endomórficas precisas. No menos difícil de pensar es la *complejidad semántica* que aporta la preinterpretación de los objetos que los hizo emerger como referentes en escenarios más complejos, emergencia que condiciona las propias relaciones sintácticas a ser válidas tan sólo dentro de los sistemas en los que se hicieron tales valoraciones. El *Unterlebenswelt* generó semánticamente (emocionalmente) objetos míticos preinterpretados en un escenario que no tienen validez en otro. Así por ejemplo, cuando las teologías intentan racionalizar escenarios de la inmortalidad producen proyecciones de un pensamiento causal moral que resultan en construcciones metafísicas absurdas de la *forma Ka*, tanto en las versiones tradicionales religiosas como en las filosóficas. Una muestra de estas últimas nos la ofrece la hipóstasis kantiana de la voluntad, que hace de una de las emociones básicas una categoría que es independiente de la biología, aplicando conceptos de una psicología racional (fundamentada en postulados de las narraciones de inmortalidad del plano del rey-dios) como base para argumentaciones formales de causalidad sintáctica en escenarios ajenos a la experiencia (de determinación primitiva), a los que exporta, por definición, la mecanicidad del mundo empírico. Cuando Kant dice que la necesidad práctica de una conformidad completa entre la voluntad y la ley moral (inalcanzable por ningún ser racional en el mundo sensible) implica un progreso sin fin que exige la persistencia de una persona para desarrollarlo, está introduciendo subrepticamente la necesidad moral de la inmortalidad del alma¹⁰³⁰. Con ello, comete el error de proyectar la temporalidad

¹⁰²⁹ Procesos cuyo desarrollo no depende de estados anteriores del sistema.

¹⁰³⁰ Cf. Kant. *Critique of Practical Reason*. 5.122.

de la acción económica en un ámbito que ya no es físico. Desde el punto de vista mitopoético, la conformidad de la voluntad con la ley moral, es la de una persona social con el eje mítico-ritual en el que esta ha surgido, con el que es, obviamente, perfectamente congruente (incluso cuando pueda tratarse de una persona *asocial*). Cualquier persona social que manifieste la emoción de la voluntad de poder expresa una acción conforme a algún eje mítico-ritual en el que se ha formado. Si por *conformidad* entendemos que a través de la acción de la voluntad exprese una narración de dominación, es absurdo pensar que una expresión así requiera de un tiempo ilimitado, y más absurdo aún, pensar que en un tiempo ilimitado una supuesta voluntad inmortal continúe inercialmente (mecánicamente) buscando de manera asintótica una adecuación que ya no tendría ningún fin práctico (ni podría estar organizado a partir de acciones de temporalidad económica, salvo que supongamos una vida económica de ultratumba de la *forma Ka* como la de las viejas narraciones de inmortalidad), sino transcendental.

La complejidad semántica o mitopoética tiene doble dimensión, una debida al anidamiento de escenarios semánticos en el proceso de racionalidad continua, que abre una intrincada red de relaciones verticales o emergentes, y horizontales o coordinativas, y otra que se debe al propio proceso memorístico, a las acumulaciones histórico-culturales de las propias narraciones interpretativas, las cuales condicionan, con diversas formas de inercia conceptual, los nuevos objetos y escenarios. La complejidad debida a la acumulación tiene un componente claramente mecánico, algo así como la homeostasis automática de un eje mítico que se añade a las acciones intencionales del grupo que condicionan las valoraciones, automatismo tan condicionante como el de la valoración intencional. Al funcionar los sistemas míticos como máquinas de *autoidentidad* y *autodiversidad*, son reproducibles como una unidad sintética sin necesidad de un proceso intencional, simplemente por repetición de las mismas operaciones. La reproducción de unidades generaría un nuevo escenario cuyas relaciones unitarias elementales serían emergentes referenciales, así como las mismas unidades, pues al nivel de complejidad del escenario previo, la unidad total del sistema no era una entidad sintética, sino un proceso relativamente abierto de *autoidentidad* y *autodiversidad* por el que se favorecen unas formaciones de orden frente a otras. La unidad y las relaciones emergentes, aunque dependen del proceso de formación de orden autopoético del sis-

tema en el estado anterior más simple, establecen unas inercias acumulativas de escala que configuran nuevas propiedades, y por consiguiente, una redefinición conforme a ellas de los diferentes procesos, tal y como ocurre en la emergencia orgánica en lo que se refiere a la relevancia de los procesos termodinámicos y electrodinámicos, en comparación a los procesos subatómicos.

Obviamente, las cuestiones de complejidad mitopoética son tanto sintácticas como semánticas, ya que estamos interpretando una teoría objeto (o un sistema mítico completo) desde otro sistema teórico¹⁰³¹. No podríamos explicitar la complejidad semántica en términos de la sintáctica porque los objetos de los diferentes escenarios semánticos se corresponden con estructuras lógicas que cuentan con elementos y propiedades diferentes. Supongamos tres escenarios semánticos anidados A, B, C cuya complejidad sintáctica por separado es explicitable. Si definimos los objetos de cada escenario a partir de sus propiedades, a pesar de la anidación que permite su reducción al escenario más simple, cada escenario tiene, en principio, diferentes objetos que no comparte con los otros. Supongamos que podemos construir un número tan alto de objetos como queramos simplemente agregando propiedades (por ejemplo con variaciones cuantitativas que definan nuevos objetos). La complejidad del escenario ABC formado por los tres escenarios individuales no es la mera adición de la complejidad de cada uno de los escenarios, porque no hay un procedimiento capaz de explicitarme los objetos de ABC . Hay un procedimiento P_A que me explicita los objetos de A a partir de todas las combinaciones de propiedades que haya considerado válidas para la formación, y un P_B y P_C equivalentes para los otros escenarios. Pero dado que la lista A de objetos tiene una cardinalidad infinita¹⁰³² debido a la agregación ilimitada que podemos hacer de propiedades, al igual que la B y la C , no hay un proceso que explicita los tres escenarios, pues nunca acabaría con A . Podríamos decir que A tiene complejidad infinita, y lo mismo B y C , pero no tiene

¹⁰³¹ La denotación de la *complejidad mitopoética* como *complejidad semántica* simplemente enfatiza la condición dominante de la emergencia semántica dentro del ámbito mitopoético.

¹⁰³² Por *infinito* entiendo un número tan alto como queramos, pero que no podemos explicitarlo en una computación práctica, es decir, una computación que desborda nuestras capacidades temporales.

ningún sentido decir que la complejidad sintáctica de ABC es tres veces infinita: el infinito no describe una cantidad específica sino un proceso de cuantificación. Si los objetos de A , B y C fuesen finitos, para explicitar cada uno de estos escenarios necesitaríamos un procedimiento para cada escenario, ya que las propiedades de cada escenario son distintas. ¿Podríamos reducir los tres algoritmos que explicitan los objetos P_A , P_B , P_C a un cuarto procedimiento P_X que nos diese una única medida de complejidad, explicitando los objetos de A , luego los de B y finalmente los de C a partir de una misma función? No, pues no hay necesariamente una función que esté definida en los tres dominios, de hecho, las diferencias de objetos y propiedades que hemos introducido por definición implican funciones diferentes para cada P_A , P_B y P_C . Si A , B y C fuesen, por ejemplo, los escenarios de la teoría atómica, las transacciones del mercado financiero y las obras musicales para orquesta. Yo no podría encontrar un procedimiento que explicita los objetos y propiedades de la teoría atómica, que me sirva igualmente para explicitar las propiedades de los mercados financieros y de la música orquestal. No podemos derivar una hipoteca de las propiedades de los átomos, ni una sinfonía de una hipoteca. No hay una medida simbólica común a estos escenarios más allá de la referencia que comparten con respecto a un eje mítico. La complejidad mitopoética, en cuanto que complejidad general acumulativa del proceso de la racionalidad continua tiene una dimensión apeirónica, no cuantificable, irreducible. Hay un componente en el proceso de emergencia semántica que no es enumerable, y que por ello, no es narrable, que se debe a que los procesos de autoidentidad y autodiferencia no son isomórficos de un escenario a otro, de hecho, la viabilidad de la proyección simbólica misma se ve restringida, como muestran los escenarios de la física cuántica, o como mostraban cualquiera de los mitos que han querido ir más allá de sus representaciones exomórficas.

La complejidad semántica debida al anidamiento de escenarios de la racionalidad continua ha llevado a la filosofía, a partir de los supuestos de una ley universal, a buscar una ciencia unificadora desde la que tratar la experiencia humana en su conjunto, a partir de causas y principios de alcance general. De hecho, la complejidad semántica no se hace evidente hasta que no hay una narración de la universalidad en la que los diferentes escenarios simbólicos deben encontrar una explicación integradora. Las

respuestas de la mimesis oracular, en sus formas más astrológicas o más azarosas, dieron paso a los sistemas simbólicos que interpretaban la voluntad de los dioses, o en los que simplemente se expresaba el orden universal. Sin embargo, los primeros pasos tomados deliberadamente en la construcción de una ciencia primera, más simple, desde la que tratar las complejidades de la experiencia humana, produjeron un efecto contrario, pues esta ontología o ciencia primera propició un despliegue mayor de la complejidad, precisamente al mostrar que el *Lebenswelt* no era tan claro y transparente como se pensaba, y que las ciencias no sólo no comparten los mismos objetos, sino que no podemos movernos por ellas con los mismos procedimientos ni expectativas de rigor. Los intentos de reducir estos escenarios conceptuales mediante un único lenguaje, han sido originados por la persistente ignorancia de la diferencia entre la dimensión sintáctica de un sistema y su dimensión semántica, y hoy persisten como sueño metafísico de la física, cuyos intentos reduccionistas, basados en el ingenuo supuesto de que sus objetos y escenarios subyacen a todos los demás, reproducen modelos presentes ya desde el inicio de las narraciones de la ley universal. Las limitaciones de tal propuesta reduccionista son evidentes, ya que la física no puede dar cuenta de los escenarios y objetos emergentes a nivel biológico y cultural, además de que el reduccionismo pasa por alto que la actividad lingüística del pensamiento de la física forma parte de un proceso de racionalidad continua que corresponde a un estadio evolutivo posterior al de los objetos y escenarios de la experiencia que son el referente de sus teorías, que fueron ya prevalorados a un nivel animal, en otras palabras, ignora que tales objetos y teorías no son independientes de dicho proceso.

Sin embargo, la necesidad de dar una respuesta unificada a los distintos escenarios de la experiencia no es sino un mito que, aunque tiene origen epistemológico instrumental, obedece al propósito de unidad de orden del grupo social bajo un único principio justificativo. El deseo de un fundamento único para las acciones míticas, cuyo origen puede ser rastreado en el éxito epistemológico del concepto del *anima mundi*, con el que formamos nuestra primera representación de identidad propia, va ligado a la idea de un *sentido* en las acciones vitales humanas, sentido que se expresa en acciones míticas. Tal sentido, que no es sino un proceso de identidad cuyo origen es emocional, para ser efectivo, ha de ser expresable en una identi-

dad mítico-ritual. Esta, aunque incluye distintas narraciones y acciones grupales, es sintetizable de forma práctica en cada una de las personas sociales que actúan el eje, personas plenas de sentido en sus facetas económicas y metafísicas. Un eje mítico-ritual define todas las experiencias vitales posibles y sus interpretaciones, y su capacidad para generar sentido se basa en esta unidad, cuyos límites vienen establecidos por un pequeño conjunto de representaciones exomórficas. El propósito es la unidad de sentido o de identidad, vinculada a la unidad de poder en el seno del grupo, pero se consigue al precio de hipostasiar los escenarios y objetos lingüísticos específicos de cada eje, con sus relaciones locales y narraciones de dominación, lo que acaba por generar inconsistencias entre las determinaciones funcionales y las primitivas, resquebrajando el sentido social que se pretendía crear.

El problema de la complejidad semántica o mitopoética, remite a un problema de orden social, al que queda subordinado el problema epistemológico, como vemos en el hecho de que lo invariante ha sido la necesidad de una narración de identidad, no la forma específica que esta ha tomado. También es un problema de orden social la complejidad debida a la acumulación histórica de interpretaciones, los cambios en un eje mítico-ritual debidos a disrupciones de cualquier tipo, complejidad producida por valoraciones contradictorias que se corresponden a momentos distintos de la experiencia vital. La complejidad semántica de un sistema es una cuestión de la jerarquía orgánica del mismo, pues ha surgido en el proceso de la racionalidad continua, mientras que las cuestiones de complejidad sintáctica remiten a su explicitación mecánica, en los sentidos apuntados. Las interpretaciones sintácticas de la experiencia, al reducirla a la ocurrencia espacio-temporal de un evento o relación, presuponen una interpretación de los elementos que constituyen el sistema sintáctico. Suponen la focalización de un aspecto específico de la experiencia, la determinación de la ontologización, que fue creada en un proceso de racionalidad continua, por una interpretación semántica de un fenómeno. No obstante, las acciones interpretativas o míticas complejifican la experiencia, al establecer un vínculo lingüístico entre los distintos objetos y escenarios que constituyen la actividad vital. Una explicación requiere una estructura de escenarios y objetos más compleja que la acción que describe. De hecho, la explicación de un escenario o de un objeto es la subsunción o posicionamiento de di-

cho elemento en relación a otro escenario u objeto de mayor complejidad, en una cadena cuyo referente final es la propia narración de la experiencia vital de un grupo humano dado. Así por ejemplo, la explicación que los mitos del plano del rey-dios dan del universo ha requerido el recurso a un dios creador, más complejo que el propio universo, o la explicación de la física sobre el origen del universo requiere una construcción lingüística nomológica más compleja que la acción que se quiere explicar, cuya complejidad sería cero (ninguna acción presente en ningún escenario).

La complejidad semántica o mitopoética, no es, entonces, medible en términos de la sintáctica, si bien ello no quiere decir que no podamos elaborar representaciones cuantitativas con las que precisar el concepto en simbolizaciones más amplias de los ejes míticos. La complejidad mitopoética viene dada por la interacción de diferentes escenarios simbólicos que, bajo las condiciones generales de las emociones, ofrecen interpretaciones de nuestra acción vital, y estas construcciones simbólicas no obedecen exclusivamente a criterios epistemológicos instrumentales sino a relaciones de equilibrio homeostático social. La forma y la variedad de las acciones míticas de un eje se corresponden con las necesidades de las acciones vitales de un grupo humano en un entorno dado. Un principio de economía energética condiciona las determinaciones funcionales y de identidad específicas, principio que no es contrario al carácter redundante de la comunicación humana, y que es compatible con la economía energética debido a la comunidad de los sistemas emocionales que dan el fundamento semántico. Por ello, podemos reducir la complejidad semántica a la dinámica de los ejes mítico-rituales que ha producido diferentes planos míticos con un creciente número de personas sociales. De hecho, podríamos medir la complejidad semántica por el número de personas sociales que define un eje mítico-ritual, ya que el número es directamente proporcional al número de acciones míticas que tiene tal eje. Esta sería una medida de la armonización o capacidad de simultaneidad valorativa de un organismo, o lo que es lo mismo, del número de escenarios simbólicos emergentes que pueden coexistir de manera no destructiva.

La teoría del desarrollo de la personalidad, tal como ha sido tratado por el psicoanálisis freudiano, y en relación a la estructura social, por

Durkheim¹⁰³³, Mead¹⁰³⁴ Parsons¹⁰³⁵ o Habermas¹⁰³⁶, establece un marco social comunicativo como su génesis que sólo podría refutarse desde posiciones ontoteológicas. La persona no es algo tan vago y nebuloso como lo que recogen las narraciones arcaicas de identidad, en las que su confusión con la idea de alma, y la vinculación de este concepto con el de un *anima mundi*, proyectaban los contenidos lingüísticos de la individuación material que supone un cuerpo físico humano aislado de los otros, en ámbitos mitológicos y rituales. La individuación siempre es relativa y paradójica, y en la medida que tiene estructura narrativa, está sujeta a los mismos condicionamientos que los otros mitos y, como ellos, depende de un eje mítico-ritual específico para dotarse de significado. El contenido único de la narración de personalidad no puede provenir de que esta incluya personas sociales únicas, pues no hay más personas sociales que las que quedan definidas por las acciones míticas de un eje, sino de la mezcla específica de un número dado de estas, además de las circunstancias vitales que pueda haber experimentado una persona en concreto. Ya que ni las acciones económicas ni las narraciones de identidad son ilimitadas, y de hecho vienen condicionadas por las valoraciones emocionales, aunque las combinatorias específicas de experiencias sean únicas, estamos hablando siempre de variaciones de un conjunto de temas que ya vienen recogidos en los mitos del eje. Obviamente, un programador de ordenadores y un cazador paleolítico,

¹⁰³³ La formación de la persona sigue en Durkheim una fuente doble, la individual, que proviene de las sensaciones específicas y desligadas de las de los demás que tiene un cuerpo humano, y la colectiva, que es el conjunto de ideas y emociones que provienen del grupo. Cf. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Cit. p.p.422-23.

¹⁰³⁴ Para Mead, la personalidad individual el *me*, surge como respuesta a las expectativas de comportamiento social generalizadas (*generalized other*) por el intercambio lingüístico, es una construcción comunicativa mimética que se genera al observarse el individuo dentro de las acciones del grupo en relación a él. Véase *Mind, Self and Society*. Edited by Charles Morris. University of Chicago. Chicago.1934. p.185 y s.s.

¹⁰³⁵ Para Parsons, la estructura de la personalidad se deriva de los sistemas sociales y culturales a partir de los procesos de socialización, que comienzan con la relación maternal. Véase *Social Structure and Personality*. Ed. Cit. p.78-111.

¹⁰³⁶ Por personalidad, Habermas entiende las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y acción, y lo capacitan para tomar parte en procesos sociales de entendimiento, es decir, son propiedades desarrolladas por un sujeto en el proceso de la acción comunicativa que se realiza en el campo de los contenidos simbólicos y el tiempo histórico. (Cf. *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Cit. p. 619).

tienen narraciones de identidad personal diferentes, pero ninguno de los dos puede desarrollar una personalidad que sea completamente ajena a su eje e independiente del resto de las personas sociales que actúa cada sujeto. Como hemos visto más arriba, el concepto de *ser humano individual*, como hoy lo manejamos, es parte de la narración de dominación del plano de la ley humana, y las narraciones de personalidad individual que se han elaborado a partir de la Ilustración en el mundo Occidental utilizan este mito como principio constructivo para aglutinar personas sociales que, de hecho, corresponden a más de un plano mítico, así como para dar un contenido a la individuación corporal humana. La idea de una personalidad independiente de las acciones económicas de las personas sociales sólo es sostenible como mito transcendental. Ese fue su origen, primero con las hipóstasis del tótem, y luego con las de las personas de las castas, hasta obtener la formulación teológica definitiva de los mitos de la inmortalidad desarrollados en el plano mítico ley universal, de los que surgió la esfera de la acción emocional privada del ciudadano lírico, narraciones de identidad que finalmente fueron adaptadas en las formas de la ley humana en las declaraciones sobre derechos del hombre. Las emociones básicas y nuestra fisiología general nos condicionan a un conjunto específico de personas sociales para la construcción de una identidad que se corresponda con nuestra individuación corporal, y esa identidad, inevitablemente, será semejante a otras muchas, pues las personas sociales que la integran son básicamente las mismas dentro de un eje mítico-ritual dado.

Las construcciones narrativas de las personas sociales siguen procesos de ascensión semántica de racionalidad continua. El conjunto de las personas que actúan en un plano mítico es el resultado de una complejificación comunicativa de los planos anteriores, conforme a procesos autopoéticos, automáticos e intencionales, en los que emergen elementos simbólicos que no estaban necesariamente en las estructuras más simples que les precedieron. Así por ejemplo, la idea de la persona del homo sapiens como nos la presentan las ciencias naturales de hoy, no tiene un precedente en los planos míticos anteriores a la ley humana. Desde puntos de vista más o menos antropológicos se ha intentado perfilar propiedades de este homo sapiens de manera más bien aleatoria, sin saber en qué dirección apuntar, una confusión acrecentada por el estrepitoso fracaso del proyecto de la Ilustración en los barbarismos europeos del siglo XX. En parte, la confusión se produ-

ce cuando al querer dar a este concepto un contenido histórico nos encontramos en medio de las narraciones de la persona individual, que remiten a contenidos transcendentales. Una posible alternativa que evita tales contenidos es la referencia de la narración *homo sapiens* con respecto al proceso de la racionalidad continua de la vida-inteligencia, y en particular, a la creación de estructuras simbólicas complejas, de las que la misma narración del *homo sapiens* es una muestra. Conforme a este postulado, no se trata de definirnos con respecto a ninguna narración particular, sino en relación al proceso abierto de la simbolización, y comprender la dinámica de complejificación que queda patente en el creciente número de personalidades sociales que ha producido nuestro desarrollo como especie. Los ejes más complejos, los que pertenecen al plano de la ley humana, muestran un mayor número de personas sociales debido a la mayor diversidad de acciones económicas, como respuesta a las necesidades de organización de grupos humanos cada vez más numerosos. Es interesante, sin embargo, que dentro de estos ejes han proliferado como acciones económicas independientes sujetas a la dinámica monetaria, algunas actividades que en planos anteriores tenían un ámbito exclusivamente lúdico. El desarrollo de la personalidad social lúdica es anterior a su profesionalización, pues el juego es una emoción social básica presente ya en los mamíferos, si bien la profesionalización del juego indica una enarización de la emoción posterior y más compleja que la que tenía en los ámbitos privados y mítico-rituales. La profesionalización conserva elementos rituales -los juegos tienen una dimensión mediática fuerte-, pero la fortaleza de la dimensión espectacular no es separable del contenido de sistematización que alcanzan los juegos profesionales, de su propia enarización simbólica. La enarización de la emoción del juego ha producido un incremento de actividades económicas relacionadas con estas acciones míticas cuyo resultado ha sido la creación de nuevas personas económicas, pero sobre todo ha supuesto el surgimiento de la persona lúdica no profesional, que en parte se ha aprovechado del nicho de la vida privada creada por el ciudadano lírico. La industria lúdica de las sociedades postmodernas ha creado así un amplio número de personas sociales, más o menos efímeras, que son interpretadas a tiempo parcial por otras personas sociales como acción mítica generadora de sentido, complejificando las narraciones de identidad mítico-rituales en un grado nuevo. Si un mayor número de personas sociales indica mayor com-

plejidad mitopoética de un eje, podríamos establecer un vínculo entre la complejidad social de un eje y su capacidad de producción de personas lúdicas, o dicho de otra forma, podríamos hacer del desarrollo de la emoción del juego una forma de medida de la complejidad simbólica de un eje.

Las principales teorías que se han desarrollado sobre la acción lúdica parten de las tesis kantianas expresadas en la *Crítica del Juicio*, a las que Schiller da una formulación romántico-platónica de programa antropológico. En Kant, la idea de *juego* no está claramente formulada, pero va unida a la de *libertad moral* dentro de los escenarios teóricos del arte y la belleza. Frente a las representaciones del mundo, vinculadas de manera necesaria por la razón humana, las representaciones del arte obedecen a un juego libre que lleva a cabo la misma razón, libertad que expresa un propósito moral que va más allá del mero capricho, porque procede conforme a reglas naturales, establecidas por el artista genial. Para Kant, las reglas del arte siguen el mismo propósito de los procesos naturales y de la libertad moral, pues la belleza es un símbolo de la moral que produce placer en los sentidos a la vez que una activación cognitiva por la que el sujeto se relaciona con la naturaleza, a través de su propia capacidad sensible y racional, así como con algo que no es naturaleza ni libertad, lo *suprasensible*, en lo que forma una unidad de la razón teórica con la práctica¹⁰³⁷. Este platonismo de lo suprasensible es reformulado por Schiller en términos de una concordancia entre unos pretendidos impulsos formales y materiales, un instinto de juego macrocósmico que el arte humano reproduce. El juego sería no sólo lo que hace al hombre, su diferencia específica¹⁰³⁸, sino lo que constituye la acción general del universo. Nietzsche se expresará desde esta tradición cuando hable del juego cósmico de lo apolíneo y lo dionisíaco, aunque invirtiendo la valoración platónica que Schiller había hecho del instinto. Las tesis kantianas habían abierto una dimensión ontoepistemológica para la estética al sacar el arte del reino del gusto y asociarlo a las ideas de juego y libertad. Y aunque el arte ha continuado vinculado a este par de ideas, el juego se independizó como categoría propia para la acción

¹⁰³⁷ Cf. Kant. *Critique of Judgement*. 5:353. Véase toda la discusión sobre la dialéctica del poder estético del Juicio. Números 55-60 de la obra.

¹⁰³⁸ Como afirma en la Carta XV de *Letters on the Aesthetical Education of Man*. En *Aesthetical and Philosophical Essays*. Gutenberg Project. EBook #6798.

humana, si bien, siempre unido a la idea de libertad, hasta el punto que forma parte ya de su concepto.

La vinculación del juego con el concepto de *libertad* está mediada de forma negativa por el de *necesidad*. Como notó Johan Huizinga, el juego se separa de la necesidad de los procesos naturales, es una actividad superflua en relación a los deberes vitales, y pertenece al campo del ejercicio libre de la voluntad, de hecho, dirá Huizinga, el juego es la libertad¹⁰³⁹. La abolición temporal de la necesidad en el juego produce una emoción enaria de libertad, negativa en cuanto que expresa el hecho de haber sacudido por un momento el peso de la *ananké*, si bien, una emoción que refleja la limitación de la ley universal mediante la creación de un ámbito lúdico puramente humano. *Libertad* no sería aquí sino otra forma de decir *humanidad*, posibilidad de un mundo humano y de una ley humana. Las mitologías tradicionales recogen este paso de humanización en sus concepciones sobre la dimensión cósmica del juego. En las narraciones del plano del rey-dios y de la ley universal, el humano es el juguete de fuerzas superiores. La tierra es un tablero de dados para los dioses, o un ajedrez, los dioses combaten en Troya o en Hastinapura como niños caprichosos que con sus muñecos juegan a la guerra y al amor, a mostrarse y a ocultarse en distintas personalidades, en un drama que siempre es reversible e irrelevante. El juego del rey-dios, como el de la ley universal, es un juego predeterminado, amañado, ya decidido, que sólo desde la perspectiva humana parece abierto y es pensado como azar, como la voluntad inescrutable del dios y la ley. Los juegos humanos no pueden ser aquí sino elementos de un ritual, momentos de comparsa en una representación cósmica. Recordemos los juegos que al final de la *Ilíada* se celebran para repartir algunos trofeos del botín bélico, amañados por Atenea a favor de Odiseo y contra Ajax. Sólo con la aparición de las narraciones de la ley humana puede el hombre ser jugador en el tablero de la vida.

La separación en la esfera del juego de la ley universal con respecto a la ley humana no se ha conseguido por completo, pues los ejes mítico-rituales que hemos desarrollado presentan narraciones conjuntas de estos dos planos. Esto es especialmente evidente en la forma artística de los juegos, como hemos visto en la formulación kantiana, donde el arte fun-

¹⁰³⁹ Cf. Johan Huizinga. *Homo ludens*. Beacon Press. Boston. 1955. p.p.7-8.

ciona como vehículo que nos conecta con el pretendido mundo suprasensible, propuesta que simplemente reproduce el viejo vínculo que las mitologías ya más arcaicas establecieron entre las artes ceremoniales (música, danza, poesía) y los ritos en los que estas aparecían, es decir, no hace sino apelar al contenido numinoso de la simbolización lingüística que nos hace experimentar el arte. El juego sólo se humaniza cuando el hombre tiene capacidad propia de movimiento, cuando puede elegir entre opciones diferentes con respecto a las acciones vitales. La valoración de la actividad lúdica dependerá del peso de su componente mítico de ley universal, que actúa como limitador del factor humano y de la independencia del juego. En ontologías fatalistas, al no haber elecciones, ni incertidumbre por el orden posible de estas, el humano es una marioneta, no el jugador, y el único juego es el del destino, un juego basado en la ignorancia del hombre y su dependencia total de una voluntad que le es ajena, que viene ya determinado en una escala no humana. Por eso, los juegos de azar han sido considerados como vehículos oraculares que pueden asistir en la toma de decisiones¹⁰⁴⁰.

¿Cómo podríamos definir el concepto de juego desde un punto de vista antropológico sin hacer referencia a las narraciones del rey-dios o de la ley universal? La herencia romántica ha permeado las teorías históricas y sociológicas del juego del siglo XX produciendo tesis ambiguas y contradictorias, cuya solución ha necesitado de una comprensión neurofisiológica de las emociones. El juego, como ya entendió Huizinga, conlleva tanto un uso consciente de la voluntad como un impulso inconsciente, pues el juego de los niños y los animales es compulsivo, no opcional¹⁰⁴¹, precisión esta que parece echar por tierra la definición del juego a partir de la propiedad de la libertad. Si los animales juegan y el juego es libertad, los animales manejarían, entonces, ese concepto moral, lo que es absurdo. Huizinga evita el problema restringiendo el campo de estudio a la dimensión lúdica en las culturas humanas, dejando fuera todo componente fisiológico. No obstante, la dificultad persiste incluso si dejamos fuera la parte fisiológica de la acción lúdica, porque la vinculación del juego con la libertad sólo se ha producido en sus interpretaciones desde el plano de la ley humana. La

¹⁰⁴⁰ Como en el caso del *I Ching* o las partidas de dados para decidir el rey sucesor en caso de fuerzas iguales, como leemos en el *Mahabharata*.

¹⁰⁴¹ Cf. Johan Huizinga. *Homo Ludens*. Ed. Cit. p. 5-6.

mayor parte de las acciones de juego que la antropología ha encontrado en ejes de *anima mundi* no tienen asociada ninguna narración de libertad¹⁰⁴². Cabría esperarlas en sociedades estratificadas con relaciones de dominación y deuda social, y aun así, las narraciones metafísicas de libertad¹⁰⁴³, y después las morales, son el resultado de tímidos desarrollos dentro del plano de la ley universal, las primeras formas de ciudadano lírico, pero sobre todo de las narraciones de la ley humana. Sin embargo, la observación del juego en las sociedades frías nos ha llevado a la constatación de que las acciones lúdicas reflejan los condicionamientos funcionales de cada sociedad, las cuales, a su vez, reflejan las determinaciones primitivas. Así por ejemplo, entre polinesios y melanesios, donde el acceso a la comida era fácil, los juegos con funcionalidad productiva son sólo el ocho y el siete por cien, respectivamente, de la totalidad de los juegos, mientras que entre los aborígenes australianos, cuyo medio físico es más duro, ese tipo de juegos son el treinta y uno por cien, aunque en todas estas sociedades el mayor número de juegos corresponde a la categoría socio-cultural¹⁰⁴⁴.

La acción del juego no es más libre de lo que pueda serlo la maternidad, la ira o el miedo, y, de la misma manera, es una acción prevalorada a nivel animal y ha estado sujeta al proceso de racionalidad continua, lo que explica la cualidad que la emoción lúdica tiene de básica y enaria en nuestras interpretaciones: los animales juegan, pero también podemos programar ordenadores para que jueguen entre ellos, o por lo menos para que ejecuten tareas sintácticas que pueden ser traducidas a juegos humanos. Mientras que la acción animal requiere una definición dentro de un sistema teórico biológico, la segunda requeriría al menos dos sistemas para su explicitación, el humano sociológico y el sistema de los lenguajes formales. La matemática ha construido definiciones lógicas de los juegos, caracterizándolos a partir de la totalidad de las reglas que los describen. Habla así de conjuntos de objetos y propiedades de transformación cuya combinatoria es producida, bien por la elección de los participantes o bien por azar, con un propósito que, una vez conseguido, supone la conclusión de los movi-

¹⁰⁴² Véanse las conclusiones sobre el estudio del juego en las sociedades australianas, polinesias, melanesias y esquimales en *Generalizations on play in primitive societies*, de Howell, Maxwell L.; Dodge, Charles; Howell Reet A. 1974. LA84 Foundation. Web.

¹⁰⁴³ Como la narración del *moksha* (liberación) hindú, que comienza en los *Upanishad*.

¹⁰⁴⁴ Cf. Howell et al. *Generalizations on play in primitive societies*. Ed. Cit. p.19.

mientos o elecciones¹⁰⁴⁵. Una caracterización como esta dejaría fuera el juego de los animales, así como el juego que un niño tiene con sus muñecos, cuyas transformaciones no siguen necesariamente planes explicitables, o los juegos de disfraces de los carnavales, donde los cambios de persona social no obedecen a propiedades predefinidas. Un problema añadido de la caracterización lógica es que ignora por completo la relación del juego con la sociedad en la que ocurre.

La acción de jugar es vital, pero los juegos específicos son acciones míticas, y no tienen necesariamente que cubrir las mismas funciones dentro de un eje: los juegos miméticos no cumplen la misma función que los de estrategia. Roger Caillois clasificó los juegos en cuatro grupos: los de competencia o agónicos, que incluirían los deportes o los juegos de salón, los aleatorios, que no dependen de decisiones del jugador, los juegos de mimetismo, en los que el jugador *se hace otro*, y los juegos de trance o vértigo, que persiguen la *aniquilación de lo real*¹⁰⁴⁶. Podríamos reducir estas categorías a dos: los juegos de supervivencia y los juegos de personalidad o identidad. La primera se subdividiría en juegos agónicos o aleatorios, a partir del criterio de las elecciones que hacen los jugadores, si bien podemos encontrar toda una gama de juegos mixtos, desde los deportivos a los juegos de salón. Pero podríamos, en general, clasificar los juegos siguiendo criterios muy distintos que aportan una comprensión parcial de su estructura. Desde el punto de vista de la repercusión de las decisiones de un jugador en la toma de decisiones de otro, podríamos dividirlos en miméticos y no miméticos. Y desde la perspectiva del resultado final podríamos caracterizarlos, de manera utilitarista, a partir de los pagos recibidos a su conclusión, con lo que distinguiríamos entre los juegos de suma cero y los de suma distinta de cero, o lo que es equivalente, juegos en los que las ganancias y pérdidas de utilidad se compensan entre los jugadores (donde lo que uno gana lo pierden los otros), y juegos donde no quedan compen-

¹⁰⁴⁵ Como hicieron John von Neumann y Oskar Morgenstern en *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press. Princeton and Oxford. 2007. P.49.

¹⁰⁴⁶ Cf. Roger Callois. Su clasificación de los juegos es en las cuatro categorías de: *agón*, *alea*, *mímesis* e *ilynx* (vértigo). Véase el capítulo II de *Man, Play and Games*. Translated by Meyer Barash. University of Illinois Press. Urbana and Chicago. 2001. p.p. 11 y s.s.

sadas¹⁰⁴⁷. Los juegos de suma cero son estrictamente competitivos, mientras que los de suma no cero pueden implicar cooperación. Estos son juegos de fundamento agónico, firmemente vinculados con la supervivencia, en los que el sistema emocional dopamínico está activo para el desarrollo de estrategias, y hay un propósito claro que permite explicitar las reglas fácilmente. Si bien, no todos los juegos tienen un contenido normativo tan marcado como los competitivos¹⁰⁴⁸, como muestran los juegos de personalidad o identidad, y por ello, la propiedad de la normatividad no tiene contenido de generalidad. La segunda categoría propuesta más arriba, incluiría los juegos de cambio de identidad o juegos de personalidad, tales como los de disfraces, y los de trance o vértigo, o como los juegos infantiles de rondas y cantos, o los deportes de riesgo no competitivos, o los juegos informáticos y de mesa que suponen un cambio de rol social¹⁰⁴⁹. En estos juegos, el propósito es la experiencia de una persona distinta a la ordinaria que constituye nuestra narración de personalidad, lo que produce una forma de bienestar o catarsis.

Desde el punto de vista de la teoría económica, la clasificación a partir de la productividad (de suma no cero) o no de los juegos sirve para definir escenarios de estrategias racionales de decisión económica, mientras que la distinción de los juegos por cambio de identidad resulta irrelevante en términos de producción económica, aunque no así en lo que se refiere a las relaciones sociales en general, en las que las relaciones de dominación se producen en escenarios normativos y autocontenidos en los que la mimesis de identidad tiene una funcionalidad muy activa. Desde una perspectiva mitopoética, son relevantes tanto los aspectos productivos en relación a los juegos como las narraciones de identidad que utilizan. Es más, tales distin-

¹⁰⁴⁷ Criterio seguido por von Neumann y Morgenstern. Véase *Theory of Games and Economic Behavior*. Ed.Cit. p.p.46-47.

¹⁰⁴⁸ Otra forma de caracterizar las acciones lúdicas por parte de la reflexión antropológica ha sido a partir de las propiedades de *normatividad* y del *carácter autocontenido* de los juegos. Propiedades comunes, por ejemplo, a la definición de juego de Gilbert Boss (*Juego y filosofía. Revue de métaphysique et de morale*. Traducción Lisímaco Parra. Octubre.1979. p.6. Revista.unal. Web. Sin embargo, estas propiedades no nos dan ninguna diferencia específica, pues la normatividad y el carácter autocontenido define los cálculos en general, o cualquier sistema moral de un eje mítico en relación a las acciones económicas del grupo.

¹⁰⁴⁹ Saltar por un puente, paracaídas, etc., en las que las descargas de adrenalina, endorfinas y diferentes neurotransmisores es un objetivo per se.

ciones no tienen contenido pragmático, pues no hay acciones productivas económicas que se den fuera de una interpretación mítico-ritual. Si la acción funcional determina la persona social, la persona lúdica no es la misma que la persona individual formada narrativamente a partir de las distintas personas sociales que actúa e integra. Esto es obvio en los juegos de identidad, pero se da también en los de supervivencia, hasta en los casos en los que el jugador es un profesional. Las personalidades lúdicas tienen una narración de identidad mínima implícita en la dimensión social del juego, a la que se añaden las identidades narrativas de las personas que juegan, todas ellas definidas en términos de un eje mítico-ritual específico. Si bien, el carácter relativamente cerrado de los juegos, favorece una implicación focalizada y absorbente en la que el resto de las personas sociales del jugador tiene que dejar sitio a la personalidad lúdica. De hecho, parte del bienestar del juego, como muestran los juegos que son exclusivamente de identidad, consiste en tal absorción, en la enajenación de la personalidad ordinaria para producir catarsis y proclamar la acción lúdica como única acción durante su transcurso. En este sentido, se produce una escisión en la personalidad, ya tratada desde Platón en relación a los artistas y actores. Las ludopatías muestran casos extremos de la escisión de tales personalidades, debidas a descompensaciones de neurotransmisores¹⁰⁵⁰, si bien, estas escisiones, acotadas en el ámbito de los juegos o del arte, son comunes a todo ser humano, y son una prueba más del contenido mítico-ritual de la formación de la personalidad social.

En sus forma más básica, la emoción del juego cubre protocolos de socialización y ejercitación de diversas funciones motoras y cognitivas del organismo en los mamíferos, en los que surge como simulacro de acciones

¹⁰⁵⁰ Los estudios neurobiológicos muestran que los ludópatas sufren desregulación de los sistemas dopamínico, norepinefrínico y serotoninérgico. La disfunción en el sistema serotoninérgico puede jugar un papel decisivo en las desinhibiciones de personalidad (véase ensayo de DeCaria), es decir, en el control narrativo integrador de la personalidad individual sobre las distintas personas sociales; en este caso, desinhibiría la persona que juega. Las disfunciones en el sistema dopamínico, o de voluntad de poder, suponen disfunciones en el sistema que controla la unidad de acción emocional en relación a la supervivencia. Véanse, DeCaria, Concetta, et Al. *Pharmacologic Approaches to the Treatment of Pathological Gambling*. Medscape Psychiatry & Mental Health eJournal. 1998;3(3), y también, DeCaria, Concetta, et Al. *Pharmacologic Approaches to the Treatment of Pathological Gambling*. Medscape Psychiatry & Mental Health eJournal. 1998;3(3).

directamente vinculadas con la supervivencia, especialmente con otras emociones, a las que el juego dota de un escenario propio, aislado de la actividad vital, en el que los resultados de las acciones son irrelevantes y reversibles, pues el juego puede volver a repetirse desde el principio como si fuera una primera interacción. La acción del juego se reafirma por el efecto placentero de los neurotransmisores que intervienen en el proceso, y de hecho, podríamos limitar el ámbito de la actividad lúdica a partir del dolor y del miedo: una actividad que no contiene ningún elemento placentero raramente será calificada de juego. En el juego, las urgencias de la supervivencia son puestas en suspenso, la vida, en sus dimensiones de incertidumbre, es suplantada por una actividad plena y autocontenida: la experiencia está ordenada en sus objetivos y en sus elementos activos, en sus comienzos y sus finales, es una única experiencia comunicativa que sigue las pautas inambiguas de las emociones, del orden fisiológico comunicativo. Aunque entre los animales el neocortex no es esencial para el juego¹⁰⁵¹, en el ser humano la simbolización toma un lugar central, ya sea en las formas más simples del juego infantil o con el máximo rigor racional de un juego que requiere para su realización el concurso de los cálculos simbólicos de la lógica. Los juegos son ya protoacciones míticas en los animales, son valoraciones simples de los protocolos de las otras emociones, de la búsqueda, del miedo, de la ira, de la sexual, de las jerarquías sociales. Los organismos más evolucionados se autorepresentan en escenarios acotados, y convierten sus protocolos en objetos para acciones de nuevos mapeos enarios. Cuando los animales juegan, el contenido del juego y las reglas les vienen dadas en las valoraciones de sus sistemas emocionales, al igual que ocurre en los juegos infantiles más espontáneos, como el correr tras otro o el escondite¹⁰⁵². De la misma manera que la relevancia

¹⁰⁵¹ Cf. Panksepp. *Affective Neuroscience*. Ed. Cit. p.291.

¹⁰⁵² La vinculación de las acciones míticas con el juego ha producido interpretaciones metafísicas del proceso de mitificación, en el que la diferencia entre acción vital y acción mítica se ha reificado como juego de ocultación y desvelamiento (*alethe*). Hemos hipostasiado una voluntad de juego de ocultación en la naturaleza, más allá de las acciones de ocultación y acecho del sistema dopamínico de la supervivencia. Esto está ya en Heráclito, *phusis krup-testhai philei*, (Fragmento 123. Temistio.) *a la naturaleza le gusta esconderse*, tema que recupera Heidegger (Véase *An Introduction to Metaphysics*. Trans. by Ralph Manheim. Yale University Press. New Haven. 1987.) Pero es una idea común en la *Biblia*, *El Corán*, y en cualquier mito de la ley universal.

homeostática del miedo viene dada por el dolor y malestar que produce, y que lleva a evitar situaciones que ocasionen tal estado, la del juego es reforzar escenarios que han probado utilidad para la supervivencia, mediante la protocolización de acciones como *placenteras*. La emoción básica del juego en los humanos crea las condiciones de posibilidad para el desarrollo de escenarios en los que se enarizan, de manera liminoide, cada una de las otras emociones (por separado o en combinación). Los juegos humanos difieren por el contenido de la emoción (o emociones) básica que representan: habrá juegos de búsqueda, acumulación, combate, inferencia, o de manifestación de la ira y la violencia, o juegos que representan el miedo liminoidemente, o juegos de identidad social, maternidad, sexuales, etc. La emoción del juego ha contribuido a la formación de acciones míticas, y a su progresiva enarización, y por ello, la estructura de los juegos muestra el grado de desarrollo dentro de la racionalidad continua de un eje mítico-ritual. Las acciones míticas han surgido de la enarización simbólica que han permitido los escenarios creados por el juego. La actividad neocortical más reflexiva, al ser la menos automática, requiere un escenario cerrado para su desarrollo, al margen de las urgencias y automatismos de los protocolos emocionales, necesita escenarios de temporalidad reversible en los que crear sus simulaciones y desarrollar el pensamiento hipotético y condicional. Una capacidad simbólica mayor conlleva una mayor capacidad lúdica, y por ello tiene sentido medir la complejidad mítico-ritual de un eje a partir del número de personalidades sociales lúdicas que ha desarrollado. Debemos, entonces, distinguir los juegos particulares de la acción de jugar. Los juegos son acciones míticas, que, como otras, tienen una prevaloración en el *Unterlebenswelt*, mientras que la acción de jugar es un protocolo funcional neural que al autoestimular placenteramente la repetición de otros protocolos ha creado las condiciones de posibilidad para el potenciamiento (vía repetición y prueba) de las capacidades simbolizadoras que tiene la acción comunicativa social.

Los juegos, como otras acciones míticas, son liminoides, y su interés para el jugador se da en su proximidad a lo liminal. En la medida que nuestra valoraciones y acciones míticas se organizan en ejes míticos, podemos decir que las acciones míticas se encuentran coordinadas y subordinadas entre sí en diferentes estructuras, de tal forma que podemos decir que un juego es limitado por otro juego, que los juegos deportivos son

limitados por el juego social en el que ocurren, o que la narración de una ciencia se inscribe como subrelato de la narración de su eje mítico, si bien, estas valoraciones se encuentran limitadas por las representaciones exomórficas que tomemos como referentes literales en cada eje. Podemos representar cualquier acción mítica como un juego, debido a las propiedades y origen común que comparten, pero ni el conjunto de las acciones que constituyen un eje es un juego ni la experiencia vital tampoco lo es, aunque algunas mitologías han construido representaciones exomórficas lúdicas. El límite de cualquier acción mítica, lúdica, cognitiva, reproductiva, social en general, lo da la experiencia liminal, el hecho de que nuestros ejes tiene los límites que tiene nuestra simbolización para la vida. Un eje mítico-ritual no es un juego para ninguna comunidad humana que vive conforme a él, pues para que lo fuese, tendría que ser incorporable en un eje de mayor alcance en sus determinaciones para poder hacer una representación lúdica con respecto a él.

Los juegos definen subconjuntos o parcelas cerradas de acciones míticas y las actúan en escenarios autónomos, más o menos autocontenidos, pero toman como referente el conjunto mítico-ritual que da el sentido al juego. Según representen partes mayores de las acciones mítico-rituales, según haya más acciones y personalidades lúdicas, más enaria es la simbolización, y mayor es la complejidad semántica de los escenarios del eje. Ahora bien, para un número igual de acciones y personalidades lúdicas, será más complejo mitopoéticamente el eje que sea capaz de representarse a sí mismo en sus juegos de manera metateórica o crítica, aquel que pueda construir estructuras narrativas fuera del eje sin necesidad de reprimirlas en la narración de dominación, el que sea capaz de reflexionar sobre la propia actividad simbólica, y expanda el eje dando a las representaciones exomórficas contenido hipotético y no final. ¿Pero en qué sentido es la combinación de la capacidad crítica y la lúdica un límite conceptual desde el que poder considerar la complejidad mitopoética? ¿No implicaría el proceso de la racionalidad continua una forma de limitación más básica y fisiológica para la simbolización que la del desarrollo particular que ha tenido el lenguaje humano y sus distintas narraciones de identidad?

4.2 Límites de la complejidad mitopoética.

La complejidad de un eje mítico se ve condicionada tanto por su estructura de simbolización como por la arquitectura funcional del cerebro humano que la genera. La forma de la simbolización no es independiente de la arquitectura funcional, como ya planteamos en la teoría emocional, si bien, la forma específica que toman las acciones míticas dentro de esos condicionamientos generales puede ser muy variada, como muestran los diferentes planos míticos que ha construido el ser humano. Para poder pensar el límite a la simbolización, es preciso, entonces, comenzar por dar una valoración a los posibles cambios de nuestra arquitectura neuronal como limitadores de nuestros futuros mitos.

Si definimos la inteligencia animal de manera evolutiva, como la flexibilidad para elaborar respuestas nuevas a problemas de la supervivencia¹⁰⁵³, estamos reformulando en un contexto teórico diferente la tesis aristotélica de que la vida es inteligencia. Claro que, desde el punto de vista de las extinciones masivas, debidas a procesos geológicos y astronómicos¹⁰⁵⁴, la vida ha continuado no tanto por su inteligencia, en el sentido de capacidad para desarrollar soluciones a los problemas, como por equilibrios del sistema geológico que no llevaron las condiciones extremas del medioambiente más allá de ciertos límites. El éxito de la vida está más en la estabilidad de ciertos procesos químicos en escenarios de baja entropía, capaces de reproducir los procesos negantrópicos de la evolución una y otra vez, que en la habilidad para dar soluciones a las amenazas del medio por parte de las especies que consideramos más inteligentes. Obviamente, cuando hablo de *inteligencia*, me refiero a la capacidad de una respuesta limitada dentro de escenarios biológicos, es decir, trato la inteligencia desde un punto de vista humano, y utilizando los mitos de la ciencia críticamente.

¹⁰⁵³ Como hace la ciencia cognitiva. Véase Gerhard Roth and Ursula Dicke, *Evolution of the brain and intelligence*. Trends in Cognitive Sciences. Vol.9 No.5. May 2005. p.p.250-257. Web.

¹⁰⁵⁴ Hay un buen tratamiento de las extinciones masivas en *The Earth System*, de Lee R. Kump, James F. Kasting y Robert G. Crane. Prentice Hall. Upper Saddle River. New Jersey. 1999.

Por ello, prefiero definir la inteligencia en términos mitopoéticos, y así la entiendo como la acción vital de generar escenarios semánticos, el proceso autopoético del sistema vital en el que se generan miméticamente relaciones y propiedades semánticas entre sus elementos que estabilizan la homeostasis orgánica, y dotan al ser vivo de flexibilidad en su comportamiento adaptativo. Los grupos neuronales inician procesos en los que se recogen las relaciones del organismo consigo mismo y con el entorno, que en la medida que son estables (repetibles) mantienen una memorización propia, independiente de la celular individual, dando lugar a estados del sistema que funcionan como referentes objetuales en nuevos procesos neurales sintéticos de categorización. El concepto de inteligencia, pues, es indisociable de la vida, sin la que no tiene ningún sentido¹⁰⁵⁵. El grado enario de estos escenarios, el número de síntesis independientes memorísticas (síntesis de identidad) nos da una medida relativa de su posición en los procesos de racionalidad continua. La psicología cognitiva ha establecido experimentalmente una gradación dentro de la inteligencia animal según la cual, entre los tetrápodos, los mamíferos y las aves son los más inteligentes, y dentro del grupo de los mamíferos, los grandes simios encabezan la lista (los cetáceos y los elefantes disputan el segundo puesto en relación al ser humano¹⁰⁵⁶), gradación cuya utilidad es menor que la comprensión general que produce la heterogénesis de la inteligencia implicada por estos resultados, el hecho de que no ha habido una única línea de evolución de la inteligencia que ha culminado en la nuestra, o dicho con otras palabras: que la inteligencia es una propiedad general de la vida.

Hasta hace una década, la neurociencia postuló una relación directamente proporcional entre la inteligencia y el tamaño del cerebro, y de manera más precisa, propuso varios ratios entre el peso del cerebro y el tamaño y peso del animal (así como otros¹⁰⁵⁷ entre peso y tamaño del cortex, etc.), medidas que han sido cuestionadas tras los hallazgos que ha hecho la

¹⁰⁵⁵ Lo que llamamos inteligencia artificial tiene sentido en cuanto que se compara con la vida, con lo humano que la creó.

¹⁰⁵⁶ Cf. Roth and Dicke. Op. Cit. p.256.

¹⁰⁵⁷ Como el coeficiente de encefalización que da el grado de desviación del tamaño del cerebro de una especie en relación al tamaño esperado para una especie estándar del mismo taxón.

paleoantropología del Homo Floresiensis¹⁰⁵⁸. Las características de este homínido, que utilizaba el fuego y las herramientas de piedra con un pequeño volumen cerebral, han llevado al replanteamiento de las hipótesis que condicionaban la inteligencia exclusivamente al tamaño cerebral, en cualquiera de sus parámetros de medida. De hecho, el problema se da también con el tamaño de cerebros de especies claramente inteligentes, como los córvidos, que con diez gramos de cerebro son capaces de utilizar herramientas con gran facilidad, además de planificar y dar respuestas flexibles a nuevos problemas, fenómeno que se debe al desarrollo especial que ha tenido en esta especie el sistema neural equivalente al cortex prefrontal de los mamíferos¹⁰⁵⁹. La capacidad para construir escenarios semánticos (como la capacidad de transformar los objetos naturales en herramientas), o la capacidad de cerrar un escenario para establecer conexiones entre sus objetos y los de otro escenario que está representado en la memoria, no depende de manera tan crítica del espacio de procesamiento, de hecho, la comunicación que permiten los sistemas emocionales hace que las respuestas de un grupo a un problema tratable (no de escala astrobiológica) específico aproveche las capacidades generales del colectivo para procesar el problema. Es más, el grupo puede funcionar como un gran cerebro sin que sus miembros por separado lo tengan, integrando el procesamiento de diferentes partes hasta producir un comportamiento general de complejidad semántica superior a la de cada uno de los procedimientos neurales individuales, hasta el punto que se produzca una emergencia de inteligencia que no corresponda al taxón de la especie. Los datos empíricos muestran que el funcionamiento modular del cerebro¹⁰⁶⁰, cuya red neural presenta una topo-

¹⁰⁵⁸ Homínido encontrado en la Isla de Flores, Indonesia, en 2003, con volumen craneal de 380cm³, lo que lo inscribe en el rango bajo de los chimpancés, y que probablemente sobrevivió hasta hace apenas doce mil años.

¹⁰⁵⁹ Cf. Roth and Dicke. Op. Cit. Ibid.

¹⁰⁶⁰ En el sentido de *modularidad* utilizado por la neurociencia de división funcional en subsistemas neurales, tal y como muestran los fMRI. La integración se haría según la teoría de Edelman de los mapeos globales, es decir, en la interacción con el medio. Los módulos serían el resultado de la evolución según la teoría del darwinismo neural, y podría darse, en base a la teoría del procesamiento distributivo (Anthony McIntosh and William Uttal), un modelo mixto modular-distributivo como el apuntado por Jerry Fodor en *The Modularity of the Mind*. (M.I.T. Press. 1983. p.p. 2-47).

logía de tipo *small-world*¹⁰⁶¹, se da asimismo, en una escala diferente a la de las neuronas, en enjambres de organismos vivos simples. En el mundo animal, encontramos múltiples ejemplos de esta inteligencia modular colectiva entre las bacterias y los insectos, cuyo comportamiento colectivo es inteligente -mientras que el individual no cumple la definición cognitiva-, así como entre las formas cooperativas de caza en los mamíferos, en las que se generan acciones coordinadas complejas que resuelven flexiblemente situaciones inesperadas. La inteligencia colectiva de los insectos, que es reproducible a nivel de inteligencia artificial mediante una programación relativamente sencilla¹⁰⁶², muestra emergencia de inteligencia compleja a partir de las operaciones de sistemas neurales simples como los del cerebro de la hormiga o la abeja. Las comunicaciones bioquímicas individuales entre las hormigas son comunicaciones de alcance local que se agregan en patrones miméticos que culminan en la solución de problemas que requerirían un procesamiento de información inalcanzable para hormigas individuales, como es la construcción de un puente, cargar grandes pesos o encontrar la ruta óptima hasta un objetivo de alimento¹⁰⁶³. Lo interesante es que, tanto en el caso de los insectos como en el de los mamíferos que cooperan en la caza, no se da una integración de la información como tal, no hay órgano aglutinador, ni un procesador central, sino que, dada una semántica común emocional, se produce una *autopoiesis* de comportamiento semánticamente más complejo que el que implican las acciones de sus elementos por separado. Por otro lado, la eficiencia de la comunicación entre las partes es relevante para la complejidad de esta emergencia semántica automática, como vemos en el caso de los sistemas sociales humanos en un grado máximo, si bien, en la escala biológica neural, la importancia parece ser menor, como muestra el hecho de que nuestro sistema neural y el de los grandes simios es básicamente igual en lo que se refiere a conectividad. Aunque la *destreza intelectual* de un sistema neural es proporcio-

¹⁰⁶¹ Una estructura *small-world* es un grafo en el que la mayoría de los nodos no son contiguos entre sí, pero pueden ser alcanzados desde cualquier nodo en un número pequeño de pasos.

¹⁰⁶² Este es el tema del campo de la *inteligencia artificial distribuida* (*distributed artificial intelligence*). Véase Weiss, Gerhard. Editor. *Multiagent systems: A modern approach to distributed artificial intelligence*. M.I.T. Press. Cambridge (Mass.) and London. 1999.

¹⁰⁶³ Véase Danilo Benzatti. *Emergent Intelligence*. Ai-depot.com. Web.

nal, *ceteris paribus*, a la eficiencia de la comunicación¹⁰⁶⁴, no es el único factor que interviene en la complejidad semántica de un sistema orgánico, ni tampoco el tamaño del procesador neural.

Por tanto, los posibles incrementos de la complejidad mitopoética no tendrían que estar condicionados por las limitaciones de nuestro cerebro individual¹⁰⁶⁵. De hecho, la complejidad mitopoética creciente que observamos en los planos míticos se ha producido sin cambios relevantes en la arquitectura funcional de nuestro cerebro en relación a los parámetros señalados. Los cambios en la arquitectura funcional debidos al desarrollo de los lenguajes formales, mostrados por Roland Friedrich¹⁰⁶⁶, suponen una forma de exapción, no de expansión cerebral: nuestro cerebro reutiliza recursos neurales para nuevas necesidades cognitivas. Sin embargo, la complejidad mitopoética de un eje no viene condicionada sólo por la eficiencia comunicativa per se, que es un proceso de la determinación sintáctica de un sistema en el que hay elementos entrópicos; si así fuera, los ejes del *anima mundi*, cuyas comunidades pequeñas desarrollan narraciones muy efectivas que se comunican sin apenas ruido, presentarían una complejidad mitopoética mayor que las de los otros planos, pero no es el caso, ya que hay menos personas sociales y tienen sistemas simbólicos más simples, con menor número de acciones míticas. El aumento del número de acciones míticas y de personas sociales introduce ruido en el eje, lo disgrega, pero este ruido, que no es otra cosa que la apertura del sistema al entorno, incrementa el número de interacciones vitales y de sus correspondientes valoraciones, ampliando las condiciones de posibilidad combinatoria sintética que dan lugar a procesos emergentes, los cuales se añaden

¹⁰⁶⁴ Como prueban diversos estudios neurocientíficos. Véase Martijn P. van den Heuvel et al. *Efficiency of Functional Brain Networks and Intellectual Performance*. The Journal of Neuroscience. June, 10, 2009. 29 (23): p.p.7619-7624. Web.

¹⁰⁶⁵ Ya sean limitaciones de tamaño, número de conexiones, velocidad de señalización neuronal, o densidad neuronal general. Obviamente, se da una relación indirecta de estos parámetros con la complejidad, en cuanto que afectan al proceso comunicativo general, pero, como muestran los casos de la comunicación entre insectos, es más importante la comunicación extraneural del grupo, y mientras esta sea fluida, se producen ganancias de complejidad mitopoética para una misma arquitectura neural individual.

¹⁰⁶⁶ Véase lo dicho más arriba, en *Lógica y psicología*. Parte II. Capítulo 2.

generando automáticamente un grado de complejidad semántica mayor¹⁰⁶⁷ sin necesidad de un procesador central. Así por ejemplo, la vida en las ciudades generó un marco mitopoético de condiciones económicas que resultaron de la interacción de personas sociales que no gozaban de una identidad en el plano del *anima mundi* (su acción económica era inexistente en ese plano¹⁰⁶⁸). Estas relaciones nuevas de identidad no se originaron de una manera planeada, ni plenamente deliberada, pues obedecieron a nuevas oportunidades de supervivencia que nuestros sistemas emocionales interpretaron y aprovecharon, de la misma manera que tampoco se vieron arrestadas (aunque sí condicionadas) por el ruido de un eje con muchos más elementos. Se trata de una *autopoiesis* que genera nuevos endomorfismos entre las acciones del eje, así como nuevas acciones míticas. Una vez creadas las condiciones de posibilidad de forma automática, los endomorfismos serán incorporados deliberadamente a las narraciones de identidad, y serán expandidas las acciones valorativas al fijar estados posibles de relaciones en el eje vinculados con acciones determinadas que tengan un contenido semántico específico. Estas incorporaciones valorativas de las nuevas relaciones, que al principio de su formación están como mera posibilidad, no tienen por qué ser inmediatas, pero el nuevo elemento está ya simbolizado para cualquier desarrollo posterior, es decir, hay ya desarrolladas unas condiciones de congruencia semántica para la nueva actividad. Pensemos, por ejemplo, en los mercados financieros como desarrollo posterior de unas condiciones de complejidad semántica que ya se encuentran en las relaciones económicas que permite el dinero. La eficiencia comuni-

¹⁰⁶⁷ La matemática nos proporciona un modelo para pensar este proceso de generación sintáctica de complejidad semántica en las particiones de los números enteros, su descomposición en sumas. Cada partición es equivalente a una descripción semántica básica del estado de un sistema como un número de relaciones. El número de síntesis posibles (particiones) hechas sobre el total del número de elementos sólo está restringido por las reglas de formación de particiones, es decir, por las sumas. El número de particiones posibles siempre es mayor cuanto mayor es la potencia del sistema, las cuales pueden ser pensadas sintéticamente para construir nuevos sistemas. Algo similar pasa con las distinciones semánticas (categorizaciones de números) que se hacen con los números enteros, en base a propiedades que sólo tiene sentido en cuanto que la potencia del conjunto considerado sea grande. Estos ejemplos muestran a nivel psicológico, y traducible a nuestro sistema de pensamiento, los procesos de autoidentidad y autodiferencia que reproducen semánticamente un sistema.

¹⁰⁶⁸ Pensemos en el escriba, el comerciante y tantos otros.

cativa actúa como una fuerza de cohesión del sistema, refuerza las relaciones de producción y reproducción generadoras de identidad, pero no genera más complejidad sino que *administra* la ya alcanzada.

La complejidad semántica de un escenario o de un eje, no es determinable desde sí mismo. Así, cuando asignamos complejidad semántica a la acción que lleva a las hormigas a encontrar el camino más eficiente, o a la de los lobos que cazan cooperativamente, es la que nosotros proyectamos sobre el escenario desde una acción mítica científica. Ni las hormigas ni los lobos tienen una comprensión metateórica de sus acciones, ni la necesitan. Para tenerla necesitarían una narración de identidad, como la que construyó el chamán humano en las comunidades arcaicas, y luego se desarrolló en posteriores mitos, con respecto a la que referir esa acción particular de caza o supervivencia. Pero el ser humano tampoco tiene nunca una representación semántica completa de sus propios ejes, porque la complejidad desarrollada por un eje no es abarcable ni por un solo individuo ni por una persona social, pues tiene un componente liminal dinámico, sólo representable como acción mítica de identidad, acción posterior a la acción funcional del organismo: las acciones vitales desplazan continuamente los términos exomórficos, pero no con un plan determinado sino como parte de las combinatorias autopoéticas de los procesos reproductivos.

A nivel humano, el procesador central inexistente de estas acciones de inteligencia modular que caracteriza los sistemas mítico-rituales, es lo que representamos como *narrador ausente*, un orden simbólico más complejo que el que corresponde a nuestra comprensión consciente de las acciones míticas que llevamos a cabo. En cuanto que tiene una dimensión semántica superior, parece operar de forma ajena e independiente a nuestro sistema comunicativo, y es hipostasiado como realidad objetiva, natural o sobrenatural. Una hipóstasis así nos permitió generar una primera representación del proceso de simbolización que es la racionalidad continua. Este *plus simbólico autopoético* no incluye tan sólo la dimensión lingüística en la que se formó, sino toda la experiencia vital vinculada a la simbolización particular, por lo que es vagamente representado como una realidad objetiva. Las representaciones de estos escenarios semánticos *superiores* son endomórficas, pero son un tipo de representación *pendiente de endomorfización*, cuya imagen no ha sido todavía incorporada al resto de los mitos,

proceso este distinto al de formación de representaciones exomórficas, y que se ha experimentado, con frecuencia, como el descubrimiento de algo que *está ahí* (en la matemática platónica, en la teoría artística del genio), pero que se corresponde con la realización de unas condiciones de posibilidad que se generaron en términos meramente vitales, y sin la necesidad de una conciencia planificadora. Por supuesto, a estas generaciones automáticas de escenarios semánticos hay que añadir las que se realizan deliberadamente conforme a propósitos emocionales, y que se combinan con las acciones míticas ya plenamente incorporadas al eje mítico. El *plus simbólico autopoiético del narrador ausente* añade un motor extra, no basado en la autoconciencia, a la enarización de la racionalidad continua, y dota a la vida-inteligencia de una flexibilidad que la conciencia grupal o individual nunca podría desarrollar, pues está condicionada por sus propias relaciones de reproducción narrativa, conforme a los parámetros fijos de su propia experiencia.

La unidad del entramado simbólico es la narración de identidad, y esta implica un lugar desde el que se hace la narración. En el caso del chamán, que se observaba a sí mismo y a la comunidad mientras interpretaba el rito, el punto de observación exterior a la representación mítico-ritual lo daba la acción pragmática de la preparación de la ceremonia: la vida cotidiana del chamán, no la del grupo, le ofrecía el punto de vista desde el que observar sus propios éxtasis y los escenarios ceremoniales en los que los representaba. La identidad del grupo era posible desde la persona del chamán, guardián de las memorias y maestro de los rituales. En los mitos del rey-dios y de la ley universal, el punto de referencia lo daban la divinidad, y luego, la universalidad de la ley, como en el plano de la ley humana fue la construcción de una identidad ideal de ser humano. La hipóstasis de identidades globales no necesita ser hecha bajo supuestos transcendentales, sino meramente bajo un punto de vista epistemológico constructivo, nos basta con la comprensión de la inevitable hipóstasis de un plus semántico autopoiético en nuestros sistemas míticos. Cuando hablo de *hipóstasis globales* me refiero a las narraciones generales de identidad de los ejes mítico-rituales, y se trata de algo distinto a las *hipóstasis totalizadoras*, cuyo rango de acción es local. Cuando a partir de unas acciones vitales o míticas construimos un juego, estamos tratando con *hipóstasis totalizadoras*. Se trata de una acción mítica, de orden primario o enario, que circunscribe un

juego o un cálculo dentro de un escenario general más amplio. Así, puedo circunscribir el cálculo de la lógica clásica dentro del más general de las lógicas, y estas en el campo de las ciencias lingüísticas. La lógica surge como cálculo en cuanto que hay una imagen representacional general bajo la que subsumir sus objetos: sus símbolos, sus reglas de formación y de transformación, y sus interpretaciones semánticas. Se trata de subsumir un *Überlebenswelt* en otro, como el que hace, por ejemplo, Aristóteles en sus escritos de lógica, subsumiendo los *Primeros Analíticos* en *De Interpretatione*, y estos últimos en la obra *Categorías*, dando al juego lógico el referente del lenguaje, formado por categorías lingüísticas precisas que se introducen por definición. El *Überlebenswelt* del pensamiento teórico se encuentra inscrito en el conocimiento acrítico del grupo social, el *Lebenswelt*, que a su vez se basa en la prevaloración del *Unterlebenswelt* de los sistemas emocionales. Las *hipóstasis totalizadoras* no son necesariamente sencillas de hacer, pero los referentes están claros, y se resuelven en las acciones emocionales que dan sentido de supervivencia. No obstante, las *hipóstasis globalizadoras* hacen referencia al eje mítico-ritual en su conjunto, del que es difícil hacer una imagen sintética cognitiva parcial (las completas no son nunca posibles por el fenómeno del narrador ausente) cuando se interpreta la experiencia bajo sus mitos¹⁰⁶⁹. Desde el plano del rey-dios es sencillo hacer una imagen cognitiva del plano del *anima mundi*, y desde cualquiera de estos planos hacer una imagen de los otros, mientras haya un referente para la narración de identidad. Sin embargo, no es tan simple hacer una narración globalizadora de un plano mítico desde ese mismo plano, salvo que dispongamos de un referente indefinible, de un conjunto de representaciones exomórficas donde interrumpimos la narración, como se ha hecho con las personas sociales de los antepasados, las divinas, o con las ideas de *verdad*, *realidad*, o *ser humano*.

El hecho de que las representaciones exomórficas tengan una valoración absoluta en los distintos ejes a los que pertenecen impide una comparación satisfactoria de la complejidad de los distintos planos míticos, más allá de la mera constatación del número de personas sociales que contienen. Cuantificando a partir del número de personas sociales de un eje, no

¹⁰⁶⁹ Por las condiciones generales de cualquier proceso de observación, es más sencillo formar imágenes de estructuras simbólicas parciales de un eje ajeno.

podríamos comparar la complejidad sin incurrir en las viejas valoraciones de las narraciones de dominación y poder. Así por ejemplo, resultaría más complejo bajo estos parámetros el eje mítico-ritual de las dinastías Tang y Song, que el de la Atenas clásica, a pesar de que Atenas tiene un eje con elementos del plano de la ley humana mientras que la sociedad china de ese período mantiene elementos del plano del rey-dios coordinados con los de la ley universal. En la mayor parte de los aspectos de producción económica, la China de los Tang y los Song es más compleja que la Atenas clásica. Tiene un comercio muy sofisticado y floreciente, dispone de mejoras tecnológicas en la agricultura desconocidas para la Grecia clásica, una expansión urbana renovada, y disfruta de formas sofisticadas de expresión artística, poesía como la de Li Po, y espectáculos musicales operísticos. Se podría argumentar que se trata de una comparación diacrónica, que Atenas alcanza ese grado de sofisticación antes de que China fuese ni siquiera un imperio, y que como tal, no es ni válida, pues los elementos comparados son heterogéneos, ni interesante, ya que no obtenemos conclusiones que amplíen nuestro conocimiento de las dos sociedades por separado. La objeción de la diacronía es relevante: la China de los Tang y los Song ya se había beneficiado de los logros simbólicos conseguidos por las civilizaciones anteriores, incluida la griega, y la complejidad de su eje no es independiente de ello. No voy a entrar en una discusión absurda como la que los historiadores del siglo pasado mantuvieron acerca de las fechas de las invenciones técnicas en China y Occidente como pruebas de la superioridad de unos o de otros¹⁰⁷⁰. Las narraciones de dominación no prueban grados de complejidad simbólica mayor. Ni siquiera la técnica per se es prueba de mayor complejidad simbólica, si bien es síntoma de un grado mínimo de complejidad. Desde un punto de vista mitopoético, la comparación entre Atenas y la China Tang y Song no es heterogénea, como tampoco lo sería una comparación entre los Baka y la civilización europea del presente. No estamos examinando ni la superioridad de unas creencias con respecto a otras, ni la efectividad económica de unos con respecto a otros, sino la estructura de sus acciones míticas, cuya raíz emocional comunicativa es

¹⁰⁷⁰ Como la que suscitó Joseph Needham con su propaganda sobre la superioridad técnica china a lo largo de la mayor parte de la historia. Needham da una lista de 250 invenciones técnicas que fueron pretendidamente implementadas antes en China. Véase la exposición de Patricia Fara en *Science, a Four Thousand Year History*. Ed. Cit. p.p. 57 y s.s.

común en los diferentes grupos humanos, y lo que comparamos es la enarización de las emociones tal y como viene recogida en sus narraciones de identidad. Considero más compleja simbólicamente la acción mítica capaz de metarepresentarse en acciones y personas sociales lúdicas y críticas, una asociación más compleja que cada una de ellas por separado, y que evita la acción crítica sacerdotal que no es sino una mera narración de dominación. Desde este punto de vista, Atenas resultaría ser más compleja, por la capacidad autocrítica que observamos en sus filósofos y artistas, pero sobre todo por la plasmación de esta capacidad autocrítica en la anulación de la persona social del rey-dios, que limita el valor del resto de las personas sociales, hasta el punto que las niega como entidades con valor propio. Atenas es más compleja en cuanto que es capaz de revisar sus fundamentos (de identidad y económicos) de manera comunicativa entre la mayoría de sus ciudadanos como una actividad social central, y de hacerlo aplicando toda una sofisticadísima tecnología de pensamiento, llevando la simbolización de manera consciente a la construcción de una identidad crítica lúdica, algo que China no conseguirá hacer ni con su Revolución Cultural. Una mayor complejidad simbólica implica un mayor número de individuos que utilizan la capacidad de comunicación y originan nuevos escenarios semánticos, lo que conlleva la disponibilidad de *tiempo libre* con respecto a las tareas básicas de mantenimiento del sistema social por parte del mayor número posible de sujetos. Esto sólo es practicable cuando la estratificación es mínima, porque las relaciones de dominación cohiben el desarrollo de la simbolización, ya que reducen tanto los intercambios comunicativos como el número de personas sociales, lúdicas y no lúdicas. En este sentido, la complejidad de un eje sería también medible por el rango de sus narraciones de libertad política (la población a la que alcanza), pues la libertad política es la capacidad para desarrollar juegos simbólicos críticos en relación a los ejes mítico-rituales. El eje más complejo es aquel que cuenta con una mayor número de personas que practican libremente un mayor número de acciones míticas metateóricas.

Para caracterizar la complejidad mitopoética de forma más precisa, a la comunicación eficiente, a las hipóstasis totalizadoras y globales, y al alto número de personas sociales lúdicas, hay que añadir la capacidad de auto-representación metateórica o crítica del propio eje mítico-ritual, el uso lúdico que se haga de la capacidad crítica dentro de una comunidad más

allá de las disputas críticas entre narraciones de dominación. Las cuatro propiedades delimitan los procesos de racionalidad continua en sus diversos grados de simbolización. Dentro del mundo animal, en el que el sistema comunicativo dentro de cada especie está relativamente cerrado a emergencias semánticas, debido a que los endomorfismos del sistema han sido actualizados¹⁰⁷¹, nos vale la primera propiedad para establecer comparativas de complejidad: la comunicación más eficiente que se da entre los delfines muestra mayor complejidad en las acciones simbólicas que la que observamos en las tortugas. Bajo este punto de vista, las hormigas resultarían más complejas que muchos otros insectos, pero incluso más complejos que otros animales de taxones evolutivos posteriores. Por otro lado, para dar la diferencia específica entre humanos y animales, nos bastarían las dos primeras propiedades: una partida de caza humana es más compleja que una partida de caza de lobos, ya que podemos establecer una hipóstasis totalizadora de la acción, es decir, convertirla en acción mítica, y manipularla como una síntesis epistemológica incluso fuera de los escenarios de caza. Finalmente, para comparar dos ejes mítico-rituales, si lo hacemos en base a su cantidad y variedad de personas crítico-lúdicas, obtendremos el eje que también tiene mayor número de acciones míticas metateóricas.

Las narraciones de identidad no son precisamente narraciones críticas, ni a nivel grupal ni individual. Las narraciones de determinación primitiva tienen una inercia mayor que las de determinación económica, como observamos en la permanencia de narraciones de *anima mundi* y rey dios en los planos posteriores, en los que se mantienen mitos y ritos que no tienen relación directa con las actividades económicas. ¿Hasta qué punto una sociedad es capaz de representar lúdica y críticamente sus determinaciones primitivas? ¿Podemos criticar o bromear con las narraciones de dominación? El trabajo de una organización como Amnesty International prueba que no es el caso, de hecho, nunca lo fue. Las ceremonias de burla y humillación del rey en los ejes del rey-dios, presentes por lo menos desde el Akitu babilónico, nunca fueron más allá de espectáculos liminoides, como los mismos carnavales o las tradiciones del bufón de la corte. No se trata sólo de un problema del plano del rey-dios, cualquier crítica al eje dominante es violentamente rechazada. La autocrítica en relación al eje funcio-

¹⁰⁷¹ Nuevas actualizaciones de endomorfismos llevarían a cambios de especie.

na como proceso contrario al de mitologización, que llevó los antepasados al rango de semidioses y dioses, y luego estos al rango de dioses universales que gobiernan conforme a una ley objetiva y omnipotente. La autocrítica relativiza las acciones míticas emprendidas por el grupo, utilizándolas como objetos simbólicos, sin las restricciones de compulsividad y neurosis paranoica que los escenarios y los objetos simbólicos adquirieron en incontables procesos de repetición ciega y mecánica. Pero la autocrítica no se enfrenta tan sólo a los procesos de mitologización y ritualización, cuyas raíces se hunden en el mundo animal, sino que supone una narración de dominación alternativa, una lucha de poder abierta contra las castas y élites sociales que han construido el orden del eje mítico. La crítica del eje sólo la hace el sacerdote cuando propone otro eje, o cuando denuncia una desviación de un supuesto orden original, pero siempre su propuesta es seria y final, tan monolítica como la del eje que combate. En estos casos, no asistimos a la formación de un juego crítico, sino a una disputa doctrinal, que se resuelve por la razón de la autoridad. ¿No sería toda autocrítica una disputa doctrinal más o menos camuflada? ¿No hay acaso detrás de cada narración de identidad una narración de dominación que afirma la voluntad de poder de un grupo o de un individuo? La mitopoética da una respuesta afirmativa a estas dos preguntas: no hay un lugar privilegiado desde el que juzgar un eje mítico, pues todos los puntos de referencia que podamos imaginar han surgido como parte de un eje mítico o son derivables a partir de alguno, ya que nuestros sistemas emocionales condicionan las construcciones lingüísticas. Por eso, se hace indispensable acompañar la capacidad crítica con la lúdica en las construcciones simbólicas más complejas, ya que es la dimensión lúdica la que impide que nuestra crítica sea doctrinal, y la que igualmente impide la falta de sentido que se produce por el hundimiento de las narraciones de identidad absolutas doctrinales.

¿No sería paradójico utilizar como referente una declaración de *ausencia de referente* para las valoraciones críticas de los ejes míticos? No, si la propuesta es constructiva, si el axioma introducido de la *ausencia de narración referente privilegiada* es un principio hipotético y no una hipótesis, y si los contrastes críticos de un eje se mantienen en términos de su consistencia con las intuiciones psicolingüísticas definidas desde el propio eje. El hecho de la afirmación conjunta de dos ejes que se contrastan, por ejemplo, el de las democracias postmodernas y el del marxismo clásico,

genera un espacio crítico que admite más de una definición. Las más obvias son las de los ejes por separado, pero podríamos definir el espacio crítico, desde un punto de vista mitopoético, incluyendo elementos que no pertenezcan exclusivamente a ninguno de los dos ejes, en la medida que han sido heredados de planos míticos diferentes, como son los conceptos de *proceso de mitologización*, o el de *narraciones de dominación*, o la posición relativa de los ejes en el proceso de racionalidad continua, o su necesidad de representaciones exomórficas, o el contenido simbólico enarrio de sus representaciones sobre el mundo y el ser humano. El espacio crítico así definido, el de la mitopoética, es el del propio proceso de simbolización, expresado en una narración comparativa de las transformaciones en los mitos de identidad. Este espacio evita los problemas paradójicos que supone la inclusión del conjunto de los ejes mítico-rituales, que nos dejaría, en principio, sin un referente para dar cuenta de la simbolización primera, y limitaría el juego mitopoético a una paradoja simbólica autocontenida. El espacio mitopoético sería el espacio crítico de las narraciones de identidad, un conjunto de acciones del plano de la ley humana de carácter metateórico desde el que se interpretan los ejes míticos, pero extendiendo las propuestas críticas a la zona liminal autopoética que se ha formado por la simbolización enaria dentro de este plano, abriendo las interpretaciones de la ley humana al proceso de racionalidad continua. La ausencia de referentes afectaría a los ontológicos absolutos, que son sustituidos en el espacio mitopoético por referentes epistemológicos cuyas ontologías tiene relatividad simbólica pragmática.

¿No supondría una actividad crítica excesiva la imposibilidad de alcanzar un equilibrio homeostático social? Obviamente, la relativización de los ejes míticos supondría su fragmentación. Pero esta fragmentación es ya un hecho en todos los ejes míticos construidos por las sociedades estratificadas a partir de los planos del rey-dios, pues los diferentes estamentos sociales relativizan las valoraciones de los otros grupos, especialmente, los grupos dominantes lo hacen con las determinaciones de los dominados, subsumiéndolos al eje central con los mitos de dominación, si bien, el grupo social en su conjunto funciona en cuanto que esta narración sea efectiva y aglutine los intereses de los distintos grupos. En los politeísmos, observamos una solución simple: el rey de los dioses, siempre el dios de la casta dominante, gobierna entre las diferentes narraciones de identidad de los

otros dioses, y lo hace sin representar ninguna acción económica específica, sino como poseedor de la fuerza o la ley, como referente final. Curiosamente, desde un punto de vista mitopoético, han sido estas fragmentaciones, en momentos críticos de esquizofrenia social, las que han permitido las transformaciones de unos planos míticos en otros debido a disrupciones en los ejes. Las fragmentaciones de la estratificación dan las condiciones de posibilidad para nuevas disrupciones internas y externas, disrupciones que, miméticamente, fragmentan aún más el eje hasta su ruptura o transformación. En estos procesos esquizofrénicos, el organismo social parece comportarse como el individuo esquizofrénico: a mayor fragmentación, menor impacto general de la ruptura¹⁰⁷², ya que las determinaciones económicas pueden seguir sus propios condicionamientos relativamente al margen de los condicionamientos de identidad metafísica. De hecho, esta eficacia de los sistemas emocionales ha permitido la sustitución y superposición de bloques enteros de acciones míticas de un eje en otro cuyas determinaciones primitivas son, en principio, contradictorias, como vemos en la sustitución del eje zoroástrico por el musulmán de la dinastía safávida persa, o del budismo de la dinastía Tang por el neoconfucianismo Song en China, o del jainismo Maurya por el budismo de Ashoka, o del cristianismo ortodoxo por el marxismo en Rusia, y otros casos que muestran la facilidad con la que se pueden cambiar fragmentos enteros de narraciones de identidad mientras se mantengan determinaciones económicas equivalentes. No obstante, el hecho de que bajo un mismo eje mítico convivan diferentes narraciones de identidad correspondientes a fragmentos distintos de la población no es muestra de capacidad crítica, sino de tecnología de dominación, de la habilidad para elaborar narraciones que aglutinen un grupo que tiende a disgregarse debido a los conflictos por la propiedad de los medios de producción.

Desde un punto de vista praxiológico, los límites de la complejidad mitopoética, como función de la actividad crítica de un eje mítico, están con-

¹⁰⁷² La experimentación neurocientífica muestra que una de las ventajas de la esquizofrenia que explicaría su condición de heredabilidad, es la robustez del cerebro esquizofrénico en relación a ataques azarosos externos, la mayor resistencia de las funciones globales generales en casos de lesiones cerebrales multifocales debidas a enfermedad o a trauma. Véase Lynall, Mary Ellen et Al. *Functional connectivity and brain networks in schizophrenia*. *Journal of Neuroscience*. 2010. July 14; 30(28): p.p. 9477-9487. Web.

dicionados por las narraciones de dominación. El anclaje de nuestras estructuras míticas en las emociones básicas nos liga de una manera férrea a las narraciones de identidad del pasado. Tomemos como ejemplo el caso de la narración de dominación del rey-dios, la idea de que hay entidades sobrenaturales que han creado el mundo, y lo manejan y administran como quien gobierna su propiedad, según unos designios a los que unos pocos pueden acceder, los que conocen las *Tablas de la Ley* y las controlan físicamente, siendo las perspectivas vitales para el resto del grupo la de meros comparsas, cuando no de víctimas de una pesadilla. ¿Sería posible desarrollar ejes míticos sin la persona del rey-dios? En la praxis, parece que no. Por ejemplo, una sociedad como la británica, cuyas narraciones de dominación son de la ley humana, mantiene al frente de su Estado una persona social equivalente al rey-dios en identidad, aunque no así en poder efectivo. ¿Cuál es el propósito de mantener ese mito? Podríamos imputarlo a la necesidad de una narración de identidad religiosa fuerte, que aglutinase las élites económicas y políticas en un imperio comercial centrífugo, de voluntad globalizadora, y sobre cuyo esqueleto ideológico (en parte también sobre el físico) se ha construido el proceso de globalización postmoderno. Pero tal acción económica no requiere específicamente la figura de un rey-dios, puede ser hecha desde una narración de la ley universal, y sería insuficiente para explicar algo más básico que observamos en los distintos imperios de la historia, desde el babilónico al chino, pasando por toda una larga lista: la espontaneidad del proceso de mitologización, del culto al pasado y sus héroes, la necesidad de una identidad simbólica equivalente a la totémica para el grupo. Este proceso no se limita a los reyes civilizados, sino a cualquier persona social que simbolice un eje mítico: líderes revolucionarios, caciques carismáticos, jefes grupales con mana, presidentes de repúblicas, artistas, pensadores, mártires... La monarquía británica, la española, la babilónica, es ya un *Me*, un fundamento de civilización, y cualquier representación sustitutiva de ella, una república, una dictadura del proletariado, hereda la propiedad. En el caso de la monarquía británica, por ejemplo, el símbolo es el de la continuidad de identidad, precisamente lo que la globalización imperial está negando, tanto en el plano lingüístico como en el antropológico.

La narración del rey-dios dista mucho de ser una narración inocua o irrelevante en relación a los límites metafísicos que impone a la compleji-

dad mitopoética. La misma noción de crítica es ajena a este plano mítico. El fundamento divino del poder no admite ni dudas ni bromas, y cualquier crítica a una narración de identidad está fuera de lugar. Ejemplos relativamente recientes los tenemos en el teatro de Edward Bond o en los documentales de Michael Moore¹⁰⁷³. El caso de Bond es ilustrativo de los límites metafísicos que imponen las narraciones del rey-dios, pues la crítica que hizo en 1968 al personaje decimonónico de la reina Victoria en su drama *Early Morning*¹⁰⁷⁴, censurado por el Lord Chamberlain bajo acusaciones de inmoralidad, muestra precisamente el funcionamiento de la maquinaria responsable de la narración sacra de dominación, así como la falta de coordinación de los valores metafísicos heredados con las nuevas relaciones económicas de la sociedad. La censura bloquea la formación de representaciones de orden enario superior, al considerar los objetos y escenarios de la monarquía como *Mes*, como representaciones exomórficas finales e incontestables, más allá de las cuales no se puede ir. El respeto que el rey-dios exige a la narración de dominación es equivalente a la acción de sumisión del grupo a la voluntad de la casta dominadora, lo que es incompatible con las narraciones del ser humano del correspondiente plano mítico.

La expresión de contenidos itifálicos y orgiásticos, tal como se hace en la comedia, desde Aristófanes a Bond, al contrastar las narraciones enarias de identidad moral con las emociones básicas produce la emoción del ridículo o de lo grotesco, que al limitar la solemnidad y seriedad de la repetición compulsiva de la acción ritual, relativiza a la par la emoción básica y la enaria. Las críticas a la *crítica social de la comedia*, como la que hace

¹⁰⁷³ Sus críticas a los estamentos del poder económico en Wall Street son una puesta en duda de los argumentos de Benjamin Franklin de acumulación ilimitada de riquezas en *The Way to Wealth* (1757) o en sus *Memoirs* (1771-1790), postulados que subyacen a la narración de poder del capitalismo norteamericano.

¹⁰⁷⁴ *Early Morning* representa a la reina Victoria como una asesina lesbiana que tiene una aventura con Florence Nightingale (también figura emblemática, enfermera pionera) en un drama próximo al llamado *teatro del absurdo*, pero que supone una crítica demoledora de la sacralización de los reyes ingleses desde Shakespeare. A la obra, que nada más conoció una representación en su momento, fueron policías de paisano y miembros de la brigada antivicio. Bond ganó el caso en los tribunales y supuso el fin de la censura oficial victoriana. Véase Benjamin Poore *Heritage, Nostalgia, and Modern British Theatre*. Palgrave Macmillan. London. 2012.

Aristóteles¹⁰⁷⁵, expresan una insatisfacción epistemológica con el resultado, así como un desagrado estético. Desde el punto de vista de la filosofía de Aristóteles, ambas posturas son comprensibles, porque la comedia no sirve como crítica fundamentada, de hecho, los argumentos de la comedia dependen demasiado de la política del día (*current affairs*) y parten de múltiples presuposiciones de la audiencia¹⁰⁷⁶, y en particular, los contenidos orgiásticos y grotescos de la comedia van en contra de su teoría de psicología racional. Por ello, no es de extrañar su aprobación de la tragedia, y en particular, de la obra de Eurípides, cuyos finales trágicos subrayan la seriedad de la crítica presentada¹⁰⁷⁷. El evidente contenido medicinal de la crítica cómica, la reversión del orden dentro del escenario de representación liminoide, no supone una amenaza para el eje, sino que lo fortalece¹⁰⁷⁸: al no exponer su funcionamiento a la luz de la racionalidad que subyace a sus mitos, no expone las contradicciones epistemológicas ni las limitaciones de sus representaciones, sino que simplemente muestra el eje mítico desde posiciones míticas más simples, más próximas a las emociones básicas, a las que la comunidad no puede revertir si quiere mantener su estatus ciudadano. La crítica filosófica y la metateoría, sin embargo, en cuanto que construyen un eje mítico de mayor complejidad mitopoética, sí son una amenaza efectiva para el viejo eje, ya que dejan obsoletas las determinaciones funcionales y de identidad del grupo, pues la experiencia histórica muestra que los ejes con mayor complejidad mitopoética han dominado a los de menor.

La crítica implica un debate en términos de ley humana, de hecho, es un mito de este plano, y tanto en su dimensión cómica, como artística o filosófica, va unida en la práctica a la libertad de expresión, que en principio se ha considerado seña de identidad de la democracia. Cuando hablo de pensamiento crítico como medida de la complejidad mitopoética no me estoy limitando a esta dimensión política práctica, de hecho, el interés de

¹⁰⁷⁵ Véanse los capítulos 4 y 5 de la *Poética*.

¹⁰⁷⁶ Como notó Albin Lesky en *A History of Greek Literature*. Thomas Y. Crowell Company. New York. 1966. p.p.239.

¹⁰⁷⁷ Véanse los comentarios de Aristóteles en el capítulo 13 de *Poética*.

¹⁰⁷⁸ Como ocurrió con las obras de Bond una vez ganó su causa ante los tribunales, lo que, aunque hizo desaparecer la censura victoriana que ejercía el Lord Chamberlain, fortaleció la institución monárquica por su muestra de tolerancia democrática.

la política, si esperamos de esta algo más que una explicitación metafísica, va unida a la dimensión epistemológica, y sólo así obtenemos una valoración conjunta de las acciones de funcionalidad e identidad de un eje. Las críticas que se limitan a las *hipóstasis totalizadoras*, como las que hace la ciencia, o la teoría política, no muestran sino un grado parcial de complejidad simbólica, la capacidad para relativizar narraciones específicas de determinación económica o primitiva, pero no necesariamente de relativizar las narraciones de identidad que contienen los axiomas de cada uno de los sistemas desde los que se hace la crítica, relativización que, obviamente, no podría hacerse sino en relación al proceso de la racionalidad continua. Aunque esta forma de crítica evita las contradicciones de una referencia global, su alcance se encuentra limitado por el hecho de que tiene que considerar su propio sistema como un referente absoluto y cerrado que se autodetermina por leyes de composición interna. La referencia para los conceptos de estas críticas son las estructuras *Überlebenswelt* del sistema científico en cuestión, así como las estructuras acrílicas del *Lebenswelt* en las que aquellas están fundadas, pero no hay una comprensión del origen mítico de sus elementos, ni de sus condicionamientos narrativos de identidad, es decir, de la carga metafísica del discurso, en el caso político, de los conceptos de *democracia*, *ley*, *justicia*, *cosmopolita*, *necesidad histórica*, *fairness*¹⁰⁷⁹, etc., que han perdido su sentido por el uso ideológico en contextos contradictorios, o por ser inadvertidamente usados vinculados a otros que se suponen contrarios. Tomemos, por ejemplo, el modelo de *democracia cosmopolita* propuesto por David Held¹⁰⁸⁰, o el de *autonomía democrática* de Joshua Cohen, en relación al modelo de *democracia legal*

¹⁰⁷⁹ El uso acrílico del concepto de *fairness*, vinculado a la idea de una justicia universal, que aunque está planteada en términos pragmáticos, su ascendencia es transcendental (se corresponde a mitos del plano de la ley universal), y produce todo tipo de narraciones inconsistentes con la praxis política, pues sólo tiene sentido como narración de dominación.

¹⁰⁸⁰ El principio de justificación de la *democracia cosmopolita* sería el mismo que el del modelo de la *autonomía democrática*: se trata del principio de la igualdad y libertad de las personas para deliberar las condiciones de sus vidas y la capacidad para determinarlas, mientras no sirva esto para negar los derechos de otros, pero contextualizando esta autonomía en términos regionales y redes globales, así como en políticas nacionales y locales (Cf. David Held. *Models of Democracy*. Polity Press. Cambridge (UK). 2007. P. 308.). Estos postulados tienen un componente metafísico muy evidente que es precisamente utilizado en narraciones de dominación.

de Friedrich Hayek revisado en la fórmula del *Estado mínimo* por Robert Nozick. El concepto *cosmopolita* tiene una carga mitopoética muy específica, vinculado a las narraciones de la persona del ciudadano lírico, por eso, cuando se utiliza como adjetivo de *democracia*, está proponiendo todo un sistema mítico-ritual inevitablemente unido a las narraciones de la ley universal. De la misma manera, hablar de un *Estado mínimo*, como hace Nozick, es apelar también a principios del ciudadano lírico como construcción personal independiente. La vinculación de ambos conceptos (que pasa inadvertida) se da por la apelación que los dos hacen a una limitación del poder local (antes del rey-dios) a favor de una persona social: el *Estado nacional*, en el modelo de la *democracia cosmopolita*, y la del ciudadano lírico en el caso de la democracia de *Estado mínimo*. El modelo de Held de la *democracia cosmopolita* traslada la narración de identidad transcendental del ciudadano lírico a una forma particular del grupo, la del *Estado nacional*¹⁰⁸¹, limitando la acción del Estado supranacional imperial, mientras que el modelo liberal de Nozick limita el *Estado nacional* que obstaculiza la formación de una entidad transnacional. Pero ambos postulados se basan en los mismos principios metafísicos del ciudadano lírico, que conllevan unas distinciones equivalentes de narración de identidad transcendental (mixta de ley universal y humana) para el grupo y el individuo, ontologías que al pasar desapercibidas producen narraciones contradictorias, pues no es precisamente la transcendentalidad el interés consciente que impulsa sus postulados políticos. El problema no lo produce el contenido metafísico de las valoraciones, ya que toda ontología tiene elementos indemostrables, sino la ignorancia de la vinculación de estos conceptos con sistemas metafísicos de ejes arcaicos, vínculos que implican acciones económicas de dominación que contradicen los supuestos de las nuevas narraciones. Desde el punto de vista de la complejidad mitopoética, las propuestas de corte marxista (Held y Cohen) y las liberales (Nozick y Hayek), presentan un grado de simbolización análogo, pues realizan hipóstasis totalizadoras del sistema político democrático, pero la capacidad autocrítica de ambas es muy limitada, como prueba la ignorancia que comparten sobre los fundamentos ontológicos de sus tesis. Las distinciones que podamos establecer entre contenidos definidos como *pragmáticos*, a las que

¹⁰⁸¹ Véase Held. Ibid. p.305.

apela la derecha para justificar sus narraciones de dominación económica, y contenidos *idealistas*, como los que pueda hacer la izquierda para justificar la validez de su metafísica, sólo tienen sentido dentro de un conjunto de narraciones de *Lebenswelt* y *Überlebenswelt* que no tienen contenido autocrítico epistemológico, y cuyos principios ontológicos, justificados por la praxis política y económica, apelan a precarias narraciones de la ley universal, pero son inconsistentes en términos mitopoéticos. Una creencia como la manifestada por John Rawls sobre la posibilidad de un valor político sin contenido metafísico¹⁰⁸², en relación precisamente al concepto de *fairness*, es el tipo de precariedad a la que me refiero, la confusión del concepto de metafísica con el de sobrenaturalidad o transmundanidad, la ignorancia del componente simbólico, lingüístico de la metafísica, la ignorancia sobre la imposibilidad de narraciones de identidad y de valoración que no vayan unidas a un eje mítico en su conjunto, del que toman su validez referencial. Así por ejemplo, el *principle of fairness*, tal como lo formuló Herbert Hart, y luego lo desarrollaron Rawls y Nozick en paralelo, parte de la existencia de un derecho natural, lo que lo cualifica como un mito del plano de la ley universal¹⁰⁸³ cuya simbolización implica unas relaciones de estratificación y dominación muy específicas.

¿Qué tipo de desarrollo simbólico podríamos esperar en el futuro para los ejes míticos? La emergencia semántica no es deducible a partir de los escenarios más simples que los constituyen. Los desarrollos autopoéticos no son calculables, y los planes conscientes de desarrollo encuentran limitaciones en el entorno biofísico. No obstante, las construcciones simbólicas del pasado han producido una inercia social que nos permite pensar de manera general algunas características posibles del futuro inmediato de nuestra civilización. La estratificación social no parece ser una propiedad fácilmente renunciabile: los ejes míticos son administrados por la fuerza desde narraciones de dominación que se asientan en identidades ontológicas absolutas. La inmensa mayoría de estas siguen siendo sobrenaturales, y no parece que en un futuro próximo vayamos a vivir sin los dioses ni sus élites humanas. La posible ventaja de las máquinas no está siendo utilizada

¹⁰⁸² En su *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*. *Philosophy and Public Affairs*. Vol.14.No.3. (Summer 1985). p.p. 223-251. Web.

¹⁰⁸³ Véase el análisis de Robert Nozick sobre las tesis de Herbert Hart en *Anarquía estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, México, Madrid. 1991. p.p. 96 y s.s.

para reducir el trabajo y desarrollar el tiempo libre necesario para una actividad crítica lúdica. La superpoblación y escasez de recursos nos sume en una competición para cubrir las necesidades vitales que cierra el paso a cualquier desarrollo simbólico que no sea laboral. Hemos creado más personas lúdicas que ninguna civilización antes hiciera, pero al no ir acompañada del elemento crítico, la acción lúdica no es distinguible de las viejas acciones dionisiacas que el orden de la ciudad requería para aliviar las tensiones de sistemas sociales estrictos, crueles y explotadores. Sin embargo, el juego como narcótico, a pesar de su utilidad psicológica social, arresta la vida en los viejos protocolos emocionales.

Si observamos nuestro desarrollo en los últimos cincuenta mil años, es fácil concluir que somos una especie sin fijar, y tal apertura es la de nuestro desarrollo simbólico, indisociable de nuestras narraciones de identidad. El gran salto simbólico de nuestra especie es como un *salto de reino*: en muchos aspectos somos tan distintos de los animales como estos lo son de las plantas. Nuestras capacidades simbólicas han dado un sentido para el espacio-tiempo, para el movimiento que caracteriza al animal, y para la temporalidad vital, que es un referente emergente con respecto a los escenarios del resto de la vida. *Nuestro mundo* no está confinado al espacio de esta tierra, sino que incluye una esfera lingüística poblada por elementos simbólicos que nos permiten automoldearnos en dominios nuevos para la vida, fenómeno que nos ha llenado de orgullo, y que ha sido cantado por los poetas y castigado por los dioses que nuestra temprana imaginación simbólica necesitara para dar sentido a las formas de autoconciencia arcaica. La ciencia está dando los primeros pasos para la alteración del genoma, lo que probablemente acabará por alterar los protocolos emocionales básicos, produciendo nuevas narraciones de identidad, si bien, la referencia emocional mamífera no parece, tampoco, fácilmente renunciabile, como vemos en la pervivencia de los mitos de parentesco en su dimensión hipostasiada divina, la persistencia de una línea narrativa de reproducción e inmortalidad que da sentido fundamental al grupo. La armonización con el pasado no tiene porqué ser servil. Basta una aproximación crítica que asiente la verosimilitud de nuestras narraciones transcendentales sobre las necesidades psicológicas, pero teniendo en cuenta que las narraciones de identidad no pueden ser simplemente descartadas, sino que tienen que ser sustituidas por otras que cumplan la misma funcionalidad emocional, que

cubran las mismas necesidades psicobiológicas en los grados enarios equivalentes a los alcanzados por las previas, para sobre estos construir nuevos relatos.

El desarrollo de ejes más complejos que los de la ley humana parece apuntar a narraciones de *identidad abierta* para las distintas personas sociales, individuales y colectivas. La historia de nuestros mitos es la narración general de emergencia de personas sociales, de sus asociaciones y conflictos, en círculos crecientes de acción que han dado lugar a nuevas identidades. En un himno del *Rigveda* (I.170), el dios Indra, señor de la tormenta, dialoga con el rishi Agastya, y le reprocha la intención de ir más allá de él, de no considerarle como la representación exomórfica final. Se trata de una reflexión sobre los límites de las narraciones del rey-dios, y la necesidad simbólica de construir mitos cada vez más complejos, en este caso, los de la ley universal, para dar sentido a la experiencia del universo. El himno presenta un contenido epistemológico desde el primer verso¹⁰⁸⁴, cuyo contexto social es la disputa por el poder entre las castas sacerdotal y guerrera en el primer período védico (iniciado en India en torno a 1500 a.c.), cuando comienza a asentarse el poder real¹⁰⁸⁵. El proceso mitopoético es doble, económico y metafísico: los viejos mitos son insuficientes para organizar las nuevas acciones económicas que los arios realizan en la llanura gangética, para las que se necesitan dioses más universales que incluyan representaciones, celestes y terrestres, en las que se elabore un plan metafísico para la existencia humana. Los mitos pastorales de Indra en el *Rigveda* no incluyen el renacimiento agrario, y sólo después, con los *Upanishad*, se elaborará una teoría ética del karma y la reencarnación que unifica el orden moral y el natural. La emergencia de la ley universal, que absorbe el mito de Indra y los dioses de la tormenta en una representación simbólica más compleja, como en su momento los mitos del rey-dios creador absorbieron las construcciones emocionales de sentido elaboradas en

¹⁰⁸⁴ *It is not now, nor is It tomorrow; who knoweth that wick is Supreme and Wonderful? It has motion and action in the consciousness of another, but when It is approached by the thought, It vanishes.* Traducción de Sri Aurobindo en *The secret of the Veda*. Sri Aurobindo Ashram. Pondichery (India). 1999. p.253.

¹⁰⁸⁵ Agastya aparece en los mitos vishnuitas de los *Puranas* (en el *Bhagavata*), muy posteriormente, en una disputa con el rey Indradyumna, que recoge el desencuentro, pero con una interpretación devocional.

los planos narrativos del *anima mundi*, supuso el surgimiento de un referente semántico sobre el que se asentaron nuevas formas de ejes míticos, más complejos. El proceso mitopoético es esta narración doble de nuestra identidad y la del mundo, indisolubles. Visto desde nuestro momento histórico, es un relato de identidad transformativa, que arrastra una pesada carga psicológica de culto al antepasado. La superstición ritual, basada en la compulsión a repetir lo que parece haber funcionado, como hacía también Martina, la gansa de Konrad Lorenz¹⁰⁸⁶, nos deja en una situación emocional muy precaria con relación al pasado. No podemos olvidar lo que hemos sido, ni despreciar sin más los errores y miserias de ayer, sin producir una persona nihilista, esquizoide y autoreprimida, enfrentada con la vida. Este tipo de persona sacerdotal ya ha sido construida por las grandes religiones en la figura del deudor pecaminoso, y probó ser una mitopoética neurótica. Desde un punto de vista mitopoético, ya que las acciones corresponden a personas sociales, nuestro enfado o sensación de estafa y trampa, no puede sino ser con todo el grupo, pero un grupo humano tomado en su conjunto no deja de ser una narración, una construcción simbólica. Sería enfrentarse con el proceso vital en su conjunto, luchar con un mito, tarea en la que ya la humanidad ha perdido demasiadas energías. Por los mismos motivos, no tiene sentido enorgullecerse del pasado. En el mito del *Rigveda*, Agastya accede a seguir sacrificando ante Indra, reconoce el derecho del dios a ser el rey de su pequeña montaña, a pesar de haber comprendido una construcción simbólica de más alcance que cualquier mito sobre dioses de la tormenta. Tal acción, aunque tiene sentido psicológico, pues una ruptura total de identidad conlleva un peligro de disgregación social, supone también un lastre económico, la atadura a un tipo de acciones que pueden resultar adversas para el propio grupo, por su grado de obsolescencia. A pesar de ello, los equilibrios energéticos sociales, la homeostasis, tenderá a hacer desaparecer por desuso los relatos de este tipo, como acabó pasando con Indra y los demás dioses atmosféricos, como ha comenzado a pasar con los relatos de la ley universal con la entrada de relatos de ley humana, primero en Atenas, y después en los naturalismos europeos a partir de la Ilustración, si bien permanecerán restos fosilizados del rey-dios y de la ley universal en mitos posteriores, como mues-

¹⁰⁸⁶ Véase Parte II. Nota al pie de página 466.

tran los ejemplos del Dumuzi carnavalesco que es el Kwaja Piruz del festival del año nuevo iranio, o los reyes tailandeses controladores de la lluvia, cuya real persona sigue en la actualidad asociada a Indra.

El *anima mundi*, los dioses, la ley universal, la ley humana, cualquiera de estas narraciones puede reclamar una posición preferente dentro de la evolución mitopoética. Los tótems que pueblan los bosques animados o las praderas, los dioses de cualquiera de los panteones que han reinado sobre las grandes civilizaciones, los teoremas de la matemática que mimetizaban la abstracta forma de ser de algo invisible, la voluntad humana de fundamentar desde la tierra las condiciones de la vida, con su deseo irrefrenable de despertar a una identidad propia, pueden reclamar para sí, como han hecho, el constituir el logro mayor de nuestra accidentada historia. Para hacerlo, tienen que subordinar o negar los demás planos míticos mediante una narración de dominación dirigida hacia otros ejes. Pero al hacerlo, al separarse del proceso mitopoético con una determinación absoluta, se reducen a sí mismos a no ser más que un logro parcial. Como alternativa podríamos probar algo aún no hecho: un mito de identidad abierta, asentado voluntariamente en nuestra condición liminal: somos el alma del mundo, y los propios dioses -en nuestros mejores ideales y nuestras pesadillas más oscuras de dominación-, y somos el pensamiento de un orden cósmico, así como el deseo del *anthropos* libre que diseña su existencia con los trazos de una ciencia humana y un arte desbordante de vida. La narración de la racionalidad continua no se detiene en el plano mítico de la ley humana: se abre hacia atrás en la vida común con otras especies, y hacia delante en la emergencia semántica de escenarios vitales cada vez más complejos. Este proceso continuo nunca dependió de nosotros, si por *nosotros* entendemos la narración que hemos construido de homo sapiens. No parece arriesgado afirmar que si desapareciésemos como especie, la vida volvería a encontrar caminos hacia la inteligencia. En cualquier caso, podemos contribuir con algunos versos al poema que la vida escribe sobre magma estelar, a esta acción cuyos movimientos ciegos acaban por generar identidades autocontenidas, probablemente fugaces, que anhelan sin saber qué, pero sabiendo que anhelan.

Apéndices

Apéndice A: Narraciones cosmogónicas.

Si por morfismo entendemos la determinación de una relación que vincula dos estructuras, y por estructura, la síntesis ordenada de una pluralidad de representaciones, podemos reducir las cosmogonías a los morfismos que aparecen en la tabla A.1. Una cosmogonía cualquiera es la aplicación de por lo menos un morfismo de los presentados. El apeiron es entendido aquí como un lienzo de referencia sobre el que aparecen las primeras representaciones míticas. El *mundus* es la representación general (simplificada) de la experiencia biofísica no humana.

Morfismo panantrópico: *mundus* y existencia total (construcciones metafísicas) son un principio humano cósmico.

Morfismo meroantrópico: el principio humano es una parte del *mundus* y la existencia total.

Isomorfismo: las dos estructuras relacionadas tienen mismos principios de orden aunque sus objetos (no relacionados) puedan ser diferentes.

Morfismo de la infinitud: Las dos estructuras son similares en orden, pero hay una diferencia cuantitativa (que se hace cualitativa) infinita entre ambas.

Automorfismo es una acción reflexiva de transformación de una estructura desde sus propios principios.

Por morfismos $\lambda\alpha\beta$ entiendo los que utilizan los principios de logos, apeiron (barro, etc.) y bios (semen, sangre, saliva, matriz, etc.) como instrumentos para la creación.

El texto principal contiene ejemplos de todas estas posibles combinaciones.

Apéndice A: Narraciones cosmogónicas

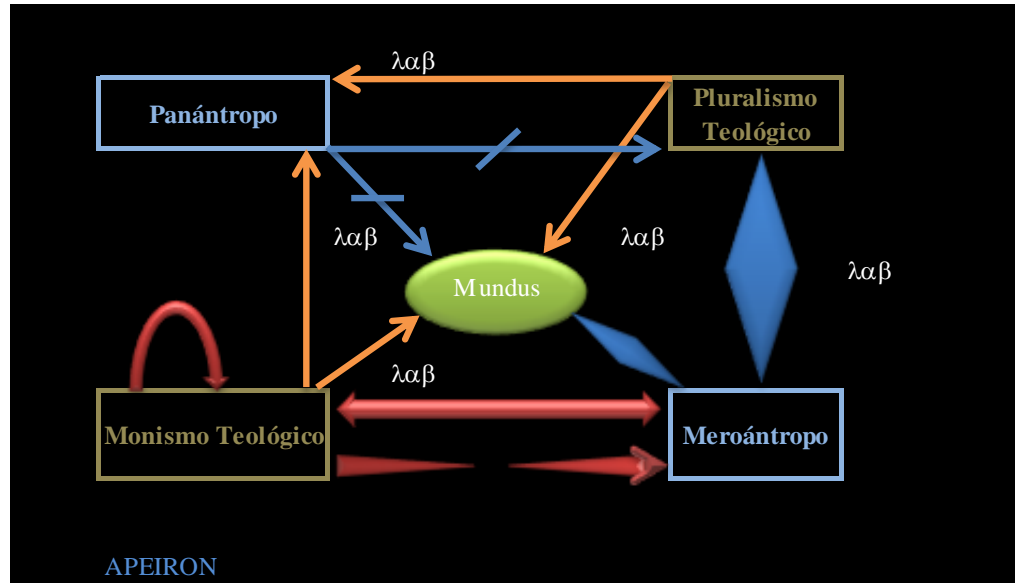
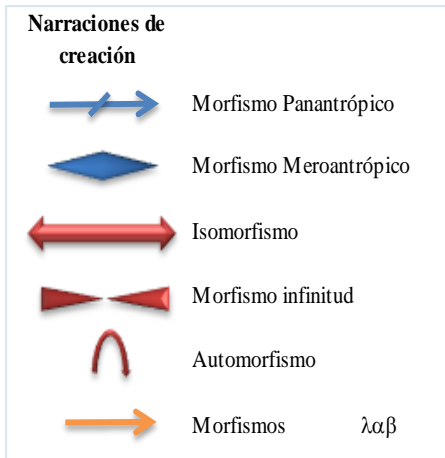
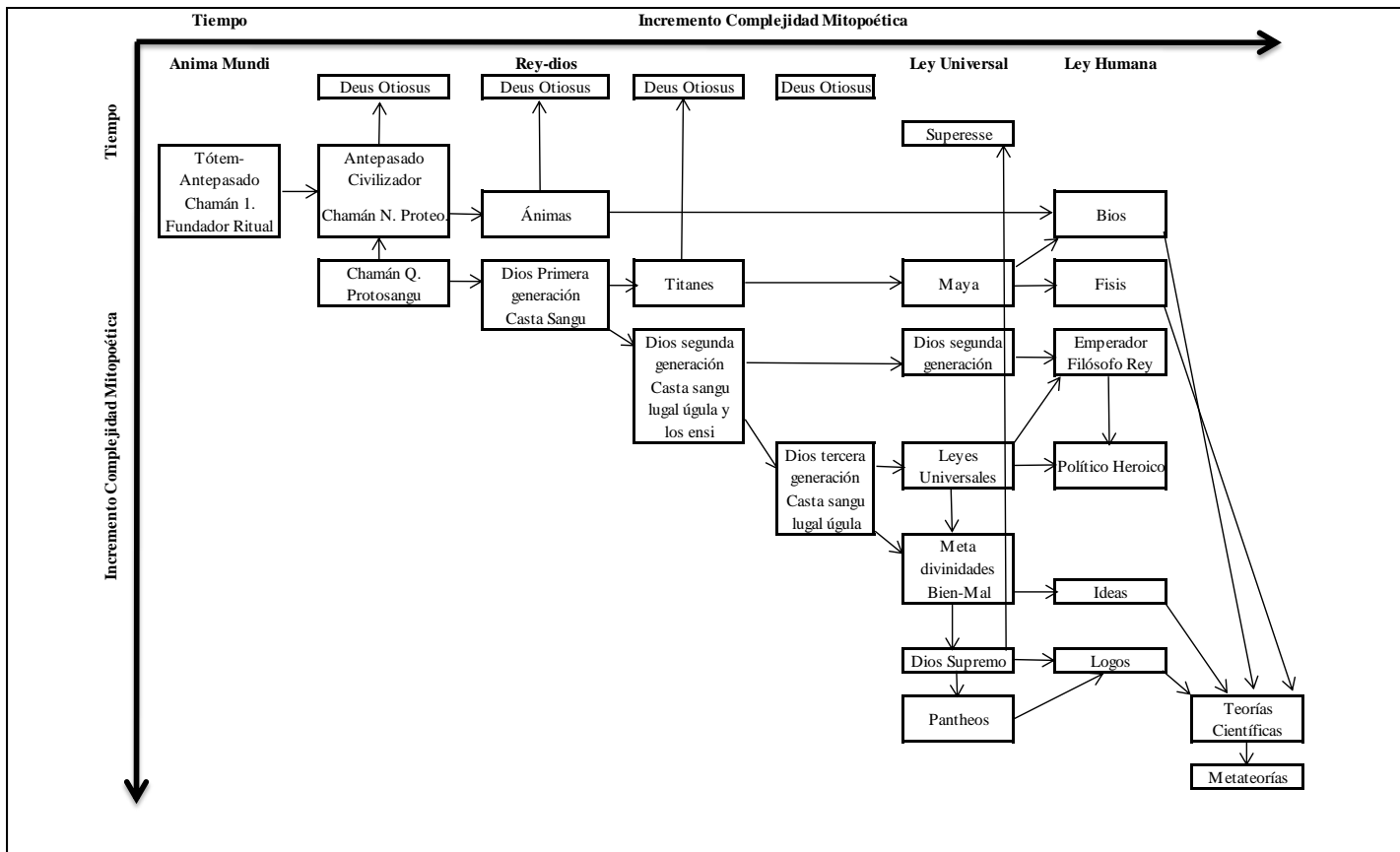


Tabla A. 1: Narraciones cosmogónicas

Apéndice B: Proceso de divinización-mitologización.



Apéndice C:

Darwinismo neural y sistemas neurales emocionales¹⁰⁸⁷.

1. Darwinismo neural.

Aquí me limito a extender brevemente e ilustrar las dos teorías principales utilizadas de manera combinada para explicar las emociones. Edelman y Tononi postulan tres mecanismos para explicar la producción de comportamiento adaptativo de las poblaciones neurales: el de la variación y selección de desarrollo, el de la selección en base a la experiencia, y el mecanismo de señalización de reentrada¹⁰⁸⁸. El primero de ellos parte de la observación empírica de que la diversidad estructural del sistema nervioso no está estrictamente programada en el código genético, sino que viene controlada por el efecto de un tipo de moléculas, llamadas morforegulatorias¹⁰⁸⁹. De esta acción resulta una variedad celular de la que se deriva la formación de grupos neurales¹⁰⁹⁰ y circuitos locales a los que Edelman llama los repertorios primarios. La selección de desarrollo conduce a la formación de la neuroanatomía característica de una especie determinada. Los genes de las células determinan moléculas morforegulatorias que a su vez controlan los movimientos de la célula y su adhesión a otras. Estas acciones agrupan las células y estas interaccionan a su vez produciendo un

¹⁰⁸⁷ Los apéndices C y D ha sido hechos con la asistencia de Nur Ferrante.

¹⁰⁸⁸ La descripción presentada sigue la que hace Edelman en el ensayo citado del darwinismo neural así como los comentarios de Gerhard Weiss en *Neural Networks and Evolutionary Computation. Part II: Hybrid Approaches in the Neurosciences*. 1994. Web.

¹⁰⁸⁹ Que regulan la dinámica y epigenética neural de la división celular, adhesión, migración, muerte, extensión y retracción. Véase Edelman, *Neural Darwinism: Selection and Reentrant Signaling in Higher Brain Function*. Ed. Cit. 117.

¹⁰⁹⁰ Un grupo neural es una entidad fisiológica formada por conjuntos de neuronas, cuyo número puede variar de los cientos a varios miles, que se encuentran fuertemente conectados.

cambio en los genes homeóticos¹⁰⁹¹. Si bien, el desarrollo final del organismo vivo viene directamente condicionado por procesos epigenéticos topobiológicos, es decir, por los procesos que se producen debido a la localización de las propias células durante el período embrionario y el postnatal temprano. Una vez que se han establecido las conexiones de los repertorios primarios, se produce el segundo mecanismo del proceso, en el que los grupos particulares de neuronas son dinámicamente seleccionados mediante cambios en la fuerza de la conexión sináptica (si bien, sin cambiar el patrón de la conectividad), que vienen condicionados por el comportamiento y la experiencia, selección que conduce a la formación de repertorios secundarios. Debido a estos cambios, que condicionan la eficacia de las conexiones sinápticas, los circuitos y grupos neurales del repertorio secundario tienen más probabilidad de ser favorecidos que otros, si son reafirmados por la experiencia. Además, los grupos del repertorio secundario compiten entre sí por neuronas que pertenecen a otros grupos, competición que afecta a las propiedades funcionales de los distintos grupos neurales. Los repertorios primarios que por su parte no son reafirmados pierden fuerza en sus conexiones. Por último, el mecanismo de reentrada explica cómo las áreas del cerebro que emergen en evolución se coordinan unas con otras para producir nuevas funciones. A las relaciones que se establecen entre los diferentes repertorios, ya sean primarios o secundarios, y grupos de células sensoriales, Edelman las llama *mapeos*. Los mapas cerebrales se conectan con los sentidos, pero también entre ellos, lo que da lugar a categorizaciones perceptuales y conceptuales, dependiendo de si la conexión se hace con el entorno biofísico o con otros mapeos. Así por ejemplo, el sistema visual del mono está compuesto por más de treinta mapas, cada uno con cierto grado de segregación funcional (en los que se regula color, movimiento, etc.), y vinculado a otros mediante conexiones paralelas, recursivas y recíprocas¹⁰⁹². La arquitectura funcional topobiológica se forma, entonces, evolutivamente en procesos de mapeo y categorización cuya configuración sistémica no es otra cosa que una síntesis de los

¹⁰⁹¹ Genes que alteran la expresión de otros genes.

¹⁰⁹² Véase Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire*. Ed. Cit. p.85.

sistemas de valor actúan restringiendo los dominios de la categorización a las funciones que evolutivamente han sido reafirmadas. Los valores, entonces, son aspectos fenotípicos de un organismo que fueron seleccionados durante la evolución y que constriñen eventos somáticos selectivos, tales como los cambios sinápticos que ocurren durante el desarrollo del cerebro y la experiencia¹⁰⁹⁶. Este sistema está conectado a diferentes órganos corporales, así como al sistema endocrino y al sistema nervioso autónomo, y sus ciclos son lentos, con un rango que va de segundos a meses. Los mapeos del sistema no son detallados, y son selecciones evolutivas que vinculan el funcionamiento interno del cuerpo no las señales del mundo exterior.

2. El sistema tálamo-cortical, evolucionó para recibir señales de los sensores y dar señales a los músculos voluntarios. Su rango temporal es de milisegundos a segundos, aunque sus conexiones sinápticas sufren cambios que duran toda una vida. No contiene bucles, como el sistema límbico, sino estructuras de capas locales altamente conectadas con numerosísimas conexiones de reentrada. Evolucionó para recibir inputs múltiples de los sentidos.

3. Sistema de los apéndices corticales, formado por el cerebelo, hipocampo y ganglios basales. El cerebelo, aunque no es requerido para iniciar el movimiento, juega un papel muy importante en la temporalización y suavización de la sucesión de movimientos. Junto con el cortex, provee la base para la categorización y producción de gestos suaves y continuos. Los ganglios basales están implicados en la planificación del movimiento y por tanto en la elección de los tipos y sucesiones de movimientos. Emparejan respuestas sensoriales y motoras y ayudan a dirigir lo que hay que hacer de acuerdo con un plan motor. El hipocampo, que recibe impulsos prácticamente de todas partes del cortex, vincula la memoria a corto plazo con la memoria a largo. El hipocampo, los ganglios basales y el cerebelo ordenan los mapeos globales, y si no intervienen no puede producirse de forma adecuada la memoria.

4. El sistema nuclear, compuesto por el *locus coeruleus* noradrenérgico, el núcleo rafé serotoninérgico, los núcleos dopaminérgicos, los colinérgicos y los histaminérgicos. Todos ellos se conectan con la mayoría de las zonas del cerebro y evolucionaron para coordinar la percepción espacio-temporal

¹⁰⁹⁶ Cf. Edelman. *Consciousness*. Ed. Cit. p.p.87-89.

presente y movimientos memorizados. Esta relación presente-pasado jerarquiza respuestas según su éxito, es decir, supone una valoración vital de lo que ocurre en el presente.

2. Sistemas neurales emocionales¹⁰⁹⁷.

Los circuitos críticos del sistema neural de la autoestimulación o de búsqueda se encuentran en el corredor lateral hipotalámico, y están bien marcados por la trayectoria de los sistemas dopamínicos del cerebro, especialmente los componentes mesolímbicos y mesocorticales que ascienden desde las neuronas dopamínicas A10, y son responsables de que el cortex frontal y el striatum ventral del cerebro de reptil procese la información apetitiva correctamente¹⁰⁹⁸.

Si en lugar de entender este sistema en términos topológicos cerebrales lo hacemos en términos neuroquímicos, la emoción de la búsqueda puede ser caracterizada por un sistema dopamínico vinculado a las estimulaciones motoras neuronales, sistema que posiblemente es la *exapción* o reconversión funcional evolutiva de otros sistemas neuroquímicos más antiguos, los catecolamínicos, basados en la epinefrina, responsable de la activación metabólica, y norepinefrina, responsable de la activación sensorial, hasta la dopamina, responsable de la activación motora.

La frustración agresiva puede ser provocada con la estimulación eléctrica apropiada de un circuito que recorre desde las áreas agminaloides mediales, hacia abajo, a través de la estria terminal, hasta alcanzar el hipotálamo medial y desde allí hacia localizaciones específicas del PAG¹⁰⁹⁹ del mesencéfalo, formando una estructura jerárquica cuya influencia va de abajo a arriba¹¹⁰⁰. A nivel neuroquímico, se ha comprobado que las sustan-

¹⁰⁹⁷ Esta exposición es un esquema de los puntos principales de la exposición de Panksepp en *Affective Neuroscience*. Ed. Cit. Es un complemento a lo expuesto en el texto principal que ilustra con gráficos la topobiología y las conexiones más importantes de los siete sistemas emocionales.

¹⁰⁹⁸ Cf. Panksepp. Ibid. p.54; p.p.145-157.

¹⁰⁹⁹ Periaqueductal gray (Sustancia gris periacueductal)

¹¹⁰⁰ Es decir, la agresión originada en las áreas inferiores no depende críticamente de la originada en las superiores. Cf. Panksepp. Ibid. p.p.196.

cias que promueven la frustración agresiva son menos numerosas que aquellas que la reducen, encontrándose entre las primeras la sustancia P, el glutamato y la acetilcolina, si bien los más importantes neuromoduladores para esta emoción no han sido aún encontrados¹¹⁰¹.

La topología del sistema neural del miedo en el cerebro mamífero incluye las zonas lateral y central de la amígdala, el hipotálamo medial y anterior, algunas zonas específicas del PAG, y el núcleo reticular del puente caudal¹¹⁰². La amígdala es clave dentro de este sistema en los vertebrados, pues en ella se determinan los procesos que resultan en la valoración de la situación amenazante, así como se coordinan las respuestas conductuales a ella y las reacciones asociadas autónomas y endocrinas correspondientes. La neuroquímica del miedo es parcialmente conocida. Las tesis dominantes apuntan hacia el glutamato como el aminoácido que media el aprendizaje con miedo, y que genera la respuesta incondicionada del miedo, aunque también hay otros neuropéptidos que experimentalmente han probado su incremento del comportamiento miedoso¹¹⁰³.

En los mamíferos, el sistema neural que corresponde a la emoción sexual es diferente entre machos y hembras. Cada uno de ellos es el desarrollo de un sistema evolutivamente anterior que se encuentra en peces y reptiles, de cuyo componente neuroquímico, la vasotocina, se derivan, por cambio de un aminoácido, la vasopresina y la oxitocina de los mamíferos¹¹⁰⁴. La oxitocina, aunque se encuentra de manera más abundante en el cerebro femenino, también forma parte de la sexualidad masculina, tanto en la excitación como en la saciedad de esta¹¹⁰⁵. La arginina-vasopresina está presente en la fase de excitación sexual masculina aunque no en el orgasmo, que está controlado por la oxitocina, mientras que en las hembras es la oxitocina la sustancia que regula el funcionamiento del sistema neural tanto en el cortejo como en la cópula¹¹⁰⁶. Aunque en los mamíferos los circuitos neurales masculinos y femeninos son diferentes, comparten áreas

¹¹⁰¹ Ibid.p. 202-203.

¹¹⁰² Ibid. 213.

¹¹⁰³ Ibid.218. Entre estos, Panksepp incluye: CRF, Alfa-MSH, ACTH y CCK. El GABA funciona como inhibidor del miedo.

¹¹⁰⁴ Ibid. p.230.

¹¹⁰⁵ Ibid. p.p.230-231.

¹¹⁰⁶ Ibid. p.p. 240-241.

comunes que son receptoras tanto a andrógenos como a estrógenos. Los machos tienen una mayor área preóptica, la cual juega un papel fundamental en su sexualidad, mientras que en las hembras es el hipotálamo ventromedial la zona equivalente en cuanto a respuesta sexual, si bien tanto una como otra se encuentran activas en menor medida en el otro sexo, así como el área periacueductal y la espina dorsal¹¹⁰⁷. Aunque los circuitos cerebrales de oxitocina y vasopresina son las principales sustancias que determinan las emociones sexuales, no son sino dos de los componentes neuroquímicos de una lista más larga que se está comenzando a elaborar en la neurociencia afectiva, en la que habría que añadir también la hormona luteinizante y la acetilcolina¹¹⁰⁸.

El sistema neural del cuidado maternal se vincula con extensas áreas subcorticales que incluyen en parte el área preóptica a lo largo de la ruta dorsal a través de la habénula hasta el tallo del cerebro, y por otro lado, a través de la ruta del hipotálamo, incluye sistemas dopamínicos del área ventral tegmental y más allá¹¹⁰⁹.

Por su parte, el sistema neural de la emoción social (o socio-orgánica) se encuentra en el cortex cingulado, el área periacueductal, el tálamo dorsomedial, el área septal ventral, el área preóptica y en el núcleo de la estría terminal, es responsable del estrés y dolor que los mamíferos sienten cuando se les separa del grupo¹¹¹⁰. Este circuito socio-orgánico está curiosamente situado en las mismas zonas cerebrales donde se encuentran también los circuitos neurales del sexo y la emoción maternal, así como muy próximo a áreas cerebrales vinculadas directamente con el procesamiento del dolor¹¹¹¹.

Finalmente, la múltiple activación concurrente de habilidades que implica el juego hace difícil su aislamiento como sistema, y se requerirían nuevas técnicas para una completa identificación¹¹¹². Así por ejemplo, si se infligen daños a los núcleos caudados y el putamen del cerebro de una rata, el animal pierde todas ganas de jugar, pero también su apetito, su curiosi-

¹¹⁰⁷ Ibid. p.p. 236-237.

¹¹⁰⁸ Ibid.

¹¹⁰⁹ Ibid. p.253.

¹¹¹⁰ CF. Panksepp. Ibid. p.p.262-270.

¹¹¹¹ Ibid. p.p.267.

¹¹¹² Ibid. p.p. 291.

dad, y sus ganas en general de moverse¹¹¹³, es decir, afecta también al circuito dopamínico de la búsqueda. No obstante, se sabe, que el núcleo parafascicular (que también participa en la percepción del dolor) y los talámicos posteriores, promueven el comportamiento lúdico en animales, mientras que ni el neocortex ni el cortex cingulado intervienen en el deseo de jugar¹¹¹⁴. Las ganas de jugar y de diversión vienen reducidas por desequilibrios corporales de todo tipo, hambre, sueño o enfermedad, así como por la oxitocina, por antagonistas opioides, o excesos de estos, de hecho, excesos de opioides reducen la actividad de todos los sistemas emocionales¹¹¹⁵. Por otro lado, el juego y las diferentes formas de agresión tienen diferentes circuitos neurales, si bien el juego puede acabar activando otros circuitos¹¹¹⁶.

¹¹¹³ Ibid.

¹¹¹⁴ Ibid.

¹¹¹⁵ Ibid. p.p.293-294.

¹¹¹⁶ Ibid. p.286.

1.Sistema neural de auto-estimulación o de búsqueda

ESTRUCTURAS DEL ENCÉFALO VINCULADAS A LOS SISTEMAS EMOCIONALES		
	PROSENCÉFALO	
	Telencéfalo	
	<i>Neocortex</i>	Lóbulos: frontal, temporal, parietal, de la ínsula, occipital
	<i>Allocortex</i>	Corteza olfatoria, del lóbulo límbico (circunvolución del cíngulo), formación hipocampal
	<i>Estructuras subcorticales</i>	Cuerpo estriado (neostriado, accumbens), núcleo estria terminal, núcleos septales, núcleos basales encéfalo anterior, amígdala
	Diencéfalo	Tálamo, hipotálamo (pituitaria), epitálamo (habénula), subtálamo
	MESENCÉFALO	Sustancia negra, área tegmental ventral, sustancia gris periacueductal
	ROMBENCÉFALO	
	Metencéfalo	Núcleos de Rafe(pontino-caudal)
	-Puente	
	-Cerebelo	
	Mielencéfalo	
	-Bulbo raquídeo	

División evolutiva del cerebro (Triuno según MacLean) 3 partes y sistemas	
1-Reptiliano-Ganglios Basales o sistema motor extrapiramidal	
2-Mamífero antiguo-Sistema límbico	
3-Neomamífero-Neocortex	
Nota: Cada sistema aparece sombreado en su color respectivo contorneando los rectángulos.	

Circuitos del sistema Dopamínico (flechas)	
Mesolímbico	
Mesocortical	
Nigrostriatal	
Tuberoinfundibular	

Neuroquímica: Reducciones en la dopamina disminuyen la actividad del sistema de la búsqueda. Otros sistemas neurotransmisores también están implicados. El sistema ascendente norepinefrínico y epinefrínico tienen un papel facilitador, mientras que la serotonina, generalmente, lo inhibe.

Apéndice C.

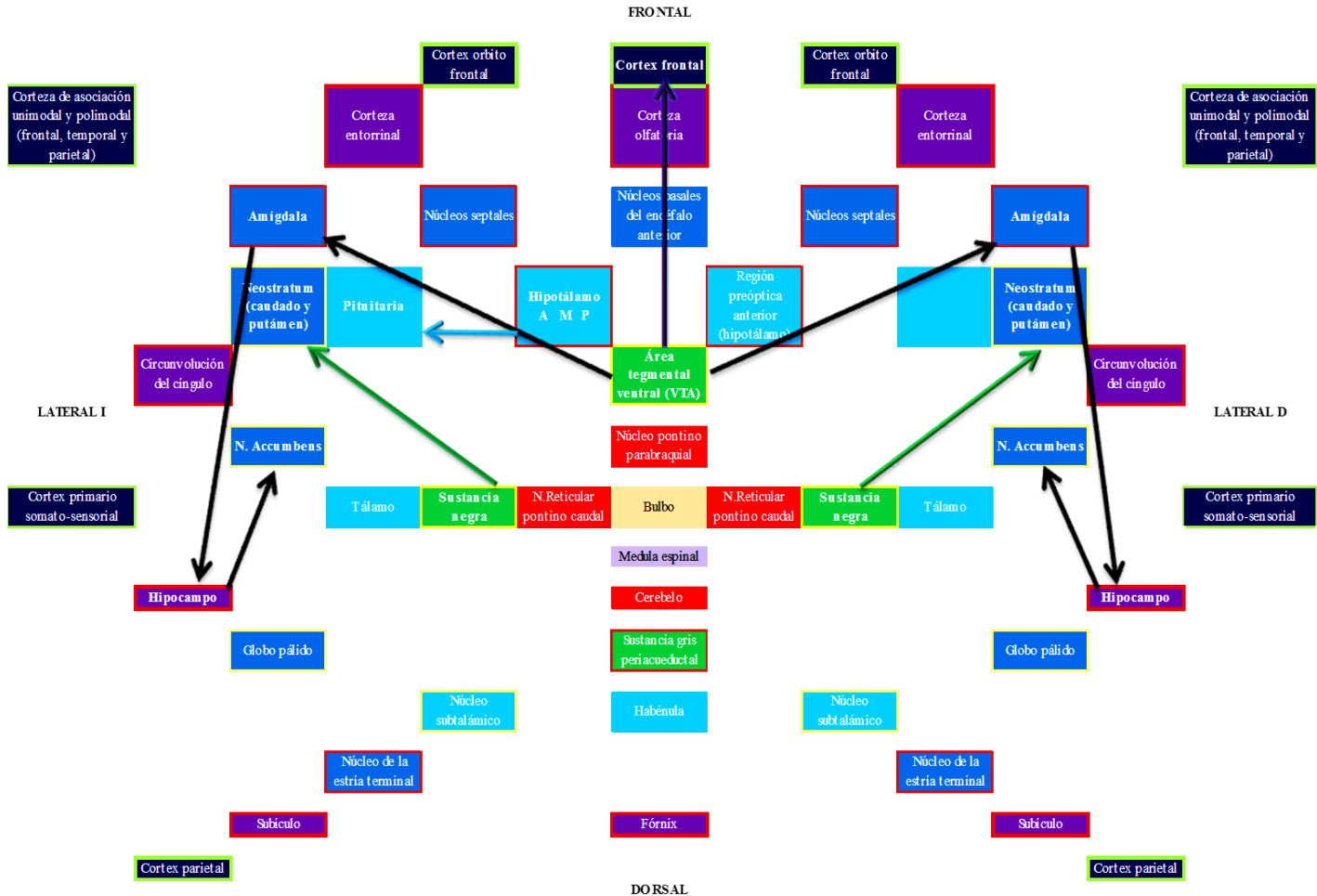


Tabla C.1 Sistema neural de auto-estimulación o de búsqueda

2.Sistema neural de la ira o frustración agresiva

ESTRUCTURAS DEL ENCÉFALO VINCULADAS A LOS SISTEMAS EMOCIONALES	
PROSENCÉFALO	
Telencéfalo	
<i>Neocortex</i>	Lóbulos: frontal, temporal, parietal, de la ínsula, occipital
<i>Allocortex</i>	Corteza olfatoria, del lóbulo límbico (circunvolución del cíngulo), formación hipocámpal
<i>Estructuras subcorticales</i>	Cuerpo estriado (neostriado, accumbens), núcleo estriá terminal, núcleos septales, núcleos basales encéfalo anterior, amígdala
Diencéfalo	Tálamo, hipotálamo (pituitaria), epitálamo (habénula), subtálamo
MESENCÉFALO	Sustancia negra, área tegmental ventral, sustancia gris periacueductal
ROMBENCÉFALO	
Metencéfalo -Puente -Cerebelo	Núcleos de Rafe(pontino-caudal)
Mielencéfalo -Bulbo raquídeo	

División evolutiva del cerebro (Triuno según MacLean) 3 partes y sistemas	
1-Reptiliano-Ganglios Basales o sistema motor extrapiramidal	
2-Mamífero antiguo-Sistema límbico	
3-Neomamífero-Neocortex	
Nota: Cada sistema aparece sombreado en su color respectivo contorneando los rectángulos.	

Circuitos del sistema de la ira o frustración agresiva (flechas)	
Diversos inputs que envían información directa a la sustancia gris periacueductal (PAG) desde el entorno, por medio de diversas áreas del neocortex, desde sistemas hormonales, etc. Relaciones recíprocas entre PAG y los núcleos del metencéfalo, mielencéfalo y médula espinal. Output desde PAG al sistema nervioso simpático y parasimpático.	
Desde la amígdala al núcleo de la estriá terminal y a la PAG.	

Neuroquímica de la ira o frustración agresiva: Aún no está claramente delimitada aunque la sustancia P parece ser un modulador clave así como agonista. Medicamentos que promueven la actividad de la serotonina, el ácido gamma-aminobutírico (GABA), los opiáceos y la oxitocina en el cerebro, parecen tener una función anti-agresiva.

La acción hormonal: como es el caso de la testosterona en los circuitos de la frustración agresiva, no está clara (según los últimos estudios realizados con sujetos humanos)

3.Sistema neural del miedo

ESTRUCTURAS DEL ENCÉFALO VINCULADAS A LOS SISTEMAS EMOCIONALES	
PROSENCÉFALO	
Telencéfalo	
<i>Neocortex</i>	Lóbulos: frontal, temporal, parietal, de la ínsula, occipital
<i>Allocortex</i>	Corteza olfatoria, del lóbulo límbico (circunvolución del cíngulo), formación hipocámpal
<i>Estructuras subcorticales</i>	Cuerpo estriado (neostriado, accumbens), núcleo estria terminal, núcleos septales, núcleos basales encéfalo anterior, amígdala
Diencefalo	Tálamo, hipotálamo (pituitaria), epitálamo (habénula), subtálamo
MESENCÉFALO	Sustancia negra, área tegmental ventral, sustancia gris periacueductal
ROMBENCÉFALO	
Metencéfalo -Puente -Cerebelo	Núcleos de Rafe(pontino-caudal)
Mielencéfalo -Bulbo raquídeo	

División evolutiva del cerebro (Triuno según MacLean) 3 partes y sistemas	
1-Reptiliano-Ganglios Basales o sistema motor extrapiramidal	
2-Mamífero antiguo-Sistema límbico	
3-Neomamífero-Neocortex	
Nota: Cada sistema aparece sombreado en su color respectivo contorneando los rectángulos.	

Circuitos del sistema del Miedo
Cada flecha indica el origen estructural (con su color correspondiente) y su meta en el circuito.
Neurotransmisores principales: Glutamato

Apéndice C.

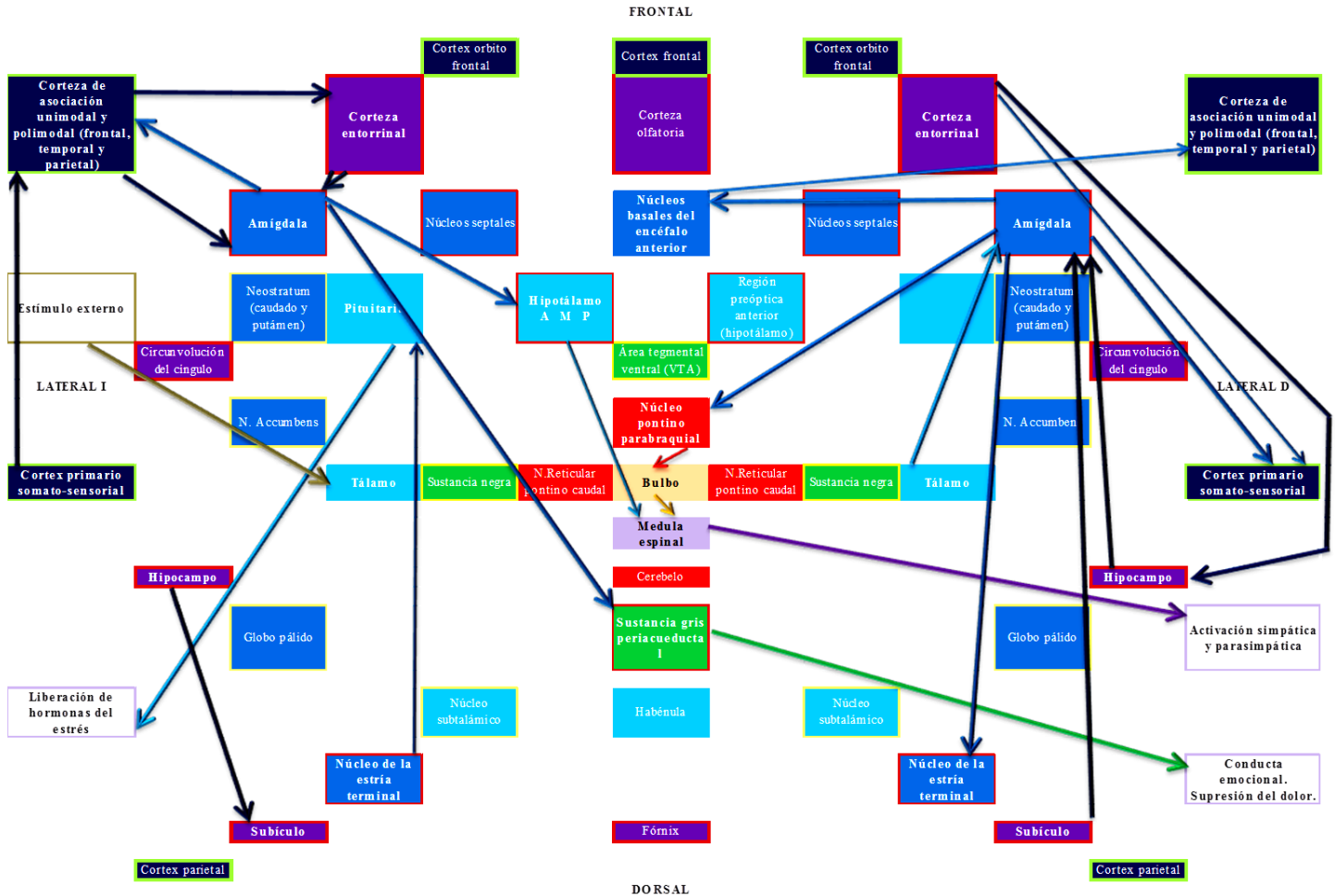


Tabla C.3 Sistema neural del miedo

4.Sistema neural sexual

ESTRUCTURAS DEL ENCÉFALO VINCULADAS A LOS SISTEMAS EMOCIONALES	
PROENCÉFALO	
Telencéfalo	
<i>Neocortex</i>	Lóbulos: frontal, temporal, parietal, de la ínsula, occipital
<i>Allocortex</i>	Corteza olfatoria, del lóbulo límbico (circunvolución del cíngulo), formación hipocampal
<i>Estructuras subcorticales</i>	Cuerpo estriado (neostriado, accumbens), núcleo estriá terminal, núcleos septales, núcleos basales encéfalo anterior, amígdala
Diencefalo	Tálamo, hipotálamo (pituitaria), epitálamo (habénula), subtálamo
MESENCÉFALO	Sustancia negra, área tegmental ventral, sustancia gris periacueductal
ROMBENCÉFALO	
Metencéfalo -Puente -Cerebelo	Núcleos de Rafe(pontino-caudal)
Mielencéfalo -Bulbo raquídeo	

División evolutiva del cerebro (Triuno según MacLean) 3 partes y sistemas	
1-Reptiliano-Ganglios Basales o sistema motor extrapiramidal	
2-Mamífero antiguo-Sistema límbico	
3-Neomamífero-Neocortex	
Nota: Cada sistema aparece sombreado en su color respectivo contorneando los rectángulos.	

Neurotransmisores principales: Acetilcolina.
Hormonas: Principalmente Masculinas: Arginina-vasopresina, testosterona/ Principalmente Femeninas: Oxitocina, estrógenos, progesterona, Luteinizante.

Circuitos del sistema sexual (Estrellas)	
Masculino	
Femenino	

5.Sistema neural del cuidado maternal

ESTRUCTURAS DEL ENCÉFALO VINCULADAS A LOS SISTEMAS EMOCIONALES	
PROSENCÉFALO	
Telencéfalo	
<i>Neocortex</i>	Lóbulos: frontal, temporal, parietal, de la ínsula, occipital
<i>Allocortex</i>	Corteza olfatoria, del lóbulo límbico (circunvolución del cíngulo), formación hipocampal
<i>Estructuras subcorticales</i>	Cuerpo estriado (neostriado, accumbens), núcleo estria terminal, núcleos septales, núcleos basales encéfalo anterior, amígdala
Diencéfalo	Tálamo, hipotálamo (pituitaria), epitálamo (habénula), subtálamo
MESENCÉFALO	Sustancia negra, área tegmental ventral, sustancia gris periacueductal
ROMBENCÉFALO	
Metencéfalo -Puente -Cerebelo	Núcleos de Rafe(pontino-caudal)
Mielencéfalo -Bulbo raquídeo	

División evolutiva del cerebro (Triuno según MacLean) 3 partes y sistemas	
1-Reptiliano-Ganglios Basales o sistema motor extrapiramidal	
2-Mamífero antiguo-Sistema límbico	
3-Neomamífero-Neocortex	
Nota: Cada sistema aparece sombreado en su color respectivo contorneando los rectángulos.	

Neurotransmisores principales: Opiáceos (endorfinas, etc.)
Hormonas: Péptidos pituitarios. Oxitocina, progesterona, prolactina

Circuitos del sistema neural del cuidado maternal (flechas)	
Circuito 1: Impulsos sensoriales llegan al hipotálamo anterior que funciona como integrador central. De ahí prosigue hacia la habénula y luego al bulbo.	
Circuito 2: El núcleo de la estria terminal (y la zona dorsal preóptica) funciona como integrador central. De ahí el impulso viaja hacia el hipotálamo medial, el área tegmental ventral, etc.	

6.Sistema neural de la emoción social

ESTRUCTURAS DEL ENCÉFALO VINCULADAS A LOS SISTEMAS EMOCIONALES	
PROSENCÉFALO	
Telencéfalo	
<i>Neocortex</i>	Lóbulos: frontal, temporal, parietal, de la ínsula, occipital
<i>Allocortex</i>	Corteza olfatoria, del lóbulo límbico (circunvolución del cíngulo), formación hipocampal
<i>Estructuras subcorticales</i>	Cuerpo estriado (neostriado, accumbens), núcleo estria terminal, núcleos septales, núcleos basales encéfalo anterior, amígdala
Diencéfalo	Tálamo, hipotálamo (pituitaria), epitálamo (habénula), subtálamo
MESENCÉFALO	Sustancia negra, área tegmental ventral, sustancia gris periacueductal
ROMBENCÉFALO	
Metencéfalo -Puente -Cerebelo	Núcleos de Rafe(pontino-caudal)
Mielencéfalo -Bulbo raquídeo	

División evolutiva del cerebro (Triuno según MacLean) 3 partes y sistemas	
1-Reptiliano-Ganglios Basales o sistema motor extrapiramidal	
2-Mamífero antiguo-Sistema límbico	
3-Neomamífero-Neocortex	
Nota: Cada sistema aparece sombreado en su color respectivo contorneando los rectángulos.	

Neurotransmisores principales: Opiáceos (endorfinas, etc.), nicotina, glutamato.
Hormonas: Péptidos pituitarios. Oxitocina, prolactina

Circuitos del sistema del vínculo social (estrellas)	
Áreas activadas con la ausencia del vínculo social	

7.Sistema neural de la emoción lúdica

ESTRUCTURAS DEL ENCÉFALO VINCULADAS A LOS SISTEMAS EMOCIONALES	
PROENCÉFALO	
Telencéfalo	
<i>Neocortex</i>	Lóbulos: frontal, temporal, parietal, de la ínsula, occipital
<i>Allocortex</i>	Corteza olfatoria, del lóbulo límbico (circunvolución del cíngulo), formación hipocampal
<i>Estructuras subcorticales</i>	Cuerpo estriado (neostriado, accumbens), núcleo estria terminal, núcleos septales, núcleos basales encéfalo anterior, amígdala
Diencéfalo	Tálamo, hipotálamo (pituitaria), epitálamo (habénula), subtálamo
MESENCÉFALO	Sustancia negra, área tegmental ventral, sustancia gris periacueductal
ROMBENCÉFALO	
Metencéfalo -Puente -Cerebelo	Núcleos de Rafe(pontino-caudal)
Mielencéfalo -Bulbo raquídeo	

División evolutiva del cerebro (Triuno según MacLean) 3 partes y sistemas	
1-Reptiliano-Ganglios Basales o sistema motor extrapiramidal	
2-Mamífero antiguo-Sistema límbico	
3-Neomamífero-Neocortex	
Nota: Cada sistema aparece sombreado en su color respectivo contorneando los rectángulos.	

Circuitos del sistema (flechas y estrellas)	
<p>Información somato-sensorial viaja a áreas específicas de proyección talámica (núcleo ventro basal) y de ahí al córtex parietal. Neurotransmisores activan la región preóptica anterior del hipotálamo. El juego recluta muchas de las habilidades cerebrales influyendo en los sistemas vestibular, cerebelar y de los ganglios basales para el control del movimiento.</p>	

Apéndice D:
Funciones narrativas de Vladimir Propp.

	Funciones	Símbolo	Nº Variantes
1	Ausencia de un miembro familiar	β	3
2	Prohibición al Héroe (orden)	γ	2
3	Violación de la prohibición (orden)	δ	1
4	Reconocimiento del Villano (de la escena)	ϵ	2
5	El Villano recoge información	ζ	3
6	El Héroe es engañado por el Villano (disfrazado)	η	3
7	Complicidad involuntaria del Héroe o víctima	θ	3
8	Acto de villanía	A	19
8a	Carencia	a	6
9	Mediación para la partida	B	7
10	Comienzo del contra Acto de villanía	C	1
11	Partida de Héroe	\uparrow	1
12	Prueba al Héroe por el Bienhechor	D	14
13	Reacción del Héroe ante el Bienhechor	E	10
14	El Héroe recibe objeto mágico	F	13
15	Transferencia a otro reino	G	6
16	Lucha del Héroe contra el Villano	H	4
17	El Héroe recibe una marca	I	7
18	Victoria del Héroe	J	2
19	Se liquida la villanía (se resuelve el motivo de la aventura)	K	12
20	Vuelta del Héroe	\downarrow	1
21	El Héroe es perseguido	Pr	7
22	El Héroe es rescatado	Rs	10
23	Llegada de incógnito	O	2
24	Reclamación infundada del falso Héroe	L	1
25	Difícil tarea encomendada al Héroe	M	12
26	Solución difícil tarea	N	12
27	Reconocimiento del Héroe	Q	1
28	Exposición del Villano	Ex	1
29	Transfiguración del Héroe	T	4
30	Castigo al Villano o perdón	U	2
31	Boda del Héroe (conquistas)	W	7

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas

Algunas de las narraciones examinadas

TRADICIÓN MÍTICA	NARRACIÓN
1.Sumeria	1.Descenso de Inana al submundo. 2.El Diluvio.
2.Acadia	1.Descenso de Ishtar al submundo. 2.La Épica de Gilgamesh. 3.La Épica de la Creación.
3.Babilonia	1.Descenso de Ishtar al submundo. 2.La Épica de Gilgamesh. 3.La Épica de la Creación.
4.Egipto-Memphis	1.Las aventuras de Setna. 2.Relatos sobre la tríada de Memphis: Ptah, Sekhmet y Nefertem.
5.Egipto-Heliópolis	1.Las aventuras de Ra. 2.Las aventuras de Isis y Osiris. 3.La batalla de Horus contra Seth (versión épica)
6.Egipto-Tebas	1.Relatos sobre la tríada de Tebas: Amón-Ra, Mut y Khons. Relato de Sinuhé.
7.Egipto-Ogdóada de Hermópolis	1.Relatos de la creación de Hermópolis. El libro de Thot.
8.Hitita	1.La teogonía Hurrito-Hitita de Kumarbi.
9.Cananita (Ugarita)	1. Relato cosmogónico de enfrentamiento entre El y Baal y lucha contra el dragón Yam. 2.Descenso de Baal al submundo y lucha contra Mot.
10.Fenicia	1.Relato cosmogónico de enfrentamiento entre El y Baal y la lucha contra el dragón Yam. 2. Relato del rito de fertilidad-cosecha entre el hijo de Baal, Aleion-Adonis y Mot con la ayuda de la diosa Ant-hat (hermana de Aleion-Adonis)
11.Irania (Pre Zaratustra y Zaratustra)	1.Relato de Shahname. La Tragedia de Sohráb y Rostám.
12.Creta	1.Mito de Teseo y el Minotauro.
13.Griega (Olímpica)	1.Múltiples relatos de la mitología griega clásica. Edipo rey. La Ilíada. La Odisea. Los 12 trabajos de Hércules. El Vello cino de Oro. El rapto de Perséfone. Teseo y el Minotauro. El mito de Perseo.
14.Budismo	1.Relato del Nacimiento de Buda, el joven príncipe Go-

	tamid, la gran renuncia, la gran lucha, y la consecución del estado Búdico (En la introducción al Jataka).
15.Mexico central	1.Mito del origen del dios de la guerra Huitzilopochtli.
16.Maya	1.Relato de los gemelos Hunhun-Apu y Vukub-Hunapu del mito del Popol Vuh.
17.Grandes Lagos (Pies Negros)	Historias de Aventura: 1.La paz con los Serpiente. 2.La mujer perdida. 3.Las aventuras de Toro se da la vuelta. 4.El Hombre Lobo.
18.Yoruba	1.Relatos de Obatalá. Obatalá y Shango.
19.Polinesia (Hawái)	1.Relato de Maui sujetando al sol.

Los cuadros presentados en las páginas siguientes muestran la continuidad que hay entre las narraciones de *anima mundi* como las que recoge Propp y los relatos mitológicos posteriores, desarrollos enarios de los primeros en los mitos del plano del rey-dios. Si las narraciones del plano *anima mundi* (entre las que se incluyen los *folk tales*) mostraban la estructura narrativa de acciones simbólicas de interpretación de pérdidas de homeostasis, los mitos del rey-dios no son sino desarrollos simbólicos más complejos de estos mismos procesos. El paso a las narraciones de la ley universal, como se explica en el texto, son variaciones abstractivas específicas que utilizan formas liminoides de acciones míticas anteriores, vinculadas a procesos homeostáticos, en cálculos cerrados.

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Sumeria	Acadia	Babilonia
1. Ausencia de un miembro familiar			
1.1 Alguien se marcha de generación mayor o igual	Inana abandona el cielo y la tierra, y viaja al submundo.	Ausencia de Tammuz. Ishtar abandona el cielo y la tierra, y viaja al submundo en su busca. Muere Enkidu.	Falta Tammuz, Ishtar abandona el cielo y la tierra, y viaja al submundo en su busca. Muere Enkidu.
1.2 Muerte de los padres			
1.3 Ausencia de generación joven			
2. Prohibición al héroe (orden)			
2.1 Prohibir acción	Inana no puede ir al submundo.	Ishtar no puede ir al submundo./ Enkidu prohíbe a Gilgamesh luchar contra Humbaba.	Ishtar no puede ir al submundo./ Enkidu prohíbe a Gilgamesh luchar contra Humbaba.
2.2 Orden positiva	Enki previene del diluvio a Zisudra y le ordena construir un arca.		
3. Violación de la prohibición (orden)			
3.1 Violación prohibición	Inana desciende al submundo.	Ishtar desciende al submundo. Gilgamesh lucha contra Humbaba.	Ishtar desciende al submundo. Gilgamesh lucha contra Humbaba.
3.2 Violación orden positiva			
4. Reconocimiento del Villano (de la escena)			
4.1 Antagonista busca información			
4.2 Héroe interroga al antagonista			
4.3 Intermediario antagonista busca información	Neti, interroga en el umbral del submundo a Inana.	Neti, interroga en el umbral del submundo a Ishtar.	Neti, interroga en el umbral del submundo a Ishtar.
5. El Villano recoge información			
5.1 Antagonista recibe respuesta a pregunta			
5.2 Héroe recibe respuesta de antagonista	Inana no podrá regresar si entra en submundo.	Ishtar no podrá regresar si entra en submundo.	Ishtar no podrá regresar si entra en submundo.
5.3 Intermediario antagonista recibe respuesta		Ishtar amenaza con derrumbar las puertas del submundo.	Ishtar amenaza con derrumbar las puertas del submundo.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Sumeria	Acadia	Babilonia
6.El héroe es engañado por el Villano (disfrazado)			
6.1 Persuasión de Antagonista a Héroe	Invitación de Ereshkigal a Inana para cruzar el umbral.	Invitación de Ereshkigal a Ishtar para cruzar el umbral.	Invitación de Ereshkigal a Ishtar para cruzar el umbral.
6.2 A través de magia			
6.3 Otros métodos de engaño o coacción	Inana pierde sus marcas de poder en cada una de las 7 puertas que atraviesa y queda desnuda.	Ishtar pierde sus marcas de poder en cada una de las 7 puertas que atraviesa y queda desnuda.	Ishtar pierde sus marcas de poder en cada una de las 7 puertas que atraviesa y queda desnuda.
7.Complicidad involuntaria del Héroe o víctima			
7.1 El héroe acepta persuasión	Inana.	Ishtar.	Ishtar.
7.2 Héroe cae en la magia	Inana.	Ishtar.	Ishtar.
7.3 Héroe cae en el engaño			
8.Acto de villanía			
8.1 Antagonista abduce a alguien			
8.2 Antagonista roba agente mágico		Una serpiente le roba la planta de la inmortalidad a Gilgamesh.	Una serpiente le roba la planta de la inmortalidad a Gilgamesh.
8.3 Antagonista rapta al ayudante mágico			
8.4 Antagonista roba o destruye cultivos			
8.5 Antagonista roba la luz del día			
8.6 Antagonista roba de otras formas			
8.7 Antagonista causa daño corporal	Ereshkigal tortura y mata a Inana.	Ereshkigal tortura a Ishtar. Gilgamesh viola a las mujeres de Uruk y castiga a sus súbditos.	Ereshkigal tortura a Ishtar. Gilgamesh viola a las mujeres de Uruk y castiga a sus súbditos.
8.8 Antagonista causa una desaparición repentina			
8.9 Antagonista tienta o exige a su víctima	Ereshkigal exige un sustituto a cambio de la vida de Inana.	Ereshkigal exige un sustituto a cambio de la vida de Ishtar.	Ereshkigal exige un sustituto a cambio de la vida de Ishtar.
8.10 Antagonista echa a alguien			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Sumeria	Acadia	Babilonia
8.11 Antagonista ordena que alguien sea arrojado al agua			
8.12 Antagonista echa embrujo a algo a alguien			
8.13 Antagonista transforma algo o a alguien			
8.14 Antagonista ordena que se efectúe asesinato		Apsu quiere aniquilar a los dioses jóvenes Anu y Ea porque no le dejan dormir.	Apsu quiere aniquilar a los dioses jóvenes Anu y Ea porque no le dejan dormir.
8.15 Antagonista Comete asesinato	Ereshkigal mata a Inana.		
8.16 Antagonista encarcela o detiene a alguien			
8.17 Antagonista amenaza con matrimonio forzado		Gilgamesh decide los matrimonios en Uruk.	Gilgamesh decide los matrimonios en Uruk.
8.18 Antagonista hace amenaza de canibalismo			
8.19 Antagonista atormenta por la noche			
8.20 Antagonista declara guerra		Tiamat a Marduk.	Tiamat a Marduk.
8a. Carencia			
8a.1 Falta de un ser humano/dios		Tammuz, quien se encuentra en el submundo.	Tammuz, quien se encuentra en el submundo.
8a.2 Falta objeto mágico			
8a.3 Falta objeto fabuloso			
8a.4 Falta un objeto específico, mágico o no		Las <i>Tablillas del Destino</i> que están en poder de Kingu.	Las <i>Tablillas del Destino</i> que están en poder de Kingu.
8a.5 Falta dinero o forma de ganarse la vida			
8a.6 Falta tesoro/recursos naturales		Gilgamesh quiere la madera de los cedros del actual Líbano.	Gilgamesh quiere la madera de los cedros de la actual Líbano.
8a.7 Otras carencias	Inana quiere dominar el submundo. Falta Dumuzi, al irse Ishtar en su busca, en su ausencia todo falta y muere.	Falta Tammuz, al irse Ishtar en su busca, en su ausencia todo falta y muere. Uruk está esclavizado con Gilgamesh, no hay paz.	Falta Tammuz, al irse Ishtar en su busca, en su ausencia todo falta y muere. Uruk está esclavizado con Gilgamesh, no hay paz.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Sumeria	Acadia	Babilonia
9.Mediación para la partida			
9.1 Llamada pidiendo ayuda por la autoridad		Anu y Ea piden que Marduk se enfrente a Kingu. Pueblo de Uruk pide ayuda a Enkidu.	Anu y Ea piden que Marduk se enfrente a Kingu. Pueblo de Uruk pide ayuda a Enkidu.
9.2 Héroe va obligado			
9.3 Héroe parte por iniciativa propia	Inana.	Ishtar. Gilgamesh.	Ishtar. Gilgamesh.
9.4 Se le informa de una desgracia pasada y parte			
9.5 Héroe es raptado			
9.6 Héroe condenado a muerte es liberado y parte			
10.Comienzo del contra Acto			
11.Partida de Héroe	Inana.	Ishtar. Marduk. Enkidu, Gilgamesh.	Ishtar. Marduk. Enkidu, Gilgamesh.
12.Prueba al Héroe por el Bienhechor			
13.Reacción del héroe ante el Bienhechor			
13.1 Héroe pasa prueba			
13.2 Héroe responde a saludo-interrogatorio			
13.3.Héroe responde a requerimiento moribundo			
13.4 Héroe divide propiedad requerida			
13.5 Héroe responde a petición ayuda		Marduk. Enkidu.	Marduk. Enkidu.
13.6 Héroe vence a criatura hostil		Enkidu y Gilgamesh vencen a Humbaba.	Enkidu y Gilgamesh vencen a Humbaba
13.7 Héroe acepta objeto mágico	Inana acepta la comida y la bebida de la vida de En-ki.	Ishtar acepta el agua de la vida. Gilgamesh y Enkidu aceptan amuletos y armas.	Gilgamesh y Enkidu aceptan amuletos y armas.
14.El Héroe recibe objeto mágico			
14.1 Objeto es directamente transferido		Nunsun le entrega un colgante a Gilgamesh y armas.	Nunsun le entrega un colgante a Gilgamesh y armas.
14.2 Objeto es mostrado indirectamente			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Sumeria	Acadia	Babilonia
14.3 Objeto es elaborado		Armaduras de Enkidu y Gilgamesh.	Armaduras de Enkidu y Gilgamesh.
14.4 Objeto es comprado			
14.5 Objeto aparece			
14.6 Objeto se come o bebe	La comida de la vida y el agua de la vida reviven a Inana.	El agua de la vida revive a Ishtar.	El agua de la vida revive a Ishtar.
14.7 Objeto se roba		Gilgamesh coge la flor de la inmortalidad del fondo del océano.	Gilgamesh coge la flor de la inmortalidad del fondo del océano.
14.8 Objeto se pone a disposición del héroe	Inana recibe el agua de la vida y la comida de la vida a través de mensajeros.	Inana recibe el agua de la vida y la comida de la vida a través de mensajeros.	
15.Transferencia a otro Reino			
15.1 Héroe vuela			
15.2 Héroe viaja por tierra	Inana regresa del submundo junto con los espíritus de los muertos.	Ishtar regresa del submundo junto con los espíritus de los muertos.	Ishtar regresa del submundo junto con los espíritus de los muertos.
15.3 Héroe viaja por agua		Gilgamesh.	Gilgamesh.
15.4 Héroe asciende		Gilgamesh a Dilmun.	Gilgamesh a Dilmun.
15.5 Héroe desciende y cruza pasadizo	Inana, pierde sus 7 marcas de poder divino, entra desnuda.	Ishtar. Gilgamesh.	Ishtar. Gilgamesh.
15.6 Héroe es conducido por persona		Enkidu a Uruk por una prostituta. Gilgamesh por Urshanabi en Dilmun.	Enkidu a Uruk por una prostituta. Gilgamesh por Urshanabi en Dilmun.
15.7 Héroe conducido por rastro			
15.8 Héroe raptado			
15.9 Héroe transferido al mundo de los sueños			
16.Lucha del Héroe contra el Villano	Inana contra Ereshkigal.	Gilgamesh y Enkidu contra Humbaba.	Marduk contra Tiamat.
17.El Héroe recibe una marca			
17.1 Marca corporal		Gilgamesh recibe un corte de la planta de la inmortalidad.	Gilgamesh recibe un corte de la planta de la inmortalidad.
17.2 Marca objetual		Marduk se ata las tablas del destino al pecho./ Gilgamesh se pone una piel león. Enkidu se viste con ropajes.	Marduk se ata las tablas del destino al pecho./ Gilgamesh se pone una piel león. Enkidu se viste con ropajes.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Sumeria	Acadia	Babilonia
18. Victoria del Héroe			
18.1 Antagonista es vencido en combate abierto		Marduk vence a Tiamat./ Enkidu y Gilgamesh a Humbaba.	Marduk vence a Tiamat./ Enkidu y Gilgamesh a Humbaba.
18.2 Antagonista es vencido en competición			
18.3 Antagonista es vencido con magia			
18.4 Antagonista es vencido en juegos de azar	Se engaña a Ereshkigal y se proporciona sustitutos para Inana.	Se engaña a Ereshkigal y se proporciona sustituto para Ishtar, Ashushunamir.	Se engaña a Ereshkigal y se proporciona sustituto para Ishtar, Ashushunamir.
18.5 Antagonista vencido sin lucha			
18.6 Antagonista desaparece directamente		Gilgamesh deja de ser antagonista al luchar con Enkidu. Amistad.	Gilgamesh deja de ser antagonista al luchar con Enkidu. Amistad.
19. Se liquida la villanía (se resuelve el motivo de la aventura)			
19.1 Se obtiene objeto por fuerza o inteligencia		Gilgamesh y Enkidu obtienen los cedros y fama.	Gilgamesh y Enkidu obtienen los cedros y fama.
19.2 Se obtiene objeto buscado por varios a la vez			
19.3 Se obtiene con ayuda de incitaciones	Inana puede liberarse del submundo si deja sustitutos.	Ishtar puede liberarse del submundo si deja sustitutos.	Ishtar puede liberarse del submundo si deja sustitutos.
19.4 Se obtiene como resultado de acción precedente		La paz vuelve a Uruk por la amistad de Gilgamesh con Enkidu.	La paz vuelve a Uruk por la amistad de Gilgamesh con Enkidu.
19.5 Se obtiene por uso de objeto mágico			
19.6 Se rompe un encantamiento			
19.7 Se revive a alguien muerto	Inana revive.		
19.8 Se libera al cautivo			
19.9 Se obtiene por donación	Inana, fracasando en su objetivo se libera del submundo dejando sustitutos parte del año: a su esposo Dumuzi y a la hermana de este, Geshtinanna.	Ishtar es sustituida por Ashushunamir	Ishtar es sustituida por Ashushunamir
20. Vuelta del Héroe	Inana regresa a su reino.	Ishtar regresa a su reino. Gilgamesh a Uruk.	Ishtar regresa a su reino. Gilgamesh a Uruk.

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Sumeria	Acadia	Babilonia
21.El Héroe es perseguido			
21.1 Por aire	Los demonios Gallas persiguen a Inana para llevarla de vuelta al inframundo si no encuentra sustitutos.		
21.2 Perseguidor se transforma en algo			
21.3 Héroe se transforma en algo			
21.4 Perseguidor intenta matar héroe			
21.5 El héroe arroja obstáculos mientras es perseguido			
22.El Héroe es rescatado	Inana por En-ki		
23.Llegada de incógnito		Gilgamesh como hombre con piel de león de las montañas.	
23.1 Se oculta con personaje secundario			
23.2 Se oculta trabajando personaje primario			
24.Reclamación infundada del falso Héroe.			
25.Difícil tarea encomendada al Héroe			
25.1 Comida o bebida	Nergal no debe comer o beber nada del submundo		
25.2 Con fuego			
25.3 Adivinanzas			
25.4 Elección de algo o alguien	Inana tiene que elegir sustitutos: Su esposo Dumuzi porque le enfada que reine sin problemas aunque ella no esté, y Geshtinanna (la hermana de este)		
25.5 Escondite			
25.6 En relación a la princesa			
25.7 Test fuerza o destreza		Gilgamesh	Gilgamesh
25.8 Test de resistencia	Inana soporta torturas, enfermedad, muerte y ser empalada y colgada de un clavo.	Ishtar soporta torturas, enfermedad y muerte. Gilgamesh debe resistir el sueño.	Ishtar soporta torturas, enfermedad y muerte. Gilgamesh debe resistir el sueño.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Sumeria	Acadia	Babilonia
25.9 Obtención o producción de objeto difícil		Gilgamesh obtiene la planta de la inmortalidad pero se la roba una serpiente.	Gilgamesh obtiene la planta de la inmortalidad pero se la roba una serpiente.
26.Solución difícil tarea	Inana encuentra sustitutos y logra regresar del submundo.	Ishtar encuentra sustitutos y logra regresar del submundo.	Ishtar encuentra sustitutos y logra regresar del submundo.
27.Reconocimiento del Héroe			
27.1 Por cumplimiento de tarea difícil		Marduk vence a Tiamat. Enkidu y Gilgamesh vencen a Humbaba.	Marduk vence a Tiamat. Enkidu y Gilgamesh vencen a Humbaba.
27.2 Por marca			
27.3 Por objeto		Marduk por obtener las tablas del destino (los <i>Mes</i>)	Marduk por obtener las tablas del destino (los <i>Mes</i>)
28.Exposición del Villano			
28.1 Por acciones del héroe			
28.2 Por acciones del mismo antagonista			
29.Transfiguración del Héroe			
29.1 Con intervención mágica de ayudante	En-ki envía 2 ángeles para revivir a Inana.	Ea envía a Ashushunamir con el agua de la vida para revivir a Ishtar.	Ea envía a Ashushunamir con el agua de la vida para revivir a Ishtar.
29.2 Cambio de aspecto por sí mismo		Gilgamesh abandona sus marcas de rey y toma una piel de león en su búsqueda de la inmortalidad.	Gilgamesh abandona sus marcas de rey y toma una piel de león en su búsqueda de la inmortalidad.
30.Castigo al Villano o perdón		Mueren Tiamat y Kingu y se crea el mundo y los hombres con sus cuerpos.	Mueren Tiamat y Kingu y se crea el mundo y los hombres con sus cuerpos.
31.Bodadel héroe (conquistas)			
31.1 Logra fama		Marduk. Gilgamesh y Enkidu.	Marduk. Gilgamesh y Enkidu.
31.2 Logra inmortalidad			
31.3 Logra conocimiento			
31.4 Recibe reino	Zisudra.	Marduk. Gilgamesh amplía sus dominios.	Marduk. Gilgamesh amplía sus dominios
31.5 Recibe princesa y reino			
31.6 Recibe novia (no princesa) sin reino		Enkidu.	Enkidu.
31.7 Boda interrumpida y promesa matrimonio	Se restaura el "hieros gamos" entre Inana y Dumuzi.	Se restaura el "hieros gamos" entre Ishtar y Tammuz.	Se restaura el "hieros gamos" entre Ishtar y Tammuz.
31.8 Matrimonio que había sido interrumpido, se hace			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Sumeria	Acadia	Babilonia
31.9 Recompensa monetaria en lugar de matrimonio		Gilgamesh logra el control económico de los recursos deseados.	Gilgamesh logra el control económico de los recursos deseados.
31.10 Héroe fracasa en su objetivo	Inana no logra extender su poder al submundo.	Gilgamesh no logra inmortalidad.	Gilgamesh no logra inmortalidad.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Egipto-M	Egipto-H	Egipto-T	Egipto Ogdóada de Hermópolis
1.Ausencia de un miembro familiar				
1.1 Alguien se marcha de generación mayor o igual		Seth mata a Osiris y le arroja al Nilo en un sarcófago.	Muere el faraón y Sinuhé teme por su vida si el nuevo heredero lo rechaza.	
1.2 Muerte de los padres		Osiris, padre de Horus es desmembrado por Seth		
1.3 Ausencia de generación joven		Isis es exiliada con Horus de niño.		
2.Prohibición al héroe (orden)				
2.1 Prohibir acción	Se prohíbe a Setna coger el Libro de Thot de la tumba de Neferkaptah y su esposa.			Ahura pide a Neferkaptah que no vaya en busca del libro de Thot.
2.2 Orden positiva				
3.Violación de la prohibición (orden)				
3.1 Violación prohibición	Setna intenta robar el libro de Thot.			Neferkaptah se marcha con su esposa e hijo en busca del libro de Thot.
3.2 Violación orden positiva				
4.Reconocimiento del Villano (de la escena)				
4.1 Antagonista busca información				
4.2 Héroe interroga al antagonista				

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Egipto-M	Egipto-H	Egipto-T	Egipto Ogdóada de Hermópolis
4.3 Intermediario antagonista busca información				
5.El Villano recoge información				
5.1 Antagonista recibe respuesta a pregunta				
5.2 Héroe recibe respuesta de antagonista				
5.3 Intermediario antagonista recibe respuesta				
6.El héroe es engañado por el Villano (disfrazado)				
6.1 Persuasión de Antagonista a Héroe		Seth engaña a Osiris para que se meta en un sarcófago hecho a su medida y le asfixia.		
6.2 A través de magia		Seth toma la forma de un cerdo negro y engaña a Horus.		
6.3 Otros métodos de engaño o coacción		Seth hace sentir culpable a Isis y pierde el cuerpo de Osiris.		
7.Complicidad involuntaria del Héroe o víctima				
7.1 El héroe acepta persuasión		Isis cede el cuerpo de Osiris a Seth.		
7.2 Héroe cae en la magia		Horus cae en la magia de Seth.		
7.3 Héroe cae en el engaño		Osiris cae en la trampa de Seth.		
8.Acto de villanía				
8.1 Antagonista abduce a alguien				
8.2 Antagonista roba agente mágico		Seth le roba el ojo a Horus.		
8.3 Antagonista rapta al ayudante mágico				
8.4 Antagonista roba o destruye cultivos				
8.5 Antagonista roba la luz del día		Apofis apaga la luz del sol y la luna con eclipses, nieblas, etc...		
8.6 Antagonista roba de otras formas				
8.7 Antagonista causa daño corporal		Seth desmembra en 14 partes el cuerpo de Osiris. Seth arranca el ojo izquierdo de Horus.		
8.8 Antagonista causa una desaparición repentina		Seth hace desaparecer el cuerpo de Osiris.		

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Egipto-M	Egipto-H	Egipto-T	Egipto Ogdóada de Hermópolis
8.9 Antagonista tienta o exige a su víctima		Seth tienta a Isis para que le entregue a Osiris.	Un héroe de Retenu quiere quitarle a Sinuhé lo que tiene.	
8.10 Antagonista echa a alguien				
8.11 Antagonista ordena que alguien sea arrojado al agua				
8.12 Antagonista echa embrujo a algo alguien	Neferkaptah hechiza a Setna porque no puede vencerle a un juego, le induce a tener un sueño del que Setna no es consciente.			
8.13 Antagonista transforma algo o a alguien		Seth transforma a sus ayudantes en hipopótamos y cocodrilos.		
8.14 Antagonista ordena que se efectúe asesinato				
8.15 Antagonista Comete asesinato		Seth asesina a Osiris .		
8.16 Antagonista encarcela o detiene a alguien				
8.17 Antagonista amenaza con matrimonio forzado				
8.18 Antagonista hace amenaza de canibalismo				
8.19 Antagonista atormenta por la noche				
8.20 Antagonista declara guerra				
8a.Carencia				
8a.1 Falta de un ser humano/dios		Osiris.	Falta el faraón al que sirve Sinuhé, y la expiación de un pecado que Sinuhé ha cometido.	
8a.2 Falta objeto mágico				Neferkaptah quiere el libro de Thot.
8a.3 Falta objeto fabuloso				

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Egipto-M	Egipto-H	Egipto-T	Egipto Ogdóada de Hermópolis
8a.4 Falta un objeto específico, mágico o no				
8a.5 Falta dinero o forma de ganarse la vida				
8a.6 Falta tesoro/recursos naturales				
8a.7 Otras carencias				
9.Mediación para la partida				
9.1 Llamada pidiendo ayuda por la autoridad				
9.2 Héroe va obligado				
9.3 Héroe parte por iniciativa propia	Setna va a la tumba de Neferkaptah para robar el libro de Thot.		Sinuhé se exilia por miedo.	Neferkaptah tras oír el relato del libro de Thot de que puede devolverle la vida a los muertos y contiene la sabiduría del mundo.
9.4 Se le informa de una desgracia pasada y parte				
9.5 Héroe es raptado				
9.6 Héroe condenado a muerte es liberado y parte				
10.Comienzo del contra Acto				
11.Partida de Héroe				Neferkaptah parte con una barca en busca del libro escondido en algún lugar del Nilo cerca de Koptos.
12.Prueba al Héroe por el Bienhechor				
13.Reacción del héroe ante el Bienhechor				
13.1 Héroe pasa prueba				
13.2 Héroe responde a saludo-interrogatorio				

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Egipto-M	Egipto-H	Egipto-T	Egipto Ogdóada de Hermópolis
13.3. Héroe responde a requerimiento moribundo				
13.4 Héroe divide propiedad requerida				
13.5 Héroe responde a petición ayuda			Sinuhé ayuda a todo el que puede y sirve incondicionalmente al ayudante (rey Ammi-enshi de Retenu)	
13.6 Héroe vence a criatura hostil		Ra vence a Apofis cada noche.		
13.7 Héroe acepta objeto mágico				
14.El Héroe recibe objeto mágico				
14.1 Objeto es directamente transferido		Thot le da a Horus la capacidad de transformarse en un disco solar con alas doradas.		
14.2 Objeto es mostrado indirectamente				
14.3 Objeto es elaborado				Neferkaptah construye una barca y una presa mágicas.
14.4 Objeto es comprado				
14.5 Objeto aparece				
14.6 Objeto se come o bebe				
14.7 Objeto se roba	Setna roba el libro de Thot.			Neferkaptah roba el libro de Thot.
14.8 Objeto se pone a disposición del héroe				
15.Transferencia a otro Reino				
15.1 Héroe vuela		Horus vuela como un disco solar alado. Osiris y Horus sobre la barca solar entran en el suelo de cristal del cielo. Ra viaja cada día con su barca solar celestial		

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Egipto-M	Egipto-H	Egipto-T	Egipto Ogdóada de Her-mópolis
15.2 Héroe viaja por tierra			Viaja a otras tierras hasta llegar a Retenu.	
15.3 Héroe viaja por agua		Ra viaja con su barca cada noche por el sub-mundo acuático.		Neferkaptah en barca.
15.4 Héroe asciende		Osiris y Horus por la escalera celestial.		
15.5 Héroe desciende y cruza pasadizo				
15.6 Héroe es conducido por persona		Horus conduce a Osiris por la escalera celestial.		
15.7 Héroe conducido por rastro				
15.8 Héroe raptado		Seth rapta a Osiris.		
15.9 Héroe transferido al mundo de los sueños	Setna tiene un sueño en el que cree haber robado el libro y lo usa para encantar a una noble. Para lograr sus favores sexuales acaba matando a sus propios hijos y perdiendo toda su riqueza.			
16.Lucha del Héroe contra el Villano	Setna contra Neferkaptah	Ra contra Apofis./ Horus contra Seth.	Sinuhé contra el Héroe de Retenu.	Neferkaptah conrea los guardianes del libro de Thot.
17.El Héroe recibe una marca				
17.1 Marca corporal		Horus pierde su ojo izquierdo que luego dará a Osiris para revivirle.		
17.2 Marca objetual			Viste como un asiático, lleva un arco y flechas.	Neferkaptah se ata el libro de Thot al pecho.
18.Victoria del Héroe				
18.1 Antagonista es vencido en combate abierto		Ra vence a Apofis y le descuartiza. Horus le corta los testículos a Seth. Horus mata a Seth con un arpón que le atraviesa el cerebro.	Sinuhé mata al Héroe de Retenu.	

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Egipto-M	Egipto-H	Egipto-T	Egipto Ogdóada de Hermópolis
18.2 Antagonista es vencido en competición				
18.3 Antagonista es vencido con magia	Setna cree que vence a Neferkaptah.	Horus manda una maldición a Seth por la que no puede ver ni oír, y todos confunden las lenguas.		Neferkaptah paraliza con su magia a los guardianes del libro.
18.4 Antagonista es vencido en juegos de azar	Setna cree que ha vencido a Neferkaptah.			
18.5 Antagonista vencido sin lucha				
18.6 Antagonista desaparece directamente				
19. Se liquida la villanía (se resuelve el motivo de la aventura)				
19.1 Se obtiene objeto por fuerza o inteligencia				
19.2 Se obtiene objeto buscado por varios a la vez				
19.3 Se obtiene con ayuda de incitaciones				
19.4 Se obtiene como resultado de acción precedente			Sinuhé tras años de servir al rey de Retenu y tener hijos, tierras, y hacerse un héroe es llamado a volver a Egipto por el nuevo Faraón, quien le perdona y concede la inmortalidad construyendo una pirámide n su nombre.	
19.5 Se obtiene por uso de objeto mágico				Neferkaptah obtiene el libro con magia.
19.6 Se rompe un encantamiento				
19.7 Se revive a alguien muerto		Isis y Horus reviven a Osiris.		Neferkaptah revive a su esposa cuando Thot la ahoga al enterarse de que le han robado el libro.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Egipto-M	Egipto-H	Egipto-T	Egipto Ogdóada de Hermópolis
19.8 Se libera al cautivo				
19.9 Se obtiene por donación				
20.Vuelta del Héroe				
21.El Héroe es perseguido				
21.1 Por aire				
21.2 Perseguidor se transforma en algo		Apofis se convierte en serpiente.		
21.3 Héroe se transforma en algo		Ra se convierte en gato.		
21.4 Perseguidor intenta matar héroe		Apofis intenta matar a Ra.		
21.5 El héroe arroja obstáculos mientras es perseguido				
22.El Héroe es rescatado				
23.Llegada de incógnito		Isis regresa disfrazada de mendiga.		
23.1 Se oculta con personaje secundario				
23.2 Se oculta trabajando personaje primario				
24.Reclamación infundada del falso Héroe.		En la última prueba entre Seth y Horus por el reino, Seth hace trampas y realiza una reclamación infundada del reino para sí mismo. (Carrera de barcos)		
25.Difícil tarea encomendada al Héroe				
25.1 Comida o bebida				
25.2 Con fuego				
25.3 Adivinanzas				
25.4 Elección de algo o alguien				
25.5 Escondite				
25.6 En relación a la princesa				
25.7 Test fuerza o destreza			Sinuhé tiene que demostrar sus dotes de guerrero.	
25.8 Test de resistencia		Ra debe aguantar los ataques de Apofis cada noche y luchar.		

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Egipto-M	Egipto-H	Egipto-T	Egipto Ogdóada de Hermópolis
25.9 Obtención o producción de objeto difícil				Neferkaptah obtiene el libro de Thot.
26.Solución difícil tarea				
27.Reconocimiento del Héroe				
27.1 Por cumplimiento de tarea difícil			Las hazañas de Sinuhé llegan a oídos del Faraón.	
27.2 Por marca		Ra vence a Apofis porque el sol vuelve a salir al día siguiente con la aurora rosada marca de la batalla sangrienta nocturna.		
27.3 Por objeto				Neferkaptah muere a manos de Thot pero el libro se queda con Neferkaptah.
28.Exposición del Villano				
28.1 Por acciones del héroe		Por acciones de Ra Apofis queda expuesto.	Sinuhé mata al héroe de Retenu en combate abierto.	
28.2 Por acciones del mismo antagonista		Apofis.		
29.Transfiguración del Héroe				
29.1 Con intervención mágica de ayudante	Neferkaptah le enseña una lección moral a Setna.			
29.2 Cambio de aspecto por sí mismo			Sinuhé convertido en un asiático vuelve a la refinación del palacio Egipcio en su vejez.	
30.Castigo al Villano o perdón				
31.Bodadel héroe (conquistas)				
31.1 Logra fama		Ra protege a los hombres del mal.	Sinuhé.	
31.2 Logra inmortalidad			Sinuhé muriendo en Egipto y siendo enterrado en una pirámide.	Muere pero el libro de Thot queda enterrado con él.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Egipto-M	Egipto-H	Egipto-T	Egipto Ogdóada de Hermópolis
31.3 Logra conocimiento				
31.4 Recibe reino			Sinuhé recibe reino en Retenu que cede a su primogénito.	
31.5 Recibe princesa y reino				
31.6 Recibe novia (no princesa) sin reino				
31.7 Boda interrumpida y promesa matrimonio				
31.8 Matrimonio que había sido interrumpido, se hace				
31.9 Recompensa monetaria en lugar de matrimonio				
31.10 Héroe fracasa en su objetivo	Setna es castigado a realizar una tarea para Neferkaptah. Debe encontrar los cuerpos de la mujer y el hijo de Neferkaptah en el Nilo.			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Hitita	Cananita (Ugarita)	Fenicia
1.Ausencia de un miembro familiar			
1.1 Alguien se marcha de generación mayor o igual	Teshub es derrotado por Ylluyankas y es expulsado.	1.Baal asciende a la montaña sagrada y destrona a El. 2.Baal desciende al inframundo y Mot le mata	Aleion desciende al submundo.
1.2 Muerte de los padres			
1.3 Ausencia de generación joven	Telepinu se marcha iracundo.		
2.Prohibición al héroe (orden)			
2.1 Prohibir acción			
2.2 Orden positiva	Búsqueda de Telepinu.		

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Hitita	Cananita (Ugarita)	Fenicia
3.Violación de la prohibición (orden)			
3.1 Violación prohibición			
3.2 Violación orden positiva			
4.Reconocimiento del Villano (de la escena)			
4.1 Antagonista busca información			
4.2 Héroe interroga al antagonista	La diosa Kamrusepas interroga al antagonista.		
4.3 Intermediario antagonista busca información			
5.El Villano recoge información			
5.1 Antagonista recibe respuesta a pregunta			
5.2 Héroe recibe respuesta de antagonista			
5.3 Intermediario antagonista recibe respuesta			
6.El héroe es engañado por el Villano (disfrazado)			
6.1 Persuasión de Antagonista a Héroe			
6.2 A través de magia	La ira, etc...poseen a Telepinu.		
6.3 Otros métodos de engaño o coacción			
7.Complicidad involuntaria del Héroe o víctima			
7.1 El héroe acepta persuasión			
7.2 Héroe cae en la magia	Telepinu es poseído por el mal.		

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Hitita	Cananita (Ugarita)	Fenicia
7.3 Héroe cae en el engaño			
8. Acto de villanía			
8.1 Antagonista abduce a alguien	El mal se lleva a Telepinu haciéndole desaparecer.		
8.2 Antagonista roba agente mágico	Ylluyankas le roba los ojos y el corazón a Teshub.		
8.3 Antagonista rapta al ayudante mágico			
8.4 Antagonista roba o destruye cultivos			
8.5 Antagonista roba la luz del día			
8.6 Antagonista roba de otras formas			
8.7 Antagonista causa daño corporal			
8.8 Antagonista causa una desaparición repentina	La ira de Telepinu le hace desaparecer y crear caos.		
8.9 Antagonista tiente o exige a su víctima			
8.10 Antagonista echa a alguien	Ylluyankas expulsa a Teshub.	1. Yam intenta echar a Baal.	
8.11 Antagonista ordena que alguien sea arrojado al agua			
8.12 Antagonista echa embrujo a algo alguien	La ira etc...a Telepinu		
8.13 Antagonista transforma algo o a alguien			
8.14 Antagonista ordena que se efectúe asesinato			
8.15 Antagonista Comete asesinato		2. Mot mata a Baal.	Mot mata a Aleion-Adonis.
8.16 Antagonista encarcela o detiene a alguien			
8.17 Antagonista amenaza con matrimonio forzado			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Hitita	Cananita (Ugarita)	Fenicia
8.18 Antagonista hace amenaza de canibalismo			
8.19 Antagonista atormenta por la noche			
8.20 Antagonista declara guerra			
8a.Carencia			
8a.1 Falta de un ser humano/dios	Falta Telepinu.	2. Baal.	Aleion-Adonis.
8a.2 Falta objeto mágico	Los ojos y el corazón de Teshub.		
8a.3 Falta objeto fabuloso			
8a.4 Falta un objeto específico, mágico o no			
8a.5 Falta dinero o forma de ganarse la vida			
8a.6 Falta tesoro/recursos naturales			
8a.7 Otras carencias	Teshub quiere vencer a Ylluyankas.		
9.Mediación para la partida			
9.1 Llamada pidiendo ayuda por la autoridad	Teshub padre de Telepinu pide ayuda. Teshub pide ayuda a los dioses cuando Ylluyankas le echa.		
9.2 Héroe va obligado	Telepinu víctima del mal que le exilia. Teshub es exiliado a la fuerza.		
9.3 Héroe parte por iniciativa propia	Kamrusepas (diosa de la magia y la sanación)	1 y 2.Baal quiere conquistar supramundo e inframundo.	1 y 2.Baal quiere conquistar supramundo e inframundo.
9.4 Se le informa de una desgracia pasada y parte			
9.5 Héroe es raptado			
9.6 Héroe condenado a muerte es liberado y parte			
10.Comienzo del contra Acto			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Hitita	Cananita (Ugarita)	Fenicia
11.Partida de Héroe	Teshub envía un águila en busca de Telepinu pero fracasa, va él mismo y también fracasa, entonces la gran Madre envía una abeja y empeora la situación, y luego a un Hombre y a Kamrusepas que sí le trae de vuelta.		
12.Prueba al Héroe por el Bienhechor			
13.Reacción del héroe ante el Bienhechor			
13.1 Héroe pasa prueba			
13.2 Héroe responde a saludo-interrogatorio			
13.3.Héroe responde a requerimiento moribundo			
13.4 Héroe divide propiedad requerida			
13.5 Héroe responde a petición ayuda	Los dioses responden.		
13.6 Héroe vence a criatura hostil			
13.7 Héroe acepta objeto mágico	El hijo humano de Teshub (Hupasias) se casa con la hija del dragón Ylluyankas y le pide que le devuelva los ojos y el corazón de su padre, este accede y Hupasias se los da a Teshub quien los acepta.	Baal acepta unas flechas mágicas.	
14.El Héroe recibe objeto mágico			
14.1 Objeto es directamente transferido			
14.2 Objeto es mostrado indirectamente			
14.3 Objeto es elaborado		1. Koshar-wa-Hasis fragua dos varillas mágicas que se convierten en flechas que se lanzan desde las manos del que las usa.	
14.4 Objeto es comprado			
14.5 Objeto aparece			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Hitita	Cananita (Ugarita)	Fenicia
14.6 Objeto se come o bebe			
14.7 Objeto se roba			
14.8 Objeto se pone a disposición del héroe	Hupasias le entrega los ojos y el corazón a Teshub.		
15. Transferencia a otro Reino			
15.1 Héroe vuela	Telepinu.		
15.2 Héroe viaja por tierra	Telepinu.		
15.3 Héroe viaja por agua	Telepinu.		
15.4 Héroe asciende		1. Baal.	
15.5 Héroe desciende y cruza pasadizo		2. Baal.	Aleion-Adonis.
15.6 Héroe es conducido por persona	Kamrusepas hace regresar a Telepinu.		
15.7 Héroe conducido por rastro			
15.8 Héroe raptado			
15.9 Héroe transferido al mundo de los sueños			
16. Lucha del Héroe contra el Villano	Teshub contra Ylluyankas.	Baal contra Yam.	Anthat contra Mot.
17. El Héroe recibe una marca			
17.1 Marca corporal			
17.2 Marca objetual	Teshub recupera sus ojos, su corazón, y su fuerza.	1. Baal. Flechas que salen de sus manos.	
18. Victoria del Héroe			
18.1 Antagonista es vencido en combate abierto	Teshub mata a Ylluyankas.	1. Baal vence a Yam.	Anthat contra Mot.
18.2 Antagonista es vencido en competición			
18.3 Antagonista es vencido con magia	El ritual de Kamrusepas y de Hombre expulsan el mal de Telepinu.		
18.4 Antagonista es vencido en juegos de azar			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Hitita	Cananita (Ugarita)	Fenicia
18.5 Antagonista vencido sin lucha		2.Mot comprende el poder de Baal por medio de las explicaciones de El.	
18.6 Antagonista desaparece directamente			
19.Se liquida la villanía (se resuelve el motivo de la aventura)			
19.1 Se obtiene objeto por fuerza o inteligencia			
19.2 Se obtiene objeto buscado por varios a la vez	Se envía un águila y al dios de la tormenta (símbolos del orden patriarcal), luego la abeja de la diosa y a la misma diosa (símbolos del orden matriarcal)		
19.3 Se obtiene con ayuda de incitaciones			
19.4 Se obtiene como resultado de acción precedente	Gracias a la ayuda de su hijo mortal, Teshub vence al dragón.		
19.5 Se obtiene por uso de objeto mágico	Con su fuerza recuperada Teshub es victorioso.	1.Baal vence a Yam con el objeto mágico.	
19.6 Se rompe un encantamiento	Por medio de los ritos.		
19.7 Se revive a alguien muerto		2.Anath revive el cuerpo de Baal.	Anthat revive el cuerpo de Aleion-Adonis.
19.8 Se libera al cautivo			
19.9 Se obtiene por donación			
20.Vuelta del Héroe	Telepinu regresa.		
21.El Héroe es perseguido			
21.1 Por aire			
21.2 Perseguidor se transforma en algo			
21.3 Héroe se transforma en algo			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Hitita	Cananita (Ugarita)	Fenicia
21.4 Perseguidor intenta matar héroe			
21.5 El héroe arroja obstáculos mientras es perseguido			
22.El Héroe es rescatado			
23.Llegada de incógnito			
23.1 Se oculta con personaje secundario			
23.2 Se oculta trabajando personaje primario			
24.Reclamación infundada del falso Héroe.			
25.Difícil tarea encomendada al Héroe			
25.1 Comida o bebida			
25.2 Con fuego			
25.3 Adivinanzas			
25.4 Elección de algo o alguien			
25.5 Escondite			
25.6 En relación a la princesa			
25.7 Test fuerza o destreza			
25.8 Test de resistencia			
25.9 Obtención o producción de objeto difícil			
26.Solución difícil tarea			
27.Reconocimiento del Héroe			
27.1 Por cumplimiento de tarea difícil			
27.2 Por marca			
27.3 Por objeto	Por un vellocino y por los ojos y el corazón de Teshub.		

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Hitita	Cananita (Ugarita)	Fenicia
28.Exposición del Villano			
28.1 Por acciones del héroe			
28.2 Por acciones del mismo antagonista			
29.Transfiguración del Héroe			
29.1 Con intervención mágica de ayudante	Telepinu es purificado y se restaura el orden en el reino. Gracias a Hupasiyas, Teshub recupera su fuerza.		
29.2 Cambio de aspecto por sí mismo		1.Baal se convierte en soberano del supramundo. 2.Baal se convierte en soberano del submundo.	
30.Castigo al Villano o perdón	El dragón Ylluyankas es aniquilado.	1.Yam es desmembrado (a petición de la diosa Astarté) por Baal. 2.Mot es desgranado por la diosa Anath.	Mot es segado por la diosa Anthat.
31.Bodadel héroe (conquistas)			
31.1 Logra fama	Teshub.		
31.2 Logra inmortalidad			
31.3 Logra conocimiento			
31.4 Recibe reino			
31.5 Recibe princesa y reino		Baal recibe a Anath 1.Baal dios supremo. 2.Baal controla parte del submundo.	Anath y Aleion-Adonis logran parte del inframundo.
31.6 Recibe novia (no princesa) sin reino			
31.7 Boda interrumpida y promesa matrimonio			
31.8 Matrimonio que había sido interrumpido, se hace			
31.9 Recompensa monetaria en lugar de matrimonio			
31.10 Héroe fracasa en su objetivo		2.Baal no logra la supremacía total del submundo. Continúa siendo de Yam y de Mot también.	

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Irania (PreZaratustra y Zaratustra)	Creta	Griega (Olímpica)
1.Ausencia de un miembro familiar			
1.1 Alguien se marcha de generación mayor o igual	Rostám se marcha de caza hasta la frontera de Turán, pero los turcos le roban su caballo Rakhsh.	Ariadna.	Edipo. Helena.
1.2 Muerte de los padres			
1.3 Ausencia de generación joven	Sohráb se marcha de Turán al saber que su padre es Rostám e inicia la guerra contra el rey de Irán para quitarle el trono y dárselo a su padre.	Los 7 chicos y chicas Ateniensés prometidos a Minos cada 9 años.	Hércules mata a sus hijos. Rapto de Perséfone.
2.Prohibición al héroe (orden)			
2.1 Prohibir acción		No se le está permitido a Ariadna marcharse del laberinto.	No raptar a Helena (Héctor a Paris)
2.2 Orden positiva	El Shah de Turán anima a Sohráb a conquistar Irán y le envía ayuda.		Busca el Vellochino de Oro (Pelias a Jasón)
3.Violación de la prohibición (orden)			
3.1 Violación prohibición		Ariadna se marcha con Teseo.	Paris se lleva a Helena.
3.2 Violación orden positiva			
4.Reconocimiento del Villano (de la escena)			
4.1 Antagonista busca información		Minos reta a Teseo a demostrarle que es hijo de Poseidón haciéndole recuperar un anillo de oro que tira al mar.	Pelias pregunta a Jasón quien es, qué haría si supiera si un oráculo hubiera predicho que un súbdito suyo le mataría.
4.2 Héroe interroga al antagonista		Teseo comprueba el poder de Minos retándole a mostrar que es hijo de Zeus.	Jasón le pregunta a Pelias quien es él.
4.3 Intermediario antagonista busca información			
5.El Villano recoge información			
5.1 Antagonista recibe respuesta a pregunta		Teseo se lanza al mar y Tetis le da la corona de joyas para Ariadna, junto con el anillo.	Soy Jasón (Diomedes). Le enviaría a por el Vellochino de Oro a Cólquide.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Irania (PreZaratustra y Zaratustra)	Creta	Griega (Olímpica)
5.2 Héroe recibe respuesta de antagonista	Rostám le asegura a Sohráb que él no es Rostám.	Mínos llama a Zeus y este envía su rayo.	Pelias se rebela como su tío el rey de Iolcos.
5.3 Intermediario antagonista recibe respuesta			
6.El héroe es engañado por el Villano (disfrazado)			
6.1 Persuasión de Antagonista a Héroe	Los generales se lo describen a Sohráb como un guerrero chino. Luego miente a Sohráb cuando le pregunta si él es Rostám.	Dionisos envía un sueño a Teseo de que le matará.	Pelias a Jasón: Te daré el reino si antes nos liberas de una maldición. Si traes un fantasma que ha quedado en Cólquide y el Vellochino.
6.2 A través de magia			Hera vuelve loco a Hércules y le hace creer que su sobrino e hijos son enemigos y les mata
6.3 Otros métodos de engaño o coacción	El Shah de Turán envía 2 generales con un ejército para asistirle. Pero el plan es que los generales no le desvelen a Sohráb quien es Rostám y que este le mate para luego asesinar a Sohráb. Rostám se disfraza de soldado de Turán para espiar el campamento enemigo.		
7.Complicidad involuntaria del Héroe o víctima			
7.1 El héroe acepta persuasión			Jasón.
7.2 Héroe cae en la magia			Hércules por Hera. Ulises por Circe.
7.3 Héroe cae en el engaño	Sohráb es engañado por Rostám en el combate. También cree al general que le dice que el guerrero que ve de lejos no es Rostám sino un chino.		Jasón.
8.Acto de villanía			
8.1 Antagonista abduce a alguien			Hades a Perséfone.
8.2 Antagonista roba agente mágico	El Shah de Irán se niega a darle la pócima a Rostám para que salve a Sohráb.		
8.3 Antagonista rapta al ayudante mágico	Hombres de Turán roban el caballo mágico de Rostám (su vida)		

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Irania (PreZaratustra y Zaratustra)	Creta	Griega (Olímpica)
8.4 Antagonista roba o destruye cultivos			
8.5 Antagonista roba la luz del día			
8.6 Antagonista roba de otras formas			
8.7 Antagonista causa daño corporal			
8.8 Antagonista causa una desaparición repentina			
8.9 Antagonista tienta o exige a su víctima			
8.10 Antagonista echa a alguien			
8.11 Antagonista ordena que alguien sea arrojado al agua			
8.12 Antagonista echa embrujo a algo alguien			Hera a Hércules.
8.13 Antagonista transforma algo o a alguien			
8.14 Antagonista ordena que se efectúe asesinato	El Shah de Turán ordena asesinar a Sohráb.	Mínos exige 7 chicos y chicas para ser sacrificados por Asterio (Minotauro)	
8.15 Antagonista Comete asesinato	Rostám mata a Sohráb. (El padre a su hijo)		
8.16 Antagonista encarcela o detiene a alguien			
8.17 Antagonista amenaza con matrimonio forzado			
8.18 Antagonista hace amenaza de canibalismo			
8.19 Antagonista atormenta por la noche			
8.20 Antagonista declara guerra	Sohráb como antagonista en nombre de Turán a Irán.		

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Irania (PreZaratustra y Zaratustra)	Creta	Griega (Olímpica)
8a.Carencia			
8a.1 Falta de un ser humano/dios	Para Sohráb falta su padre Rostám.		Perséfone. Helena.
8a.2 Falta objeto mágico	La pócima que puede salvarle la vida a Sohráb.		Vellocino de Oro.
8a.3 Falta objeto fabuloso			
8a.4 Falta un objeto específico, mágico o no			
8a.5 Falta dinero o forma de ganarse la vida			
8a.6 Falta tesoro/recursos naturales			
8a.7 Otras carencias	Los turcos le roban el caballo a Rostám y emprende la búsqueda. Tahminé se queda prendada de Rostám y le falta: la razón, y un hijo.		
9.Mediación para la partida			
9.1 Llamada pidiendo ayuda por la autoridad	El Shah de Irán pide ayuda a Rostám para que luche contra los ejércitos de Turán.		Agamenón solicita ayuda a Ulises para ir a Troya.
9.2 Héroe va obligado			Hércules por Euristeo, los 12 trabajos.
9.3 Héroe parte por iniciativa propia	Rostám parte en busca de su caballo y llega al reino de Semengán. Sohráb parte en busca de su padre.	Teseo se ofrece como uno de los jóvenes sacrificados a Minos.	Aquiles marcha a Troya.
9.4 Se le informa de una desgracia pasada y parte			Se le informa a Hércules de lo que ha hecho a sus hijos.
9.5 Héroe es raptado			
9.6 Héroe condenado a muerte es liberado y parte			
10.Comienzo del contra Acto			Ulises se revela ante los pretendientes de Penélope y resuelve vencerles.
11.Partida de Héroe		Teseo hacia Creta.	Ulises emprende el viaje de vuelta a Ítaca.
12.Prueba al Héroe por el Bienhechor			
13.Reacción del héroe ante el Bienhechor			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Irania (PreZaratustra y Zaratustra)	Creta	Griega (Olímpica)
13.1 Héroe pasa prueba		A pesar de las tormentas de Apolo llega a Creta/ Ariadna le ofrece matar a su hermano el Minotauro si Teseo se casa con ella y se la lleva a Atenas, Teseo acepta.	Edipo resuelve el enigma de la Esfinge.
13.2 Héroe responde a saludo-interrogatorio	Rostám responde al Shah de Semengán que si no le ayudan les cortará a todos la cabeza, y este le ofrece su ayuda.		
13.3. Héroe responde a requerimiento moribundo			
13.4 Héroe divide propiedad requerida			
13.5 Héroe responde a petición ayuda	Tahminé le pide a Rostám que la ayude en su locura por él y su deseo de tener un hijo suyo, a cambio le promete que encontrará su caballo.		
13.6 Héroe vence a criatura hostil			Perseo. Jasón. Hércules.
13.7 Héroe acepta objeto mágico	Sohráb recibe el brazalete-sello que le entrega su madre y que pertenecía a Rostám.	Teseo acepta la Corona que le entrega Tetis.	Hércules (Hermes le da una espada, Apolo un arco, Hefestos una armadura de oro, Atenea una capa, Poseidón caballos, y de Zeus recibe un escudo irrompible) Perseo. Jasón. Teseo (el hilo Ariadna)
14.El Héroe recibe objeto mágico			
14.1 Objeto es directamente transferido	Rostám le entrega a Tahminé su sello para que se lo dé a Sohráb.	Egeo le da a Teseo una vela blanca como señal de éxito para el regreso.	De los dioses a Hércules.
14.2 Objeto es mostrado indirectamente			
14.3 Objeto es elaborado			Hefestos construye el escudo de Aquiles.
14.4 Objeto es comprado			
14.5 Objeto aparece			
14.6 Objeto se come o bebe			
14.7 Objeto se roba			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Irania (PreZaratustra y Zaratustra)	Creta	Griega (Olímpica)
14.8 Objeto se pone a disposición del héroe	Tahminé le entrega el sello de Rostám a Sohráb.	Tetis le entrega la Corona a Teseo/ Dédalo le había dado a Ariadna un ovillo de hilo para que pudiera entrar y salir del laberinto, Ariadna se lo entrega a Teseo.	El arco de Ulises de Laertes.
15. Transferencia a otro Reino			
15.1 Héroe vuela			Perseo en Pegaso.
15.2 Héroe viaja por tierra	Rostám viaja de Irán hasta Semengán. Luego de vuelta a Irán. Sohráb viaja de Semengán a Irán.		Hércules.
15.3 Héroe viaja por agua		Teseo viaja desde Atenas a Creta/ De vuelta se detiene en la isla de Día (Naxos) y abandona a Ariadna dormida.	Jasón en la Argo.
15.4 Héroe asciende			Hércules.
15.5 Héroe desciende y cruza pasadizo			Teseo en el laberinto.
15.6 Héroe es conducido por persona			Teseo por Ariadna.
15.7 Héroe conducido por rastro	Rostám llega a Semengán al seguir el rastro de su caballo desaparecido.		Teseo por el hilo de Ariadna.
15.8 Héroe raptado			
15.9 Héroe transferido al mundo de los sueños			Ulises por Circe.
16. Lucha del Héroe contra el Villano	Sohráb contra Rostám.	Teseo contra el Minotauro.	Hércules contra múltiples villanos.
17. El Héroe recibe una marca			
17.1 Marca corporal	Un polvo negro cubre la cabeza de Rostám al morir Sohráb, llora lágrimas de sangre y se desgarran las vestiduras de las señas reales. Se vuelve loco.		Hércules.
17.2 Marca objetual	Sohráb recibe el sello de su padre Rostám.		Jasón queda con una sandalia tras cruzar a Hera el río y es reconocido por Pelias.
18. Victoria del Héroe			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Irania (PreZaratustra y Zaratustra)	Creta	Griega (Olímpica)
18.1 Antagonista es vencido en combate abierto	Rostám mata a su hijo Sohráb creyendo que es su antagonista.	Teseo mata al Minotauro y se lo ofrece a Poseidón.	
18.2 Antagonista es vencido en competición			
18.3 Antagonista es vencido con magia		Con el hilo de Ariadna Teseo llega hasta el Minotauro mientras duerme.	Ulises con el caballo de Troya vence a los Troyanos.
18.4 Antagonista es vencido en juegos de azar			Ulises vence a los pretendientes de Penélope.
18.5 Antagonista vencido sin lucha			
18.6 Antagonista desaparece directamente			
19. Se liquida la villanía (se resuelve el motivo de la aventura)			
19.1 Se obtiene objeto por fuerza o inteligencia		La inteligencia de Ariadna y la fuerza de Teseo acaban con el Minotauro.	Ulises con el caballo de Troya a los Troyanos.
19.2 Se obtiene objeto buscado por varios a la vez		Dos de las jóvenes sacrificiales son hombres disfrazados que ayudan a Teseo.	El vellocino por los Argonautas.
19.3 Se obtiene con ayuda de incitaciones			
19.4 Se obtiene como resultado de acción precedente	Rostám encuentra su caballo al unirse a Tahminé y darle un hijo. Sohráb encuentra a su padre aunque le haya herido de muerte.		
19.5 Se obtiene por uso de objeto mágico			Perseo por la cabeza de Medusa
19.6 Se rompe un encantamiento			
19.7 Se revive a alguien muerto			
19.8 Se libera al cautivo			Hércules libera a Prometeo encadenado.
19.9 Se obtiene por donación			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Irania (PreZaratustra y Zaratustra)	Creta	Griega (Olímpica)
20.Vuelta del Héroe	Rostám regresa a Zaból en Zabolestán.		
21.El Héroe es perseguido			
21.1 Por aire			
21.2 Perseguidor se transforma en algo			
21.3 Héroe se transforma en algo			
21.4 Perseguidor intenta matar héroe		Los cretenses persiguen por mar a Teseo y entablando una lucha naval con él.	
21.5 El héroe arroja obstáculos mientras es perseguido			
22.El Héroe es rescatado			
23.Llegada de incógnito			
23.1 Se oculta con personaje secundario		Egeo cree que Teseo ha muerto porque no ve llegar la nave con la vela blanca simbolizando que vive sino una negra y se arroja al mar.	Ulises con su sirviente el pastor.
23.2 Se oculta trabajando personaje primario	Rostám se disfraza de soldado de Turán para espiar el campamento enemigo. Los generales se lo describen a Sohráb como un guerrero chino. Luego miente a Sohráb cuando le pregunta si él es Rostám.		Ulises se oculta como un viejo mendigo.
24. Reclamación infundada del falso Héroe.			La reclamación del trono de Ítaca por parte de los pretendientes de Penélope./ Pelias declara la muerte de Jasón para quedarse con el reino y este tiene que regresar de incógnito.
25.Difícil tarea encomendada al Héroe			
25.1 Comida o bebida			No comer del submundo.
25.2 Con fuego			
25.3 Adivinanzas			Esfinge y Edipo.

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Irania (PreZaratustra y Zaratustra)	Creta	Griega (Olímpica)
25.4 Elección de algo o alguien			
25.5 Escondite			
25.6 En relación a la princesa		Teseo abandona a Ariadna en Día. Dionisos se le aparece en un sueño, le persigue. / Dionisos la rescata y se casa con ella ofreciéndole la corona.	
25.7 Test fuerza o destreza	Sohráb tiene que aguantar la lucha contra Rostám y viceversa.		Hércules.
25.8 Test de resistencia	Sohráb tiene que aguantar la lucha contra Rostám y viceversa.		Atlas.
25.9 Obtención o producción de objeto difícil			Vellocino de Oro.
26.Solución difícil tarea			
27.Reconocimiento del Héroe			
27.1 Por cumplimiento de tarea difícil			Jasón. Hércules.
27.2 Por marca	Un ayudante de Sohráb reconoce a Rostám pero es asesinado.		
27.3 Por objeto	Sohráb le muestra el sello a Rostám antes de morir.		
28.Exposición del Villano			
28.1 Por acciones del héroe			Ulises expone a los pretendientes de Penélope.
28.2 Por acciones del mismo antagonista	El Shah de Irán le niega la pócima de la curación de los reyes a Rostám para que salve a Sohráb.		
29.Transfiguración del Héroe			
29.1 Con intervención mágica de ayudante			
29.2 Cambio de aspecto por sí mismo	Sohráb aunque tiene apenas unos años parece un joven de 15 años con la fuerza del mayor de los guerreros. Rostám se convierte en un hombre desgarrado de dolor, descalzo, con las ropas de mendigo...y loco.		Edipo se arranca los ojos.
30.Castigo al Villano o perdón			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Irania (PreZaratustra y Zaratustra)	Creta	Griega (Olímpica)
31. Bodadel héroe (conquistas)	Todo es la voluntad de Dios.		
31.1 Logra fama	Sohráb.		Aquiles. Jasón.
31.2 Logra inmortalidad			Hércules.
31.3 Logra conocimiento			
31.4 Recibe reino			Jasón.
31.5 Recibe princesa y reino		Teseo.	Perseo.
31.6 Recibe novia (no princesa) sin reino			Los Aqueos en el reparto de las mujeres Troyanas.
31.7 Boda interrumpida y promesa matrimonio			Ifigenia con Aquiles.
31.8 Matrimonio que había sido interrumpido, se hace		Dionisos se casa con Ariadna.	
31.9 Recompensa monetaria en lugar de matrimonio			
31.10 Héroe fracasa en su objetivo	Rostám tras saber que ha herido de muerte a su hijo se intenta suicidar.		

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Budismo	México central	Maya
1. Ausencia de un miembro familiar			
1.1 Alguien se marcha de generación mayor o igual			
1.2 Muerte de los padres		Coyolxauhqui y sus hermanos matan a su madre Coatlicue, pero Huitzilopochtli nace y veng a su madre.	
1.3 Ausencia de generación joven	Siddhartha se marcha del palacio para buscar la iluminación y la ausencia de sufrimiento.		Los jóvenes hermanos Hunhun-Apu y Vukub-Hunapu jugando a la pelota se acercan Xibalba (sub-mundo)
2. Prohibición al héroe (orden)			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Budismo	México central	Maya
2.1 Prohibir acción	El padre de Siddhartha.		No acercarse al árbol con la cabeza de Hunhun-Apu.
2.2 Orden positiva			
3. Violación de la prohibición (orden)			
3.1 Violación prohibición	Siddhartha se marcha.		Xquiq se acerca al árbol y queda embarazada de los gemelos Hunapu y Xbalanque.
3.2 Violación orden positiva			
4. Reconocimiento del Villano (de la escena)			
4.1 Antagonista busca información		Los Centzon Huitzahua y Coyolxauhqui se percatan de que Coatlicue está encinta ¿quién te ha dejado encinta? Preguntan.	
4.2 Héroe interroga al antagonista			Los gemelos envían a Xan, un animal a investigar si los de Xibalba han puesto figuras de madera y cuantos son.
4.3 Intermediario antagonista busca información			Unos búhos de Xibalba enviados por Hun-Came y Vukub-Came retan a los hermanos a un juego de pelota.
5. El Villano recoge información			
5.1 Antagonista recibe respuesta a pregunta			
5.2 Héroe recibe respuesta de antagonista			
5.3 Intermediario antagonista recibe respuesta			Los hermanos aceptan el desafío.
6. El héroe es engañado por el Villano (disfrazado)			
6.1 Persuasión de Antagonista a Héroe			Hun-Came y Vukub-Came retan a los gemelos a otro juego de pelota como hicieron con su padre y su tío.
6.2 A través de magia	Mara-Kama a Siddhartha.		

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Budismo	México central	Maya
6.3 Otros métodos de engaño o coacción			Los del submundo para atraparles engañan a los héroes con un reto a un juego de pelota en el que los del equipo son figuras de madera.
7.Complicidad involuntaria del Héroe o víctima			
7.1 El héroe acepta persuasión			
7.2 Héroe cae en la magia			
7.3 Héroe cae en el engaño			Hunhun-Apu y Vukub Hunapu.
8.Acto de villanía			
8.1 Antagonista abduce a alguien			
8.2 Antagonista roba agente mágico			
8.3 Antagonista rapta al ayudante mágico			
8.4 Antagonista roba o destruye cultivos			
8.5 Antagonista roba la luz del día			
8.6 Antagonista roba de otras formas			
8.7 Antagonista causa daño corporal			Los señores del submundo someten a toda clase de humillaciones, torturas y engaños a los héroes.
8.8 Antagonista causa una desaparición repentina			
8.9 Antagonista tienta o exige a su víctima	Mara-Kama (muerte-eros) le tienta y amenaza 3 veces. La tercera: entrar en Parinirvana sin comunicar su enseñanza. Brahma interviene para que no caiga en la trampa. Hace un pacto con Mara: entrar en Parinirvana tras la fundación de una comunidad.		
8.10 Antagonista echa a alguien			
8.11 Antagonista ordena que alguien sea arrojado al agua			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Budismo	México central	Maya
8.12 Antagonista echa embrujo a algo alguien			
8.13 Antagonista transforma algo o a alguien	Mara-Kama a las diosas para tentar a Buda.		
8.14 Antagonista ordena que se efectúe asesinato	Mara-Kama ordena asesinar a Buda.	Coyolxauhqui ordena que a sus hermanos (Centzon Huitzahua) que maten a su madre Coatlicue.	El padre de Xquiq manda asesinarla.
8.15 Antagonista Comete asesinato		Coyolxauhqui mata a Coatlicue.	Los señores del submundo sacrifican y entierran a los héroes.
8.16 Antagonista encarcela o detiene a alguien			Los señores del submundo encierran en la Casa de la Oscuridad a los héroes.
8.17 Antagonista amenaza con matrimonio forzado			
8.18 Antagonista hace amenaza de canibalismo			
8.19 Antagonista atormenta por la noche			
8.20 Antagonista declara guerra		Coyolxauhqui declara la guerra a Huitzilopochtli dentro de su madre.	
8a. Carencia			
8a.1 Falta de un ser humano/dios			
8a.2 Falta objeto mágico			Los señores del submundo piden a los gemelos que consigan cuatro flores del jardín de Xibalba.
8a.3 Falta objeto fabuloso			
8a.4 Falta un objeto específico, mágico o no			
8a.5 Falta dinero o forma de ganarse la vida			
8a.6 Falta tesoro/recursos naturales			
8a.7 Otras carencias	Falta la sabiduría.		Falta la fama.
9. Mediación para la partida			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Budismo	México central	Maya
9.1 Llamada pidiendo ayuda por la autoridad			
9.2 Héroe va obligado			
9.3 Héroe parte por iniciativa propia	Siddhartha elige renunciar al mundo.	Huitzilopochtli dirige la defensa de su madre desde su vientre.	Xquiq. Los gemelos aceptan el desafío.
9.4 Se le informa de una desgracia pasada y parte			
9.5 Héroe es raptado			
9.6 Héroe condenado a muerte es liberado y parte			
10. Comienzo del contra Acto			
11. Partida de Héroe	Ve el sufrimiento y desea hallar la solución por medio de la inmortalidad.	Sube a lo alto de la montaña de las serpientes y nace.	
12. Prueba al Héroe por el Bienhechor			
13. Reacción del héroe ante el Bienhechor			
13.1 Héroe pasa prueba	Brahma evita que Buda entre en Parinirvana sin comunicar su enseñanza por lo que hace un pacto con Mara: Parinirvana tras la fundación de una comunidad.		Xquiq convence a los búhos para que sustituyan su corazón por una planta.
13.2 Héroe responde a saludo-interrogatorio			La abuela de Xquiq, Xmucane, la interroga y ella tiene que realizar un milagro haciendo crecer maíz en una tierra baldía para que la crea.
13.3. Héroe responde a requerimiento moribundo			
13.4 Héroe divide propiedad requerida			
13.5 Héroe responde a petición ayuda			
13.6 Héroe vence a criatura hostil			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Budismo	México central	Maya
13.7 Héroe acepta objeto mágico		Tochancalqui le da el fuego a la serpiente Xiuhcōatl que se pone al servicio de Huitzilopochtli.	Hunapu y Xbalanque, aceptan los objetos del juego de pelota que les proporciona un ratón.
14.El Héroe recibe objeto mágico			
14.1 Objeto es directamente transferido			Los gemelos poseen todo tipo de herramientas mágicas que hacen el trabajo mientras ellos no están.
14.2 Objeto es mostrado indirectamente			
14.3 Objeto es elaborado			
14.4 Objeto es comprado			
14.5 Objeto aparece			
14.6 Objeto se come o bebe			
14.7 Objeto se roba			
14.8 Objeto se pone a disposición del héroe			Los objetos del juego de pelota de su padre y tío pasan a los gemelos.
15.Transferencia a otro Reino			
15.1 Héroe vuela			
15.2 Héroe viaja por tierra	Viaje por el bosque.	Sube a la cima de la montaña de las serpientes.	
15.3 Héroe viaja por agua			Los gemelos cruzan el río de sangre hasta Xibalba.
15.4 Héroe asciende			
15.5 Héroe desciende y cruza pasadizo			Los hermanos siguen al búho hacia el submundo.
15.6 Héroe es conducido por persona			
15.7 Héroe conducido por rastro			
15.8 Héroe raptado			Los gemelos tras proporcionar las flores son encerrados en la Casa de las lanzas, pero escapan; luego son encerrados en la casa del frío, en la casa de los tigres, la casa del fuego, pero en la casa de los murciélagos, Camazotz le corta la cabeza a Hunapu.
15.9 Héroe transferido al mundo de los sueños			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Budismo	México central	Maya
16.Lucha del Héroe contra el Villano	Siddhartha contra Mara-Kama. (lucha pasiva)	Huitzilopochtli contra su hermana Coyolxauhqui los Centzon Huitzahua.	Los gemelos contra Xibalba con juegos agónicos.
17.El Héroe recibe una marca			
17.1 Marca corporal	Se transforma en el Buda, iluminado.		Xquiq queda embarazada/ le cortan la cabeza a Hunapu pero una tortuga que pasaba por donde estaba el cuello sin cabeza se pega a él y se convierte en cabeza rehaciendo a Hunapu.
17.2 Marca objetual		Huitzilopochtli: escudo de plumas de águila, dardos, lanza, pintura corporal, y plumas en la cabeza.	
18.Victoria del Héroe			
18.1 Antagonista es vencido en combate abierto		Huitzilopochtli con la serpiente corta la cabeza de su hermana Coyolxauhqui que se convierte en la luna y la desmembra, persigue y mata a casi todos los Centzon Huitzahua, el resto huye al Sur.	
18.2 Antagonista es vencido en competición			Los gemelos vencen a los de Xibalba en el juego de pelota.
18.3 Antagonista es vencido con magia			Los gemelos pasan todas las pruebas, mueren y resucitan, matan y reviven seres vivos y personas, de modo que los señores del submundo, curiosos por saber que se siente en la muerte les piden que les maten y les resuciten. Los gemelos les matan pero no les resucitan.
18.4 Antagonista es vencido en juegos de azar			
18.5 Antagonista vencido sin lucha	Mara-Kama es vencido por la indiferencia de Buda.		
18.6 Antagonista desaparece directamente			
19.Se liquida la villanía (se resuelve el motivo de la aventura)			

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Budismo	México central	Maya
19.1 Se obtiene objeto por fuerza o inteligencia	Siddhartha se convierte en Buda.	Huitzilopochtli vence y se apropia de las marcas de sus hermanos los Centzon Huitzahua.	Los gemelos logran superar los engaños a los que les someten los de Xibalba porque tienen la información de lo que les quieren hacer y luego vencen jugando a la pelota.
19.2 Se obtiene objeto buscado por varios a la vez			
19.3 Se obtiene con ayuda de incitaciones			
19.4 Se obtiene como resultado de acción precedente			
19.5 Se obtiene por uso de objeto mágico			
19.6 Se rompe un encantamiento			
19.7 Se revive a alguien muerto			Los gemelos reviven a su padre y tío y les convierten en la luna y el sol/ los gemelos mueren y resucitan muchas veces y muestran su inmortalidad.
19.8 Se libera al cautivo			
19.9 Se obtiene por donación			
20.Vuelta del Héroe			
21.El Héroe es perseguido			
21.1 Por aire			
21.2 Perseguidor se transforma en algo			
21.3 Héroe se transforma en algo			
21.4 Perseguidor intenta matar héroe			
21.5 El héroe arroja obstáculos mientras es perseguido			
22.El Héroe es rescatado			
23.Llegada de incógnito			
23.1 Se oculta con personaje secundario			Los gemelos se hacen pasar por hechiceros.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Budismo	México central	Maya
23.2 Se oculta trabajando personaje primario			
24. Reclamación infundada del falso Héroe.			
25. Dificil tarea encomendada al Héroe			
25.1 Comida o bebida			
25.2 Con fuego			
25.3 Adivinanzas			
25.4 Elección de algo o alguien			
25.5 Escondite			
25.6 En relación a la princesa			
25.7 Test fuerza o destreza			Los gemelos sobreviven las diversas casas del submundo y las múltiples muertes.
25.8 Test de resistencia	Pruebas que le pone Mara-Kama a Siddhartha.		
25.9 Obtención o producción de objeto difícil			Los gemelos tienen que conseguir cuatro flores del jardín de Xibalba.
26. Solución difícil tarea			
27. Reconocimiento del Héroe			
27.1 Por cumplimiento de tarea difícil	Logra la iluminación.		Queman el palacio de Xibalba y lo reconstruyen de nuevo, matan y reviven al perro del señor del inframundo, descuartizan a un hombre y lo reviven.
27.2 Por marca			Se convierten en ellos mismos dejando de parecer unos hechiceros.
27.3 Por objeto	Una cobra surge y le cubre el cuerpo, llueven pétalos de flores...	Huitzilopochtli se apropia de las marcas de sus hermanos los Centzon Huitzahua.	
28. Exposición del Villano			
28.1 Por acciones del héroe			

Apéndice D.

28.2 Por acciones del mismo antagonista		Hermanos y hermana que quieren matar a Coatlicue.	
---	--	---	--

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Budismo	México central	Maya
29. Transfiguración del Héroe			
29.1 Con intervención mágica de ayudante			Dos hechiceros ayudan a los gemelos a transformarse en animales siguiendo un proceso evolutivo vital, muriendo y resucitando muchas veces.
29.2 Cambio de aspecto por sí mismo	Siddhartha se transforma en Buda.	Huitzilopochtli se apropia de los objetos de los hermanos.	Los gemelos vuelven a su forma original por sí mismos.
30. Castigo al Villano o perdón			
31. Bodadel héroe (conquistas)			
31.1 Logra fama	Ashoka envía las enseñanzas budistas hasta Siria, Egipto Macedonia, y por toda la India hasta Ceilán.	Huitzilopochtli.	
31.2 Logra inmortalidad	Nace el Buda o Bodisatva.	Huitzilopochtli.	Los gemelos.
31.3 Logra conocimiento			
31.4 Recibe reino	Funda comunidad budista.	Huitzilopochtli.	
31.5 Recibe princesa y reino			
31.6 Recibe novia (no princesa) sin reino			
31.7 Boda interrumpida y promesa matrimonio			
31.8 Matrimonio que había sido interrumpido, se hace			
31.9 Recompensa monetaria en lugar de matrimonio			
31.10 Héroe fracasa en su objetivo			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Grandes Lagos (Pies Negros)	Yoruba	Polinesia
1.Ausencia de un miembro familiar			
1.1 Alguien se marcha de generación mayor o igual	El Esposo de dos mujeres malas aleja su tienda de ellas porque no las aguanta.		Maui se marcha en busca del secreto del fuego/ Maui se marcha al submundo en busca de la inmortalidad.
1.2 Muerte de los padres			
1.3 Ausencia de generación joven	Ha desaparecido Toro se da la vuelta.		Maui es arrojado al agua por su madre cuando es un bebé.
2.Prohibición al héroe (orden)			
2.1 Prohibir acción	La comunidad de Oso Búho le pide a este que no continúen hacia los Serpiente.	El oráculo Babalawo le dice a Obatalá que no vaya a visitar a su amigo Shango.	EL padre de Maui le dice que no vaya al submundo y le vaticina que fracasará porque se ha equivocado en su ceremonia de iniciación y no podrá ser inmortal.
2.2 Orden positiva			
3.Violación de la prohibición (orden)			
3.1 Violación prohibición	El gran jefe Oso Búho continúa su viaje solo.	Obatalá va a visitar a Shango.	Maui va al submundo.
3.2 Violación orden positiva			
4.Reconocimiento del Villano (de la escena)			
4.1 Antagonista busca información	El jefe Serpiente le pide a Oso Búho que le atraviese el corazón.		
4.2 Héroe interroga al antagonista	Oso Búho toca a tientas a un hombre escondido junto a él en un agujero en las rocas, cuando se percató de que es un Serpiente le pide que le atraviese el corazón.		Maui engaña a la diosa del fuego y esta se enfada.
4.3 Intermediario antagonista busca información			
5.El Villano recoge información			
5.1 Antagonista recibe respuesta a pregunta	Oso Búho le cuenta que está allí para matar a los Serpiente pero que su gente le ha abandonado y ahora sólo quiere morir.		

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Grandes Lagos (Pies Negros)	Yoruba	Polinesia
5.2 Héroe recibe respuesta de antagonista	Serpiente le dice que iba de guerra contra los Piegans.		
5.3 Intermediario antagonista recibe respuesta			
6.El héroe es engañado por el Villano (disfrazado)			
6.1 Persuasión de Antagonista a Héroe	Cola de Lobo persuade a Toro se da la vuelta para que se suba a un árbol muerto y mate un águila, cuando lo hace tira el árbol y le hace caer al río.		
6.2 A través de magia			
6.3 Otros métodos de engaño o coacción	Las esposas ponen una trampa mortal a Esposo para que muera, ocultando el hecho de que han cavado un agujero bajo el cráneo de búfalo donde se suele sentar.		
7.Complicidad involuntaria del Héroe o víctima			
7.1 El héroe acepta persuasión	Toro se da la vuelta accede a hacer lo que le pide su hermano mayor.		
7.2 Héroe cae en la magia			
7.3 Héroe cae en el engaño	Esposo cae en la trampa/ La mujer de Cola de Lobo hace creer a su marido que Toro se da la vuelta le ha pegado poniéndose en la cara la sangre de un pájaro muerto.		
8.Acto de villanía			
8.1 Antagonista abduce a alguien	Los Serpiente se llevan a la mujer de Hombre Pobre.		
8.2 Antagonista roba agente mágico			
8.3 Antagonista rapta al ayudante mágico			
8.4 Antagonista roba o destruye cultivos			La diosa del fuego prende fuego a la tierra y al mar.
8.5 Antagonista roba la luz del día			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Grandes Lagos (Pies Negros)	Yoruba	Polinesia
8.6 Antagonista roba de otras formas			
8.7 Antagonista causa daño corporal			
8.8 Antagonista causa una desaparición repentina			
8.9 Antagonista tienta o exige a su víctima			
8.10 Antagonista echa a alguien			
8.11 Antagonista ordena que alguien sea arrojado al agua			
8.12 Antagonista echa embrujo a algo alguien			
8.13 Antagonista transforma algo o a alguien			
8.14 Antagonista ordena que se efectúe asesinato	La esposa de Cola de Lobo le exige que mate a su hermano.		
8.15 Antagonista Comete asesinato	Las esposas matan a Esposo (pero no tienen éxito)/ Cola de Lobo mata a Toro se da la vuelta.		Hina mata a Maui.
8.16 Antagonista encarcela o detiene a alguien		Shango encarcela a Obatalá durante 7 años sin saber que es él porque le confunde con un ladrón.	
8.17 Antagonista amenaza con matrimonio forzado			
8.18 Antagonista hace amenaza de canibalismo			
8.19 Antagonista atormenta por la noche			
8.20 Antagonista declara guerra	Los jóvenes Serpiente y Piegans rivalizan en una carrera de caballos en el tiempo de paz y no se ponen de acuerdo sobre quién ha vencido, y van a la guerra.		
8a.Carencia			
8a.1 Falta de un ser humano/dios	Ha desaparecido Toro se da la vuelta/ La mujer de Hombre Pobre.	Obatalá echa de menos a Shango y decide ir a visitarle a su reino.	

Apéndice D.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Grandes Lagos (Pies Negros)	Yoruba	Polinesia
8a.2 Falta objeto mágico			Falta el fuego.
8a.3 Falta objeto fabuloso			
8a.4 Falta un objeto específico, mágico o no			
8a.5 Falta dinero o forma de ganarse la vida			
8a.6 Falta tesoro/recursos naturales		El reino de Shango sufre calamidades porque Obatalá está encerrado injustamente.	Falta el calor del sol porque los días son demasiado cortos.
8a.7 Otras carencias	Los Piegans quieren vencer a los Serpiente/ A Esposo le falta paz con las mujeres que tiene.		Falta la inmortalidad para los hombres.
9. Mediación para la partida			
9.1 Llamada pidiendo ayuda por la autoridad			Hina le dice a Maui que su ropa no puede secarse porque el sol va demasiado deprisa y los días son muy cortos.
9.2 Héroe va obligado			
9.3 Héroe parte por iniciativa propia	Oso Búho tiene un sueño que se repite y que augura la victoria contra los Serpiente, pero nadie más en su comunidad lo tiene.	Obatalá hace tiempo que no ve a Shango y quiere hacerle una visita.	Maui va en busca del fuego/ Maui va al submundo en busca de la inmortalidad.
9.4 Se le informa de una desgracia pasada y parte	Hombre Pobre le pide a Hombre Médico que le ayude a rescatar a su mujer y este accede.		
9.5 Héroe es raptado			
9.6 Héroe condenado a muerte es liberado y parte			
10. Comienzo del contra Acto			
11. Partida de Héroe	Hombre Médico envía a su Espíritu Guía en busca de la esposa de Hombre Pobre.		Maui parte al submundo de Hina.
12. Prueba al Héroe por el Bienhechor			

13.Reacción del héroe ante el Bienhechor			
---	--	--	--

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Grandes Lagos (Pies Negros)	Yoruba	Polinesia
13.1 Héroe pasa prueba	El jefe Serpiente, de villano se convierte en aliado. Oso Búho le entrega su vida para que le mate y el jefe Serpiente hace lo mismo. Se hacen amigos.	Babalawo le dice a Obatalá que haga un sacrificio para evitar la muerte. De todos modos sufrirá mucho, pero lo que debe hacer es bajo ninguna circunstancia quejarse o rendirse si no, morirá.	
13.2 Héroe responde a saludo-interrogatorio			
13.3.Héroe responde a requerimiento moribundo			
13.4 Héroe divide propiedad requerida			
13.5 Héroe responde a petición ayuda	Esposo ayuda a los lobos que le salvan a robar comida quitando las trampas que les ponen los humanos.	Obatalá accede a ayudar a Eshu (dios del mal) a poner un cántaro de aceite ardiendo en su cabeza, pero lo derrama sobre Obatalá en tres ocasiones y en ninguna se queja o rinde.	
13.6 Héroe vence a criatura hostil			
13.7 Héroe acepta objeto mágico	Un lobo chamán salva la vida de Esposo y le da una cabeza y patas de lobo.		
14.El Héroe recibe objeto mágico			
14.1 Objeto es directamente transferido			Maui usa una cuerda hecha con el pelo de Hina para capturar el sol.
14.2 Objeto es mostrado indirectamente			
14.3 Objeto es elaborado			
14.4 Objeto es comprado			
14.5 Objeto aparece			
14.6 Objeto se come o bebe			
14.7 Objeto se roba			Maui engaña a la diosa del fuego y obtiene el secreto de hacer fuego.

Apéndice D.

14.8 Objeto se pone a disposición del héroe	Hombre Viejo le da un objeto a Toro se da la vuelta con el que puede matar a su hermano y a la mujer si lo echa al fuego.		
---	---	--	--

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Grandes Lagos (Pies Negros)	Yoruba	Polinesia
15.Transferencia a otro Reino			
15.1 Héroe vuela	El Espíritu Guía de Hombre Médico llega al poblado de los Serpiente y rescata a la mujer de Hombre Pobre.		Maui llega al submundo que está al lado del cielo/ Maui vuela huyendo de la diosa del fuego.
15.2 Héroe viaja por tierra	Oso Búho viaja al territorio de los Serpiente/ Hombre Pobre viaja a las montañas.	Obatalá viaja hasta el reino de Shango.	
15.3 Héroe viaja por agua	Toro se da la vuelta llega al poblado de La Gente Bajo el Agua por el río (muerto)		
15.4 Héroe asciende			Maui sube a la montaña sagrada.
15.5 Héroe desciende y cruza pasadizo			Entra entre las piernas de Hina.
15.6 Héroe es conducido por persona	El lobo ayudante lleva a su casa a Esposo.		
15.7 Héroe conducido por rastro			
15.8 Héroe raptado			
15.9 Héroe transferido al mundo de los sueños	Oso Búho tiene sueños buenos con respecto a los Serpiente.		
16.Lucha del Héroe contra el Villano	Los Piegans contra los Serpiente.	Obatalá contra Eshu. (Resistencia pasiva)	Maui contra la diosa del Fuego.
17.El Héroe recibe una marca			
17.1 Marca corporal	Los lobos convierten a Esposo en Hombre Lobo.		Maui es partido en dos.
17.2 Marca objetual	Oso Búho obtiene pelos de la cabellera del jefe Serpiente y sus prendas como símbolo de victoria para que su pueblo le crea.		
18.Victoria del Héroe			
18.1 Antagonista es vencido en combate abierto			
18.2 Antagonista es vencido en compe-			

tición			
18.3 Antagonista es vencido con magia	Toro se da la vuelta echa al fuego un objeto que hace que su hermano y la mujer se mueran.		Maui reza al dios de la tormenta para que apague el fuego de la diosa/ Maui desde la montaña captura al sol con la cuerda de los cabellos de Hina y un anzuelo.

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Grandes Lagos (Pies Negros)	Yoruba	Polinesia
18.4 Antagonista es vencido en juegos de azar			
18.5 Antagonista vencido sin lucha	Oso Búho y el jefe Serpiente hacen la paz/ Espíritu Guía rescata por la noche a la mujer de Hombre Pobre del campamento de los Serpiente sin que se den cuenta.		
18.6 Antagonista desaparece directamente		Shango consulta el oráculo y descubre que tiene prisionero a Obatalá. Cuando le libera se acaba la hambruna.	
19. Se liquida la villanía (se resuelve el motivo de la aventura)			
19.1 Se obtiene objeto por fuerza o inteligencia			Maui engaña a la diosa del fuego y logra el secreto para hacer fuego.
19.2 Se obtiene objeto buscado por varios a la vez			
19.3 Se obtiene con ayuda de incitaciones			El sol accede a frenarse y acuerda con Maui que los días serán más cortos en invierno pero más largos en verano.
19.4 Se obtiene como resultado de acción precedente	El encuentro casual entre los jefes y su amistad inducen la paz entre sus pueblos.		
19.5 Se obtiene por uso de objeto mágico	Justicia al matar Toro se da la vuelta a su hermano y su mujer.		
19.6 Se rompe un encantamiento			
19.7 Se revive a alguien muerto	Hombre Viejo revive a Toro se da la vuelta.		
19.8 Se libera al cautivo	A la mujer de Hombre Pobre de los Serpiente.	Shango libera a Obatalá.	
19.9 Se obtiene por donación			

Apéndice D.

20.Vuelta del Héroe			
21.El Héroe es perseguido			
21.1 Por aire			Maui se transforma en un halcón y huye del fuego de la diosa.
21.2 Perseguidor se transforma en algo			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Grandes Lagos (Pies Negros)	Yoruba	Polinesia
21.3 Héroe se transforma en algo			
21.4 Perseguidor intenta matar héroe	Los Serpiente a Hombre Pobre.		
21.5 El héroe arroja obstáculos mientras es perseguido	Hombre Pobre se defiende de los Serpiente.		
22.El Héroe es rescatado			
23.Llegada de incógnito	Toro se da la vuelta vuelve a su poblado de origen con ganado y dos mujeres, y se sitúa en la montaña.		
23.1 Se oculta con personaje secundario	Esposo es Hombre Lobo.	Obatalá es confundido por un ladrón al atrapar el caballo de Shango que corría hacia él.	
23.2 Se oculta trabajando personaje primario			
24. Reclamación infundada del falso Héroe.			
25.Difícil tarea encomendada al Héroe			
25.1 Comida o bebida			
25.2 Con fuego			
25.3 Adivinanzas			
25.4 Elección de algo o alguien	Oso Búho le da su vida al jefe Serpiente al haber sido abandonado por su gente/ Hombre Pobre tiene que elegir entre su mujer y las otras mujeres, y dejar que la capturen los Serpiente para él salvarse.		
25.5 Escondite	Oso Búho se esconde en un agujero en las rocas, donde se esconde también el jefe Serpiente.		

25.6 En relación a la princesa	Hombre Pobre tiene que entregarle su hermana a Hombre Médico para que le ayude a rescatar a su esposa cautiva por los Serpiente.		
25.7 Test fuerza o destreza	Hombre Pobre con su veloz caballo y sus flechas y hacha se libra solo de todos los Serpiente.		Maui tiene que entrar por la vagina de Hina y salir por su boca para lograr la inmortalidad, pero para ello sus ayudantes no deben reírse.
25.8 Test de resistencia	Hombre Pobre tiene que aguantar galopando mientras le persiguen.	Obatalá soporta el dolor que le causa Eshu y resiste siete años en la cárcel.	

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Grandes Lagos (Pies Negros)	Yoruba	Polinesia
25.9 Obtención o producción de objeto difícil	Hombre Lobo tiene que quitar las trampas que los humanos le ponen a los lobos para evitar que roben comida.		Lograr el fuego de la diosa del fuego.
26.Solución difícil tarea			
27.Reconocimiento del Héroe			
27.1 Por cumplimiento de tarea difícil	Los Piegans reconocen a Oso Búho cuando regresa del territorio de los Serpiente vivo.		Maui.
27.2 Por marca		Porque es Obatalá.	Maui.
27.3 Por objeto	Oso Búho lleva las prendas del jefe Serpiente.		Maui.
28.Exposición del Villano			
28.1 Por acciones del héroe	Hombre Lobo desvela quien es a la comunidad que le ha atrapado robando comida y les cuenta que sus esposas le han querido matar y de cómo los lobos le han salvado la vida.		
28.2 Por acciones del mismo antagonista	El jefe Serpiente se desvela a Oso Búho por las señas de sus ropas.	Shango.	Hina es la diosa del submundo.
29.Transfiguración del Héroe			
29.1 Con intervención mágica de ayudante	Toro se da la vuelta es revivido por Hombre Viejo.		Maui se transforma en halcón.
29.2 Cambio de aspecto por sí mismo	Oso Búho toma las prendas de su enemigo y viceversa.		Maui muere porque sus ayudantes se ríen y despiertan a Hina quien cierra las piernas y le parte en dos.
30.Castigo al Villano o perdón			
31.Bodadel héroe (conquistas)			
31.1 Logra fama	Toro se da la vuelta.		

Apéndice D.

31.2 Logra inmortalidad			
31.3 Logra conocimiento			
31.4 Recibe reino			
31.5 Recibe princesa y reino			
31.6 Recibe novia (no princesa) sin reino	Hombre Médico recibe a la hermana de Hombre Pobre/ Hombre Pobre recupera a su esposa.		
31.7 Boda interrumpida y promesa matrimonio			

Acciones narrativas de Propp en distintas tradiciones míticas	Grandes Lagos (Pies Negros)	Yoruba	Polinesia
31.8 Matrimonio que había sido interrumpido, se hace			
31.9 Recompensa monetaria en lugar de matrimonio			
31.10 Héroe fracasa en su objetivo	Logra la paz unos días pero enseguida se reanuda la guerra entre los dos pueblos.		Mauí no logra la inmortalidad y es el primer humano en morir.

Apéndice E: Explicación antropológica de Redman

Expansión en nuevas regiones y extensión de sistemas de control de aguas

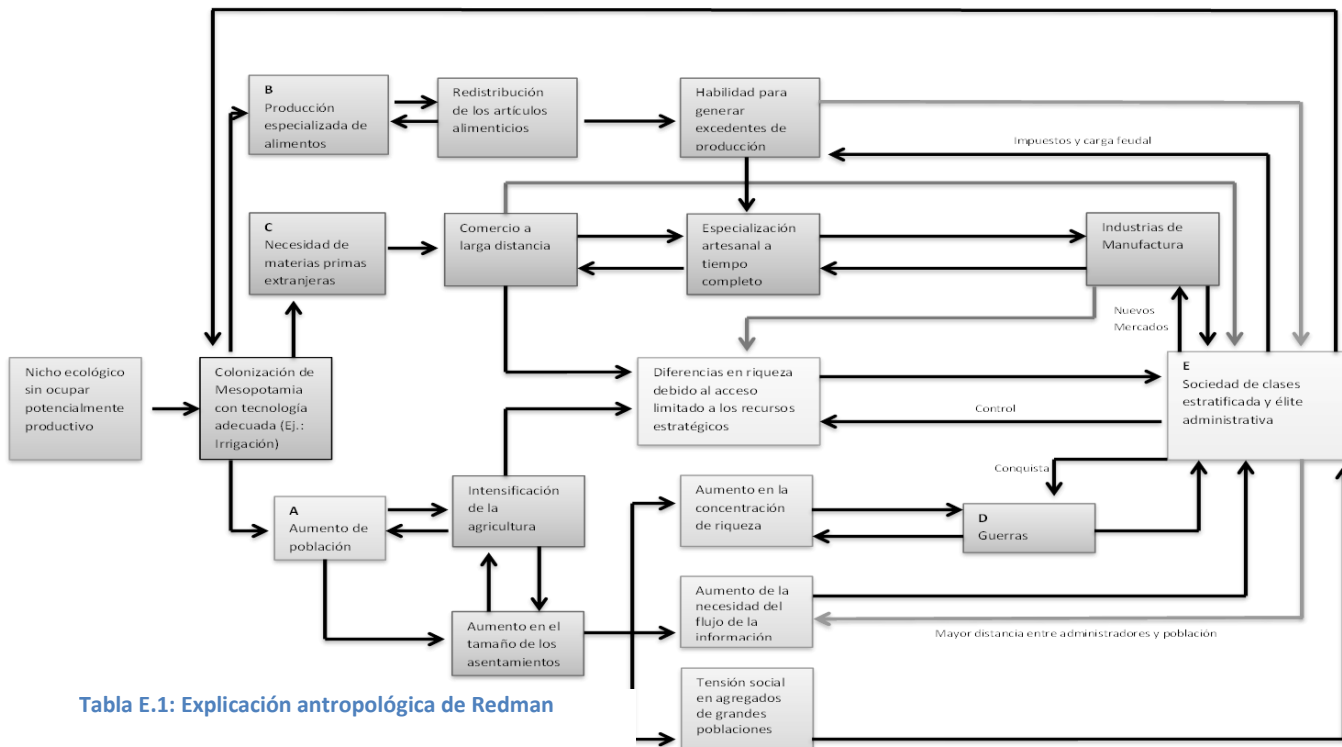


Tabla E.1: Explicación antropológica de Redman

Interrelaciones entre las variables culturales y medioambientales que llevan a un aumento en la estratificación de la estructura de clases en la sociedad de Mesopotamia.

Apéndice F: Narraciones fundamentales y personas de los planos míticos

Tabla F.1.A Narraciones fundamentales de los planos míticos

TIPOS DE ACCIONES MÍTICAS	Plano anima mundi [Comienza con paleolítico medio-superior]	Plano rey-dios [Comienza con Neolítico]	Plano ley universal [Comienza hacia s.XV a.c.]	Plano ley humana [Comienza hacia S.VI a.c.]
A.Determinación Económica				
A.1 Praxiológicas				
Orden interno grupo (Ley)	Totémica	Casta	Ciudadano	Homo
Caza y recolección	Ritos de caza	Ritos de caza		
Agrícola		Triple rito cosecha	Triple rito cosecha	Acción agronómica
Obtención y transformación de recursos materiales no alimentarios	Artesanías	Minería	Preindustrias	Ingenierías
Hábitat	Naturales	Arquitectura ceremonial	Arquitectura Geométrica	Urbanismo integral
Mercantiles	Trueque	Agraria	Industrial	Financiera
Cuantificaciones Intercambios	Bienes	Monedas	Representación monetaria	Representación bancaria y digital
Servicios	Comunitarios	Sagrados	Ciudadanos	Individualizados
Orden externo (militar)	Líderes guerreros	Acciones heroicas	Ejércitos profesionales	Máquinas Guerra
Lúdicas	Juegos Informales agónicos e llynx	Juegos Formales agónicos, llynx, azar.	Certámenes y deportes	Deportes y juegos de identidad
A.2 Epistemológicas				
Tecnologías control del Espacio-tiempo	Calendarios y oráculos	Mes	Astrología y Aritmética	Ciencias
Tecnologías control del medio físico	Piedra y vegetación	Mes	Geometría y Aritmética	Ciencia e Ingeniería
Tecnologías simbólicas	Pictografías	Escritura	Cálculos	Metateoría
Lúdicas	Juegos grupales	Juegos mesa	Cálculos y artes	Artes digitales

Apéndice F.

Tabla F.1.B Narraciones fundamentales de los planos míticos

TIPOS DE ACCIONES MÍTICAS	Plano anima mundi [Comienza con paleolítico medio-superior]	Plano rey-dios [Comienza con Neolítico]	Plano ley universal [Comienza hacia s.XV a.c.]	Plano ley humana [Comienza hacia S.VI a.c.]
B. Determinación Primitiva				
B.1 Identidad				
Personal-Grupal	Ánima-Antepasado	Casta	Ciudadano lírico y Ciudadano legal	Homo
Género	Ritos paso de género	Ritos paso de género	Ritos paso de género	Géneros múltiples
Vinculación miembros del grupo	Parentesco	Política	Cosmopolítica y sobrenatural	Especie biológica
Muerte-Inmortalidad	Forma apeirónica y forma Ka	Formas Ka y Ba	Formas Ka y Ba	Formas Ka y Ba; Mortalidad
Control orden	Culto negativo	Ley del dios	Ley universal	Ley humana
Cosmogonías	Onto-antropomórficas	Onto-teológicas. Dioses primera segunda y tercera generación.	Onto-teológicas de Metadivindades	Mixtas ontoteológicas y onto-antropomórficas
Fundación de la Ciudad		Fabulosa	Teológica	Humana
Narraciones de Deuda Culpa	Solidaridad	Con el rey-dios	Con la ciudad	Con la nación
Narraciones de enculturación	Ritos	Ritos y festivos	Artes	Mediáticas
B.2 Metanarrativas				
Dominación	Calendario chamánico mítico-ritual	Tablillas de la ley	Filosofía	Ciencia y filosofía

Las tablas F.1.A y B caracterizan las narraciones fundamentales de determinación económica y primitiva, para cada uno de los planos míticos, a partir de alguna propiedad significativa de la acción mítica correspondiente, y nos permite observar el proceso de enarización para cada una.

La tabla F.2 lista algunas de las personas sociales más características de cada uno de los planos míticos. Las personas sociales son acumulativas, y cada lista ofrece las personas nuevas que se le añaden a cada plano, por las nuevas acciones míticas que van emergiendo, comenzando, obviamente, por el plano del anima mundi.

Tabla F.2 Personas sociales emergentes en cada plano mítico.

<p>Plano de la ley humana</p> <p>Persona individual Persona Jurídica Corporate Citizen Deportista profesional Científico Periodista Psicoanalista Personal coach Homo</p>	<p>Plano de la ley universal</p> <p>Ciudadano lírico Metadivinidads Bien-Mal Poeta Artista Filósofo Político Estado Banquero Abogado</p>	<p>Plano Mítico Reyes-Dioses</p> <p>Sacerdote Oráculo Guerrero Campesino Artesano Minero Marino Esclavo Comerciante Escriba Médico Contable Administrador Maestro Funcionario Juez Comadrona Prostituta Deudor-Pecador Acreeador Rey Sacerdotal: Sangu Rey Consorte de la Diosa: Ensi Rey Guerrero: Lugal Rey Comerciante: Ugula Rey-Dios Monarquía Ciudad Dioses Dioses Morales Dioses Abstractos Dios Único</p>	<p>Plano anima mundi</p> <p>Persona colectiva Persona Género Económico (Cazador; Recolección-reproducción) P. Género Parentesco (Padre, Madre, Hermano, Tío,...) P. Edad (Niño, adulto, anciano) Antepasado Animal Planta Ánima Dios-Diosa Animal Dios-Diosa fuerzas naturales Chamán Memoria Chamán-Psicopompos Chamán-Médico (Explicador) Chamán- Controlador fuerzas (Predic- tor) Chamán sacerdote-Líder</p>
--	---	--	--

Bibliografía General¹¹¹⁷

- Adorno, Theodor W., *Teoría Estética*. Trad. Fernando Riaza. Taurus. Madrid. 1986.
- Adorno Theodor W. and Horkheimer Max, *Dialectic of Enlightenment*. Verso. London and New York. 1989.
- Adorno, Theodor W., *Quasi una fantasia: Essays on Modern Music*. Verso. New York. 1992.
- Aeschylus, *Tragedies and Fragments*. Trans. E.H. Plumptre. D.C. Heath. Boston. 1906.
- Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*. B.A.C. Madrid 1958.
- Agustín de Hipona *Confesiones*, Bruguera. Barcelona. 1984.
- Alcorta, Candace and Richard Sosis, *Signals and Rituals of Human and Animals*. Department of Anthropology. University of Connecticut. Web.
- Alfonso X, el Sabio, *Antología*. (ed.) Antonio G. Solalinde. Espasa-Calpe. Madrid. 1984.
- Allan, Sara, *Myth, Art and Cosmos in Early China*. State University of New York Press. Albany. 1991.
- Apolodoro, *Biblioteca Mitológica*. Alianza Editorial. Madrid. 1993.
- Aristóteles, *The Complete Works of Aristotle*. Princeton University. Press. Two Volumes. Princeton. 1985.
- Aristoxenus, *Elementa Rhythmica*. Clarendon Press. Oxford 1990.
- Armour, Robert A., *Gods and Myths of Ancient Egypt*. The American University in Cairo Press. Cairo 1989.
- Arnsten, Amy; Mazure, Carolyn M.; Sinha, Rajita, *El cerebro sometido a tensión*. Investigación y Ciencia. Junio 2012. Prensa científica. Barcelona.

¹¹¹⁷ Las referencias a material de internet aparecen seguidas de la palabra *Web*. He adoptado una variación del protocolo MLA para las referencias de este tipo. Como el material ha sido recogido en varios años, y la fecha exacta es irrelevante, doy como fecha de acceso común para todos ellos el 30 de junio de 2013, pues he comprobado que las indicaciones y direcciones se mantienen a 1 de julio de 2013. He comprobado que con las indicaciones que doy, introducidas en un buscador convencional, se obtiene la página web de forma inambigua y rápida.

Bibliografía.

- Aubry, Pierre, *Trouvés et Troubadours*. Georg Olms Verlag. Hildesheim and New York. 1981.
- Aurobindo, Sri., *The secret of the Veda*. Sri Aurobindo Ashram. Pondichery. (India). 1999.
- Ayer, Alfred J., *Lenguaje, verdad y lógica*. Ediciones Orbis. Barcelona. 1984.
- Bachofen, J.J., *Myth, Religion and Mother Right, selected writings of J.J. Bachofen*. Trad. Ralph Manheim. Princeton University Press. Princeton. 1973.
- Bair, Jennifer. (ed.) *Frontiers of Comodity Chain Research*. Stanford University Press. Palo Alto. California. 2008.
- Barlow, Horace, *Neuroscience: a new era?* *Nature*. Volume 331. 18 February. Nature Publishing Group. 1988. Web.
- Bar-Yam, Yaneer, *Dynamics of Complex Systems*. Addison Wesley. Reading (Mass.).1997.
- Baym, Nina. (ed.) *The Norton Anthology of American Literature*. Volume A. W.W. Norton and Company. New York and London. 2003.
- Beek, Walter E.A. van et al., *Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule [and Comments and Replies]* p.140. *Current Anthropology*. Vol. 32. Number 2. April, 1991. The University of Chicago Press. Web.
- Bellows, Henry Adams, Translator. *The Poetic Edda*. The American Scandinavian Foundation. New York. 1923.
- Bengtson, John D., *On Fossil Dinosaurs and Fossil Words*. Webpage de John D. Bengtson: *Deciphering the narrative of the human family*. Web.
- Bengtson, John D., and Ruhlen, Merritt, *Global Etymologies*. Webpage de John D. Bengtson: *Deciphering the narrative of the human family*. Web.
- Ben-Menahem, Yemina, *Historical Contingency*. p.102. Blackwell Publishers Ltd. 1997. Oxford UK and Malden, (MA) USA. *Ratio (new series)* X. 2 September, 1997. p.p. 99-107. Web.
- Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government*. Oxford Clarendon Press. Oxford. 1891.
- Benzatti, Danilo, *Emergent Intelligence*. Ai-depot.com. Web.
- Bergson, Henri, *La evolución creadora*. Espasa Calpe. Madrid. 1973.
- Bertalanffy, Ludwig von., *Teoría General de los Sistemas*. F.C.E. México. 1996.
- Bertaux, Pierre, *Africa*. Trad. Manuel Ramón Alarcón. Siglo XXI de España (eds.) . Madrid. 1987.
- Bettelheim, Bruno, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Editorial Crítica. Barcelona. 1990.
- Bianchi, D.W. et al., *Male fetal progenitor cells persist in maternal blood for as long as 27 years postpartum*. *Proceedings of the National Academy of Science*. U S A. 1996 January 23; 93(2): p.p. 705-708. Web.

- Black, J.A., et al., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford. 1998-. Web.
- Bolívar, Simón, *La doctrina del libertador*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 2009.
- Bohm, David, *Wholeness and the Implicate Order*. Routledge. London and New York. 1980.
- Bohm, David, *Quantum Theory*. Dover Publications Inc. New York. 1989.
- Bohm, David and Hiley, B.J., *The Undivided Universe*. Routledge. London and New York. 1993.
- Boll, André, *L'Opera: Spectacle intégral*. Olivia Parin, Editeur. Paris. 1963.
- Boss, Gilbert, *Juego y filosofía. Revue de métaphysique et de morale*. Octubre.1979. Traducción Lisímaco Parra. Revista Unal. Web.
- Boyle, R.; Corner, J, et al., *Media Culture and Society*. (SAGE, London, Beverly Hills, Newbury Park and New Delhi). Vol. 9. 1987. Web.
- Brouwer, Luitzen Egbertus Jan., *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism*. Edited by D. van Allen. Cambridge University Press. New York. 2011.
- Bristol, Michael D., *Carnival and the Theater*. Methuen. New York and London. 1985.
- Buber, Martin, *I and Thou*. Trans. Walter Kaufmann. Charles Scribner's Sons. New York 1970.
- Buitenen, van, J.A.B. (ed.) and Translator, *The Mahabharata*. 3 Volumes. The University of Chicago Press. 1983 (Paperback). 1981. 1978.
- Burkert, Walter, *Greek Religion*. Trans. Jonh Raffan. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. 1994.
- Butcher, S.H., *Aristotle's Theory of Poetry and the Fine Arts*. Dover Publications. New York.1951.
- Cacioppo, John T., y Bernston, Gary G., (eds.) *Social Neuroscience*. Psychology Press. New York 2005.
- Caillois, Roger, *Man, Play and Games*. Translated by Meyer Barash. University of Illinois Press. Urbana and Chicago. 2001.
- Cameron, Rondo; Neal, Larry. *A Concise Economic History of the World: From Paleolithic Times to the Present*. Oxford University Press. New York, Oxford. 2003.
- Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton University Press. Princeton. Princeton 1973.
- Campbell, Joseph. (ed.) *Man and Transformation. Papers from the Eranos Year Books*. Princeton University Press. Princeton (N.J.). 1980.
- Campbell, Joseph, *The Mythic Image*. Princeton University Press. Princeton. 1990.
- Campbell, Joseph, *The Masks of God*. (4Vol.). Penguin Arkana. New York. 1991.

Bibliografía.

- Carnie, Andrew, *Syntax: A Generative Introduction*. Blackwell Publishing. Malden (Massachusetts), Oxford (U.K.) and Victoria (Australia). 2007.
- Carrasco, David; Jones, Lindsay; Sessions, Scot. (eds.), *Mesoamerica's Classic Heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*. The University Press of Colorado. Boulder 2002.
- Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*. F.C.E. México.1987.
- Cassirer, Ernst, *Language and Myth*. Dover Publications Inc. New York 1953.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía moral, derecho y metafísica*. Herder. Barcelona. 2010.
- Chancey, Laurie, *Voluntary Childlessness in the United States: Recent trends by Cohort and Period* (2001). Department of Sociology of Louisiana State University. Web.
- Chihara, Charles S., *A Structural Account of Mathematics*. Clarendon Press. Oxford. 2007.
- Chipp, Herschel B., (ed.) *Theories of Modern Art*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles and London. 1968.
- Chomsky, Noam., *Aspects of the Theory of Syntax*. The M.I.T. Press. Cambridge (Mass.). 1982.
- Chomsky, Noam, *Nuestro Conocimiento del Lenguaje Humano: Perspectivas Actuales*. Universidad de Concepción y Bravo y Allende Editores. Santiago de Chile. 1998.
- Christenson, Allen J. (Translator), *Popol Vuh*. Mesoweb Publications. Web.
- Christiansen, Morten H; Kirby, Simon. (eds.), *Language Evolution*. Oxford University Press. Oxford, New York. 2003.
- Clayton, Peter, *Chronicle of the Pharaohs*. Thames & Hudson Ltd. London and New York. 1994.
- Cohen, Joshua, *Deliberation and Democratic Legitimacy*. Web.
- Cohen, Paul J. *Set Theory and the Continuum Hypothesis*. Dover Publications. Mineola, New York. 2008.
- Compte, August. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Traducción Consuelo Berges. Sarpe. Madrid.1984.
- Conant, Levi L. *The Number Concept*. The Macmillan Company. New York and Boston. 1931.
- Condillac, Étienne Bonnot. *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*. Édition Électronique. Chicoutimi, Québec. Selon l'édition de Ch. Houel, Imprimeur, Paris, 1798. Web.
- Conford, F.M. *Platón y Parménides*. Editorial La balsa de la medusa. Madrid.1989.
- Corbin, Henri. *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Siruela. Madrid. 1996.
- Crombie, A.C. *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*. 2 Vol. Traducción José Bernia. Alianza Editorial. Madrid. 1987.

- Da Vinci, Leonardo. *The Notebooks*. Ebook #5000. Gutenberg Project.
- Dahlberg, Frances. *Woman the Gatherer*. Yale University Press. London. 1975.
- Dalgleisch, T., *The emotional brain*. Nature Reviews. Neuroscience. 2004. Web.
- Damasio, Antonio R., *Emotion in the Perspective of an Integrated Nervous System*. Brain Research Reviews. Nº 26. 1998. p.p.83-86. Web.
- Damasio, Antonio. *Y el cerebro creó al hombre. (Self comes to mind)* Trad. Ferrán Meler Ortí. Editorial Destino. Barcelona 2010.
- Danielou, Jean. *The Dove and the Darkness*. Trad. Ralph Manheim. *Man and Transformation*. Papers from the Eranos Year Books. (ed.) Joseph Campbell. Princeton University Press. Bollingen Series. Vol.5. Princeton. 1982.
- Dante Aligheri. *Obras Completas*. B.A.C.Madrid.1980.
- Davis, K.L. (et al.), *Dopamine in Schizophrenia: A review and reconceptualization*. The American Journal of Psychiatry, Vol. 148 (11). Nov.1991. p.p. 1474-1486. Web.
- De Aquino, Tomás. *Basic writings of St. Thomas Aquinas*. Random House. New York.1945.
- DeCaria, Concetta, et al. *Pharmacologic Approaches to the Treatment of Pathological Gambling*. Medscape Psychiatry & Mental Health eJournal. 1998;3(3). Web.
- Dehaene, Stanislas. *The Number Sense: How the Mind Creates Mathematics*. Oxford University Press. New York. 2001.
- Dehaene-Lambertz, Ghislaine; Dehaene, Stanislas; Hertz-Pannier Lucie, *Functional Neuroimaging of Speech Perception in Infants*. Science. 6 December. 2002. Vol. 298. Web.
- Dehaene-Lambertz, Ghislaine et al., *Neurological basis of language and sequential cognition: Evidence from simulation, aphasia, and ERP studies*. Brain and Language. # 86. Academic Press. (2003). Web.
- Delanty, Gerard, and Strydom, Piet. *Philosophies of Social Science: The Classic and Contemporary Readings*. Open University Press. Maidenhead. Philadelphia. 2010.
- Della Casa, Romina, *A theoretical perspective of the Telepinu Myth: archetypes and initiation rites in historical contexts*, Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente. Vol. 8. 2010. Universidad Católica Argentina. Web.
- Deleuze, Giles, *Difference and Repetition*. Columbia University Press. New York. 1994.
- Deleuze, Giles, *Nietzsche y la Filosofía*. Anagrama.Madrid 1986.
- Deleuze, Giles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Zone Books. New York 1992.

Bibliografía.

- Deleuze, Giles and Guattari Félix, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. University of Minnesota Press. Minneapolis and London. 1994.
- Deleuze, Giles and Guattari Félix, *Anti-Oedipus*. Continuum. London. 2004.
- Delury, George E. and Kaple, Deborah A., (eds.) *World Encyclopedia of Political Systems and Parties*. Facts on File Inc. New York. 1999.
- Demarest, Arthur A. and Conrad, Geoffrey W. *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*. School of American Research Press. Santa Fe. New Mexico. 2002.
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. The John Hopkins University Press. Baltimore and London. 1976.
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. The University of Chicago Press. Chicago 1978.
- Derrida, Jacques, *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. The University of Chicago Press. Chicago. 1981.
- Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*. Pretextos. Valencia. 1985.
- Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*. Trans. Alan bass. The University of Chicago Press. Chicago 1986.
- Descartes, René, *Discours de la méthode*. (1637). Bibebook. Edition Libre. Web.
- Descartes, René, *Les Passions de l'Ame*. (1649). Philosophie. Grenoble. 2010. Web.
- Dewey, John, *The Historic Background of Corporate Legal Personality*. Yale Law Journal. Volumen XXXV. Abril 1926. Web.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Espasa Calpe. Madrid. 1992.
- Diderot, Denis, *Oeuvres*. Librairie Gallimard. Paris. 1946.
- Dilthey, Wilhelm, *Introduction to the Human Sciences*. Wayne State University Press. Detroit 1988.
- Dominey, Peter F. et al., *Neurological basis of language and sequential cognition: Evidencence from simulation, aphasia and ERP studies*. Brain and Language. #86. Academic Press. 2003. Web.
- Dornbusch, Rudiger y Fisher, Stanley, *Macroeconomía*. McGraw-Hill. Madrid. 1991.
- Dowman, Mike, *The Nature of Words in Human Protolanguages It's not a Holographic-Atomic Meanings Dichotomy*. Talk given at Complex Systems and Artificial Life lab. University of Tokyo, 16 November. 2006. Web.
- Dröscher. Vitus B., *Sobrevivir*. Editorial Planeta. Barcelona. 1980.
- Du Bos, Jean-Baptiste, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*. Jean Mariette. Paris. 1729. Web.

- Durkheim, Emile; Mauss, Marcel, *De quelques forms primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives*. Année sociologique 6, 1903. Versión digital de Jean-Marie Tremblay. Web.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Traducción de Ana Martínez Arancón. Alianza Editorial. Madrid. 2008.
- Eatwell, John; Milgate, Murray and Newman, Peter, (eds.), *Capital Theory*. The Macmillan Press Limited. New York and London. 1990.
- Edelman, Gerald M., *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. Basic Books. New York 1992.
- Edelman, Gerald M., *Neural Darwinism: Selection and Reentrant Signaling in Higher Brain Function*. Neuron, Vol. 10, p.p. 115-125, February. Cell Press. 1993. Web.
- Edelman, Gerald M., *Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. G. M. Edelman and Giulio Tononi. Penguin Books. London. 2001.
- Edelman, Gerald M., *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*. Yale University Press. New Haven and London. 2006.
- Ehrlich, Paul R., *Naturalezas Humanas: genes, culturas y la perspectiva humana*. Fondo de Cultura Económica. Mexico. 2005.
- Eilam, David et al., *Rituals, Stereotypy and Compulsive Behaviour in Humans and Animals*. Department of Zoology. Tel-Aviv University. Web.
- Einstein, Albert, et al. *La teoría de la relatividad*. Alianza Universidad. Madrid. 1981.
- Einstein, Albert, *Notas Autobiográficas*. Alianza Editorial. Madrid. 1986.
- Eliade, Mircea, *Shamanism: Ancient Techniques of Ecstasy* Princeton University Press. Princeton. 1974.
- Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas* .(3.Vol.) The University of Chicago Press. Chicago. 1978.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Ed.Labor. Barcelona. 1985.
- Eliade, Mircea, *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton University Press. Princeton (N.J.). 1990.
- Eliade, Mircea, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Trans. Philip Mairet. Princeton University Press. Princeton 1991.
- Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Ed.Labor, Barcelona. 1992.
- Eliade, Mircea, (ed.) *Essential Sacred Writings from Around the World*. Harper San Francisco. New York. 1992.
- Eliade, Mircea, *Rites and Symbols of Initiation*. Spring Publications. Dallas. 1994.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización*. Trad. Ramón García Cotarelo. F.C.E. México. 2010.
- Else, Gerard F., *Imitation in the Fifth Century*. Harvard Studies in Classical Philology 53, No. 2. Cambridge. (Mass.) 1958.

Bibliografía.

- Else, Gerard F., *Aristotle on the Beauty of Tragedy* en *Harvard Studies in Classical Philology* Vol. 49. Cambridge. (Mass.). 1938.
- Escoto Erígena, *Perphyseon*. Bellarmin and Dumbarton Oaks. Montreal and Washington. 1987.
- Euclides. *Elements of Geometry, The Greek text of J.L. Heiberg (1883–1885)*. Edited by Richard Fitzpatrick. 2007.
- Eurípides, *Tragedies*. (4.vol.). Harvard University Press and William Heinemann. Cambridge (Mass.) and London. 1978-80.
- Evans-Wentz, W.Y. (ed.), *The Tibetan Book of the Dead*. Oxford University Press. London, Oxford, New York. 1960.
- Evelyn-White, Hugh G. *Hesiod (Complete). The Homeric Hymns. Homeric*. Trans. Evelyn-White. Harvard Heinemann. Cambridge, Mass. and London. 1982.
- Eves, Howard, *Foundations and Fundamental Concepts of Mathematics*. Dover Publications Inc. Mineola. New York. 1997.
- Fara, Patricia. *Science: A Four Thousand Year History*. Oxford University Press. New York 2010.
- Fazio, Michael; Moffet, Marian; Wodehouse, Lawrence, *A World History of Architecture*. Laurence King Publishing. London 2008.
- Fernández, Clemente (ed.), *Los filósofos medievales*. Vol.II. B.A.C. Madrid. 1979.
- Fernando, Chrisantha; Goldstein, Richard and Szathmáry, Eörs, *The Neural Repliator Hypothesis*. *Neural Computation*. November, 2010, Vol. 22, No.11, Pages 2809-2857. Web.
- Ferrándiz et al. (eds.), *Lecturas de historia de la psicología*. UNED. Madrid 2001.
- Feuerbach, Ludwig, *Principles of the Philosophy of the Future*. Hackett Publishing Company. Indianapolis. Indiana. 1986.
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Religion*. Translated by Alexander Loos. Prometheus Books. New York. 2004.
- Feyerabend, Paul, *¿Por qué no Platón?* Editorial Tecnos. Madrid. 1985.
- Fireman, McVay, Ted E. Jr.; Flanagan, Owen J.(eds.), *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology and the Brain*. Oxford University Press. 2003.
- Fodor, Jerry, *The Modularity of the Mind*. M.I.T. Press. 1983.
- Foucault, Michel. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Trans. Graham Burchell. Palgrave Macmillan. New York & Basingstoke. 2007.
- Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder*. Alianza Editorial. Madrid. 1985.
- Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods: a study of Ancient Near Eastern Religion as the integration of society and nature*. The University of Chicago Press. Chicago, London. 1978.

- Frazer, James G., *The golden Bough*. Macmillan Publishing Company. New York 1963.
- Frazer, James G., *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. Vol 1,2.* The Gifford Lectures, St. Andrews. 1911-1912 MacMillan and Co., Limited St. Martin's Street, London. 1913 (V.1) y 1922 (V.2). 2006 [eBook Vol.1 #20116. Gutenberg:] [EBook Vol.2. #33524. Gutenberg]. Web.
- Frege, Gottlob, *The Foundations of Arithmetic*. Basic Blackwell. Oxford. 1959.
- Freud, Sigmund, *The Collected Papers*. Vol. IV. Basic Books. New York, 1959.
- Freud, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta*. Alianza Editorial. Madrid. 1981.
- Freud, Sigmund, *Totem y Tabú*. Alianza Editorial. Madrid. 1983.
- Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*. Pacific Publishing Studio. Seattle (Washington). 2010.
- Friedrich, Roland; Friederici Angela D., *Mathematical Logic in the Human Brain: Syntax*. May 28, 2009. Plos ONE. Web.
- Frisch, Karl von., *The Language and Orientation of Bees*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge (Mass.). 1967.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*. Penguin Books. London. 1992.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*. Trad. Ana Agudo Aparicio y Rafael de Agapito. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1988.
- Gallese, Vittorio; Migone, Paolo; Eagle, Morris N., *Intentional Attunement: Mirror neurons and the neural underpinnings of interpersonal relations*. Universidad de Hamburg. 2007. Web.
- Gallese, Vittorio; Keysers, Christian; Rizzolatti, Giacomo..*A unifying view of the basis of social cognition. Trends in Cognitive Sciences*. Vol.8 No.9 September 2004. Web.
- García Gual, Carlos, *Epicuro*. Alianza Editorial. Madrid. 1985.
- García Gual, Carlos, *Introducción a la mitología griega*. Alianza Editorial. Madrid. 1992.
- García Lorca, Federico, *Obras completas*. Edición de Galaxia Gutemberg y Círculo de lectores. Barcelona 1996.
- Garcilaso de la Vega, El Inca, *Comentarios Reales*. Editorial Porrúa. México. 1990.
- Gautreau, Ronald and Savin, William, *Modern Physics*. McGraw- Hill. New York. 1999.
- Gazzaniga, Michael S., Ivry, Richard B., Mangun George R., *Cognitive Neuroscience. The Biology of the Mind*. Norton. New York. 2009.

Bibliografía.

- George-kanentiio, Douglas M., *Skywoman: Legends of the Iroquois*. Clear Light Books. Santa Fé. New Mexico. 1995.
- Geymonat, Ludovico, *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Editorial Crítica. Barcelona. 1985.
- Girard, Jean-Ives, *Proofs and Types*. Translated by Paul Taylor and Ives Lafont. Cambridge University Press. Cambridge (U.K), New York. 1989. Reprinted for the Web 2003.
- Glass, Leon, and Mackey, Michael C., *From Clocks to Chaos: the Rhythms of Life*. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1988.
- Goel, Vinod. *Cognitive Neuroscience of Reasoning*. Draft Nov.27. 2003. Web. *Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*. (eds.) K. Holyoak and R. Morrison. Cambridge University Press.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Essays on Art and Literature. The Collected Works*. Vol.3. Trans. Hellen von Nardroff and Ernest H. von Nardroff. Princeton University Press. Princeton. 1994.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Teoría de la naturaleza*. Trad. Diego Sánchez Meca. Tecnos. Madrid 1997.
- Gödel, Kurt, *Obras completas*. Traducción Jesús Mosterín. Alianza Universidad. Madrid 1981.
- Gödel, Kurt, *Collected Works*. Edited by Solomon Feferman; John W. Dawson, Jr.; Warren Goldfarb; Charles Parsons; Robert N. Solovay. 3 Volumes. Oxford University Press. New York. 1995.
- Gould, Thomas, *The Ancient Quarrell between Poetry and Philosophy*. Princeton University Press. Princeton. 1991.
- Grant, Michael. *Julio César*. Trad. Fernando Corripio. Editorial Bruguera. Barcelona. 1971.
- Graves, Robert, *The White Goddess*. The Noonday Press. New York.1994.
- Graves, Robert, *Los mitos griegos*. 2 Vol. Trad. Luis Echávarri, revisada por Lucía Graves. Alianza Editorial. Madrid. 1985.
- Graeber, David, *Debt, the First 5.000 Years*. Melville House. New York. 2011.
- Green, Dennis Howard, *Language and history in the early Germanic world*. Cambridge University Press. Cambridge (U.K.), New York and Melbourne. 1998.
- Greene, Joshua D., *The Cognitive Neuroscience of Moral Judgement*. In *The Cognitive Neurosciences IV*. Department of Psychology. Harvard University. Web.
- Grey, G., *Polynesian Mythology*. Whitcombe and Tombs. Christchurch (NZ) 1956.
- Grinnel, George B., *Blackfoot Lodge Tales*. University of Nebraska Press. 1962.
- Guillin, Oliver; Laurelle, Marc, *Neurobiology of Dopamine in Schizophrenia*. Cellscience. Review. Vo.2. No. 2. Web.

- Guterbock, Hans Gunter, *The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth*. Journal of Cuneiform Studies, Vol. 5, No. 4 (1951), pp. 135-161. The American Schools of Oriental Research. Web.
- Guthrie, K.S. (ed.), *The Pythagorean Sourcebook and Library*. Phanes Press. Grand Rapids. Michigan. 1988.
- Guthrie, W.K.C., *The Greeks and Their Gods*. Beacon Paperbacks. Boston. 1955.
- Guthrie, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion*. Princeton University Press. Princeton 1993.
- Göram, Sörbom. *Mimesis and Art: Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*. Stockholm: Svenska Bokförlaget 1966.
- Habermas, Jürgen, *Ensayos Políticos*. Trad. Ramón García Cotarelo. Ediciones Península. Barcelona. 1988.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Editorial Trotta. Madrid. 2010.
- Hahn, Lewis E. and Schilpp, Paul Arthur (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*. Open Court. La Salle. Illinois. 1988.
- Hall, John W., *El imperio japonés*. Trad. Marcial Suárez. Siglo XXI de España Editores. Madrid 1987.
- Hallof, Jochen, *Esna*. UCLA Department of Egyptology. Department of Near Eastern Languages. And Cultures. U.C. Los Angeles. Web.
- Hambly, Gabin, *Asia Central*. Trad. Maribel Carrillo. Siglo XXI de España Editores. Madrid 1985.
- Hankins, Thomas L., *Ciencia e Ilustración*. Siglo XXI. Madrid. 1988.
- Hare, J.B., *Internet Sacred Text Archive*. 1999-. Web.
- Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory*. Harper & Rows Publishers. New York. 1968.
- Harris, Marvin, *Introducción a la Antropología General*. Traducción Juan Oliver Sánchez Fernández. Alianza Universidad. Madrid. 1985.
- Haruna, Andrew, *Rituals and ceremonies accompanying rainmaking among the Guruntum and Bubbure People*. University of Maiduguri. Nigeria. Web.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*. Traducción Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1982.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 Vol. Trad. Ricardo Ferrara. Alianza Editorial. Madrid. 1984.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Alianza Editorial. Madrid. 1985.
- Hegel, G.W.F., *Estética*. 2 Vol. Trad. del francés, Hermenegildo Giner de los Ríos. Alta Fulla. Barcelona. 1988.
- Heidegger, Martin, *An Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. Yale University Press. New Haven. 1987.

Bibliografía.

- Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos. Barcelona 1989.
- Heijenoort, Jean van (ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Harvard University Press. Cambridge, Mass. And London. 1967.
- Heiler, Friedrich, *Contemplation in Christian Mysticism*. Trad. Ralph Manheim. En *Spiritual Disciplines*. Papers from the Eranos Year Books. (ed.) Joseph Campbell. Princeton University Press. Bollingen Series. Vol.4. Princeton. 1985.
- Held, David, *Models of Democracy*. Polity Press. Cambridge (UK). 2007.
- Helm, J. (ed.), *Essay on the verbal and visual arts: Proceedings of the 1996 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society* Seattle: University of Washington Press. 1996.
- Heródoto de Halicarnaso, *Historia*. Trad. Manuel Balasch. Cátedra. Madrid. 2011.
- Herder, Johan Gottfried, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Christian Friedrich Boss. Berlin . 1770.
- Hesíodo, *Teogony*. Translated by Hugh G. Evelyn-Whyte. Harvard University Press and William Heinemann. Cambridge (Mass.) and London. 1982.
- Heuvel, Martijn van den. et al. *Efficiency of Functional Brain Networks and Intellectual Performance*. The Journal of Neuroscience. June, 10, 2009. 29(23): p.p. 7619-7624. Web.
- Hilbert, David, *The Foundations of Geometry*. Translation E.J. Townsend. The Open Court Publishing Company. La Salle. Illinois. 1950.
- Hobbes, Thomas, *Leviatan*. Amazon Kindle Edition.
- Holbach, varón de (Paul Henri Thyri), *Systeme de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*. Edition 1770. Une édition électronique réalisée à Chicoutimi, Québec. 2007. Web.
- Homero, *Himnos. Margites. Batracomiomaquia. Epigramas. Fragmentos*. Ediciones B.Libro Clásico.Barcelona.1990.
- Homero, *Ilíada*.Ed.Gredos. Madrid.1991.
- Homero, *Odisea*.Ed.Gredos.Madrid.1986.
- Howell, Maxwell L.; Dodge, Charles; Howell Reet A., *Generalizations on play in primitive societies*.(1974). Web.
- Huizinga, John, *Homo ludens*. Beacon Press. Boston. 1955.
- Humphreys, R. Stephen, *Islamic History*. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1991.
- Huron, David, *Voice Denumerability in Polyphonic Music of Homogeneous Timbres*. Music Perception: An Interdisciplinary Journal, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1989), pp. 361-382. University of California Press. Web.

- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. by David Carr. Northwestern University Press. Evanston (Illinois). 1970.
- Husserl, Edmund, *Logical Investigations*. Two Volumes. Translation. J.N. Findlay. Routledge, Taylor and Francis Group. New York and London. 2008.
- Ibn Arabi, *Tratado de la Unidad*. Trad. Roberto Pla. Editorial Sirio. Málaga. 1987.
- Ibn Arabi, *Tratado del Amor*. Versión de Maurice Gloton. Trad. Alfonso Colodrón. Edaf. Madrid. 1997.
- I-Ching Chou et al. *Bidirectional relation between schizophrenia and epilepsy: A population-based retrospective cohort study*. *Epilepsia*, 52(11): p.p. 2036-2042. 2011. Web.
- Ikemoto, Satoshi; Panksepp, Jaak, *The role of nucleus accumbens dopamine in motivated behavior: a unifying interpretation with special reference to reward-seeking*. *Brain Research Reviews* 31. 1999. p.p. 6-41. p.33. Web.
- Ingber; Donald E., *The Architecture of Life*. Scientific American. Enero 1998. Web.
- Jakobsen, Thorkild, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture (Semitic)*. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) 1970.
- James, William, *The Principles of Psychology*. 2 Volumes. Dover Publications Inc. New York. 1950.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*. Collier Books. Macmillan Publishing Company. New York. 1961.
- Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Ediciones Paidós. Barcelona 1991.
- Johnson-Laird, Philip. *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness*. Cambridge University Press. Cambridge. 1983.
- Jung, Carl, *Symbols of Transformation*. Trans. R.F.C. Hull. Princeton University Press. Princeton N.J. 1990.
- Jung, Carl, *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Trans. R.F.C. Hull. Princeton University Press. Princeton N.J. 1990.
- Kaag, John, *The neurological dynamics of the imagination*. *Phenomenology and Cognitive Science* (2009) 8: p.p. 183-204. Web.
- Kandel, Eric R., *In Search of Memory: the Emergence of a New Science of Mind*. W.W. Norton and Company. New York. 2007.
- Kane, Gordon, *Supersymmetry*. Perseus Publishing. Cambridge. Mass. 2000.
- Kant, Immanuel, *Anthropologie*. Paris. Librairie Philosophique de Ladrance. 1863.

Bibliografía.

- Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Alianza Editorial. Madrid. 1986.
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*. Trad. Eugenio Imaz. Fondo de Cultura Económica. México. 1992.
- Kant, Immanuel, *The Philosophy of Kant: Moral and Political Writings*. Translation: Karl J. Friedrich. The Modern Library. New York. 1993.
- Kant, Immanuel, *Opus Postumum*. Cambridge University Press. Cambridge. 1999.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press. New York 2000.
- Kant, Immanuel, *Critique of the Power of Judgement*. Cambridge University Press. New York 2000.
- Kant, Immanuel, *Critique of the Practical Reason*. Cambridge University Press. Cambridge 2006.
- Katz, Jack, *What Makes Crime News? Media Culture and Society*. SAGE, London, Beverly Hills, Newbury Park and New Delhi). Vol. 9. 1987. Web.
- Keay, John, *India, a History*. Harper Press. London. 2004.
- Keay, John, *China, a History*. Harper Press. London 2010.
- Kerenyi, Carl, *Man and Mask. En Spiritual Disciplines*. Princeton University Press. Princeton.1985.
- Kerenyi, Carl, *The Mysteries of the Kabeiroi*. Trad. Ralph Manheim. Papers from the Eranos Year Books (ed.)Joseph Campbell. Princeton . University Press. Bollingen Series. Vol.2. Princeton 1990.
- Kerenyi, Carl, *Essays on a Science of Mythology*. Princeton University Press. 1993.
- Kerenyi, Carl, *Dionysos*. Trans. Ralph Manheim. Princeton University Press. Princeton. 1996.
- Keynes, John M., *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Harcourt Brace Company. San Diego New York and London. 1964.
- Kirk, G.S. *El mito*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1990.
- Kirk, G.S. and Raven J.E., *Los Filósofos Presocráticos*. Editorial Gredos. Madrid. 1981.
- Kleene, Stephen Cole, *Introduction to Metamathematics*. North Holland Publishing Co. Amsterdam P. Noordhoff N.V. Groningen. 1964.
- Kline, Morris, *Mathematical Thought : from ancient to modern times*. Oxford University Press. (3 Vol.) New York and Oxford. 1990.
- Kneale, William and Martha. *The Development of Logic*. Oxford University Press. Oxford (U.K). 1984.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1987.
- Kuhn, Thomas, *La tensión esencial*. Fondo de Cultura Económica. México. 1987.

- Kump, Lee R. ; Kasting, James F. ; Crane, Robert G., *The Earth System*. Prentice Hall. Upper Saddle River. New Jersey. 1999.
- La Mettrie, Julien Offray de, *L'Homme Machine*. F. Henry. Paris. 1865.
- Langloh Parker, K., *Australian Legendary Tales*. Wordsworth Editions and The Folklore Society. London. 2001.
- Lane, Richard D. and Nadel, Lynn. (eds.), *Cognitive Neuroscience of Emotion*. Oxford University Press. New York.2002.
- Laudan, Larry. *The Demise of the Demarcation Problem*. Physics, Philosophy and Psychoanalysis. Boston Studies in the Philosophy of Science. Volume 76. Springer. 1983. Web.
- Lawall, Sarah, y Mack Maynard, (eds.), *The Norton Anthology of World Literature*. Volumes A and B. W.W. Norton & Company. New York and London. 2002.
- Lelekov-Boissard, Taïssia; Dominey, Peter F., *Human brain potentials reveal similar processing of non-linguistic abstract structure and linguistic syntactic structure*. Neurophysiol Clin 2002 ; 32 : p.p. 72-84. Web.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología Estructural: Mito, Sociedad, Humanidades*. Trad.: J. Almela. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- Lévi-Strauss, Claude, *Myth and Meaning*. Routledge. London and New York, 2009.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Texts*. Translated and Edited by R.S. Woolhouse and Richard Franks. Oxford University Press. Oxford. England. 1998.
- Leitch, Vincent B. et al. (eds.), *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. W.W. Norton and Company. New York. 2010.
- León- Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. U.N.A.M. México.1966.
- Lesky, Albin, *A History of Greek Literature*. Thomas Y. Crowell Company. New York. 1966.
- Lesky, Albin, *Greek Tragic Poetry*. Yale University Press. New Haven and London 1983.
- Lichtheim, Miriam, *Ancient Egyptian Literature: Voume I: The Old and Middle Kingdoms*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London. 1975.
- Locke, John, *Second Treatise of Government*. Amazon Kindle Edition.
- Liebermann, Philip, *Human Language and Our Reptilian Brain*. Perspectives in Biology and Medicine. volume 44, number 1 (winter 2001):p.p.32-51. The Johns Hopkins University Press. 2001. Web.

Bibliografía.

- Lorenz, Edward, *The Essence of Chaos*. University of Washington Press. Seattle. 1995.
- Lucrecio, *De Rerum Natura*. 2 Vol. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 1983.
- Lucrecio (Titus Lucretius Carus), *De Rerum Natura*. Translation. W.D.H. Rouse. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) 2006.
- Lukacs, Georg, *Estética*. Ed.Grijalbo.Barcelona.1982.
- Loewe, Michael, *Everyday life in Early Imperial China*. Carousel. Transworld Publishers LTD. Paisley, Scotland. 1973.
- Lopez, Donald S. Jr. (ed.), *Religions of India in Practice*. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1995.
- Lönnrot, Elias, *Kalevala*. Alianza Editorial. Madrid. 2010.
- Luhman, Niklas, *Poder*. Traducción del inglés. Luz Monica Talbot. Universidad Iberoamericana y Anthropos, Instituto de Sociología Universidad Pontificia de Chile. México, Barcelona, Santiago de Chile. 1995.
- Luhman, Niklas, *Complejidad y Modernidad*. Trad. Josetxo Berian y José María García Blanco. Editorial Trolla. Madrid. 1998.
- Lynall, Mary Ellen et al., *Functional connectivity and brain networks in schizophrenia*. Journal of Neuroscience. 2010. July 14; 30(28): p.p. 9477-9487. Web.
- Macintosh, Jane, *Ancient Meopotamia, New Perspectives*. ABC-Clío. Inc. Santa Bárbara. (Cal.) 2005.
- Maharshi, Ramana, *The Collected Works of Ramana Maharshi*. Translation Arthur Osborne. Weiser Books. Boston. 1972.
- Mandler, G., *Mind and Body: the psychology of emotion and stress*. Norton. New York. 1984.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*. Gredos. Madrid. 1983.
- Marcus, Herbert, *Eros y civilización*. Ariel. Barcelona 1984.
- Martin, Dan, *Mandala Cosmogony: Human Body Good Thought and the Revelation of the Secret Mother Tantras of Bon*. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden. 1994.
- Marx, Karl, *Selected Essays*. Trans. H. J. Stenning. Gutenberg Project. EBook #21565.
- Marx, Karl, *Das Kapital*. Regnery Publishing, Inc. Washington D.C. 2009.
- Marx, Karl, *Miseria de la filosofía*. Biblioteca EDAF. Madrid. 2009.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich, *The Communist Manifesto*. English Edition. 1888. Amazon Kindle.
- Maziarz, Edward A. and Greenwood T. *Greek Mathematical Philosophy*. Barnes and Noble. New York.1995.
- Mbiti, John S. *African religions and philosophy*. Heinemann. London, Ibadan, Nairobi. 1985.

- Mbitu, Ngangar, and Prime, Ranchor, *Essential African Mythology*. Thorsons. San Francisco (California). 1997.
- Mead, George H., *La génesis del Self y el control social*. Reis. No.55. 1991. p.p. 165-186. Web.
- Mead, George H., *Mind, Self and Society*. Edited by Charles Morris. University of Chicago. Chicago.1934.
- Meier, Fritz, *Nature in the Monism of Islam. Trad. Ralph Manheim*. En *Spirit and Nature*. Papers from the Eranos Year Books. (ed.)Joseph Campbell. Princeton University Press. Bollingen Series. Vol.1. Princeton.1982.
- Mela, Charles . *Le Beau Trouvé. Etudes de theorie et the critique litteraires sur l'art des trouveurs au Moyen Age*. Paradigme. Caen 1993.
- Mele, Alfred R.; Rawling, Piers. (eds.), *The Oxford Book of Rationality*. Oxford University Press. New York. 2004.
- Mill, John Stuart, *El utilitarismo*. Trad. Esperanza Guisán. Madrid. 1984.
- Mill, John Stuart, *Essays on Equality, Law and Education*. Collected Works. Volume XXI. (ed.) John M. Robson. Routledge. London. 1996.
- Mill, John Stuart, *On Liberty*. Gutenberg Project. Ebook 34901.
- Mithen, Steven, *Arqueología de la mente*. Crítica. Barcelona. 1998.
- Moll, Jorge, et al., *Functional Networks in Emotional Moral and Nonmoral Social Judgments*. NeuroImage 16, p.p. 696-703 (2002). Web.
- Mommsen, Theodor, *The History of the Roman Republic*. Charles Scribner's Sons. New York 1911.
- Mommsen, Theodor, *A History of Rome under the Emperors*. Routledge. London and New York. 1999.
- Montaigne, Michel de, *The Complete Essays*. Stanford University Press. Standford (Cal.)1992.
- Morison, Samuel Eliot et al., *A Concise History of the American Republic*. 2nd Edition. Oxford University Press. U.S.A. 1983.
- Mudrooroo, Nyoongah, *Aboriginal Mythology*. Thorsons. London. 1994.
- Müller, Max, *Lectures on Science of Language*. Charles Scribner's Sons. New York. 1862.
- Müller, Max, *Chips from a German Workshop: Miscellaneous Essays*. Charles Scribner's Sons. New York. 1881. Vol. V.
- Müller-Esterl, Werner, *Bioquímica*. Editorial Reverte. Barcelona 2008.
- Muñoz, Oscar E., *El arte de ser humano*. Alma Editorial. Madrid. 2006.
- Muñoz, Oscar E., *La queja enamorada: sobre el juego del duende de Federico García Lorca*. Mandala Ediciones. Madrid. 2009.
- Muñoz, Oscar E., *Minotáuricos relojes: cuatro ensayos sobre literarura*. Mandala Ediciones. Madrid. 2010.

Bibliografía.

- Nacar Fuster, Eloíno, y Colunga, Alberto (eds.), *Sagrada Biblia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1985.
- Neisser, Ulric, *Cognitive Psychology*. Appleton- Century-Crofts. New York. 1962.
- Neumann, Erich, *Amor and Psyche*. Trans. Ralph Manheim. Princeton University Press. Princeton. 1971.
- Neumann, Erich, *Mystical Man*. Trad. Ralph Manheim. *The Mystic Vision*. Papers from the Eranos Year Books. (ed.) Joseph Campbell. Princeton University. Press. Bollingen Series. Vol.6. Princeton. 1982.
- Neumann, Erich, *The Great Mother*. Princeton University Press. Princeton. 1991.
- Neumann, Erich, *The Origins and History of Consciousness*. Trans. R.F.C. Hull. Princeton University Press. Princeton. 1993.
- Neumann, Erich, *The Fear of the Feminine*. Trans. Boris Matthews. Princeton University Press. Princeton. 1994.
- Neuman, John von., *The Computer and the Brain*. Yale University Press. New Haven and London. 2000.
- Neuman, John von, and Morgenstern, Oskar, *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press. Princeton and Oxford. 2007.
- Newton, Isaac, *Principios matemáticos de filosofía natural*. Trad. Eloy Rada García. 2 Vol. Alianza Universidad. Madrid. 1987.
- Nietzsche, Friedrich, Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*. Trans. Walter Kaufmann. Vintage Books. New York. 1966.
- Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy*. Vintage Books. New York. 1967.
- Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. Vintage Books. New York 1968.
- Nietzsche, Friedrich, *Human all too Human: a book for free spirits*. Trans. R.J. Hollingdale. Cambridge University Press. Cambridge and New York. 1986.
- Nietzsche, Friedrich, *The Genealogy of Morals*. Trans. Walter Kaufmann. Vintage Books. New York. 1969. En traducción española de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid. 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*. Philipp Reclam jun. Stuttgart. 1994.
- Nobile, Luca, *La Grammaire de Condillac face au paradoxe de l'origine naturelle du langage*. Web. También en *Vers une histoire générale de la grammaire française*. Honoré Champion. Paris. 2012.
- Nozick, Robert, *Anarquía, estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, México, Madrid. 1991.
- Novalis, *Enciclopedia*. Editorial Espiral Fundamentos. Madrid 1976.

- Oaksford, Mike; and Chater, Nick (eds.), *Cognition and Conditionals: Probability and Logic in Human Thinking*. Oxford University Press. Oxford (U.K.). 2010.
- Ocampo López, Javier, *Mitos y leyendas latinoamericanas*. Plaza y Janés. Bogotá. 2006.
- Odun, Howard T., *Ambiente, energía y sociedad*. Blume Ecología. Barcelona. 1980.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*. Translated by John W. Harvey. Oxford University Press. London. 1936.
- Otto, Walter F., *Dionysus*. Trans. Robert B. Palmer. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis. 1984.
- Ovidio, *Metamorfosis*. Barcelona, Ed. Juventud. 1991.
- Panksepp, Jaak, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford University Press. New York 1998.
- Parsons, Talcott, *Social Structure and Personality*. Collier Macmillan Company. New York. 1964.
- Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*. 2 Volumes. The Free press. New York and London. 1968.
- Parsons, Talcott, *On Institutions and Social Evolution*. The University of Chicago Press. Chicago and London. 1982.
- Petzinger, Genevieve von., *Geometric Signs*. Bradshowfoundation.com. Web.
- Phillips., Barbara J., *Advertising and the Cultural Meaning of Animals*. *Advances in Consumer Research*. Volume 23. 1996. (eds.) .Web.
- Phillips, Charles, *El mundo Azteca y Maya*. Editorial Folio. Barcelona 2007.
- Píndaro, *Odas y fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Gredos. Madrid. 1984.
- Píndaro. *Pindar's Poetry*. Harvard University Press and William Heinemann. Cambridge (Mass.) and London. 1978.
- Pinker, Steven, *Language as an adaptation to the cognitive niche*. *Language Evolution*. Christiansen, Morten H; Kirby, Simon. (eds.) Oxford University Press. Oxford, New York. 2003.
- Pinker, Steven, *The Better Angels of our nature: Why violence has declined?* Viking. Penguin Group. New York. 2011.
- Plato, *The Collected Dialogues*. Princeton University Press. Princeton. 1989.
- Plotino, *The Enneads*. Faber and Faber Limited. London. 1966
- Polanyi, Karl, *El sustento del hombre*. Trad. Ester Gómez Parro. Capitán Swing. Madrid. 2009.
- Poore, Benjamin, *Heritage, Nostalgia, and Modern British Theatre*. Palgrave Macmillan. London. 2012.
- Popper, Karl R., *La lógica de la investigación científica*. Editorial Tecnos. Madrid. 1985.

Bibliografía.

- Preminger, Alex and T.V.F.Brogan, (Editors), *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton University Press. Princeton. 1993.
- Prigogine, Ilya, *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*. W.H. Freeman and Company. New York. 1980.
- Prigogine, Ilya, *Las leyes del caos*. Trad. Juan Vivanco. Crítica. Barcelona. 2004.
- Prigogine, Ilya, *El nacimiento del tiempo*. Metatemas. Barcelona. 2005.
- Pritchard, James B. (ed.), *The Ancient Near East: A New Anthology of Texts and Pictures*. Vol.I and II. Princeton University Press. Princeton, 1973, 1992.
- Propp, Vladimir, *Morphology of the Folktale*. Trad.: Laurence Scott. University of Texas Press. Austin, 1986.
- Propp, Vladimir, *Las raíces históricas del cuento*. Editorial Fundamentos. Madrid. 2008.
- Pseudo Dioniso, *Obras completas de Pseudo Dioniso Aeropagita*. (ed.) Teodoro H. Martín-Lunas. B.A.C. Madrid. 1995.
- Putnam, Hilary, *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge University Press. Cambridge and New York. 1980.
- Pylyshyn, Zenon W., *Computación y Conocimiento: Hacia una fundamentación de la ciencia cognitiva*. Trad. Rodolfo Fernández González. Editorial Debate. Madrid. 1988.
- Quine, Willard van Orman, *The Ways of Paradox and Other Essays*. Random House. New York 1966.
- Quine, Willard van Orman, *Set Theory and its Logic*. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) and London. 1969.
- Quine, Willard van Orman, *Las raíces de la referencia*. Trad. Manuel Sacristán. Alianza Universidad. Madrid. 1974.
- Quine, Willard van Orman, *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press. New York. 1977. *La relatividad ontológica*. Trad. Manuel Garrido y Josep Ll.Blanco. Tecnos Madrid. 1986.
- Quine, Willard van Orman, *From a Logical Point of View*. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) and London. 1980.
- Qushayri, *Risala: Principles of Sufism* Trans. B.R. von Schlegell. Mizan Press. Berkeley. 1992.
- Radhakrishnan, Sarvepalli and Charles A. Moore, (eds.), *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton University Press. Princeton. 1989.
- Radnitzky, Gerard, and Anderson, Gunnar. (eds.) *Estructura y desarrollo de la ciencia*. Alianza Universidad Textos. Madrid. 1984.
- Rawls, John. *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*. Philosophy and Public Affairs. Vol. 14. No.3. Summer. 1985. p.p. 223-251. Web.

- Recinos Adrián (traductor a español), Goetz, Delia (version inglesa), *Popol Vuh. The Sacred Book of the Ancient Quiche Maya*. University of Oklahoma Press. 1950.
- Redman, Charles L., *The Rise of Civilization*. W.H. Freeman and Company. San Francisco. 1978.
- Reeke Jr., George N. and Olaf Sporns, *Neural Darwinism and Selective Recognition Automata: How Selection Shapes Perceptual categories*. Self-Organization, Emerging Properties and Learning. NATO ASI Series Volume 260. 1991. p.p. 199-208. Web.
- Rei Sunami et al., *Migration of microchimeric fetal cells into maternal circulation before placenta formation*. Landesbioscience.com. October, November, December. 2010. Web.
- Reichard, Gladys A., *Navaho Religion: A Study of Symbolism*. Princeton University Press. Princeton, N.J. 1990.
- Reinert, Kenneth A. and Rajan, Ramkishan S. (eds.), *The Princeton Encyclopedia of the World Economy*. 2 Vol. Princeton University Press. Princeton and Oxford. 2009.
- Reisner, George Andrew, *The Egyptian Conception of Immortality*. Houghton Mifflin Company. The Riverside Press. Boston and New York. 1912.
- Ridley, Matt, *Genome: the autobiography of a species in 23 chapters*. Ted Smart. London. 1999.
- Rosenthal, David M. (ed.), *The Nature of Mind*. Oxford University Press 1991.
- Roth, Gerhard and Dicke, Ursula, *Evolution of the brain and intelligence*. Trends in Cognitive Sciences. Vol.9 No.5. May 2005. p.p.250-257. Web.
- Rothko, Mark, *The Artist's Reality. Philosophies of Art*. Yale University Press. New Haven and London. 2004.
- Rouget, Gilbert, *Music and trance*. Trans. Brunhilde Biebnyck and author. University of Chicago Press. Chicago. 1985.
- Rousseau, Jean Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (1754). Une édition électronique réalisée à Chicoutimi, Québec. Web.
- Rousseau, Jean Jacques, *Essai sur l'origine des langues*. (1781). Une édition électronique réalisée à Chicoutimi, Québec. A partir de l'édition A. Belin, Paris, 1817. Web.
- Roy, Alec, et al. *Pathological Gambling: A Psychobiological Study*. Arch Gen Psychiatry. 1988;45(4). Web.
- Rumi, *The Mathnawi*. (3 Volumes). The Trustees of E.J.W. Gibb Memorial. Cambridge. (U.K.) .1990.
- Russell, Bertrand, *Principles of Mathematics*. W.W. Norton & Company. New York. 1964.

Bibliografía.

- Russell, Bertrand, *Principia Mathematica*. Cambridge University Press. New York. 1967.
- Safo of Lesbos et al., *Greek Lyrik Poetry*. Oxford University Press 1993.
- Sainero, Ramón, *Mitología Celta*. Akal. Madrid. 1999.
- Sankara. *Brahma Sutras*, (ed.) Swami Vireswarananda. Advainta Ashrama. Kolkata. 2001.
- Santayana, George, *Three Philosophical Poets. Lucretius, Dante and Goethe*. Cooper Square Publishers, Inc. New York. 1970.
- Santayana, George, *Los reinos del ser*. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.
- Sassen, Saskia, *The Global City*. Princeton University Press. Princeton and Oxford. 2001.
- Sassen, Saskia, *A Sociology of Globalization*. W.W. Norton and Company. New York. 2007.
- Sassen, Saskia, *Territory, Authority, Rights: from medieval to Global Assemblages*. Princeton University Press. Princeton and Oxford. 2008.
- Scheler, Max, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Translation by Manfred S. Frings and Roger L. Funk. Northwestern University Press. Evanstone. 1973.
- Scheler, Max, *The Human Place in the Cosmos*. Trans. Manfred S. Frings. Northwestern University Press. Evanstone. Illinois. 2009.
- Schelko, Mareike (et al.), *The role of dopamine in drosophila larval classical olfactory conditioning*. Plos-One. 12 June 2009. Web.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sobre las relaciones del arte con la naturaleza. (Über das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur)*. Traducción Alfonso Castaño Piñan. Sarpe. Madrid. 1985.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Von der Weltseele*. Amazon Kindle. 2011.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Translated by Mason Richey. Sate University of New York Press. Albany. 2007.
- Schiller, Frederick, *Aesthetical and Philosophical Essays*. Gutenberg Project. EBook #6798.
- Schiller, Frederick, *Poesía filosófica*. Trad. Daniel Innerarity. Hiperión. Madrid. 1991.
- Schlegel, Friedrich, *Discurso sobre la mitología*. En *Poesía y filosofía*. Alianza Editorial. Versión de Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó. Alianza Editorial. Madrid. 1994.
- Schön, Daniell; Leigh Gordon, Reyna; Besson, Mireille. *Musical and Linguistic Processing in Song Perception*. Ann. N.Y. Academy of Sciences. 1060: p.p.71-81 (2005). Web.

- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books. New York. 1995.
- Scholem, Gershom, *Origins of Kabbalah*. Trans. R.J. Zwi Werblowsky. Princeton University Press. Princeton. N.J. 1990.
- Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*. 2 Vol. Trans. E.F.J. Payne. Dover Publications. New York. 1969.
- Schuon Frithjof, *Sufism: Veil and Quintessence*. Trans. William Stoddart. World Wisdom Books. Bloomington, Indiana. 1981.
- Schaff, Adam, *Historia y verdad*. Editorial Crítica. Barcelona 1983.
- Schneider, Marius, *El origen musical de los animales símbolos en la mitología y las culturas antiguas*. Consejo Superior de Investigaciones científicas. Barcelona. 1946.
- Searle, John R., *Intencionalidad: un ensayo en filosofía de la mente*. Trad.: Enrique Ujaldón Benítez. Tecnos. Madrid, 1992.
- Semerari, Antonio y Dimaggio, Giancarlo, *Los trastornos de la personalidad*. Desclée De Brouwer. Bilbao. 2008.
- Seth, Anil K. y Baars, Bernard J., *Neural Darwinism and Consciousness*. Consciousness and Cognition. # 14. p.p. 140-168. 2005. Web.
- Shastri, J.L., *Rigveda, The Hymns*. (Trans.) Ralph T.H. Griffith. Motilal Banarsidas Publishers. Private Limited. Delhi. 1999.
- Siegel, Daniel J., *La mente en desarrollo*: Trad. Jasone Aldekoa. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao 2010.
- Smith, John, and Jenks, Chris, *Qualitative Complexity: the Re-Emergence of Structure in Post-Humanist Social Theory*. Routledge. Abingdon (Oxon) and New York. 2006.
- Sneed, Joseph D., *The Logical Structure of Mathematical Physics*. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht (Holland), Boston (U.S.A.), London (England). 1979.
- Snyder, Solomon H., *Drogas y Cerebro*. Prensa Científica. Barcelona 1992.
- Soden von, Wolfram, *The Ancient Orient: an introduction to the Study of the Ancient Near East*. Translated by Donald G. Schley. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan. 1985.
- Soldano, Horacio, *Leyendas nativas argentinas de la Patagonia*. Editorial Dunken. Buenos Aires. 2006.
- Sophocles, *Tragedies*. 2 Vol. Harvard Heinemann. Cambridge, Mass. and London. 1981.
- Spariosu, Mihai, *God of Many Names: Play, Poetry and Power in Hellenic Thought from Homer to Aristotle*. Duke University Press. Durham and London. 1991.
- Spariosu, Mihai, *Literature, Mimesis and Play: Essays in Literary Theory*. (ed.) Gunter Narr. Tübingen. 1982.

Bibliografía.

- Spariosu, Mihai, *God of Many Names: Play, Poetry and Power in Hellenic Thought from Homer to Aristotle*. Duke University Press. Durham and London. 1991.
- Spence, Lewis, *The Myths of Mexico and Peru*. Dover Publications. New York. 1995.
- Spengler, Oswald, *La decadencia de occidente*. 2 Vol. Trad. Manuel G. Morente. Espasa- Calpe. Madrid. 2007.
- Spiegel, Henry William, *El desarrollo del pensamiento económico*. Ediciones Omega. Barcelona. 1973.
- Spinoza, Baruch, *Ética*. Traducción Vidal Peña. Alianza Editorial. Madrid. 1987.
- Sprengrer-Charolles, Liliane; Jobert, Antoinette; and Dehaene, Stanislas, *Neural correlates of switching from auditory to speech perception*. Neuroimage 24 (2005) p.p.21-33. Web.
- Stearns, Peter, et al., *World Civilizations: the Global Experience*. Pearson Longman. U.S.A. 2008.
- Stewart, Pamela J. and Strathern, Andrew (eds.), *Dreams, Madness, and Fairy Tales in New Britain*. Carolina Academic Press. 2010.
- Subirats, Eduardo, *El continente vacío*. Siglo Veintiuno Editores. México y Madrid. 1994.
- Tatarkiewicz, Wladislaw, *Historia de seis ideas*. Ed Tecnos. Madrid. 1988.
- Tatarkiewicz, Wladislaw, *History of Aesthetics*. Mouton. The Hague and Paris. 1974.
- Taton, René.(ed.), *Historia General de las Ciencias*. Vol. I- X. Traducción de Manuel Sacristán. Orbis. Barcelona. 1988.
- Tegmark, Max, *The Mathematical Universe*. 5 April 2007. Arxiv.org. Web.
- Teilhard de Chardin, Pierre, *The Phenomenon of Man*. Harperperennial. New York, London, Toronto, Sidney, New Delhi, Auckland. 2002.
- Todt, Eberhard, *La motivación*. Versión castellana de Diorki. Editorial Herder. Barcelona. 1991.
- Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*. Temas de Hoy. Madrid 1993.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*. Abridgement of Volumes I-X. Oxford University Press. New York and Oxford. 1987.
- Traunmüller, Hartmut, *Clicks and the idea of a human protolanguage*. Department of Linguistics Stockholm University. Web.
- Turner, Victor, *From Ritual to Theatre*. PAJ Publications. New York. 1992.
- Turner, Victor, *The Anthropology of Performance*. PAJ. New York. 1988.
- Tylor, Edward B., *Early History of Mankind and the Development of Civilization*. Estes & Lauriat. Boston. 1878.
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture*. Harper Torch Books. New York. 1958.

- Valmiki. *Ramayana*, Editorial Porrúa. México. 1992.
- Villiers, John, *Asia Sudoriental*. Trad. Fernando Santos Fontela. Siglo XXI de España Editores. Madrid 1980.
- Wagner, Richard, *On Music and Drama*. Trans. H. Ashton Ellis. University of Nebraska Press. Lincoln and London. 1992.
- Watson, John B., *El conductismo*. Paidós. Trad: O.Poli. Buenos Aires. 1972.
- Weber, Max, *Sociología de la religión*. Trad. Enrique Gavilán. Istmo. Madrid.1977.
- Weinberg, Steven, *Los tres primeros minutos del universo*. Alianza Editorial. Madrid 1989.
- Weiss, Gerhard, *Neural Networks and Evolutionary Computation*. Parts I and II. *Hybrid Approaches in the Neurosciences*. 1994. Web.
- Weiss, Gerhard (ed.), *Multiagent systems: A modern approach to distributed artificial intelligence*. M.I.T. Press. Cambridge (Mass.) and London. 1999.
- Weitz, Morris, (ed.), *Twentieth Century Philosophy: The Analytic Tradition*. The Free Press. New York. 1966.
- West M.L. (ed.) and translator, *Greek Lyric Poetry*. Oxford University Press. Oxford and New York. 1994.
- Westervelt, W. D., *Legends of Maui*. BiblioBazaar. Charleston. South Carolina. 2008.
- Weyl, Hermann, *The Continuum*. Dover Publications Inc. New York. 1994.
- Weyl, Hermann, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Trans. Olaf Helmer. Princeton University Press. Princeton (N.J.). 2009.
- Wili, Walter, *The Orphic Mysteries and the Greek Spirit*. Trad. Ralph Manheim. *The Mysteries*. Papers from the Eranos Year Books. (ed.)Joseph Campbell. Princeton University Press. Bollingen Series. Vol.2. Princeton 1990.
- Wilhelm, Richard, (ed.) *I Ching*. Traducción del alemán de D.J. Vogelmann. Edhasa. Barcelona. 1994.
- Wilhelm, Richard and Hellmut, *Understanding the I Ching. The Wilhelm Lectures on The Book of Changes*. Princeton University Press. Princeton (N.J.) 1995.
- Wise Bauer, Susan, *Historia del mundo antiguo*. Paidós. Barcelona 2008.
- Whitman, Walt, *Leaves of Grass*. Norton Critical Edition. New York.1973.
- Whitman, Walt, *Poetry and Prose*. The Library of America. New York.1984.
- Wing-Tsit, Chan, (ed.), *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton University Press. Princeton (N.J.). 1973.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*. Vol.2. Harvard University Press. Cambridge Mass. and London. 1983.
- Wong, Eva, *Taoísmo*. Paidós. Barcelona. 1998.
- Wundt, Wilhelm, *Elements de Psychologie Physiologique*. Tome Second. Félix Alcan. Paris. 1886.

Bibliografia.

- Wundt, Wilhelm, *Outlines of Psychology*. Translated by Charles Hubbard Judd. Wilhelm Engelman. Leipzig, London and New York. 1897.
- Wundt, Wilhelm, *Elements of Folk Psychology*. Trans. Edward L. Schaub. George Allen and Unwin Lmtd. London; The Macmillan Company. New York. 1916.
- Wu Xiaodong, *The Rhinoceros Totem and Pangu Myth: An Exploration of the Archetype of Pangu*. Oral Tradition, 16/2 (2001): p.p.364-380. Web.
- Yeats, William Butler, *Mythologies*. Macmillan Publishing Company. New York. 1969.
- Yeats, William Butler, *The Collected Poems*. Scribner Paperback Poetry. New York. 1996.
- Zafrulla Khan, Muhammad (editor and translator), *Quran*. Olive Branch Press. New York. 1991.
- Zarlino, Giosseffo, *Le Istitutione Harmoniche*. Venezia. 1562. Web.
- Zimmer, Heinrich, *The Indian World Mother*. Trans. Ralph Manheim. *The Mystic Vision*. Papers from the Eranos Year Books. Ed Joseph Campbell. Princeton University Press. Bollingen Series. Vol. 6. Princeton. 1982.
- Zimmer, Heinrich, *The significance of the tantric Yoga. En Spiritual Disciplines*. Princeton University Press. Princeton 1985.
- Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*. Princeton University Press. Princeton 1989.
- Zvelebil, Kamil V., *The Poets of the Powers: Freedom, Magic and Renewal*. Integral Publishing. Lower Lake (California). 1993.
- Zwiebach, Barton, *A First Course in String Theory*. Cambridge University Press. Cambridge.U.K. 2004.

Índice General

A

- Aarne, A. 329
Abásida, 378
Acadia, 26, 27, 95, 365, 379, 459, 471, 582, 680, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690
acción,
 animal, 12, 363, 619
 comunicativa, 46, 212, 214, 546, 613, 624
 cosmogónica, 82
 económica, 25, 48, 81, 84, 97, 106, 122, 138, 139, 260, 272, 287, 297, 300, 349, 364, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 381, 382, 384, 386, 388, 390, 392, 398, 399, 405, 408, 420, 425, 427, 429, 431, 433, 435, 436, 437, 451, 452, 458, 468, 471, 474, 475, 478, 485, 492, 520, 534, 546, 557, 559, 572, 581, 582, 585, 589, 591, 600, 613, 614, 615, 621, 645, 648
 natural, 341, 351
 social, 25, 90, 271, 341, 351, 352, 353, 359, 360, 361, 482, 569
 teleológica, 45
 vital, 88, 89, 175, 272, 338, 339, 360, 361, 363, 389, 394, 409, 415, 473, 480, 513, 515, 542, 554, 597
acción mítica, 7, 271, 363, 381, 389, 393, 397, 411, 460, 512, 542, 577, 595, 623, 625, 632, 633, 637
acciones biológicas, 48, 419
actor, 145, 291, 317, 318, 319, 418, 510, 522
actores sociales, 105, 393
Adam Cadmon, 31
Adán, 28, 403
ADN, 13, 241, 246, 260
Adonis, 74, 286, 399, 680, 701, 702, 704, 705, 707
Adorno, T.W., 106, 743
Afrodita, 40, 116
Agade, 375
Agamenón, 149, 425, 711
Agastya, 648, 646
Agiditis, 41
agrícola, 265, 277, 287, 366, 368, 375, 376, 377, 379, 398, 428, 457, 463, 469, 475, 479, 497, 573, 598
Agrionia, 327
Agustín de Hipona 29, 148, 510, 531, 532, 743, 746
ahau, 585
Ahrimán, 502
Ahura Mazda, 32, 84, 402, 502
Akitu, 281, 282, 284, 288, 291, 292, 293, 294, 472, 560, 637
Aino, 227
Alatanga, 34
Alcorta, C., 213, 743
Alejandro Magno, 89, 478, 521, 529, 550, 580
Alfonso X, rey, 96, 743
algoritmo, 183, 354, 604, 606, 609
Al-Hallaj, 581
Allah, 12, 54, 253, 403, 581
Allan, S. 401, 743
Ali, N., 225
alma, 19, 55, 56, 59, 101, 119, 120, 137, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 156,

Índice General.

- 158, 162, 173, 188, 240, 251, 276,
328, 340, 350, 420, 426, 436, 439,
440, 444, 446, 477, 483, 484, 487,
489, 492, 501, 518, 525, 573, 574,
595, 599, 606, 613, 650
Altai, 78, 87, 383, 386, 404, 435
Alur, 447
Amazonía, 433
amígdala, 182, 187, 219, 662, 665, 667,
669, 671, 673, 675, 677
Ammu, 39
Amón, 459, 462, 468, 479, 680
An, 29, 34, 87, 163, 194, 309, 343, 384,
400, 459, 623, 753, 754, 767
analogía, 125
Anath, 33, 287, 379, 705, 707
andrógino, 16, 28, 367
Angell, J.171
anima mundi, 64, 78, 260, 273, 372,
403, 418, 422, 423, 425, 426, 427,
429, 431, 433, 434, 435, 437, 438,
439, 440, 441, 444, 445, 448, 449,
452, 460, 461, 463, 464, 466, 467,
474, 476, 479, 482, 483, 484, 485,
488, 490, 496, 498, 500, 504, 506,
514, 516, 521, 523, 526, 535, 539,
548, 549, 552, 553, 554, 558, 565,
567, 569, 573, 575, 577, 579, 587,
589, 590, 592, 593, 610, 613, 619,
630, 631, 634, 637, 649, 650, 681,
739, 740
animismo, 59, 112, 195, 196, 302, 313,
314, 315
Anishinaabe, 587
Ankore, 428
Anna Perenna, 379
anomía. Véase liminal
anthropos. Véase narraciones ley
humana
Antigüedad, 44, 65, 76, 138, 160, 306,
319, 378, 434, 479, 489, 565
antinomias, 62, 65, 66, 82, 95, 396
antropología, 7, 13, 15, 44, 65, 113, 164,
166, 171, 177, 263, 347, 363, 391,
392, 413, 432, 443, 449, 456, 460,
493, 542, 619
Anu, 380, 501, 583, 684, 685
Anunaki, 365, 383, 455, 462, 486, 501,
506
apeiron, 32, 35, 37, 43, 78, 133, 296,
395, 397, 431, 448, 490, 491, 539,
653
Apofis, 475, 691, 694, 695, 697, 698
apolíneo, 71, 75, 149, 319, 425, 616
Apolo, 110, 116, 120, 149, 257, 319,
583, 712
Apolodoro, 34, 35, 743
Apsu, 27, 34, 367, 399, 475, 684
Aqueménida, 121, 417, 502, 521, 582
Aquilés, 89, 257, 711, 712, 717
Aranda, 446
árbol, 16, 226, 277, 448, 718, 728
Argonáuticas, 319
Ariadna, 379, 708, 712, 713, 714, 716,
717
Aristófanes, 642
Aristóteles, 17, 52, 54, 55, 56, 58, 60,
69, 81, 110, 123, 124, 125, 126, 136,
137, 148, 150, 151, 152, 156, 157,
158, 159, 161, 162, 167, 169, 173,
184, 187, 190, 220, 222, 240, 251,
253, 264, 336, 341, 512, 515, 517,
518, 522, 553, 634, 643, 743
Aristoxenus, 521, 743
aritmética, 235, 346, 384, 500, 514
Arjuna, 22, 49, 130, 253, 505
Armour, R.A., 32, 35, 40, 42, 367, 384,
477, 743
Arnsten, A. 219, 743
arte, 61, 70, 96, 100, 103, 105, 107, 117,
127, 159, 160, 164, 166, 172, 239,
248, 282, 306, 309, 312, 348, 375,
377, 481, 488, 492, 498, 616, 617,
622, 650, 759, 764
Artha-Shastra, 96
Arturo, 101
Ashoka, 89, 415, 470, 579, 599, 640,
726
Asiria, 89, 95, 457, 583

Asterio, 710
 astrología, 302, 500, 513
 astronomía, 235, 384, 477, 484
 Asuras, 33, 504
 Atahensic, 29
 Atenas, 50, 52, 96, 101, 227, 280, 282,
 294, 336, 369, 377, 511, 514, 520,
 522, 523, 543, 546, 635, 649, 712,
 713
 Ática, 572
 Atis, 18, 23, 74, 285, 286, 295, 406, 417
 Atman, 31, 43, 120, 425, 470, 504, 552
 atomistas, 44, 510, 516
 Aubry, P. 744
 audiencia, 64, 87, 331, 643
 Aumbla, 30
 Aurobindo, Sri, 648, 744
 autoconciencia, 396, 419, 494, 633, 647
 autocrítica, 138, 330, 415, 549, 636,
 637, 645
autodiversidad, 246, 607
 autoestimulación
 véase emoción búsqueda. *Véase*
autoidentidad, 137, 246, 408, 410, 607,
 609, 631
autopoiesis, 629, 631
 autoridad, 25, 48, 93, 96, 121, 122, 196,
 291, 371, 384, 387, 455, 480, 490,
 499, 501, 508, 530, 561, 563, 571,
 576, 595, 638, 685, 693, 702, 711,
 721, 730
Avesta, 121
 axiología, 106, 122, 129, 306
 axiomas, 537, 540, 644
 Azdahak, 288

B

Ba, 487, 488, 490, 491, 493, 495, 504,
 515, 522, 581, 740
 Baal, 33, 84, 287, 379, 465, 475, 583,
 680, 699, 701, 702, 703, 704, 705,
 707
 Baars, B.J. 765
 Babalawo, 727, 731

Babilonia, 26, 27, 34, 50, 83, 121, 292,
 294, 337, 364, 365, 370, 377, 379,
 385, 400, 401, 450, 453, 462, 471,
 472, 474, 475, 484, 506, 552, 587,
 680, 682, 683, 684, 685, 686, 687,
 688, 689, 690
Bacantes, 327, 520
 Bachofen, J.J., 744
Bahir, 31
 Bai Ulgan, 78, 276, 277, 278, 285, 286,
 317, 386, 404
 Baka, 449, 596, 635
Bardo Todol, 467
 Barlow, H., 183, 744
 Barroco, 160
 Batak, 433
 Beek, 39, 744
 Ben-Menahem, Y., 104, 744
 Bentham, J. 563, 744
 Benzatti, D., 629, 744
 Beocia, 572
Bereshit, 320
 Bertalanffy, L. v., 603, 744
bestseller, 106
 Bettelheim, B., 313, 744
 Bianchi, D.W., 218, 744
bien y mal, 354, 503, 505
 Big Bang, 74, 77, 301
 biología, 22, 153, 173, 252, 364, 491,
 493, 512, 566, 606
Bishmillah, 320
 Bishop, G., 539
 Blackfoot, 369, 397, 400, 403, 418, 448,
 458, 752
 Bohm, D., 354, 357, 358, 745
 Bolivar, S., 580
 Bon, 35, 36, 37, 39, 377, 467, 758
 Bond, E. 642, 643
 Boris Godunov, 100
 Boss, G., 58, 621, 745,
 Brahma, 31, 37, 38, 485, 719, 721, 763
 Brahman, 12, 31, 32, 37, 43, 54, 120,
 134, 253, 399, 504, 534
 Brocca, 187
 Brouwer, L.E.J., 92, 539, 745, 764, 765

Índice General.

- Buber, M. 44, 47, 117, 745
Buda, 89, 680, 720, 721, 723, 724, 726
budismo, 19, 22, 24, 37, 44, 71, 261,
265, 302, 326, 335, 378, 381, 412,
415, 425, 467, 491, 552, 579, 599,
640
Bundahishn, 84
Burkert, W. 117, 280, 289, 327, 379,
745
Bushongo, 32
Búyidas, 378
- C**
- cábala, 26, 31, 134
cabezas negras, 455, 486, 510, 523, 576
Cacai Vilu, 34
Caicai Vilú, 27
Caillouis, R., 620, 745
cálculo, 124, 125, 129, 205, 220, 235,
238, 242, 248, 342, 344, 345, 346,
354, 355, 360, 500, 514, 515, 533,
534, 539, 540, 541, 542, 621, 623,
634, 646, 681
Camerún, 449
Campbell, J., 47, 316, 333, 334, 398,
446, 455, 483, 507, 510, 745, 747,
754, 756, 758, 759, 767, 768
Cananita, 26, 680, 699, 700, 701, 702,
703, 704, 705, 706, 707
caos, 27, 29, 33, 36, 37, 40, 41, 43, 50,
104, 129, 247, 282, 283, 367, 368,
399, 400, 405, 474, 482, 502, 505,
603, 605, 701, 761
Caos, 35, 477, 752
capacidad simbólica, 182, 241, 538, 604,
624
Caridwen, 379
Carnie, A., 235, 237, 746
Carvaka, 131
Cassirer, E., 66, 68, 69, 70, 72, 73, 79,
246, 385, 480, 746
casta, 121, 319, 320, 338, 366, 424, 451,
462, 463, 464, 469, 470, 471, 472,
474, 482, 483, 488, 504, 509, 517,
524, 542, 552, 575, 580, 587, 639,
642
Catal Huyuk, 305, 368, 370, 449
categoría, 21, 22, 42, 53, 65, 69, 123,
135, 151, 181, 241, 330, 423, 435,
476, 484, 492, 537, 568, 583, 606,
616, 619, 621
categorización, 180, 181, 182, 187, 189,
226, 234, 241, 242, 244, 248, 333,
336, 418, 453, 465, 568, 627, 658,
660
causa, 42, 53, 54, 67, 74, 82, 125, 127,
129, 131, 140, 149, 153, 154, 155,
156, 158, 159, 163, 194, 243, 353,
356, 357, 359, 384, 391, 397, 459,
476, 494, 501, 643, 683, 691, 701,
710, 719, 729, 735
causa adecuada, 154
causa eficiente, 53, 125, 126, 140, 156,
159, 356, 357, 501
causa formal, 126, 127, 357, 359, 360
final, 153
causa material 53, 54, 156
causalidad, 82, 85, 90, 110, 115, 118,
125, 165, 166, 195, 196, 323, 390,
431, 447, 606
causación mágica, 109, 111, 139,
167, 195, 196, 329
Cécrope, 377
Ceilán, 726
Celta, 26, 101, 369, 378, 379, 584, 585,
586, 763
cerebro, 126, 156, 171, 172, 173, 174,
175, 178, 179, 181, 182, 185, 186,
187, 189, 191, 194, 199, 200, 202,
204, 211, 215, 219, 230, 234, 239,
243, 245, 248, 252, 266, 311, 312,
447, 496, 539, 604, 626, 627, 630,
640, 658, 660, 661, 662, 663, 665,
667, 669, 671, 673, 675, 677, 695,
743, 747
César, J., 89, 339, 385, 497, 591, 752
Chaharshanbe Suri, 288
chamán, 12, 107, 108, 109, 111, 112,
114, 115, 118, 121, 139, 195, 276,

- 278, 285, 286, 291, 317, 318, 319,
321, 326, 383, 413, 424, 433, 435,
439, 441, 445, 446, 450, 457, 462,
467, 482, 496, 516, 573, 632, 633,
731
- Chancey, L., 406, 746
- Chandragupta Maurya, 96, 470
- Cherokee, 26, 429
- Chicomoztoc, 40
- Chihara, C.S., 536, 746
- Childe, G., 573
- Chiminichagua, 33
- Chimú, 582
- Chin, dinastía, 576
- China, 26, 29, 101, 299, 301, 304, 335,
344, 365, 381, 401, 455, 456, 484,
489, 497, 500, 519, 522, 524, 527,
529, 572, 575, 576, 577, 598, 635,
640, 743, 756, 757
- Chinvat, 467
- Choctaw, 26, 38
- Chomsky, N., 232, 233, 240, 746
- Chou, duque, 118, 262, 365, 380, 401,
434, 524, 755
- Chu Hsi, 579
- Chucham Cyalmo, 39
- Chuckchee, 439
- Cibeles, 23, 41, 84, 255, 285
- cielo, 29, 34, 38, 39, 112, 119, 276, 277,
278, 282, 294, 299, 317, 321, 324,
380, 400, 404, 435, 447, 455, 459,
475, 486, 499, 529, 682, 694, 732
- ciencia de las listas, 430
- ciencia social, 50, 83, 342, 343, 347,
353, 359, 546
- Ciracocha, 40
- Ciro el Grande, 288
- ciudad, 15, 32, 43, 56, 67, 81, 83, 101,
112, 119, 238, 251, 254, 280, 282,
289, 291, 292, 294, 297, 305, 327,
337, 349, 365, 366, 368, 370, 375,
376, 377, 379, 382, 384, 387, 398,
399, 400, 401, 424, 449, 453, 455,
457, 459, 460, 462, 464, 468, 472,
474, 480, 481, 482, 483, 486, 498,
499, 502, 507, 509, 511, 516, 517,
518, 519, 520, 522, 525, 527, 546,
549, 552, 555, 556, 562, 563, 569,
575, 577, 585, 586, 587, 647, 740
- ciudad primitiva, 375
- ciudad universal, 375, 387, 469, 552
- ciudad-estado, 371, 376, 379, 473
- ciudad-templo, 370, 379
- civil disobedience*, 563
- civilización, 66, 202, 399, 401, 415, 461,
462, 464, 482, 484, 498, 501, 547,
573, 574, 575, 577, 582, 584, 592,
597, 635, 641, 646, 749, 758
- Clásico de Poesía*, 262, 524
- civilizaciones equivalentes, 577
- Clío, 81, 453, 758
- Clore, G.L., 209
- Coatepec, 28
- Cobeno, 433
- Código de Hammurabi*, 337, 373, 384,
385, 455, 479, 480
- Código de Ur-Nammu*, 452
- cognición, 139, 158, 167, 183, 191, 197,
211, 496
- Cohen, J., 644, 645
- Cola de Lobo, 728, 729
- Cólquide, 708, 709
- comedia, 282, 333, 520, 642
- comercio, 294, 349, 369, 371, 376, 457,
461, 498, 522, 572, 635
- Compañía Británica de las Indias, 556,
557
- compañías petroleras, 557, 558
- complejidad, 7, 46, 177, 180, 188, 190,
192, 198, 214, 242, 243, 245, 249,
258, 265, 266, 272, 273, 294, 299,
325, 331, 336, 347, 360, 361, 362,
382, 389, 394, 402, 405, 427, 442,
450, 451, 457, 474, 499, 584, 586,
592, 596, 603, 604, 605, 607, 608,
609, 611, 612, 616, 624, 625, 626,
628, 630, 631, 632, 634, 636, 640,
642, 643
- mitopoética, 6, 273, 609, 611, 612,
630, 631, 632, 643, 645

Índice General.

- sintáctica, 273, 605, 606, 608, 609, 611
- complejidad semántica. *Véase* complejidad mitopoética
- Compte, A., 44, 304, 343, 345, 746
- compulsividad, 638
- computación, 242, 604, 608
- comunidad humana, 75, 100, 176, 215, 253, 263, 299, 300, 326, 338, 363, 370, 397, 437, 445, 481, 625
- Conan Doyle, A., 567
- Conant, L.L., 539, 746
- concepto, definición*, 180
- Conchobar, 378
- conciencia, 18, 37, 45, 47, 63, 73, 93, 95, 97, 100, 113, 116, 120, 160, 165, 167, 168, 181, 182, 187, 189, 200, 211, 213, 215, 218, 244, 248, 264, 302, 309, 310, 311, 315, 320, 348, 351, 486, 494, 496, 499, 525, 633
- conciencia histórica, 93, 94, 97
- humana, 46, 97, 189, 494, 496
- primaria, 182, 189, 212, 216, 218, 244, 248, 312
- condicional, 221, 222, 223, 224, 225, 479, 597, 624
- material, 221, 222, 223, 226
- Condillac, E.B., 57, 58, 67, 746, 760
- Condorcet, J.A.N., 44
- conductismo, 171, 174, 191, 192, 214, 252, 766
- Confucio, 118, 299, 300, 527, 576
- Congo, 447, 449
- congruencia semántica, 325, 337, 339, 548, 607, 631
- Constitución de Atenas*, 52
- constructivista, 7, 355
- contrato social, 387, 563
- Copérnico, N., 74
- Corbin, H., 47, 509, 746
- corporate citizen*. *Véase* corporaciones
- cortex, 182, 186, 187, 200, 203, 204, 229, 234, 251, 566, 627, 659, 660, 661, 663, 664
- cosmogonías, 33, 43, 145, 572, 653
- cosmos, 43, 47, 66, 84, 103, 110, 120, 159, 254, 342, 382, 475, 531, 541, 548
- Coyolxauhqui, 28, 717, 718, 720, 723
- Crátilo*, 54, 55, 56
- Creación del Quinto Sol, 291
- Creta, 26, 379, 680, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717
- Crick, F., 183
- crime stories*, 567, 569, 570
- cristianismo, 18, 19, 32, 63, 64, 78, 91, 94, 96, 99, 101, 167, 261, 263, 265, 297, 301, 302, 320, 328, 338, 339, 425, 432, 478, 509, 551, 552, 580, 584, 640
- Cristo, 57, 63, 74, 84, 91, 286, 295, 399, 552, 582
- crítica, 7, 49, 58, 60, 83, 101, 104, 250, 273, 282, 307, 321, 411, 465, 502, 511, 519, 521, 533, 538, 543, 544, 546, 547, 549, 550, 560, 586, 592, 598, 625, 628, 636, 637, 639, 640, 642, 643, 647
- Crombie, A.C., 532, 746
- Cronos, 34, 39
- cualidades primarias, 162
- cuentos, 112, 312, 313, 328, 329, 331, 332, 333, 482, 568, 744
- cueva, 38, 40, 112, 249, 278, 405, 447
- culto negativo*, 569
- D**
- Da Vinci, L., 160, 747
- Dahlberg, F., 438, 747
- Dalai-Lama, 378
- Dalgleisch, T., 187
- Damasio, A., 184, 185, 215, 245, 555, 747
- darwinismo neural, 178, 179, 181, 182, 183, 187, 189, 192, 206, 217, 234, 244, 246, 628, 657
- Davis, K.L., 194
- De Aquino, T., 747
- DeCaria, C., 622, 747
- decidible, 322, 346, 514

- Declaración de Derechos Humanos*, 50
deducción, 152, 220, 240, 358
defensa, 198, 199, 659, 721
Dehaene, S., 539
Dehaene-Lambertz, G., 234
Deleuze, G., 442, 588, 747
Della Casa, R., 502, 747
Demarest, A.A., 460, 585, 748
Deméter, 120, 379
democracia, 52, 176, 511, 520, 522, 546, 547, 552, 555, 560, 562, 564, 568, 584, 599, 638, 643, 644
 cosmopolita, 644, 645
 legal, 644
deporte, 24, 620, 621, 379
Derrida, J., 748
desarrollo simbólico, 7, 57, 215, 275, 417, 441, 496, 646, 647
Descartes, R., 153, 154, 156, 157, 158, 161, 240, 748
desequilibrio homeostático, 197, 206, 333
desobediencia civil, 563
determinación económica, 272, 373, 375, 384, 402, 406, 417, 420, 421, 441, 469, 483, 516, 520, 549, 553, 564, 576, 590, 637, 644, 740
determinación funcional. Véase determinación económica
determinación primitiva, 6, 122, 129, 160, 272, 293, 339, 340, 353, 361, 364, 365, 372, 377, 379, 380, 382, 384, 385, 386, 388, 394, 397, 402, 405, 407, 411, 414, 417, 420, 422, 426, 428, 430, 432, 434, 438, 441, 445, 449, 450, 452, 457, 459, 460, 465, 468, 470, 476, 488, 494, 506, 509, 516, 517, 526, 528, 532, 534, 535, 547, 548, 552, 553, 559, 563, 578, 585, 589, 592, 594, 597, 606, 637
deuda-culpa, 372, 454, 462, 548, 581
Deuteronomio, 480
Deus Otiosus, 386
Devas, 33, 504
Dewey, J., 171, 352, 353, 362, 393, 748
Díaz del Castillo, B., 591, 748
Diderot, D., 57, 748
Diké, 52
Dilthey, W., 18, 19, 94, 96, 165, 343, 345, 347, 348, 350, 351, 748
Dine'e, 587
dinero, 193, 342, 348, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 387, 469, 545, 554, 631, 684, 693, 702, 711, 720, 730
Diodoro Crono, 222
dionisiaco, 71, 72, 73, 74, 169, 616
Dioniso, 69, 116, 327, 366, 379, 400, 510, 761
Dios, 12, 23, 30, 36, 47, 52, 58, 62, 108, 126, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 253, 262, 302, 324, 339, 378, 407, 479, 494, 717, 743
dios creador, 29, 362, 454, 455, 464, 612, 648
dioses, 12, 15, 16, 18, 19, 24, 27, 28, 30, 32, 33, 39, 41, 42, 43, 46, 49, 50, 52, 59, 63, 64, 66, 67, 73, 74, 78, 81, 85, 89, 92, 95, 103, 107, 108, 112, 113, 117, 120, 121, 122, 129, 130, 131, 133, 145, 149, 158, 177, 219, 227, 252, 253, 259, 262, 277, 282, 293, 296, 299, 300, 315, 318, 319, 325, 335, 349, 358, 365, 366, 367, 376, 381, 385, 386, 392, 398, 399, 400, 405, 424, 426, 430, 434, 435, 447, 448, 454, 455, 457, 460, 462, 464, 467, 469, 470, 472, 474, 476, 478, 479, 480, 481, 482, 484, 486, 487, 489, 493, 497, 500, 501, 503, 506, 509, 511, 516, 518, 519, 523, 527, 543, 569, 572, 575, 583, 610, 617, 638, 639, 646, 647, 648, 650, 684, 702, 703, 712
Dios-Natura, 155
Dogon, 39, 744
dolor, 23, 114, 149, 150, 158, 159, 162, 163, 176, 187, 198, 200, 203, 204, 245, 259, 261, 373, 503, 623, 663, 664, 716, 735

Índice General.

Dominey, P.F., 308, 748, 757

dopamina

sistema dopamínico. Véase

dreamtime walkabout, 33

Du Bos, J.B., 161, 748

Dumuzi, 288, 289, 293, 379, 383, 417,
455, 524, 650, 684, 687, 688, 689

Dundes, A., 331

Duns Escoto, 154

Durkheim, E., 20, 23, 45, 51, 53, 68,
110, 136, 138, 289, 409, 421, 422,
423, 424, 430, 431, 444, 451, 460,
569, 613, 748

Dyaus, 386, 475, 476

E

Ea, 509, 684, 685, 689

Eckhorn, R., 183

Edad del Hielo, 573

Edelman, G., 178, 179, 180, 181, 182,
183, 184, 220, 230, 389, 628, 657,
658, 659, 660, 749

Edipo, 149, 227, 680, 708, 712, 715, 716

Edwards, J., 327

Egipto, 16, 26, 38, 75, 260, 262, 344,
375, 379, 384, 439, 451, 459, 462,
464, 471, 478, 484, 487, 488, 491,
499, 500, 506, 576, 577, 582, 598,
680, 690, 691, 692, 693, 694, 695,
696, 697, 698, 699, 726

ego, 211, 212, 214, 216, 310, 412

Ehrlich, P.R., 213, 749

Eilam, D., 212, 280, 281, 749

Einstein, A., 324, 534, 749

eje mítico, 272, 273, 299, 324, 328, 336,
340, 366, 373, 375, 402, 405, 410,
427, 445, 458, 467, 475, 477, 478,
479, 483, 498, 499, 502, 506, 511,
516, 517, 519, 520, 525, 529, 531,
532, 537, 541, 542, 545, 547, 552,
554, 558, 559, 560, 562, 564, 568,
570, 571, 573, 576, 577, 580, 584,
589, 590, 593, 596, 598, 605, 607,
609, 611, 612, 613, 621, 622, 624,

625, 626, 633, 634, 635, 636, 638,
640, 643, 646

El Corán, 54, 84, 108, 288, 320, 410,
623

Elam, 375, 430

Eleusis, 18, 255, 285, 379, 412, 518,
519, 524, 546

Eliade, M., 21, 23, 28, 38, 43, 47, 111,
112, 113, 276, 277, 278, 283, 285,
287, 288, 299, 317, 318, 319, 326,
333, 378, 386, 387, 395, 419, 433,
434, 439, 440, 443, 446, 448, 465,
466, 475, 483, 492, 749

Else, G., 109, 749

Emain Macha y Ard Macha, 378

emergentista, 7

emoción

miedo, 116, 147, 148, 150, 159, 163,
186, 187, 188, 189, 190, 193, 197,
200, 205, 206, 210, 212, 216, 226,
227, 231, 253, 254, 256, 258, 259,
326, 336, 432, 446, 489, 495, 576,
577, 578, 595, 619, 623, 624, 662,
669, 670, 693

e instinto, 65, 126, 188, 189, 616

emoción de la búsqueda, 73, 129,
130, 164, 165, 193, 194, 195, 197,
199, 201, 205, 209, 212, 218, 239,
250, 251, 252, 253, 327, 331, 372,
374, 401, 461, 465, 472, 473, 490,
508, 515, 553, 561, 607, 661

emoción social, 203, 217, 254, 256,
258, 267, 372, 472, 525, 545, 562,
615, 663, 675, 676

lúdica, 186, 193, 204, 205, 217, 273,
364, 615, 616, 618, 619, 622, 623,
624, 625, 636, 637, 638, 647, 677,
678

maternal, 34, 35, 190, 193, 202, 203,
205, 206, 217, 218, 234, 243, 254,
255, 256, 263, 306, 315, 327, 364,
366, 423, 442, 613, 663, 673, 674,
744, 762

- sexo, 38, 197, 202, 203, 217, 251, 254, 261, 262, 327, 442, 507, 590, 659, 663
- sexual, 34, 40, 42, 189, 190, 193, 198, 201, 202, 205, 207, 209, 253, 254, 255, 256, 258, 364, 366, 380, 381, 398, 401, 407, 424, 438, 442, 461, 558, 623, 662, 663, 671, 672
- sociales, 202, 243, 255, 261, 262, 266, 299, 326, 327, 364, 481, 560, 577
- teoría emocional, 58, 162, 232, 286, 289, 323, 554, 626
- y argumentación, 220
- enarrio*, 7, 216, 231, 247, 249, 253, 299, 315, 327, 338, 372, 386, 441, 471, 560, 593, 627, 633, 639, 642
- enarización, 331, 333, 524, 570, 584, 599, 615, 624, 633, 636, 740
- endomorfismos, 76, 78, 85, 90, 91, 132, 138, 140, 184, 219, 241, 407, 500, 533, 549, 631, 637
- Enki y el orden del mundo*, 498
- Enlil, 497, 498, 501, 515, 588
- ens rationis*, 103
- entorno biofísico, 363, 412, 572, 646, 658
- Enuma Elish*, 34, 285, 290, 377, 399, 400, 455, 500, 501, 509, 581
- Epicuro, 18, 131, 528, 543, 751
- epilepsia, 113, 434, 467
- epistemología, 7, 16, 17, 21, 44, 62, 70, 79, 100, 156, 164, 173, 256, 343, 346, 351, 514, 516, 530
- Ereshkigal, 569, 683, 684, 686, 687
- Erlebnis*, 165, 166
- Erlík Khan, 317, 326, 383
- Eros, 35, 116, 758
- esclavismo, 300, 453, 472, 522, 552, 598
- escritura, 87, 89, 95, 98, 107, 108, 117, 247, 249, 261, 263, 265, 289, 294, 323, 377, 384, 430, 464, 476, 477, 497, 586
- Escuela de Frankfurt, 50
- espacio de Kaluza, 103
- espacio-temporal, 71, 92, 110, 111, 124, 241, 266, 277, 313, 323, 362, 368, 370, 401, 611, 660
- Espíritu Guía, 277, 279, 447, 730, 732, 733
- Espíritu Santo, 108
- Esquilo, 149, 424, 425, 519
- esquizofrenia, 195, 339, 432, 434, 467, 472, 548, 553, 640
- Estado, 327, 456, 464, 469, 485, 497, 516, 519, 522, 523, 532, 557, 562, 575, 577, 588, 641, 645
- mínimo, 645
- moderno, 563
- nacional, 645
- estética, 7, 71, 108, 127, 160, 161, 164, 231, 299, 307, 616
- estratificación social, 382, 391, 452, 483, 507, 543, 558, 559, 585, 594, 599, 646
- ética, 18, 145, 150, 152, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 251, 648
- Euclides, 123, 124, 167, 344, 513, 539, 749
- euhemerismo, 44
- Eunomía*, 52
- Eurípides, 18, 101, 327, 519, 543, 643, 750
- Europa, 89, 98, 160, 282, 304, 387, 432, 484, 575
- Eva, 28, 489, 767
- Evangelios*, 89, 108, 262, 285
- Eves, H., 344, 750
- evolución, 11, 49, 59, 64, 68, 70, 137, 177, 180, 189, 197, 198, 216, 239, 245, 246, 248, 249, 282, 284, 299, 312, 314, 344, 350, 356, 368, 390, 392, 393, 395, 396, 412, 431, 433, 437, 475, 476, 485, 488, 493, 494, 497, 503, 549, 550, 555, 561, 582, 592, 594, 603, 626, 628, 650, 658, 660, 726, 744
- evolucionista, 7, 184, 352, 530, 584

Índice General.

exapción, 194, 231, 263, 312, 494, 496,
630, 661
Éxodo, 480
exomorfismos, 76, 78, 85, 90, 91, 92,
117, 120, 122, 130, 138, 169, 242,
297, 321, 533
éxtasis, 116, 129, 261, 277, 279, 317,
323, 524, 633

F

facultad, 59, 127, 151, 169, 240, 342,
414
fantasmagorías, 25,44, 93, 386,393, 433,
510, 542
Fara, P., 484, 635, 750
Faulkner, W., 310
Fazio, M., 306, 750
felicidad, 149, 155, 162, 380
Fenicia, 26, 33, 379, 572, 680, 699, 700,
701, 702, 703, 704, 705, 706, 707
Fernando, C., 89, 183, 743, 750, 752,
766
fertilidad, 26, 29, 295, 380, 382, 386,
435, 481, 482, 497, 524, 680
festival, 277, 280, 281, 284, 287, 288,
291, 292, 293, 327, 379, 380, 650
Feuerbach, L., 41, 44, 75, 164, 436, 529,
542, 750
Feyerabend, P., 302, 536, 750
Filo el Dialéctico, 222
filosofía, 7, 13, 18, 21, 22, 25, 36, 46,
50, 51, 52, 54, 57, 59, 61, 62, 63, 64,
65, 93, 95, 97, 99, 105, 106, 110,
115, 122, 123, 127, 132, 135, 136,
148, 149, 153, 156, 159, 163, 164,
168, 170, 173, 174, 184, 189, 222,
229, 240, 264, 265, 272, 283, 302,
309, 316, 341, 359, 378, 386, 387,
411, 433, 436, 439, 500, 504, 510,
511, 514, 515, 517, 519, 520, 521,
529, 530, 531, 533, 542, 544, 550,
551, 553, 571, 579, 594, 609, 621,
643, 740, 745, 751, 753, 757, 758,
760, 764
filosofía de la historia, 94, 105, 106

Finn y Sadbh, 379
Fino-ugrio, 37, 38, 84, 380
Fireman, M., 310, 750
física cuántica, 86, 177, 325, 354, 356,
536, 609
fisis, 16, 41, 43, 86, 125, 140, 357, 389,
513, 529, 530
Flannery, K., 390
Fodor, J., 243, 628, 750
formalización, 132, 145, 238, 344, 346,
360, 410, 413, 414, 480, 532, 538
fórmula bien formada, 237
Foucault, M., 455, 588, 750
Frankfort, H., 293, 491, 750
Franklin, B., 642
Frazer, J., 44, 84, 110, 278, 285, 286,
426, 454, 750
Frege, G., 352, 538, 750, 753
Freud, S., 202, 258, 309, 751
Friedrich, R., 221, 240, 630
Frigia, 26, 286
Frisch, K. v., 185, 280, 751
fuerza, 133
Fuller, B., 306
función recursiva, 242, 246
Fuxi y Nuwa, 401

G

Gabriel, K., 412
Gadamer, G., 751
Galileo, 52, 532, 746
Gallese, V., 126, 127, 751
Ganesha, 24
García Lorca, F., 237, 307, 751, 759
Garcilaso, Inca, 40, 525, 582, 751
Gautreau, R., 356, 751
Gazzaniga, M.S., 182, 191, 200, 312, 751
Gea, 35, 38
Gebeleizis, 380
Geiger, S.M., 224
Génesis, 28, 32, 36, 37, 320, 587
genética, 16, 37, 69, 175, 189, 200, 241,
284, 411, 423
genio, 21, 58, 61, 105, 106, 127, 173,
375, 425, 456, 633

genoma, 215, 647
 geología, 192
 George-kanentio, D.M., 29, 751
 Ghaznábidas, 378
 Gilgamesh, 258, 259, 383, 454, 455,
 486, 680, 682, 683, 684, 685, 686,
 687, 688, 689, 690
 Gnanji, 444, 447
 Gödel, K., 52, 238, 346, 352, 514, 515,
 535, 540, 599, 752, 753
 Goel, 220, 752
 Goethe, J.W., 752, 763
 Gopis, 380
 Göram, S., 109, 753
 Gould, T., 149, 253, 752
 Graeber, D., 371, 752
 Gran Bretaña, 102
 Gran Madre, 254, 263, 379
Gran Norma, 319
 Grant, M., 89, 194, 385, 752
 Grecia, 27, 32, 257, 327, 366, 379, 440,
 489, 511, 518, 522, 529, 544, 572,
 578, 582, 635
 Green, D.H., 66, 752
 Greene, J.D., 229, 230, 752
 Grey, G., 28, 752
 Grinnel, G.B., 458, 752
 Grupo Eranos, 46, 47, 483, 565
 Guaraní, 26, 447
 Gugalanna, 569
 Guillin, O., 195, 752
 Gupta, 579
 Guthrie, W.K.C., 39
 Gutium, 375
 Gwion, 379
 Gylfi, rey, 380

H

Habermas, J., 45, 46, 51, 53, 136, 264,
 295, 408, 409, 410, 412, 613, 753
hábito, 151
 Hades, 261, 379, 383, 465, 486, 709
 Hafiz de Shiraz, 31
 Hahgwehdiyu, 29
 Halafiano, 449

Hallof, J., 38, 753
 Han, dinastía, 37, 194, 489, 524, 529,
 583
 Harris, M., 389, 438, 456, 753
 Harrison, 289
 Hart, H., 646
 Haruna, A., 435, 753
 Hathor-Horus, 379
 Hattusa, 364, 366, 430
hecho histórico, 88, 90
 Hefestos, 712
 Hegel, G.W.F., 62, 63, 91, 93, 97, 99,
 100, 164, 302, 303, 304, 456, 494,
 574, 594, 753
 Heidegger, M., 623, 753
Heilige, 19, 21, 22, 24, 26, 45, 65, 81,
 120, 135, 136, 137, 173, 562
 Heisenberg, W., 354, 356
 Held, D., 644, 645, 754
 Heliópolis, 26, 35, 40, 42, 265, 367, 375,
 450, 475, 680
 Helis, 378
 Hera, 327, 379, 709, 710, 713
 Heráclito, 103, 123, 510, 623
 Hércules, 257, 332, 680, 708, 709, 710,
 711, 712, 713, 714, 716, 717
 Herder, J.G., 58, 59, 60, 62, 65, 68, 69,
 77, 137, 385, 746, 754, 766
 hermenéutica, 174, 294, 571
 Hermes, 32, 257, 349, 403, 440, 712
 Hermópolis, 26, 32, 35, 39, 384, 680,
 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696,
 697, 698, 699
 Heródoto, 93, 754
 héroe, 27, 49, 89, 258, 297, 329, 330,
 331, 332, 377, 383, 409, 433, 454,
 482, 483, 682, 683, 685, 686, 688,
 689, 690, 691, 692, 693, 694, 696,
 697, 698, 699, 700, 703, 704, 706,
 707, 708, 709, 711, 713, 715, 716,
 717, 718, 719, 721, 722, 724, 725,
 726, 727, 728, 731, 732, 734, 735
 héroes, 48, 49, 82, 89, 112, 257, 282,
 332, 335, 414, 427, 436, 478, 520,
 572, 641, 719, 720

Índice General.

- Hesíodo, 35, 41, 52, 301, 525, 754
Heuvel, M.v.d., 630, 754
Heytink, B., 539
Hicosos, 578, 591
hieros gamos, 379, 381, 382, 689
Hilbert, D., 346, 352, 410, 480, 538, 540, 754
Himno de Akhenaton, 473
hinduismo, 19, 31, 33, 36, 38, 63, 94, 96, 229, 251, 263, 265, 326, 339, 365, 427, 505, 579
Hinduismo, 26
Hiperión, 77, 764
hipóstasis, 43, 66, 71, 97, 137, 150, 176, 256, 291, 296, 322, 337, 346, 359, 375, 410, 460, 476, 505, 509, 510, 517, 537, 574, 606, 614, 632, 633, 636, 638, 644
hipóstasis globales, 633
hipóstasis totalizadoras, 633, 645
hipotálamo, 182, 661, 662, 663, 665, 667, 669, 671, 673, 675, 677
Hiranyagharba, 39
historia, 7, 13, 32, 33, 34, 40, 43, 46, 49, 59, 62, 64, 66, 73, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 91, 93, 95, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 132, 137, 139, 165, 166, 189, 244, 246, 256, 286, 289, 290, 294, 295, 304, 312, 313, 317, 319, 344, 347, 349, 352, 359, 364, 377, 381, 392, 408, 456, 458, 467, 489, 494, 514, 517, 542, 544, 547, 566, 571, 572, 578, 583, 594, 635, 641, 648, 650, 750, 753, 755
historia sagrada, 83, 94
Hitita, 26, 320, 327, 365, 366, 502, 506, 575, 582, 680, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707
Hobbes, T., 44, 556, 575, 754
Holbach, varón, 529, 754
Hombre Lobo, 681, 732, 734, 735
Hombre Médico, 730, 732, 735, 736
Hombre Pobre, 728, 729, 730, 732, 733, 734, 735, 736
Hombre Viejo, 397, 401, 732, 733, 735
homeostasis, 181, 185, 191, 192, 193, 196, 197, 199, 202, 205, 211, 213, 215, 216, 231, 243, 244, 247, 261, 265, 266, 285, 300, 304, 311, 315, 326, 333, 349, 360, 373, 374, 393, 409, 423, 438, 443, 468, 502, 521, 544, 547, 549, 561, 563, 566, 571, 598, 607, 624, 627, 649, 681
Homero, 76, 108, 319, 754
homínido, 244, 275, 628
Homo Floresiensis, 628
homo sapiens, 11, 83, 112, 196, 243, 247, 264, 313, 359, 493, 494, 496, 573, 591, 614, 650
Hopi, 36, 429
Horus, 487, 680, 690, 691, 694, 695, 696, 697
Howell, M.L., 619, 754
Hsi Wang Mu, 383
Hsü Yu, 88
Hsün Tzu, 299, 529, 543, 576
huacas, 582
Huaina Capac, 582
huevo primordial, 28, 29, 38, 39, 40
Huitzilopochtli, 339, 681, 717, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726
Huitzilopochtli, 28, 292
Huizinga, 617, 618, 754
Hull, C.L., 171, 172,
humanista, 73, 165, 299, 358, 380, 531, 559, 564, 565, 594
Hume, D., 163, 169
Hunapu y Xbalanque, 41, 718, 722
Hunhun-Apu, 41, 380, 681, 717, 718, 719
Hupasiyas, 703, 704, 707
Huracán, 33, 398, 403
Huron, D., 309, 754
Husserl, E., 45, 409, 754
Hwanung, 377, 380
- I**
Íbico, 524
Ibn Arabi, 31, 581, 754, 755

- I-Ching*, 124
 idealismo, 47, 62, 63, 73, 79, 102, 127, 153, 164, 388, 516, 579
 identidad crítica lúdica, 636
 identidad del grupo, 53, 214, 271, 289, 295, 301, 315, 318, 365, 399, 405, 406, 459, 479, 522, 633, 643
 identidad individual, 92, 212, 542
 identidad narrativa, 335, 542
 ideología, 98, 386, 388, 391, 392, 460, 544, 550, 581, 586
 Ifé, 38
 Iglesia Católica, 23, 30, 83, 87, 122, 154, 160, 210, 280, 321, 373, 410, 444, 490, 532, 551
 Ikemoto, S., 193, 755
Ilíada, 174, 257, 319, 478, 591, 617, 680, 754
 Ilmatar, 39, 380
 ilusión, 30, 72, 104, 128, 196, 250, 335, 339, 341, 368, 412, 471
 Ilustración, 56, 127, 137, 164, 252, 315, 342, 432, 544, 550, 614, 649, 753
 imaginación, 210, 261, 278, 492, 495, 530, 647
 Inana, 293, 379, 459, 498, 524, 680, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690
 Inca, 40, 578, 582, 751
 incompletud, 273, 514, 536
indefinido, 29, 35, 78, 133, 140, 256, 260, 420
 India, 24, 27, 28, 31, 32, 36, 88, 89, 131, 132, 280, 338, 348, 366, 380, 386, 440, 455, 465, 466, 470, 471, 474, 478, 484, 488, 556, 557, 578, 579, 582, 598, 648, 726, 744, 756, 757, 768
 indio, 24, 26, 131, 338, 403
 Indra, 27, 34, 108, 253, 294, 365, 387, 436, 475, 476, 648
 inducción, 216, 239, 259
 industria cultural, 103, 104, 105, 547
 inercia, 362, 407, 408, 452, 469, 521, 565, 574, 607, 637, 646
 inferencia, 131, 220, 225, 229, 238, 239, 266, 273, 360, 423, 515, 538, 539, 545, 624, *Véase* deducción
 infinito, 233, 236, 238, 239, 356, 411, 608, 609
 inmortalidad, 48, 119, 146, 258, 260, 261, 287, 305, 383, 425, 427, 441, 448, 463, 465, 471, 483, 484, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 503, 515, 522, 524, 525, 532, 543, 548, 551, 562, 581, 585, 592, 600, 606, 614, 647, 683, 686, 689, 690, 696, 698, 707, 717, 721, 724, 726, 727, 730, 735, 736
 inspiración, 7, 81, 107, 109, 110, 115, 127, 195, 319, 509
 inteligencia, 7, 16, 43, 49, 50, 55, 126, 162, 171, 175, 184, 191, 196, 197, 207, 220, 231, 243, 246, 272, 315, 347, 360, 383, 393, 396, 409, 451, 494, 495, 496, 503, 534, 543, 550, 589, 615, 626, 627, 629, 632, 650, 687, 696, 705, 714, 724, 733
 inteligencia, definición, 627
 intuición, 11, 22, 65, 82, 96, 105, 110, 118, 124, 125, 133, 140, 166, 177, 238, 239, 355, 356, 360, 393, 396, 428, 429, 491, 533, 538, 603
 ira
 emociones. *Véase*
 Irán, 33, 288, 379, 474, 708, 709, 710, 711, 713, 716
 Iranias, 26
 Irkalia, 486
 Irlanda, 102, 378
 Iroquois, 26, 29, 373, 751
 Ishtar, 293, 379, 380, 680, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689
 Isis, 255, 334, 379, 680, 690, 691, 692, 696, 697
 islam, 19, 32, 84, 261, 265, 287, 301, 332, 378, 379, 474, 552, 579
 islamismo, 19

Índice General.

J

Jainismo, 26, 28, 381, 471
Jakun, 433
James, W., 188, 195, 196, 251, 285, 309, 755
James, rey, 378
Janamejaya, 108
Jasón, 708, 709, 712, 713, 715, 716, 717
Jayarasi, 131
Jen, 87, 527, 528
Jerusalén Celeste, 551
Jesús de Nazareth, 479
Jiva, 28, 97, 425, 504
Johnson-Laird, P., 224
Joyce, J., 310
judaísmo, 19, 32, 94, 265, 301, 479, 508, 551
juegos, 76, 169, 186, 205, 223, 257, 542, 615, 617, 619, 620, 621, 623, 624, 625, 636, 687, 696, 704, 714, 723, 733, 739
 agónicos, 620
 aleatorios, 620
 de personalidad, 621
 de trance, 620
 miméticos, 620
 salón, 620
 suma cero, 620, 621
Jung, C., 47, 63, 483, 755
justicia, 52, 240, 338, 453, 465, 477, 480, 507, 508, 569, 644

K

Ka, 487, 490, 491, 493, 494, 504, 522, 551, 581, 606, 740
Kabir de Lahartara, 581
Kalevala, 39, 40, 84, 99, 757
Kali, 132, 255, 295
kalpa, 378, 485
Kami, 36
Kandel, E.R., 92, 755
Kandinski, W., 306
Kane, G., 357, 536, 755

Kant, I., 17, 20, 21, 22, 58, 60, 61, 62, 66, 83, 127, 135, 150, 171, 196, 303, 315, 342, 343, 406, 407, 530, 606, 616, 755, 756
Karadjeri, 443, 448
karma, 96, 338, 504, 648
Katz, J., 567, 568
Kautilya, 96
Keay, J., 557, 756
Kerenyi, C., 47, 332, 756
Kesakambali, 543
Keynes, J.M., 193, 374, 376, 756
Khnum, 38
Kingu, 27, 399, 400, 401, 454, 485, 497, 501, 506, 509, 515, 684, 685, 689
Kirk, G.S., 123, 289, 291, 516, 756
Klamath, 433
Klee, 306
Kleene, S.C., 224, 238, 410, 756
Kline, M., 52, 307, 756
Kneale, W. and M., 222, 224, 756
Kono, 34
Koshar-wa-Hasis, 703
Krishna, 22, 49, 108, 380, 455, 476, 478, 479, 505
Kroenecker, L., 539
ksatriya, 505
Kuhn, T., 50, 356, 408, 411, 545, 756
Kukulkan, 380
Kumarbi, 40, 680
Kump, L., 626
Kurus y Pandavas, 474

L

La Mala Esposa, 458
La Meca, 378
Lagash, 375
Lala de Kachemira, 582
Langloh, P.K., 403, 756
Latuka, 428
Laudan, L., 346, 756
Lavov, W., 334
Leach, E.R., 289
Lebed, 278

- Lebenswelt*, 45, 48, 52, 68, 78, 84, 91,
104, 113, 115, 117, 133, 138, 139,
140, 146, 174, 177, 238, 239, 278,
310, 313, 409, 412, 413, 414, 415,
499, 512, 517, 532, 538, 605, 610,
634, 644
- Leibniz, G.W., 52, 87, 757
- Lemmikainen, 84
- León- Portilla, M., 36, 757
- Lesky, A., 550, 643, 757
- Levítico, 480
- Lévi-Strauss, C., 45, 98, 102, 289, 328,
332, 432, 757
- Lewis, C.S., 565
- ley, 11, 58, 63, 82, 96, 110, 125, 129,
140, 145, 150, 162, 217, 262, 273,
281, 282, 296, 297, 324, 347, 355,
371, 373, 377, 382, 384, 388, 400,
424, 429, 443, 450, 452, 459, 469,
470, 473, 477, 479, 482, 483, 485,
488, 493, 497, 499, 503, 505, 507,
508, 509, 510, 511, 514, 515, 516,
517, 518, 519, 520, 521, 522, 526,
527, 529, 530, 531, 532, 533, 535,
536, 537, 540, 542, 543, 544, 547,
548, 549, 558, 559, 560, 562, 563,
564, 566, 571, 573, 574, 580, 584,
589, 590, 592, 594, 599, 606, 609,
614, 617, 618, 623, 633, 635, 638,
639, 640, 641, 643, 644, 648, 650,
681, 739, 740
- humana, 273, 500, 512, 515, 527,
534, 535, 544, 547, 548, 549, 550,
561, 563, 564, 565, 566, 573, 574,
590, 592, 614, 615, 617, 618, 619,
633, 639, 649, 650
- legalidad y legitimidad, 564
- local y universal, 550
- ley universal, 477, 504, 505, 513, 516,
517, 519, 520, 535, 544, 547, 549,
571, 586
- Li Po, 525, 635
- Liber y Libera, 379
- liberalismo, 338, 415, 555
- Libro de las Odas*, 380, 524
- Lichtheim, M., 32, 757
- Lieberman, P., 234, 235
- limen, 114, 389
- liminal, 114, 115, 121, 132, 139, 140,
196, 242, 252, 281, 284, 307, 312,
313, 323, 389, 465, 547, 549, 572,
624, 625, 632, 639
- liminalidad social, 114
- tensión, 307, 310, 320
- liminalidad, 114, 115, 133, 139, 148,
283, 296, 394, 525, 549
- liminoide, 115, 122, 123, 125, 282, 283,
298, 317, 327, 394, 397, 407, 545,
546, 547, 549, 560, 562, 624, 643
- límite, 43, 78, 81, 103, 113, 120, 133,
139, 140, 165, 199, 206, 219, 231,
357, 411, 415, 466, 495, 509, 513,
539, 572, 604, 625, 626
- lingüística, 7, 51, 53, 56, 60, 67, 69, 72,
76, 78, 79, 85, 88, 98, 100, 128, 137,
138, 169, 215, 233, 235, 242, 245,
247, 263, 266, 278, 290, 292, 296,
307, 309, 312, 320, 322, 324, 334,
336, 345, 360, 362, 363, 382, 393,
396, 403, 409, 423, 431, 436, 437,
442, 445, 450, 480, 493, 494, 509,
516, 526, 541, 574, 592, 610, 612,
618, 632, 647
- lítica, 44, 307, 524, 528, 542, 548
- lo necesario*, 515
- Loc Tuc, 377, 380, 447
- Locke, J., 161, 162, 163, 342, 376, 387,
553, 554, 757
- lógica, 22, 52, 53, 103, 122, 123, 131,
139, 152, 154, 166, 221, 222, 223,
224, 225, 227, 235, 250, 266, 308,
332, 338, 347, 351, 355, 369, 447,
480, 512, 514, 515, 517, 537, 539,
620, 623, 634, 744, 755, 761
- logos*, 42, 54, 120, 123, 125, 137, 140,
143, 240, 367, 424, 461, 550, 653
- logos spermatikos*, 42, 54, 367, 424
- Lokayata, 131, 132, 140, 529, 543
- Lönnrot, 40, 84, 99, 107, 757
- Lorenz, K., 185, 212, 649

Índice General.

- Lorenz E., 104, 605, 757
Los Cinco Soles, 36
Lucrecio, T., 130, 140, 244, 529, 543, 757
Lugh y Deightine, 379
Luhman, N., 184, 758
Luoyang, 364, 370, 450
Lupaca, 582
Luvedu, 435
Lynall, M.E., 640, 758
- M**
- Maat, 459, 477, 497, 509, 534
Macintosh, J., 453, 758
Macusi, 433
Magna Mater, 35
Maharshi, R., 120, 758
Mahoma, 108, 378, 379
maituna, 23
Malasia, 433
Malinowski, B., 289, 432
Manco Capac, 40
Mandler, T., 188
Manu, 378
mapeos neurales, 181, 526, 539
Mapuche, 26, 27
Maquiavelo, N., 470
Mara-Kama, 718, 719, 720, 723, 725
märchen. Véase cuentos populares
Marco Aurelio, 551, 586, 758
Marcus, H., 758
Marduk, 27, 34, 83, 129, 253, 291, 292, 293, 365, 377, 379, 399, 400, 401, 454, 472, 474, 475, 485, 486, 497, 501, 502, 506, 515, 549, 581, 684, 685, 686, 687, 689
Marte, 67, 379
Maruts, 108
Marx, K., 97, 106, 164, 304, 386, 452, 543, 554, 758
marxismo, 89, 91, 97, 174, 252, 301, 304, 337, 338, 351, 389, 390, 391, 415, 432, 494, 519, 529, 530, 531, 544, 546, 547, 560, 563, 565, 566, 588, 638, 640, 645
Mashye y Mashyane, 84
matemática, 52, 103, 110, 123, 140, 221, 225, 235, 249, 308, 343, 345, 352, 358, 359, 415, 464, 477, 480, 512, 514, 517, 535, 536, 538, 540, 619, 631, 633, 650
materialismo
 materialismo dialéctico, 20, 44, 131, 132, 387, 388, 530, 531, 600
Maui, 49, 257, 293, 383, 398, 491, 681, 727, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 767
Maya, 26, 292, 398, 575, 582, 681, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 761, 762
Mayahuel, 380
Maziarz, E.A., 758
Mbiti, J., 428, 429, 435, 758
Mbitu, N., 29, 38, 758
Mclean, P., 187
Mead, G.H., 213, 613, 758
mecanización, 294, 296, 331, 412, 448, 604
media, 106, 546, 567, 568
medios de producción, 298, 335, 452, 522, 523, 549, 556, 560, 640
Meier, F., 758
Mela, C., 262, 758
memoria explícita, 181, 204, 245
memoria grupal. Véase memoria social
memoria humana, 87, 94, 95
memoria implícita, 403
memoria *pizarra*, 219, 227, 234, 263, 266, 294, 308, 430
memoria procedimental, 200
memoria social, 363, 395
Memphis, 375, 508, 680
Menphis, 16, 26, 265, 450, 507
mercados financieros, 429, 557, 609, 631
mercancía, 469, 545, 554
mercantil. Véase comercio
Mes, 96, 483, 497, 499, 500, 502, 512, 515, 516, 517, 519, 537, 543, 588, 642, 689, 739

- Mesoamérica, 249, 456, 500
- Mesopotamia, 249, 344, 370, 375, 391, 449, 453, 455, 457, 459, 464, 476, 484, 498, 500, 501, 509, 577, 585
- metafísica, 17, 18, 19, 26, 51, 62, 64, 71, 79, 91, 99, 105, 128, 135, 150, 153, 159, 160, 161, 163, 165, 170, 171, 172, 174, 189, 241, 248, 251, 266, 315, 328, 343, 362, 372, 375, 377, 381, 385, 386, 414, 425, 437, 443, 444, 447, 453, 469, 470, 475, 476, 480, 487, 494, 504, 506, 510, 514, 515, 523, 525, 535, 548, 550, 552, 554, 555, 562, 564, 570, 571, 579, 589, 592, 600, 640, 644, 746
- metáfora, 33, 66, 68, 69, 71, 74, 76, 77, 79, 125, 128, 129, 133, 138, 170, 324, 334, 370, 455, 501, 556, 574
- metáfora radical, 69
- metateoría, 176, 238, 342, 353, 411, 643
- Mettrie, (La), J., 156, 171, 756
- México, 36, 40, 356, 378, 379, 408, 422, 459, 580, 582, 646, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 744, 746, 749, 751, 755, 756, 757, 758, 760, 763, 766
- Mill, J.S., 91, 561, 758, 759
- mímesis*, 13, 44, 55, 56, 58, 61, 109, 110, 112, 117, 119, 120, 121, 123, 125, 127, 128, 131, 133, 136, 139, 161, 195, 279, 285, 289, 291, 317, 318, 320, 321, 441, 451, 463, 500, 509, 516, 593, 605, 610, 620, 621
- de primer orden, 318, 323
- de segundo orden, 317, 318, 320, 323, 516
- de tercer orden, 317, 319, 320, 321, 463
- formal, 119, 120
- oracular, 88, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 610
- mimética, 54, 110, 118, 119, 122, 134, 138, 167, 262, 279, 291, 293, 298, 318, 321, 361, 390, 393, 395, 407, 410, 451, 558, 596, 605, 613
- miméticas, 7, 56, 110, 271, 272, 317, 389
- Minos, 383, 465, 569, 708, 709, 710, 711
- misterios helenísticos, 32
- místico, 31, 156, 467, 528, 580
- míticamente equivalentes*, 450
- mítico-rituales, ejes 7, 112, 122, 269, 272, 281, 291, 293, 296, 297, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 307, 309, 315, 317, 320, 323, 325, 326, 332, 334, 335, 338, 340, 361, 364, 366, 368, 376, 377, 381, 382, 384, 389, 394, 401, 402, 405, 406, 408, 410, 412, 417, 419, 421, 427, 437, 441, 447, 449, 452, 465, 470, 474, 475, 479, 481, 487, 498, 503, 514, 523, 526, 527, 532, 533, 534, 535, 542, 544, 547, 557, 558, 559, 560, 562, 565, 566, 571, 572, 573, 576, 579, 582, 583, 584, 585, 589, 590, 593, 596, 599, 603, 605, 612, 615, 617, 625, 632, 633, 636, 637, 639
- mito, 11, 12, 13, 16, 17, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 48, 51, 53, 54, 60, 61, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 92, 94, 98, 100, 101, 102, 106, 107, 108, 115, 129, 130, 135, 136, 137, 138, 140, 176, 210, 227, 256, 258, 260, 264, 272, 275, 281, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 297, 298, 301, 303, 306, 311, 314, 316, 319, 324, 327, 328, 329, 332, 333, 336, 339, 360, 366, 367, 376, 377, 379, 383, 385, 387, 389, 397, 399, 400, 401, 402, 409, 413, 414, 418, 432, 435, 438, 448, 462, 474, 476, 477, 483, 486, 488, 490, 495, 496, 497, 501, 502, 509, 514, 515, 517, 521, 535, 544, 547, 551, 553, 555, 561, 563, 565, 566, 571, 575, 587, 592, 594, 610, 614, 623, 641, 643, 648, 650, 680, 681, 756

Índice General.

mitologemas, 48, 112, 256, 332
mitologías arcaicas, 54, 64, 106
mitopoética, 7, 102, 273, 371, 442, 463, 575, 584, 590, 592, 603, 605, 607, 608, 611, 612, 616, 621, 625, 626, 630, 636, 638, 639, 640, 642, 643, 649, 650
mitos Cargo, 85
Mnemósine, 81
modelos teóricos, 70, 175, 412
modernidad, 106, 158, 283, 531, 543, 544, 546, 547, 561, 563, 565, 567, 571, 580, 766
Modus Ponens, 223, 225, 226, 228, 236
Modus Tollens, 223, 225, 226, 228
Mogol, 579
Moisés, 89, 107, 339, 435, 751
moléculas, 175, 177, 306, 530, 657
Moll, 229, 759
Mommson, T., 518, 586, 759
monarquía, 387, 497, 588, 599, 641, 642
Montaigne, M., 158, 759
montaña sagrada, 28, 30, 699, 732
Montesquieu, C., 44
Moore, G.E., 169, 170, 762
Moore, M., 642
moral, 61, 63, 66, 74, 115, 119, 127, 131, 145, 150, 155, 160, 162, 163, 166, 167, 230, 262, 282, 342, 345, 350, 351, 352, 353, 385, 406, 432, 454, 460, 462, 477, 480, 499, 509, 520, 522, 528, 529, 530, 532, 550, 567, 570, 606, 616, 618, 621, 642, 648, 698, 746, 754
morfismo, 30, 76, 110, 121, 125, 653
 automorfismo, 30, 31, 42
 isomorfismo, 30, 31, 42, 153, 161, 353, 512, 533
 morfismo de la infinitud, 30, 32
Mot, 35, 39, 84, 287, 465, 680, 699, 701, 704, 705, 707
Motherwell, R., 306, 307
M-theory, 133, 358
Mudrooroo, N., 33, 36, 759
Muin-ud-din Chisti, K., 581

Muisca, 26, 33, 447
Mujer Oso, 380
Müller, M., 64, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 77, 79, 87, 137, 175, 392, 759
mundo antiguo, 52, 767
Musa, 319
música, 44, 110, 112, 116, 119, 131, 308, 498, 609, 618
musulmán, 288, 295, 326, 509, 546, 579, 640

N

Nabu, 292
nación, 100, 102, 314, 328, 360, 407, 555, 740
Nanapesa, 38
Nanih Waiyah, 38
Nanna, 459, 468
narración,
 de dominación, 372, 441, 517, 557, 558, 563, 564, 574, 577, 580, 585, 596, 607, 614, 638, 642
 de globalización, 558
 estructura narrativa, 88, 273, 291, 331, 333, 463, 587, 613, 681
 funciones narrativas Propp, 329
 fundacional de ciudad, 377
 metaritual, 284
 pastoral, 455, 464, 576
narraciones
 de género, 441, 447
 dominación deuda-culpa, 372, 377, 463, 523
 micronarraciones, 384, 570
narrador ausente, 272, 278, 291, 296, 320, 321, 323, 324, 341, 368, 382, 397, 418, 424, 571, 573, 632, 634
naturalismo, 58, 129, 132, 155, 164, 530
Navaho, 26, 29, 301, 426, 439, 440, 478, 587, 762
necesidad histórica, 82, 104, 359, 644
Neferkaptah, 690, 692, 693, 694, 695, 696, 698, 699
neocortex, 200, 204, 206, 594, 623, 664, 667

Neti, 682
 Neumann, E., 47, 424
 Neumann, von J., 172, 620, 621
 neurociencia, 79, 92, 126, 146, 171, 172,
 174, 178, 182, 184, 185, 190, 191,
 199, 201, 230, 234, 239, 244, 251,
 264, 266, 307, 308, 394, 534, 627,
 628, 640, 663
 neuronas, 179, 183, 194, 246, 629, 657,
 658, 661
 neuroquímica, 271, 662
 New York Times, 567
 Newman, B., 307
 Newsday, 567
 Newton, I., 387, 533, 760
 Nietzsche, F., 44, 71, 72, 73, 74, 79,
 128, 129, 140, 164, 165, 252, 309,
 425, 456, 460, 462, 465, 468, 471,
 494, 588, 616, 747, 760
 Ninurta, 292
 niño divino, 381, 382, 481
 Nisan, 292
 Nobile, L., 57, 760
 norma y ley 296, 297
 norma social, 296
 Norteamérica, 433, 587
 Nowruz, 287
 Nozick, R., 645, 646, 760
 número, 32, 46, 67, 86, 91, 130, 148,
 161, 162, 172, 182, 207, 232, 235,
 236, 273, 275, 288, 300, 302, 316,
 320, 328, 329, 330, 339, 348, 369,
 403, 413, 419, 431, 433, 436, 442,
 445, 451, 458, 476, 479, 485, 539,
 546, 567, 568, 579, 598, 599, 603,
 606, 608, 612, 613, 615, 619, 624,
 625, 627, 629, 630, 631, 634, 636,
 657
 Números, 480
 numinoso, 23, 45, 48, 263, 278, 582,
 589, 618
 Nyima, 433

O

Obatalá, 29, 38, 681, 727, 729, 730, 731,
 732, 733, 734, 735
 Ocampo López, J., 33, 760
 Ochsner, K.N., 207
 Odín, 30, 380, 465
 Oduduwa, 38
 Ogdóada, 26, 35, 39, 680, 690, 691, 692,
 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699
ojo de Ra, 74, 75, 77, 120
 Olímpica, 26, 366, 680, 708, 709, 710,
 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717
 Olodumare, 38
 olvido, 87, 256, 448, 485, 486
Omega Point, 494
 ontoantropológico, 48, 304
 ontoepistemología, 16, 105, 107, 134,
 139, 169, 321, 530
 ontoepistemológico, 7, 81, 104, 120,
 139, 150, 169, 344, 354, 399, 402,
 414
 ontologías, 41, 43, 44, 46, 75, 135, 337,
 618, 639, 645
 ontologías naturalistas, 44
 ontoteologías, 32, 37, 51, 91, 239, 337,
 356, 534, 535, 543
 opioides, 204, 664
 oráculo, 105, 118, 123, 285, 383, 385,
 708, 727, 733
 Orfeo, 109
 Órfica, 26, 39, 149, 381
 organismo, 55, 136, 175, 179, 181, 182,
 185, 186, 190, 191, 193, 194, 197,
 199, 200, 205, 207, 209, 211, 212,
 216, 217, 225, 230, 242, 243, 245,
 250, 251, 252, 255, 280, 290, 296,
 311, 319, 331, 333, 336, 350, 351,
 355, 360, 374, 390, 392, 393, 394,
 396, 412, 422, 430, 436, 437, 452,
 468, 483, 485, 515, 534, 574, 578,
 612, 622, 627, 632, 640, 658, 660
 Oriente Medio, 99, 287, 320, 455, 473,
 511, 524

Índice General.

- origen del lenguaje, 51, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 67, 79, 109, 127, 136, 138, 214, 232, 242
- órigenes, 11, 12, 26, 27, 35, 42, 81, 82, 86, 90, 92, 93, 99, 104, 106, 108, 118, 128, 136, 255, 267, 283, 301, 311, 316, 320, 365, 366, 368, 401, 411, 423, 443, 485, 525, 566
- orografía, 16, 29, 30, 397, 431, 440
- Ortony, A., 209
- Orunmila, 29
- Osiris, 18, 74, 84, 260, 379, 399, 406, 417, 465, 474, 488, 489, 523, 551, 552, 569, 680, 690, 691, 692, 694, 695, 696
- Oso Búho, 727, 730, 731, 732, 733, 734, 735
- Ostyak, 439
- Otto, R., 21, 22, 23, 47, 135, 760
- Over, D.E., 225
- oxitocina, 201, 202, 203, 204, 256, 271, 279, 326, 364, 662, 664, 667
- P**
- Pacari, 40
- Pachacamac, 29, 40, 398
- paleolítico, 112, 275, 475, 573, 613, 739, 740
- Pan Gu, 29, 39
- Panksepp, J., 171, 179, 182, 184, 185, 187, 189, 190, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 211, 216, 219, 251, 256, 281, 311, 312, 623, 661, 662, 663, 755, 760
- panteísmo, 534
- Papez, J., 187
- Parabrahman, 36, 134, 504
- paradigma, 47, 81, 126, 139, 206, 334, 411, 482, 483, 530, 543
- paradojas
- de la individuación, 425, 526
 - de la ley humana, 547, 550, 561
 - de la modernidad. Véase de la ley humana
 - del animal irracional, 241
 - del asceta, 467
 - origen del lenguaje, 54, 56, 57, 58, 214
- parentesco, 202, 254, 369, 431, 437, 440, 441, 443, 447, 464, 590, 647
- Parsons, T., 52, 346, 613, 752, 761
- partícula subatómica, 76, 133
- pasión*, 149, 150, 152, 153, 154, 155
- Pelias, 708, 709, 713, 715
- Pellervoinen, 377
- Penélope, 309, 711, 714, 715, 716
- pensamiento, 11, 12, 13, 17, 20, 22, 25, 32, 45, 50, 56, 65, 68, 82, 83, 86, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 104, 105, 106, 120, 122, 123, 126, 127, 131, 132, 137, 138, 139, 152, 155, 157, 161, 162, 164, 165, 166, 170, 171, 173, 177, 191, 219, 223, 224, 229, 246, 264, 284, 308, 309, 310, 314, 336, 341, 343, 344, 346, 348, 352, 357, 429, 431, 432, 461, 492, 493, 496, 499, 509, 510, 511, 515, 520, 521, 529, 533, 538, 542, 543, 544, 566, 579, 589, 603, 604, 606, 610, 624, 631, 634, 636, 643, 650, 765
- Persa, 31, 159, 379, 467, 640
- Perséfone, 379, 680, 708, 709, 711
- persona funcional, 450
- personalidad, 88, 113, 114, 116, 189, 196, 251, 261, 309, 317, 318, 353, 412, 434, 436, 445, 483, 505, 612, 613, 615, 620, 622, 764
- personas sociales, 24, 50, 88, 100, 105, 117, 181, 251, 261, 285, 291, 315, 319, 327, 349, 350, 372, 376, 383, 386, 401, 413, 417, 418, 421, 424, 426, 428, 433, 435, 436, 437, 441, 443, 445, 450, 452, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 464, 467, 468, 470, 471, 472, 476, 479, 481, 482, 483, 486, 493, 495, 496, 499, 500, 504, 507, 511, 516, 519, 521, 522, 524, 525, 526, 541, 543, 546, 549, 550, 551, 553, 556, 558, 559, 561, 562, 563, 564, 565, 569, 570, 573, 578,

- 579, 581, 582, 584, 587, 588, 589,
593, 605, 611, 612, 613, 614, 615,
619, 622, 630, 634, 636, 638, 643,
645, 648, 740
- antepasado, 41, 49, 53, 78, 93, 113,
118, 145, 258, 279, 377, 378, 382,
383, 386, 401, 409, 418, 424, 427,
428, 429, 437, 439, 440, 442, 445,
446, 450, 474, 475, 478, 481, 493,
506, 573, 581, 649
- ciudadano lírico, 525, 564, 565
- corporaciones, 353, 547, 556, 557,
558
- de género, 438, 440, 450, 452, 453,
472, 483
- dios único, 473, 518, 537
- Ensi, 457, 461
- individuo, 108, 114, 124, 150, 168,
227, 241, 256, 259, 265, 309, 310,
311, 312, 319, 320, 324, 347, 348,
349, 350, 351, 352, 364, 407, 414,
419, 421, 424, 425, 426, 433, 434,
436, 472, 504, 523, 525, 542, 554,
555, 562, 580, 590, 591, 613, 632,
638, 640, 645
- Lugal, 457, 458, 459, 461, 462, 464
- profetas, 21, 103, 108, 254, 473
- rey-dios. *Véase* rey-dios
- Sangu, 457, 458, 459, 461, 462, 463,
464
- tótem, véase
- Ugula, 457, 461
- Petzinger, G. v., 249, 761
- Phanes Dioniso, 39
- Phillips, B., 439
- Phillips, C., 292
- Piegans, 728, 729, 730, 732, 735
- Pies Negros, 26, 681, 727, 728, 729,
730, 731, 732, 733, 734, 735, 736
- Píndaro, 109, 761
- Pinker, 232, 244, 252, 761
- Pitágoras, 109, 110, 378, 510
- placer, 149, 150, 158, 159, 162, 163,
176, 187, 199, 245, 616
- plan divino, 94, 165, 229, 302, 473
- plano mítico, 273, 395, 402, 407, 410,
417, 424, 426, 428, 429, 431, 434,
435, 436, 437, 439, 440, 443, 445,
449, 450, 452, 460, 463, 464, 465,
466, 468, 473, 474, 476, 480, 481,
482, 483, 485, 486, 488, 490, 493,
497, 500, 503, 512, 514, 516, 521,
522, 526, 529, 530, 533, 535, 542,
543, 547, 549, 552, 556, 563, 565,
571, 573, 579, 585, 590, 591, 614,
634, 642, 650
- Platón, 18, 54, 55, 56, 58, 61, 74, 110,
115, 116, 119, 120, 121, 125, 136,
137, 149, 159, 160, 229, 240, 251,
253, 302, 327, 511, 517, 520, 575,
622, 746, 750
- Plotino, 56, 761
- poesía, 61, 77, 81, 149, 238, 262, 307,
524, 618, 635, 753
- Poesía*, 109, 237
- poeta, 12, 89, 100, 107, 108, 113, 115,
119, 126, 139, 262, 319, 433, 445,
524
- Poincaré, H., 539
- Polanyi, K., 349, 369, 371, 376, 761
- política, 51, 89, 93, 98, 102, 105, 120,
124, 150, 152, 153, 160, 173, 240,
293, 337, 342, 344, 348, 378, 381,
386, 389, 432, 470, 478, 511, 520,
522, 527, 549, 552, 559, 564, 566,
583, 586, 588, 636, 643, 644
- Pollock, J., 307
- posesión, 115, 117, 467
- postmodernidad*, 545, 559, 560
- Prajapati, 387
- Prakriti, 43, 254
- praxis, 25, 85, 93, 100, 116, 170, 174,
215, 221, 224, 239, 243, 265, 288,
353, 402, 413, 511, 527, 547, 553,
565, 583, 641, 644, 646
- premisas, 170, 220, 224, 226, 351, 481,
513, 514, 571, 595
- prevaloración, 310, 353, 361, 393, 402,
406, 407, 410, 481, 483, 496, 533,
538, 588, 589, 624, 634

Índice General.

primigenio, 77, 409
primordial, 28, 29, 32, 33, 38, 39, 42,
59, 367, 381, 398, 401, 510
principio de bivalencia, 322, 324
principio de congruencia emocional,
336, 597
principio de entropía, 299
principio de identidad, 33, 72
principio de incertidumbre, 356
principio de inercia, 155
principio de no contradicción, 355
principio de solidaridad, 110, 125, 167
principio del tercero excluido, 356
principio humano, 28, 29, 42, 527, 653
proceso de *divinización*, 78
proceso de mitologización, 78, 79, 92,
117, 128, 249, 639, 641
proceso de simbolización, 71, 138, 332,
381, 632, 639
profeta, 12, 105, 195
prohibición, 330, 378, 569, 679, 682,
690, 700, 708, 718, 727
Prometeo, 49, 83, 149, 257, 383, 519,
714
proporciones ideales, 110
Propp, V., 329, 330, 331, 334,
Protágoras, 18, 511, 527, 529, 543
proteínas, 175, 176, 178, 241, 261
protocolo emocional, 225, 336
Proudhon, P.J., 386
psicología introspectiva, 176
psicología racional, 5, 20, 51, 55, 57, 58,
59, 60, 67, 127, 136, 137, 138, 141,
147, 156, 162, 163, 164, 168, 170,
187, 196, 392, 519, 540, 606, 643
Ptah, 16, 32, 42, 54, 367, 402, 463, 507,
569, 680
Pueblo, 26, 458, 685
Purusha, 27, 30, 32, 43, 254, 575
Putnam, H., 355, 358, 536, 762
Pylyshyn, Z., 172, 762

Q

Quéchua, 26, 398
Quetzalcóatl, 380, 583

Quine, W.v.O. 50, 103, 337, 408, 536,
605, 753, 762

R

Ra, 35, 38, 40, 54, 74, 75, 77, 367, 368,
384, 402, 459, 462, 465, 473, 475,
477, 485, 497, 501, 534, 680, 694,
695, 697, 698
racionalidad, 7, 46, 58, 60, 65, 79, 82,
138, 146, 151, 155, 165, 173, 191,
216, 229, 232, 240, 241, 243, 246,
247, 250, 263, 264, 266, 271, 272,
273, 275, 282, 287, 290, 300, 304,
311, 312, 313, 334, 335, 344, 347,
356, 360, 362, 388, 390, 393, 397,
402, 409, 410, 412, 417, 418, 422,
423, 431, 436, 439, 448, 451, 460,
480, 481, 489, 491, 494, 495, 499,
512, 515, 520, 534, 538, 540, 542,
561, 565, 566, 592, 596, 599, 603,
607, 609, 611, 614, 619, 624, 625,
627, 632, 637, 639, 643, 644, 650
racionalidad continua, 7, 232, 250, 263,
264, 266, 271, 272, 273, 275, 287,
300, 312, 334, 335, 344, 347, 356,
360, 362, 390, 393, 402, 409, 410,
412, 417, 418, 422, 423, 431, 436,
439, 448, 451, 460, 480, 481, 489,
491, 494, 495, 499, 512, 515, 520,
534, 538, 540, 542, 561, 566, 592,
596, 601, 603, 607, 609, 611, 614,
619, 624, 625, 627, 632, 637, 639,
644, 650
Radamantis, 383
Ragnarok, 16, 500
ratio, 122, 154, 200, 324, 392, 576
Rawls, J., 646, 762
razón, 17, 20, 25, 51, 58, 59, 61, 65, 66,
67, 69, 82, 116, 119, 122, 126, 131,
133, 135, 148, 149, 150, 151, 154,
155, 157, 159, 164, 166, 168, 174,
178, 196, 215, 231, 240, 247, 251,
265, 266, 303, 342, 343, 347, 351,
390, 525, 530, 544, 576, 616, 638,
711, 755

- razonamiento, 51, 113, 120, 152, 191, 205, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 230, 231, 266, 287, 355, 394, 456, 481
 deductivo, 156, 158, 171, 173, 220
 formal, 221, 225, 226, 227
 natural, 221, 225, 226, 227, 228, 229
- realidad, 21, 22, 23, 26, 30, 36, 45, 55, 58, 61, 64, 65, 69, 72, 93, 112, 134, 170, 177, 183, 219, 230, 249, 252, 272, 283, 290, 297, 315, 316, 322, 339, 341, 343, 347, 353, 354, 357, 358, 381, 388, 392, 431, 460, 467, 471, 477, 509, 513, 532, 534, 542, 569, 571, 574, 632, 634, 749
- Redman, C., 369, 375, 391, 449, 459, 476, 737, 762
- Reeke, G.N. jr., 659, 762
- Reforma cristiana, 415
- Rei, S., 218, 762
- Reichard, G., 29, 301, 426, 439, 440, 762
- reificación, 23, 71, 272, 388, 392, 423, 437, 501, 529, 554, 561, 571, 574
- Reisner, 487, 763
- relación endomórfica, 180
- relación exomórfica, 180
- relatividad, teoría, 74, 355, 356, 414, 749
- religión, 7, 13, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 31, 33, 35, 37, 39, 44, 46, 47, 59, 63, 66, 71, 72, 75, 76, 78, 91, 94, 103, 106, 107, 115, 132, 135, 159, 160, 166, 167, 196, 217, 229, 240, 257, 258, 261, 262, 263, 265, 266, 275, 280, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 312, 322, 343, 348, 365, 377, 389, 409, 466, 467, 469, 491, 519, 532, 543, 547, 548, 552, 559, 561, 562, 565, 569, 571, 581, 600, 649, 751, 753, 755, 766
- Renacimiento, 160, 585, 591
- representaciones, 12, 15, 19, 22, 29, 30, 31, 34, 37, 43, 61, 72, 76, 78, 85, 90, 91, 93, 100, 102, 107, 111, 112, 114, 115, 117, 122, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 138, 139, 140, 145, 160, 162, 169, 176, 208, 215, 228, 242, 250, 255, 257, 259, 295, 296, 304, 305, 318, 323, 325, 327, 328, 332, 355, 361, 393, 398, 425, 428, 440, 452, 464, 466, 474, 477, 481, 483, 484, 489, 491, 494, 500, 502, 520, 543, 549, 562, 581, 606, 609, 611, 612, 616, 625, 632, 634, 639, 642, 643, 648, 653
- metarepresentaciones, 292, 295, 300, 317, 318, 319, 320, 321, 503
- representación, 19, 30, 31, 35, 43, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 85, 90, 95, 104, 105, 106, 109, 111, 113, 114, 122, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 150, 164, 166, 168, 176, 181, 183, 184, 191, 199, 200, 224, 259, 260, 283, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 301, 303, 304, 306, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 341, 359, 363, 396, 397, 420, 421, 423, 425, 428, 431, 434, 460, 461, 464, 471, 480, 481, 485, 487, 489, 492, 493, 494, 495, 498, 499, 500, 505, 506, 507, 509, 511, 519, 520, 539, 540, 541, 547, 548, 560, 562, 569, 581, 605, 606, 610, 617, 625, 632, 633, 641, 642, 643, 648, 653
- resurrección, 74, 84, 286, 328, 379, 381, 406, 414, 481
- retórica, 77, 89, 455, 461
- revelación, 16, 58, 61, 63, 84, 149, 319, 432, 481, 505, 506, 549, 574
- Revolución Industrial, 98, 387
- rey-dios, 95, 273, 288, 372, 377, 378, 379, 383, 384, 400, 449, 450, 454, 455, 461, 463, 464, 468, 470, 473, 476, 479, 481, 482, 483, 485, 486, 488, 489, 490, 496, 497, 501, 503, 506, 511, 513, 514, 516, 517, 519, 520, 521, 522, 525, 529, 533, 542, 543, 544, 548, 551, 552, 553, 554, 559, 560, 563, 564, 569, 572, 573, 575, 577, 579, 582, 584, 587, 588,

Índice General.

590, 593, 606, 612, 617, 618, 633,
635, 637, 639, 641, 645, 648, 681,
739, 740
Rhada, 380
Rigveda, 27, 30, 34, 39, 108, 131, 257,
319, 365, 371, 399, 440, 476, 648,
765
ritos de paso, 333, 413, 419, 437, 443,
445
robótica, 314
Roma, 23, 32, 67, 258, 301, 370, 379,
450, 518, 552, 582, 585, 586
Romanticismo, 164
Rostám, 680, 708, 709, 710, 711, 712,
713, 714, 715, 716, 717
Roth, G. and D., 626, 627, 628, 763
Rothko, M., 307, 763
Rouget, G., 116, 763
Rousseau, J.J., 57, 58, 67, 164, 244, 763
Rumi, J., 31, 495, 763
Russell, B., 36, 221, 224, 233, 763
Ruth, 480

S

Sa, 34
sabio, 12, 119, 149, 461
sacrificio, 28, 275, 276, 277, 279, 295,
339, 381, 386, 435, 731
Safo, 262, 524, 763
sagrado, 19, 21, 23, 25, 26, 46, 52, 66,
114, 115, 121, 256, 317, 379, 383,
433, 438, 459, 496, 558, 749
Sanai, 31
Sankaracharia, 36, 412, 491
Santa Teresa, (Av.)581
Sasa, 429
Sassen, S., 562, 763, 764
Satán, 286, 508
Schaff, A., 86, 764
Scheler, M., 166, 167, 168, 764
Schelko, M., 194
Schelling, F.W.J., 47, 61, 62, 63, 64, 65,
68, 69, 72, 73, 74, 91, 94, 97, 106,
137, 164, 764
Schiller, F., 101, 164, 525, 616, 764

Schlegel, F., 764
Scholem, G., 36, 764
Schopenhauer, A., 72, 128, 764
Scott, W., 565
secuencial, 77, 92, 225, 233, 236, 305,
307, 309, 313, 326, 331, 333, 336,
355, 359, 571, 597
Segunda Guerra Mundial, 47, 307, 454
Selyúcidas, 378
semántica, 57, 68, 69, 124, 139, 146,
198, 214, 216, 219, 223, 241, 245,
249, 271, 273, 279, 306, 308, 309,
311, 325, 326, 335, 336, 340, 362,
374, 389, 395, 396, 410, 417, 418,
447, 541, 565, 606, 607, 608, 609,
611, 612, 614, 625, 628, 631, 632,
646, 650
semejanza, 30, 109, 110, 111, 123, 125,
161, 166, 195, 293, 298
semidios, 78
Señores de la Dualidad, 36
ser humano, 11, 16, 23, 25, 27, 40, 41,
47, 49, 50, 54, 61, 65, 66, 73, 97,
102, 104, 110, 113, 126, 130, 136,
155, 166, 168, 170, 173, 179, 191,
219, 221, 231, 233, 240, 260, 263,
264, 265, 272, 279, 281, 293, 295,
303, 305, 309, 313, 315, 325, 341,
345, 349, 351, 352, 356, 362, 363,
368, 371, 382, 392, 393, 396, 406,
421, 451, 468, 483, 490, 491, 494,
496, 501, 502, 509, 526, 527, 530,
549, 551, 555, 556, 559, 561, 562,
563, 564, 566, 574, 576, 589, 590,
592, 594, 599, 614, 622, 623, 626,
627, 632, 633, 639, 642, 684, 692,
702, 711, 720, 729, 759
seres sobrenaturales, 18, 47, 108, 113,
130, 131, 132, 148, 175, 273, 279,
284, 302, 380, 383, 401, 407, 476,
527, 536, 554, 574
Seth, 253, 465, 474, 680, 690, 691, 692,
695, 696, 697
Setna, 680, 690, 692, 693, 694, 695,
696, 698, 699

- Shakti, 380
 Shalmaneser, 89
 Shango, 681, 727, 729, 730, 732, 733,
 734, 735
 Shasta, 433
 Shelley, P.B., 563
 Sheol, 486
 Shihipo, 433
 Shinto, 26, 36, 314
 Shiva, 24, 380
 Siberia, 112, 276, 278, 446, 528, 577
 Siddhartha, 717, 718, 721, 723, 724,
 725, 726
 Siegel, 92, 211, 310, 765
 silogismo, 152, 156, 224, 225
 simultaneidad, 111, 323, 612
 Singer, W., 183
 sintaxis, 124, 184, 198, 213, 218, 221,
 223, 233, 244, 245, 263, 271, 273,
 308, 325, 331, 336, 359, 361, 395,
 410, 448, 541, 611
 Sinuhé, 680, 690, 692, 693, 694, 695,
 696, 697, 698, 699
 Siria, 430, 449, 726
 sistema límbico, 181, 394, 415, 660
 sistemas emocionales, 185, 186, 193,
 195, 198, 201, 204, 205, 206, 207,
 212, 220, 225, 230, 231, 245, 246,
 265, 281, 293, 296, 305, 311, 314,
 315, 317, 323, 340, 374, 396, 411,
 428, 442, 465, 480, 491, 495, 506,
 534, 588, 590, 593, 597, 612, 623,
 628, 631, 634, 638, 640, 661, 664
 sistemas neurales emocionales, 185,
 190, 192, 197, 198, 210, 219, 230,
 244, 422, 563, 657
 sistema dopamínico, 194, 196, 198, 227,
 419, 622, 661
 sistema neural
 sistemas neurales emocionales. *Véase*
 sistemas biológicos, 215, 393
 Skinner, B.F., 171
 Skjöldr, rey, 380
 Smith, A., 342, 343
 Snorri Sturluson, 107
 Snyder, S.H., 195, 765
 sociedades frías, 364, 365, 372, 396,
 401, 405, 413, 418, 421, 425, 429,
 432, 435, 439, 446, 452, 456, 458,
 463, 472, 482, 483, 487, 493, 543,
 558, 590, 594, 619
 socio-constructivismo, 188
 Sócrates, 116, 511
 Sófocles, 149, 563
 Sohráb, 680, 708, 709, 710, 711, 712,
 713, 714, 715, 716, 717
 Soldano, 34, 765
 Solón, 52, 369, 518
 Song, 29, 40, 308, 592, 635, 640, 752,
 764
 Spariosu, M., 109, 765
 Spence, L., 398, 765
 Spengler, O., 575, 765
 Spinoza, B., 148, 153, 154, 155, 156,
 157, 158, 159, 162, 163, 187, 747,
 765, 767
Sruiti, 319
 Ssu-Ma-Chien, 87, 88, 93, 576
 Stearns, P., 578, 579, 765
 Subiráts, E., 580, 766
 Sudán del Sur, 433
 sufismo, 31, 486
 Sultanato de Delhi, 581
 Sumatra, 433
 Sumeria, 26, 27, 365, 379, 383, 439,
 452, 471, 482, 489, 510, 575, 680,
 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688,
 689, 690
Summa Teologica, 414
 supervivencia, 7, 17, 48, 75, 85, 107,
 114, 115, 150, 181, 185, 190, 193,
 197, 205, 208, 209, 211, 213, 215,
 216, 218, 226, 230, 234, 244, 247,
 249, 250, 252, 266, 279, 283, 286,
 293, 295, 296, 298, 313, 317, 326,
 334, 364, 371, 374, 383, 386, 389,
 392, 393, 394, 396, 403, 406, 420,
 432, 445, 454, 461, 502, 505, 534,
 549, 555, 574, 583, 587, 590, 594,

Índice General.

596, 597, 598, 600, 620, 622, 623,
626, 631, 632, 634, 659
sustancia P, 201, 662, 667
Swahili, 429

T

Tablas de la Ley, 89, 485, 641
tabúes, 449
Tahminé, 711, 712, 713, 714
Talmud, 121
Tammuz, 287, 379, 380, 458, 682, 684,
689, 755
Tang, 524, 635, 640
Tangu, 297, 299, 403, 405, 408
Tantra, 23
Tao, 26, 35, 509, 525, 528
taoísmo, 19, 37, 489, 500, 529
Tatarkiewicz, W., 109, 766
teatro, 101, 102, 282, 317, 518, 520, 642
Tebas, 26, 38, 149, 265, 459, 520, 680
Teilhard, P., 494, 766
Telepinu, 327, 365, 475, 501, 502, 503,
699, 700, 701, 702, 703, 704, 705,
707, 747
Teleut, 278
Tengere Kaira Kan, 386
Tengri, 404, 475, 489
Tenino, 433
Tennyson, A., 101, 565
Tenochtitlán, 29
Tenten Vilu, 34
teomorfosis, 30
teoría de conjuntos, 123, 343, 430, 493,
505
 primitiva, 430
teorías científicas, 197, 348, 532, 536
Teotihuacán, 379
terrible presencia, 23, 577
Teseo, 257, 680, 708, 709, 711, 712,
713, 714, 715, 716, 717
Teshub, 294, 699, 701, 702, 703, 704,
705, 706, 707
Textos pirámides de Saqqara, 487
Thot, 384, 680, 690, 692, 693, 694, 695,
696, 698

Tiamat, 27, 34, 297, 399, 500, 502, 549,
684, 686, 687, 689
tiempo, 12, 22, 35, 43, 63, 64, 83, 86,
87, 89, 93, 97, 99, 104, 111, 113,
114, 129, 148, 171, 175, 206, 212,
229, 250, 277, 279, 281, 284, 285,
290, 294, 297, 298, 316, 317, 319,
323, 335, 348, 350, 356, 358, 364,
375, 394, 396, 400, 403, 405, 428,
429, 431, 433, 441, 446, 453, 462,
470, 474, 485, 486, 487, 491, 493,
508, 515, 520, 522, 533, 539, 540,
555, 560, 592, 604, 605, 607, 613,
615, 636, 647, 729, 730, 739, 761
 cíclico, 94, 114, 278, 283, 296, 319,
428, 481
 lineal, 86, 94, 95, 96, 243, 280, 284,
290, 291, 292, 296, 319, 323, 428,
429, 445
tierra, 16, 31, 33, 34, 37, 39, 40, 50, 65,
77, 86, 87, 131, 219, 247, 264, 292,
294, 299, 315, 346, 349, 357, 366,
376, 377, 380, 387, 400, 418, 446,
454, 455, 462, 463, 469, 484, 487,
490, 509, 518, 549, 554, 617, 618,
647, 650, 682, 686, 695, 704, 713,
721, 722, 728, 732, 746
Tifón, 27, 34, 475
Titicaca, 40
Tiwi, 36
Tlaloc, 29
Tochancalqui, 722
Tolkien, J.R.R., 565
Tolteca, 582
Tononi, G., 178, 181, 389, 657, 659, 749
Toro, 681, 727, 728, 729, 732, 733, 734,
735
tótem, 38, 54, 112, 273, 421, 423, 424,
430, 431, 439, 440, 443, 444, 445,
448, 450, 451, 452, 461, 472, 474,
476, 489, 573, 614, 641
Touraine, A., 544, 766
Toynbee, A.J., 97, 106, 375, 573, 575,
593, 598, 766

tragedia, 115, 148, 149, 282, 481, 519,
520, 643
transcendental, 54, 66, 125, 127, 130,
136, 137, 168, 332, 351, 372, 542,
548, 551, 559, 565, 574, 607, 614,
644, 645
Tríada de Memphis, 32
Tucídides, 83, 93
Tunguses, 439
Turán, 708, 709, 710, 711, 715
Turco-mongoles, 37, 38, 112
Turner, V., 114, 117, 766
Turquía, 449
Tutmosis III, 89, 453
Tylor, E.B., 20, 44, 195, 284, 766

Ü

Überlebenswelt, 238, 410, 415, 499,
634, 644

U

Ugarit, 33, 379
Ugrasravas, 108
Ulises, 309, 709, 711, 713, 714, 715,
716
Ullikummi, 40, 752
Última Cena, 291
Unión Soviética, 415, 489, 519
universo, 16, 28, 29, 31, 32, 36, 39, 42,
44, 71, 72, 74, 75, 81, 82, 94, 103,
118, 122, 124, 127, 128, 129, 130,
145, 155, 157, 159, 162, 170, 217,
228, 254, 255, 259, 263, 264, 297,
324, 342, 358, 360, 362, 382, 386,
393, 454, 459, 460, 471, 481, 494,
497, 500, 503, 509, 518, 525, 527,
531, 535, 536, 548, 574, 593, 599,
612, 616, 648, 766
Unterlebenswelt, 219, 238, 396, 410,
414, 420, 499, 506, 513, 538, 606,
624, 634
Upanishad, 32, 36, 39, 399, 619, 648
Ur, 265, 365, 375, 450, 452, 453, 459
Urano, 41, 475, 583

Uruk, 265, 365, 375, 450, 454, 498, 683,
684, 685, 686, 687
Utnapishtim, 383
utopía, 590, 646, 760

V

Vainamoinen, 377
Vaisampayana, 108
Valhala, 261
Valmiki, 107, 766
valoración, 20, 25, 44, 68, 82, 140, 167,
182, 193, 210, 215, 217, 221, 222,
244, 251, 266, 323, 325, 336, 343,
347, 348, 351, 352, 354, 360, 363,
373, 376, 387, 392, 393, 394, 406,
409, 419, 433, 447, 448, 459, 462,
469, 494, 499, 505, 509, 515, 518,
542, 543, 545, 554, 563, 571, 595,
600, 605, 607, 616, 618, 626, 634,
644, 661, 662
valoración diferida, 218
valoraciones
emocionales, 219, 266, 316, 361,
386, 417, 583, 613
metavaloraciones, 410
morales, 352, 354
prevaloraciones emocionales, 361,
402, 406, 407
vitales, 25, 219
Varuna, 34, 386, 475, 476, 583
vasopresina, 201, 202, 364, 662, 671
Veda, 26, 121, 371, 648, 744
Vellocino de Oro, 680, 708, 711, 716
verdad, 18, 30, 66, 86, 88, 100, 120,
121, 123, 169, 222, 223, 227, 297,
298, 338, 432, 477, 480, 497, 503,
513, 514, 515, 516, 532, 534, 537,
538, 542, 566, 570, 574, 588, 596,
634, 744, 764
vida cotidiana, 11, 82, 113, 132, 160,
163, 221, 262, 283, 296, 322, 363,
382, 393, 402, 409, 434, 487, 509,
633
Vietnam, 39, 377, 447

Índice General.

violencia, 46, 123, 157, 198, 202, 252,
254, 256, 281, 327, 419, 508, 577,
624

Viracocha, 40, 582

Virgilio, 107, 525

Vishnu, 31, 73, 130, 316, 476, 478

vizconde Chi, 319

Vohu Mana, 32

Volk, 99, 101, 102, 562

Volkov, R.M., 329

voluntad, 11, 19, 35, 49, 61, 67, 72, 73,
75, 76, 83, 85, 118, 127, 128, 129,
150, 151, 155, 159, 163, 164, 165,
166, 169, 240, 252, 259, 261, 266,
283, 300, 305, 312, 315, 324, 328,
335, 338, 342, 347, 351, 353, 367,
371, 378, 383, 385, 400, 401, 454,
455, 461, 465, 466, 468, 470, 472,
490, 496, 500, 503, 507, 508, 511,
515, 517, 523, 542, 547, 549, 556,
559, 562, 572, 585, 587, 588, 597,
606, 610, 617, 618, 622, 623, 638,
641, 642, 650, 717

voluntad de la mayoría, 559, 562

voluntad de poder. *Véase* emoción
búsqueda

voto, 545, 547, 559, 560

Vrindavan, 380

Vrta, 27, 34, 475

Vyasa, 107, 319

W

Wagner, R., 100, 101, 565, 766

Waletzky, J., 334

Watson, J.B., 171, 766

Weber, M., 46, 132, 138, 280, 304, 376,
390, 437, 467, 469, 766

Weinberg, S., 255, 766

Weiss, G., 629, 657, 766

Weltanschauung, 92, 247

Weyl, H., 539, 767

Whitman, W., 525, 543, 561, 562, 767

Wilhelm, R. and H., 47, 61, 94, 118,
165, 171, 174, 329, 343, 345, 561,
748, 757, 764, 767

Wing Tsit Chan, 35, 486, 487

Witten, E., 358

Wolfson, H.A., 148, 154, 156, 767

Wonnarua, 587

Wotjoballuk, 431

Wu Xiaodong, 29, 767

Wundt, W., 171, 173, 174, 175, 191, 329,
332, 767

X

Xibalba, 717, 718, 720, 722, 723, 724,
725

Xquiq, 41, 718, 720, 721, 723

Xquiq de Xibalba, 41

Y

Yakut, 434, 439, 440, 447

Yao, 27, 34, 88, 294, 435

Yaveh, 32, 57, 89, 253, 339, 371, 403,
473, 508

Yeats, W.B., 102, 767

Yggdrasil, 16

Ying y Yang, 381

Ylluyankas, 475, 699, 701, 702, 703,
704, 707

Ymir, 16, 29

Yoruba, 26, 257, 681, 727, 728, 729,
730, 731, 732, 733, 734, 735, 736

Yuan, dinastía, 401, 578, 579

yurta, 276, 278

Z

Zafrulla Khan, M., 767

Zalmoxis, 378

Zamani, 429

Zarlino, G., 161, 767

Zeus, 27, 34, 39, 41, 52, 103, 120, 253,
294, 379, 475, 479, 510, 519, 708,
709, 712

Zhi Nu, 380

Zisudra, 383, 682, 689

zoroastrismo, 31, 167, 287, 288, 381,
502, 508, 510

Índice General.

Zoroastro, 510
Zulú, 32, 433, 435
Zuñi, 422, 430

Zvelebil, K.V., 466, 768
Zwiebach, B., 358, 768

