

Arte de la paz, arte de la guerra

Elías Capriles

En la mayoría de los casos, cuando escuchamos hablar de la preparación para la guerra como el único medio para alcanzar la paz, quienes así hablan son individuos que experimentan el dualismo y la oposición como absolutamente verdaderos e importantes, y cuyas estructuras psicológicas reproducen las relaciones humanas marcadas por el conflicto y la opresión que ellos han internalizado desde su más temprana infancia —lo cual les hace imposible experimentar paz interior y los lleva a reproducir este tipo de relaciones en sus interacciones con otros—. Del mismo modo, en la mayoría de los casos quienes así hablan son individuos con un estrecho y relativamente hermético foco de atención consciente que por una parte les permite ignorar el sufrimiento y los intereses de otros y creer que es posible lograr el propio bien a costa del mal de los demás, y por la otra los hace ignorar las interdependencias dinámicas de nuestro ecosistema por cuanto —en términos de la imagen de Gregory Bateson (1972)— el mismo hace que, al percibir un arco, no puedan darse cuenta de que éste es parte de un circuito. En otras palabras, quienes hablan de esta manera son en la mayoría de los casos individuos poseídos por los vicios que se hallan en la raíz de la crisis ecológica que amenaza con desmembrar las sociedades humanas y poner fin a la vida en el planeta, y que se encuentran estructurados psicológicamente en términos de las pautas propias de las sociedades actuales —exacerbadas en las grandes ciudades— que han hecho que la calidad de la vida haya alcanzado un grado extremo de deterioro, haciendo la existencia humana extremadamente desdichada en la medida en que las mayorías tienen que trabajar largas horas en empleos denigrantes y carecen de medios de vida suficientes y muchos de sus integrantes tienen que enfrentar el hambre y la indigencia, mientras que la minoría privilegiada está agobiada por la ansiedad, el stress y los apetitos insaciables —y en los unos y los otros se multiplican las psicosis, las neurosis, los crímenes violentos, las adicciones y una serie de otros males.

Por lo general, cuando oímos hablar de no violencia o de *ahimsa*, quienes así hablan por una parte entienden este concepto en el sentido externo de abstenerse de toda violencia física hacia los seres vivos y por la otra carecen de los medios para erradicar las fuentes de la violencia en su propia psiquis: ellos no comprenden que el problema de la violencia no se resuelve renunciando a la violencia externa sin erradicar de nuestras mentes el dualismo, el conflicto y las causas de violencia, pues en ese caso dicha renuncia será una forma de auto-represión comparable a poner un dique en un poderoso torrente: el agua se irá acumulando hasta que acumule la presión suficiente como para reventar el dique. Por otra parte, sería suicida renunciar a la violencia externa si los más poderosos se proponen aprovecharse de nuestra pasividad y debilidad para dominarnos. Mohandas K. Gandhi, quien afirmaba que la única manera de lograr que reine la paz entre los seres humanos era *siendo nosotros mismos la paz* (en el sentido de abstenernos de toda violencia física, incluso hacia aquéllos que son causa del sufrimiento de muchos), murió violentamente, y las fuerzas que pusieron fin a su vida produjeron la división entre India y Pakistán, las sucesivas guerras entre estos dos nuevos Estados, y más adelante la carrera nuclear que ha puesto en entredicho la continuidad de la civilización e incluso de la vida humana en el Sur de Asia.

Ahora bien, hay una tercera alternativa, de la cual raramente oímos hablar: la de alcanzar la paz interior por medio de una revolución interior que disuelva la experiencia del dualismo y la oposición como algo absolutamente verdadero e importante, que por medio de la eliminación de la ilusión de un ego erradique el egoísmo que se halla en la raíz de las disputas, y que extirpe las pautas relacionales de conflicto en nuestro psiquismo que se encontraban en la raíz del conflicto externo y nos hacían reproducir la violencia en nuestras relaciones con otros. La modalidad de esta alternativa que nos interesa para nuestros presentes fines, si bien es en sí esencialmente no violenta, ya que la revolución psicológica en cuestión erradica toda agresividad en nosotros y nos hace entender que la única guerra que se gana es la que se logra evitar, no tiene como precondition la renuncia a la acción defensiva, pues la sabiduría y la presencia que resultan de dicha revolución nos hacen plenamente conscientes de que nos hallamos en un océano infestado de tiburones dispuestos a desgarrarnos y devorarnos, y por lo tanto exigen que mantengamos una óptima preparación para la defensa.

Esta última es la posición de las formas de budismo conocidas como *mahayana*, *vajrayana* (tantrismo) y dzogchén *atiyoga* (para una exposición de estos tipos de budismo, cfr. Capriles, 2000a, 2003, 2004). En efecto, mientras que el budismo *hinayana* (de cuyas escuelas actualmente sólo se conserva la *theravada*, que predomina en Myanmar, Shri Lanka, Laos, Tailandia, Kampuchea y parte de Vietnam) interpreta de manera literal el principio de *ahimsa* o no-violencia, pues desde su punto de vista nada justifica la violación de las diez prohibiciones básicas del budismo y en particular la de matar, el *mahayana* enseña que la calidad de un acto depende de la intención tras el mismo —a tal grado que en un sutra del *mahayana* el Buda Shakyamuni tranquiliza a uno de sus discípulos diciéndole que hizo bien cuando mató a un hombre para impedir que éste ocasionara la muerte de quinientas personas, pues su intención era buena y los resultados de su acción fueron buenos.

Este enfoque del *mahayana* y el resto de las formas superiores del budismo llevó al *mahayana* abrupto (el *ch'an* o *zen*) a desarrollar las artes marciales, y a algunas formas del *vajrayana* o tantrismo y del dzogchén *atiyoga* a desarrollar el ideal del guerrero de luz, que tiene que ser alguien que se haya liberado de la ilusoria experiencia del dualismo y la oposición como absolutamente verdaderos e importantes y de la concomitante ilusión de un ego, y por lo tanto de toda agresividad y de todo egoísmo, y cuya psiquis haya dejado de estar estructurada en términos de relaciones conflictivas y jerárquicas —pero que tenga el entrenamiento que, en caso necesario, le permita impedir que quienes están poseídos por el egoísmo y la agresividad subyuguen a quienes, en vez de actuar en respuesta a estas últimas tendencias, están dedicados a llevar a cabo la revolución interior que tiene por objeto la erradicación de las causas del egoísmo y la violencia dentro de su propia psiquis.

El guerrero de luz tiene un preciso sentido de cómo evitar la muerte prematura y las lesiones físicas y una gran capacidad para lograrlo, precisamente porque se ha liberado de la ilusión de ser un ego absolutamente verdadero e importante. Por una parte, sin egoísmo no se manifiesta la ambición que puede llevar al guerrero a sobreexponerse. Por la otra, sin la ilusión de un ego al que haya que proteger, el guerrero de luz no puede ser presa de las reacciones en cadena (en términos cibernéticos, los circuitos de realimentación positiva) de miedo y terror, que tan a menudo constituyen la fuente principal de peligro, ni tampoco de la autoconciencia que produce autointerferencia y con ello entorpece la precisión de los propios actos. En efecto, el miedo puede ser un medio para la autoconservación cuando nos hace abstenernos de realizar actos que van más allá de nuestras capacidades y que pondrían

en peligro nuestra integridad y supervivencia; ahora bien, como lo refleja el título de mi libro sobre meditación dzogchén *La fuente del peligro es el miedo* (libro de circulación restringida; para los aspectos que pueden hacerse públicos, cfr. Capriles, 2001), a menudo los circuitos de realimentación positiva de miedo y terror nos hacen reaccionar en formas que ocasionan precisamente los efectos negativos que son al objeto de nuestros temores — como sucede, por ejemplo, cuando el miedo nos paraliza; cuando los nervios nos delatan; cuando el temor del juicio de otros sobre nuestras palabras impide que expresemos nuestras ideas con claridad; cuando el miedo de sufrir lesiones o de ser derrotados hace que no podamos defendernos con éxito de una agresión física; cuando en el auto tememos ir a una velocidad excesiva para entrar a una curva y pisamos el freno, haciendo que el auto siga recto y se salga de la carretera o se pase al canal contrario; etc. Es en parte por esto que Sun-tzu escribe (Sun-tzu, 1993, p. 72):

...Utilizar la calma para enfrentarse con los que se agitan:
esto es dominar el corazón (*hsin*).

En lo que respecta a la autoconciencia y la autointerferencia a las que he hecho referencia, considérese el poemita anglosajón:

Muy feliz era el ciempiés,
hasta que el sapo una vez
le dijo: «¿qué orden al andar siguen tus remos?»
lo cual forzó su mente a tal extremo
que, confundido, a una zanja fue a caer
mientras pensaba cómo hacer para correr

En la medida en que la práctica espiritual del guerrero de luz haya puesto fin al dualismo, habrá eliminado la autointerferencia que dimanaba de la autoconciencia y el autocontrol. Es por esto que dicho guerrero puede llegar a ser como el artesano al que hace referencia el *Chuang-tse* (Giles, 1980 [1926, p. 242]; Watts, 1956 [1984, p. 46]):

Ch'ui el artesano podía dibujar círculos a mano mejor que con compás. Sus dedos parecían acomodarse tan fácilmente a la cosa en que estaba trabajando que no necesitaba fijar su atención. Sus facultades mentales así permanecían una (es decir, integradas) y no sufrían impedimento.

Si el artesano en cuestión hubiese necesitado fijar su atención en el objeto en que trabajaba y en las manos con las que lo trabajaba, y controlar por esos medios su actividad artesanal, como en el caso del ciempiés del poemita inglés habría sufrido impedimento. El entrenamiento del guerrero de luz incluye el adiestramiento en las artes de la guerra, que lo preparan para la acción defensiva en el plano externo; en consecuencia, cuando alcanza un estado de integración semejante al de Ch'ui el artesano, se vuelve virtualmente invencible. Puesto que el estado de integración en cuestión es un estado de paz interior en el cual no puede surgir el miedo que interferiría con el desempeño del guerrero, se puede muy bien decir que para ser maestros en el arte de la guerra tenemos que ser maestros en el arte de la paz interior. Y puesto que para mantener la paz exterior que es la condición de posibilidad del desarrollo de la paz interior hay que saber hacer la guerra, se puede muy bien decir que

para ser maestros en el arte de la paz interior tenemos que ser maestros en el arte de la guerra. El hecho de que el arte de la paz y el arte de la guerra son el mismo arte es evidente en la declaración de Sun-tzu (1993, p. 35) según la cual “un verdadero maestro de las artes marciales vence a [las] fuerzas enemigas sin [entrar en] batalla”.

El lama tibetano Chögyam Trungpa (1984) ha dedicado un libro a la discusión del concepto del “guerrero de luz”, de quien nos ofrece como ejemplo judaico al rey David. Utilizando el término “el mundo del sol poniente” para referirse al estado mental de quien se encuentra fuera del ahora, que es el que caracteriza a nuestra moribunda civilización, y “Gran Sol de Oriente” para indicar la condición fresca y centrada en el ahora propia del guerrero de luz, dicho maestro escribió con respecto a este último:

El objetivo de ser un guerrero o guerrera es expresar la bondad básica en su forma más completa, fresca y brillante. Esto sólo es posible cuando estás consciente de que en vez de *poseer* la bondad básica, *eres* esa bondad básica. Por lo tanto, el entrenamiento para ser un guerrero consiste en aprender a descansar en la bondad básica, en un estado de total simplicidad. En la tradición budista, este estado se llama ausencia de ego... Es imposible ser un guerrero si no has experimentado la ausencia de ego, pues de otro modo tu mente estará obsesionada contigo mismo o contigo misma, con tus proyectos y esquemas personales. En vez de preocuparte por otros, te preocuparás sólo por tu propia egoidad. La expresión coloquial de lengua inglesa que se traduce literalmente como “está lleno de sí mismo” se refiere a este tipo de arrogancia o falso orgullo...

La disciplina del guerrero es firme y todoabarcadora: es como el sol, cuya luz brilla donde salga el astro. El sol no decide brillar en unas tierras y dejar a un lado otras. La luz del sol es todoabarcadora. Del mismo modo, la disciplina del guerrero no es selectiva. Éste nunca pasa por alto ni olvida su disciplina; su conciencia y sensibilidad son siempre todoabarcadoras. Incluso en situaciones muy exigentes o difíciles, el guerrero jamás se rinde. Siempre se conduce bien, con gentileza y calidez, y mantiene siempre su lealtad hacia quienes están atrapados en el mundo del sol poniente. El deber del guerrero es generar calidez y compasión hacia otros, y lo hace con total ausencia de pereza. Su disciplina y dedicación son firmes y sin fluctuaciones...

A fin de experimentar la ausencia de miedo es necesario experimentar el miedo. La esencia de la cobardía radica en desconocer la realidad del miedo (Nota de este ponente: puesto que la cobardía implica terror de esa desagradabilísima experiencia que es el miedo). Este último puede tomar muchas formas. Lógicamente, sabemos que no podremos vivir por siempre, que hemos de morir, y por lo tanto tenemos miedo: nos petrifica la posibilidad de nuestra muerte. En otro plano, tememos no poder manejar las exigencias del mundo. Este miedo por lo general se manifiesta como una sensación de insuficiencia...

Hay innumerables estrategias por medio de las cuales hacemos salir el miedo de nuestras mentes. Algunos toman tranquilizantes. Algunos ven televisión o leen una revista o van al bar por una cerveza. Desde el punto de vista del cobarde, hay que evitar el aburrimiento, porque cuando nos aburrimos comenzamos a sentir ansiedad: nos encontramos más cerca del miedo. Hay que promocionar el entretenimiento y evitar cualquier pensamiento acerca de la muerte...

Tenemos que reconocer el miedo. Tenemos que hacernos conscientes de él y reconciliarnos con él. Debemos darnos cuenta de la forma en que nos movemos, la manera como hablamos, el modo en que nos conducimos, la manera como nos mordemos las uñas, la forma en que a veces metemos las manos en los bolsillos sin necesidad. Entonces descubriremos algo acerca de la manera en que el miedo se expresa como intranquilidad. Debemos enfrentar el hecho de que el miedo siempre está al acecho en nuestras vidas, en todo lo que hacemos.

Ahora bien, por otra parte reconocer el miedo no debe ser causa de depresión o desaliento. Debido a que tenemos este miedo, también tenemos la potencialidad de experimentar la ausencia de miedo: no de hacer que el miedo disminuya, sino de ponerle fin completamente. Desafortunadamente, en lenguas occidentales no hay palabras que denoten esta idea; no nos queda más remedio que hablar de ausencia de miedo —la cual, como se acaba de señalar, hay que distinguir de la disminución del miedo...

La visión del sol poniente está basada en tratar de mantener a raya el concepto de la muerte, en tratar de salvarnos de la muerte. Es una visión basada en el miedo. Constantemente tenemos miedo de nosotros mismos. Sentimos que no podemos mantenernos derechos. Tenemos tanta vergüenza de nosotros mismos, de quienes somos, de lo que somos: de nuestros empleos, de nuestras finanzas, de nuestra educación y de nuestros problemas psicológicos.

La visión del Gran Sol del Este, por otra parte, está basada en apreciarnos a nosotros mismos y apreciar el mundo, de modo que su enfoque es muy benévolo. Puesto que apreciamos el mundo, no hacemos de él un desastre. Cuidamos nuestros cuerpos, nuestras mentes y la totalidad del mundo. Consideramos como sagrado el mundo que nos rodea, lo cual hace que constantemente lo sirvamos y limpiemos. Según la visión del sol poniente hay que contratar a alguien para que haga la limpieza, y si tienes que hacerla tú mismo consideras la tarea como trabajo sucio... Toneladas de toneladas de desechos se botan cada día. Cuando la gente va a los restaurantes, a fin de satisfacer la avidez de sus mentes a menudo se les sirven grandes platillos con más comida de la que pueden comer, a fin de que sus mentes se llenen con la apariencia de los steaks gigantes y los platos llenos. Y luego se botan las sobras a la basura: toda esa comida se desperdicia, de manera absoluta.

Éste es en efecto un enfoque de sol poniente. Tienes una visión gigante, que no puedes consumir, y terminas botando casi todo. Ni siquiera hay un programa para reciclar las sobras, (que ni siquiera queremos ver pues) tenemos que librarnos de todo lo desagradable. En tanto que tengamos una situación agradable, olvidamos las sobras o las cucharas y los platos grasientos: le dejamos la limpieza a otra persona... Quienes tienen dinero han estado dispuestos a sacrificar miles de vidas humanas para aferrarse a su riqueza, y por otra parte los necesitados han estado dispuestos a masacrar a sus prójimos por un grano de arroz, por la esperanza de tener un centavo en el bolsillo...

Este enfoque ha producido una jerarquía social opresiva en el mundo del sol poniente: unos limpian el sucio de otros y estos últimos disfrutan ensuciando. Los que tienen dinero siguen disfrutando de su comida e ignorando las sobras: pueden pagar por el lujo e ignorar la realidad. En esta forma de hacer las cosas, nunca se ve el sucio tal como es, ni tampoco se ve jamás la comida tal como es. Todo está dividido en compartimientos, y en consecuencia jamás se pueden experimentar las

cosas de manera completa. No estamos hablando sólo de comida; estamos hablando de todo lo que sucede en el mundo del sol poniente: tenemos comida empaquetada, vacaciones empaquetadas, paquetes de todo tipo. No hay espacio para experimentar la ausencia de duda en ese mundo; no hay espacio para experimentar plena y correctamente la realidad.

En contraste, la visión del Gran Sol de Oriente es muy ecológica; está basada en ver qué es lo que en verdad se necesita y cómo suceden las cosas orgánicamente. De modo que el sentido de jerarquía u orden no está conectado con imponer límites o divisiones arbitrarios, sino con ver la vida como un proceso natural y sintonizarse con el orden espontáneo que existe en el mundo: la jerarquía del Gran Sol de Oriente está basada en ver que hay una fuente natural de refulgencia en este mundo, que no es otra que el innato estado despierto de los seres humanos... Se dice que cuando los humanos viven en armonía con los principios del cielo y la tierra, las cuatro estaciones y los elementos del mundo también trabajan en mutua armonía... Pero si los seres humanos violan su conexión con el cielo y la tierra, o pierden su confianza en ellos, entonces hay caos social y desastres naturales.

Hemos visto que la causa psicológica de la violencia yace en nuestra experiencia del dualismo y la oposición como algo absolutamente verdadero e importante, en la ilusión del ego y el consiguiente egoísmo, en la internalización de relaciones caracterizadas por la violencia, y en el foco estrecho y hermético de conciencia que ignora las interdependencias, así como el dolor y los intereses de otros, permitiéndonos creer que podemos lograr nuestro propio bien a costa del mal de los demás. Ahora bien, una vez que la violencia ejercida por los más ambiciosos, injustos y brutales entre nosotros produce las arbitrarias diferencias económicas, sociales y políticas que caracterizan a las sociedades actuales, tenemos una nueva causa de violencia: los que lo tienen casi todo necesitan la violencia para defender sus privilegios de quienes no tienen nada, y estos últimos se sienten con razón justificados para tratar de obtener su tajada de la torta por medio de la violencia.

Como he señalado en mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema* (Capriles, 1994) y en la ponencia que llevé al II Foro Internacional de Filosofía organizado por el Ministerio de la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela en 2006, “Hacia el ecomunismo: Una respuesta mítica a algunos problemas del marxismo” (Capriles, 2007b), las causas internas y externas de la violencia se desarrollan interdependientemente a lo largo de la evolución degenerativa de la humanidad que, según el budismo Vajrayana (tántrico) y dzogchén (y según el shivaísmo, el taoísmo, el zurvanismo y las tradiciones preindioeuropeas griegas asociadas a los misterios dionisiacos que resurgieron en los cínicos y los estoicos), nos conduce gradualmente desde la primordial Era de Perfección (*krityayuga*), Era de la Verdad (*satyayuga*) o Edad de Oro en la que imperaban la plenitud, la paz y la igualdad, a la actual etapa final de la Era de la Oscuridad (*kaliyuga*) o Edad de Hierro, donde imperan la avidez, la guerra y las divisiones económicas, sociales y políticas.

Aunque la mentalidad moderna tiende a descartar esta visión degenerativa como si se tratase de un mito descabellado, la paleopatología y la arqueología han demostrado que (excepto en unos pocos lugares del valle del Nilo a partir del 12.000 a.C.) hasta el año 4.000 a.C. entre los seres humanos no se producían muertes ocasionadas por violencia ejercida por otros seres humanos (Lochouarn, 1993; van der Dennen, 1995; Demeo, 1998; Capriles, 2000b, 2007a, 2007b, 2007c; Taylor, 2003, 2005), y que las sociedades humanas eran igualitarias en todos los planos, incluyendo el económico, el sexual, el generacional, el

social y el político (Capriles, 1994, 2007a, 2007b, 2007c; Taylor, 2003, 2005). Desde el valle del Nilo, la violencia y las desigualdades se extendieron progresivamente por las regiones desérticas del Norte de África y el Medio Oriente, así como por las áridas regiones del Cáucaso en la que habitaban los kurgos o kurganes (ancestros de los indoeuropeos), de modo que los pueblos que primero desarrollaron estos vicios —todos los cuales tenían una economía basada en el pastoreo— comenzaron a dedicarse al pillaje, y un poco más tarde a la conquista de sus vecinos, extendiendo la violencia por la totalidad de Eurasia y África (Eisler, 1987, español 1989; DeMeo, 1998, Capriles 2000b, 2007a, 2007b, 2007c). A la larga, los kurgos (indoeuropeos), los semitas y otros pueblos de pastores en lo que DeMeo llamó Saharasia conquistaron y subyugaron a los pueblos pacíficos y relativamente igualitarios de economía principalmente agrícola que practicaban las tradiciones de sabiduría asociadas al Monte Kailash (dzogchén y tantrismo bönpo, shivaísmo, taoísmo, zurvanismo, y cultos a Dionisos y Osiris [Tucci, 1980; Namkhai Norbu, 2004; Daniélou, español 1987; Capriles, 2000a, 2003, 2007a]): esto es lo que expresa el mito de Caín y Abel, aunque debido a la dinámica de lo que el psicólogo suizo Carl Gustav Jung designó como la *sombra*, el mito en cuestión invierte las posiciones de los pueblos agrícolas y pastores: puesto que dicho mito surge entre estos últimos, imputa la agresión a los agricultores, y atribuye a Dios la exigencia del sacrificio que tradicionalmente han hecho los pastores [Capriles, 2000a; 2007a]). También en América ciertos pueblos —todos ellos radicados en regiones áridas de Centroamérica, el Sur de Norteamérica y el altiplano andino— hicieron que la violencia se generalizara por todo el continente (DeMeo, 1998; Taylor, 2005). Y, está de más recordar, más adelante los europeos (saharasiáticos de un cierto tipo que practicaban una religión originada entre otro tipo de saharasiáticos) conquistarían América y gran parte del mundo, imponiendo los sistemas imperiales, coloniales y luego neocoloniales que han pauperizado y hecho dependientes a las mayorías en este interdependiente planeta.

Es de la mayor importancia tener en cuenta que la conquista y subyugación de los pueblos pacíficos y relativamente igualitarios que practicaban las tradiciones asociadas al Monte Kailash fue posible porque, aunque los conquistados tenían en cierta medida la paz interior que actualmente necesitamos recuperar, carecían de la preparación para la defensa que les habría permitido resistir exitosamente los embates de sus enemigos —como nos ocurriría hoy a quienes trabajamos por recuperar la paz interior si no desarrolláramos la debida preparación para la defensa—. Es debido a esto que las tradiciones del budismo *vajrayana* asociadas al *Tantra Kalachakra*, y algunas tradiciones relacionadas que están vinculadas al dzogchén, enfatizan el ya discutido concepto del “guerrero de luz”.

Hemos visto que para las tradiciones asociadas al Monte Kailash, la violencia surge de nuestra experiencia del dualismo y la oposición como absolutamente verdaderos e importantes, del egoísmo inherente a nuestra ilusión de ser egos intrínsecamente separados y contrapuestos a los demás seres humanos, y del desarrollo del foco estrecho y hermético de conciencia que ignora tanto las interdependencias como el dolor y los intereses de otros, permitiéndonos creer que podemos lograr nuestro propio bien a costa del mal de los demás. También hemos visto que las divisiones sociales que se desarrollan interdependientemente con las divisiones psicológicas en la raíz de la violencia se transforman en nuevas fuentes de violencia —lo cual también fue reconocido por las tradiciones en cuestión, que siempre han luchado contra la injusticia—. Es momento de añadir que dichas tradiciones siempre han dado a entender que la violencia es luego exacerbada por la dinámica que es inherente a lo que Carl Gustav Jung (múltiples obras) designaría como la *sombra*. Ésta es una especie

de imagen-collage constituida por todo lo que por uno y otro motivo nos repugna en nosotros mismos (por ejemplo, las memorias de nuestros actos violentos o reprobables, y todo aquello que otros individuos nos hay hecho sentir que es repulsivo en nosotros), que hemos llegado a odiar en nosotros mismos y que tenemos necesidad de ver en otros como si fuese la naturaleza esencial de dichos otros —y que a menudo queremos castigar y destruir castigando y eventualmente destruyendo a los otros en cuestión—. Ahora bien, a pesar de haber reconocido que la sombra es diferente en cada individuo en la medida en que está construida a partir de experiencias personales, el psicólogo suizo la consideró erróneamente como el remanente de la agresividad de nuestros ancestros animales —lo cual sería totalmente absurdo si, como en nuestros días creen haberlo demostrado la paleopatología, la arqueología y otras ciencias, la violencia entre los seres humanos hubiese sido un desarrollo extremadamente reciente en la larga evolución degenerativa social y espiritual de nuestra especie—. En efecto, como lo di a entender en *Capriles* (1977, 1986) y como lo mostré explícitamente en *Capriles* (2007a), la sombra es en verdad lo que Susan Isaacs (1989) llamó una *phantasia* inconsciente, la cual, como he explicado en la última de las obras mencionadas, surge cuando, en la evolución degenerativa de nuestra especie, padres y otros adultos comienzan a castigar y reprimir a los niños a fin de lograr que se adapten a las convenciones sociales —en terminología sartreana, forzándolos a hacerse ser-para-otros, cuya vivencia auténtica es para Sartre vergüenza— proyectando culpa en ellos y castigando dicha culpa en y como ellos. En efecto, la sombra es el resultado de haber encarnado el monstruo vergonzoso y culpable que percibieron como nosotros nuestra madre y otros otros al castigarnos en la infancia: puesto que ser esto es tan doloroso como para ser insoportable, nos vemos forzados a proyectarlo en otros, percibirlo como la naturaleza de esos otros, y castigarlo y destruirlo en y como esos otros. Y mientras más obramos de esta manera, mas monstruosos nos sentimos, y por lo tanto mayor es nuestra necesidad de proyectar el monstruo en otros, percibirlo como la naturaleza de esos otros, y castigarlo y destruirlo en y como esos otros. (Está de más señalar que esta dinámica se encuentra en la raíz de las guerras, ya que cada bando proyecta su sombra en el otro y se siente justificado para destruir y dominar a algo tan terrible como lo que ha llegado a ver en dicho otro —y, por supuesto, ella se encontró en la raíz de la destrucción de los amerindios por los conquistadores, de la esclavización de los africanos de raza negra, de la Inquisición, del holocausto llevado a cabo por los nazis y el posterior encarnizamiento de Israel con los palestinos, del Gulag, de Guantánamo y Abu Ghraib, y así sucesivamente.)

Hemos visto reiteradamente que, además de las causas internas o psicológicas de la violencia, la evolución degenerativa de nuestra especie ha dado lugar a importantes causas externas de la misma —sociales, económicas, políticas, sexuales, generacionales, etc.—. Es indispensable eliminar también las causas externas de la violencia, lo cual implica que es imperativo transformar las estructuras de la sociedad, y en particular erradicar las arbitrarias divisiones de riqueza, estratos sociales, poder político,¹ géneros, generaciones y así sucesivamente. Esto lo han intentado los revolucionarios en todas partes del mundo, y mucho antes que ellos, lo intentó en el Tíbet, a fines del siglo VIII d. C., el rey Mune Tsampó, quien pretendía poner en práctica la visión social de sus maestros budistas. Lo mismo hicieron en sus respectivos países representantes locales de las tradiciones asociadas al Monte Kailash.² En el siglo XX, en Shri Lanka el budismo comprometido socialmente asumió la forma del movimiento que se conoce como *Sarvodaya*; aunque este nombre lo usó Gandhi para traducir la famosa idea de John Ruskin “Unto this Last,” los budistas comprometidos de Shri Lanka lo entienden en el sentido de “Despertar de todos los seres,”

que fue como lo redefinió el maestro de escuela A. T. Ariyaratne, fundador del *Sarvodaya* budista. Las cartas y murales de este movimiento ilustran las cuatro nobles verdades budistas con ruedas de originación que representan la interrelación de la enfermedad, la codicia y la apatía, o de la nutrición, la alfabetización, el amor altruista y la independencia autogestionaria / confianza en sí mismo (Macy, 1985 / 1988).

La enseñanza más elemental del budismo es la de las cuatro nobles verdades, que en una versión *mahayana* afirma que: (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, implica falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa de lo anterior, que es el error o la delusión que nos hace sentirnos separados de la totalidad *universal* y así experimentar la carencia de la plenitud inherente a ésta, que nos hace vivenciar el dualismo y la oposición como absolutamente verdaderos e importantes, y que comprende la ilusión de un ego que se encuentra en la raíz del egoísmo. (3) Hay una posible superación del error o la delusión en cuestión, que el budismo llama “Despertar” y que radica en la desocultación de lo *dado* más allá de los conceptos y la fragmentación, y el consiguiente desarrollo de una sabiduría conceptual sistémica. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarnos desde el estado de *dukkha* y *avidya* hasta el estado de plenitud y *vidya* que los budistas llaman “Despertar”. Es de la mayor importancia subrayar el hecho de que el sufrimiento que constituye la primera noble verdad incluye el que surge de la desigualdad y la consiguiente pobreza de las grandes mayorías. Puesto que la segunda noble verdad es la causa de la primera, en este plano ella incluye los sistemas socioeconómicos y políticos en la raíz de la desigualdad. Puesto que la tercera noble verdad es la superación simultánea de la segunda y la primera, en este plano ella debe comprender el fin de la desigualdad y los sistemas que la producían y justificaban. Puesto que la cuarta noble verdad es el sendero para ponerle fin a las dos primeras obteniendo la tercera, en este plano ella incluye el activismo político que permitiría la consolidación de la tercera verdad. Aunque esta interpretación en nuestra época ha dado lugar a lo que se ha designado como budismo comprometido (cfr. Capriles, 1994, 2007a), ella no contradice los textos canónicos del budismo, sino que simplemente destaca aspectos y elementos de dichos textos a los que no siempre se les dio la debida difusión e importancia. Por ejemplo, el *Cakkavattisihananda-sutta* del *Digha-nikaya* declara que la pobreza (*daliddiya*) es la causa de la inmoralidad y de crímenes tales como el robo, el engaño, la violencia, el odio, la crueldad, etc., mientras que el *Aggañña Sutta* presenta la institución de la propiedad privada como la ocasión para la aparición del hurto, la mendicidad y la violencia. En el budismo Mahayana, el gran sabio Nagarjuna, en su *Guirnalda enjoyada de consejo al rey*, propugnó lo que se ha denominado un “socialismo compasivo” acorde con las condiciones de su época y basado en una “psicología de la abundancia” (Thurman, 1985/1988). El decimocuarto (actual) Dalai Lama —quien a su llegada a Caracas en 1992 declaró al diario *El Nacional* que él era lo que podía designarse como un “socialista humanista” o como un “marxista humanista”— afirmó a la revista *Time* (11 / 4 / 88) que:

El budismo puede enseñarle al marxismo cómo desarrollar un genuino ideal socialista “no por medio de la fuerza, sino por medio de la razón, por medio de un entrenamiento muy suave de la mente, por medio del desarrollo del altruismo.”

La transformación radical del individuo, la sociedad, la tecnología y en general de todos los aspectos de la existencia humana es el imperativo de nuestra época, ya que como

lo han mostrado los científicos más importantes del planeta, si todo sigue como va, la vida en nuestro hogar cósmico podría muy bien extinguirse en el presente siglo. El esquema de las cuatro nobles verdades también puede aplicarse a la crisis ecológica que padecemos, de la siguiente manera: (1) Enfrentamos una crisis ecológica tan grave que, si todo sigue como va, la vida humana probablemente desaparecerá del planeta durante la primera mitad del próximo siglo. Y, mientras llega nuestra extinción, estaremos condenados a vivir en condiciones fisiológica y psicológicamente patológicas, que harán nuestra existencia cada vez más miserable e insoportable y a las cuales un número cada vez mayor de seres humanos será incapaz de adaptarse. (2) Hay una causa primaria de la crisis ecológica, que es en primer lugar el error y la falta de sabiduría sistémica que se encuentran en la raíz del *duhkha* y que constituyen la segunda noble verdad, y en segundo lugar los sistemas sociales, económicos, tecnológicos y políticos basados en el egoísmo que dimana de dicho error. En efecto, el error en cuestión nos hace sentirnos separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y contrapuestos a ellos, lo cual a su vez nos impulsa a dominarlos y explotarlos, y a destruir los aspectos de la naturaleza que nos molestan y apropiarnos aquéllos que, según creemos, nos producirán confort, placer y seguridad. Cuando la aparición de la dualidad sujeto-objeto introduce una ilusoria ruptura en la totalidad indivisa que es nuestra verdadera condición y que comprende tanto lo que consideramos es “nuestro interior” como lo que consideramos es el “universo externo,” experimentamos una carencia de totalidad o una incompletud que luego intentamos colmar por todos los medios (o, visto desde otra perspectiva, al ignorar que somos parte integral del continuo único de energía que, como lo mostró Einstein, es el universo, y sentirnos separados de su plenitud, experimentamos una carencia-de-plenitud que luego intentamos colmar por todos los medios). En nuestros días, intentamos colmar esta carencia o incompletud mediante la exacerbación del consumo que ha llevado el ecosistema global al borde de su destrucción. Es así como aparecen las causas secundarias de la crisis ecológica: el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza que ha destruido los sistemas de los que depende la vida, y las divisiones entre razas, naciones, Estados y clases que, en interacción con el mencionado proyecto, amenazan con ocasionar la muerte por inanición de miles de millones de seres humanos e incluso, eventualmente, la extinción de la humanidad. (3) Puede haber una solución a la crisis ecológica, que consistiría en la erradicación de su causa primaria —el error / falta de sabiduría sistémica— y de sus causas secundarias —el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, y la explotación y la profunda desigualdad política, económica y social que caracteriza a la mayoría de las sociedades—. (4) Puede haber un sendero que nos permita superar las causas primarias y secundarias de la crisis ecológica e instaurar una era de armonía comunitaria basada en la sabiduría que nos libera del afán de obtener cada vez más conocimiento manipulador y que nos permite utilizar benéficamente el que ya poseemos.

La analogía entre la realidad a la que el Buda Shakyamuni aplicó sus cuatro nobles verdades y aquélla a la que aquí aplico el mismo esquema es notable. Los mecanismos de ocultación que Sartre (1980) explicó como “mala fe” o autoengaño por la conciencia y que Freud interpretó como “represión” u ocultación por el “preconsciente”, en combinación con nuestra visión fragmentaria, en el nivel personal nos impiden tomar conciencia de nuestra insatisfacción, y en el nivel de la situación global, son manipulados por la información que recibimos a través de los medios de difusión de masas para impedirnos tomar plena conciencia de la extrema gravedad de nuestra situación actual y hacernos desconocer el hecho de que, a menos que se produzca una transformación radical en la psiquis humana y

en la sociedad, nuestras posibilidades de sobrevivir como especie más allá de la mitad del presente siglo serán escasas. En tanto que no estemos conscientes de la gravedad de la crisis ecológica que enfrentamos, no estaremos dispuestos a emprender las transformaciones necesarias para nuestra eventual supervivencia. El sabio budista Shantideva comparó el *duhkha* con un pelo, el individuo normal con la palma de una mano y el *bodhisattva* o individuo en el sendero con el globo del ojo, diciendo que en la palma de la mano el cabello del *duhkha*, que pasa desapercibido, puede permanecer para siempre, pero en el globo del ojo, en donde su presencia se vuelve evidente e insoportable, tiene que ser extraído de inmediato. También en lo que respecta a la destrucción ecológica tenemos que volvernos tan sensibles como el ojo, de modo que no permanezcamos frente a ella como la rana del experimento citado por Gregory Bateson (1982), que termina siendo cocinada porque no es capaz de sentir el calentamiento progresivo del agua en que está inmersa y por ende no puede reaccionar ante el mismo saltando fuera de la olla. Los individuos económica, social y políticamente privilegiados tienen terror de perder sus privilegios y verse forzados a enfrentar una vida sin automóviles, televisores y otras máquinas inútiles y alienantes, y/o sin poder de mando sobre otros seres humanos. A su vez, quienes se encuentran en una situación económica, social y políticamente desaventajada no se resignan a renunciar a las aspiraciones y metas por las cuales han luchado y soportado dificultades y humillaciones durante la totalidad de sus vidas. Sólo si se nos muestra que las únicas alternativas ante nosotros son (1) el cambio radical y (2) la extinción de la especie en una desesperante y terrible agonía, estaremos en nuestra mayoría dispuestos a impulsar la transformación que es imperativa.

Parece relevante recordar que los textos sagrados del cristianismo profetizan que el Cristo del «Segundo Advenimiento» vendrá montado en un caballo blanco, armado de una espada, a fin de derrotar a las fuerzas del mal e instaurar el reino de Dios durante un Milenio. En el judaísmo, se espera la llegada del Mesías, quien liberará y redimirá al pueblo de Dios.³ En el Islam, el Mahdí o Mehedí —o sea, el Guía— vendrá al final de los tiempos para completar la obra de Mahoma e imponer la justicia en el mundo.⁴ En el hinduismo, es el Kalki, guerrero místico montado en un caballo blanco, quien vendrá al final de la Era de la Oscuridad para poner fin a la injusticia e implantar la nueva era de armonía, equidad y plenitud. En el budismo, es el Buda Maitreya quien inaugurará la nueva Edad de Oro; ahora bien, en el *vajrayana*,⁵ tradiciones asociadas al *tantra Kalachakra* hablan de la instauración de un Milenio de armonía, justicia y espiritualidad, y en las regiones donde están más difundidas estas enseñanzas —tales como el Tíbet, Bután, Mongolia y parte de China— muchos budistas esperan que, antes del advenimiento de Maitreya, el rey guerrero Guesar de Ling, montado en un caballo blanco, aparecerá para derrotar las fuerzas del mal e imponer la justicia en el mundo.

Este tema del milenio tiene su origen en las tradiciones que tienen su eje en el Monte Kailash: el mismo aparece en el ya mencionado *Tantra Kalachakra* del budismo *vajrayana*, en el *Libro de los ismaelitas* o musulmanes chiítas duodecimanos (como señala Giuseppe Tucci [1980], los ismaelitas, tal como sus predecesores, los zurvanistas persas, peregrinaban al Monte Kailash como el lugar más sagrado —lo cual implica que son de las tradiciones que compartían enseñanzas y prácticas cuyo eje era esta montaña— y su secta está particularmente extendida en aquéllas regiones adyacentes a este pico en las que predomina el Islam), y en el *Apocalipsis* de Juan Evangelista (el cual, podemos inferir, debe tener sus raíces en las mismas tradiciones). Es este mismo *Tantra Kalachakra* y las tradiciones a él asociadas los que ponen un mayor énfasis en el ideal del guerrero de luz

asociado a la tierra de Shambhala (una tierra que hoy se ha vuelto mítica, pero que en una época fue un Estado real). Aunque no deseo estimular la creencia en profecías en nuestra era, cuando todo argumento debe ser racional y no estar basado en la mera creencia, quiero dar a conocer, aunque sea en una mínima medida, las leyendas tibetanas acerca del «rey Guesar» y la tierra de Shambhala —la cual representa un estado de cosas caracterizado por la auténtica espiritualidad, la igualdad socioeconómica, la armonía, la plenitud y la restauración del orden ecológico—. El lama tibetano Chögyam Trungpa (1984) escribe:

Según estas historias, los reyes Rigden de Shambhala siguen vigilando los asuntos humanos y regresarán un día a la tierra para salvar a la humanidad de la destrucción. Muchos tibetanos creen que el rey guerrero tibetano Guesar de Ling fue inspirado y guiado por los Rigden y la sabiduría de Shambhala...

Algunas leyendas dicen que Guesar reaparecerá desde Shambhala, al mando de un ejército, para conquistar a las fuerzas de la oscuridad en el mundo.

A su vez, en un libro sobre Guesar escrito por Alexandra David-Neel y el lama Yongden (1968) —cuya traducción inglesa fue publicada con un prefacio de Chögyam Trungpa— podemos leer:

Con la epopeya de Guesar se han relacionado varias profecías, incluyendo la que anuncia el advenimiento del futuro Buda. Todas ellas presentan el retorno de Guesar como el preludio de una nueva era. Cuál será el carácter distintivo de este período no es definido claramente, pero parece que será de una naturaleza tal que producirá «más justicia» que la que existe actualmente en la tierra.

El esperado Guesar seguirá actuando en calidad de guerrero. Los fines por los que luchará serán de orden social más que religioso, y los alcanzará por la fuerza...

«Nuestro trabajo ha sido completado», dijo Guesar a sus seguidores (en su anterior estada en la tierra). «Por ahora podemos descansar en paz, pero tendremos que regresar a este mundo para predicar la buena ley en las tierras de Occidente, después de haber eliminado a aquellos que se alimentan de la sustancia de los seres y difunden sufrimiento...»

Guesar expresó en voz alta los siguientes deseos:

«¡Que entre las montañas, no haya unas altas y otras bajas;
que entre los hombres, no haya unos poderosos y otros sin poder;
que no haya abundancia de riquezas para unos y carencia para otros;
que en el altiplano no haya altos y bajos;
que las planicies no sean uniformemente planas.
que todos los seres sean felices!»

Compárese lo que señalan Alexandra David-Neel y el lama Yongden acerca del «regreso de Guesar» con los siguientes extractos del antiguo texto taoísta conocido como *Huainanzi* (Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, pp. 55-61):

Las operaciones militares de dirigentes competentes son consideradas con filosofía, planeadas con estrategia y llevadas a cabo con justicia. No se ejecutan para destruir lo que existe sino para preservar lo que está a punto de perecer... [Las mismas] se llevan a cabo para eliminar la nocividad del mundo, por lo que todos

comparten en común sus ventajas... [Su objeto es] expulsar a los injustos y poner de nuevo en su sitio a los virtuosos. Aquéllos que saquean al pueblo, desafiando a la naturaleza, mueren y sus clanes se extinguen... Aquéllos que mantienen políticas que llevan a la supervivencia, sobrevivirán aunque sean pequeños; los que mantengan políticas que lleven a la destrucción perecerán, sea cual fuere su magnitud...

El uso que los sabios hacen de las armas es similar a arreglarse el pelo o cuidar las plantas: se eliminan unos pocos en beneficio de muchos. No existe peor daño que matar a los inocentes y soportar gobernantes injustos. No hay peor calamidad que el agotar los recursos del mundo para satisfacer los deseos de un individuo... Cuando gente glotona y codiciosa saquea el mundo, el pueblo cae en el desorden y no puede estar seguro en sus casas. Hubo sabios que se levantaron, dominaron a los fuertes y a los violentos, enderezaron el caos de la época, nivelaron las cosas, eliminaron la contaminación, clarificaron lo turbio y aseguraron aquello que estaba en peligro. Gracias a ello la humanidad pudo sobrevivir...

La única esperanza (de los opresores) estriba en que un ejército tal no se ponga en marcha, pues si lo hace transformará el cielo y sacudirá la tierra, desplazará las mayores montañas y tragará los cuatro océanos; hará huir a fantasmas y espíritus; bestias y pájaros irán en desbandada. Contra esto no hay ejército eficaz en el campo de batalla, ni país capaz de defender sus ciudades.

Volviendo a las profecías sobre Guesar de Ling, considérese la conversación entre David-Neel y un lama mongol en las desiertas planicies tibetanas acerca del anunciado «regreso» del famoso guerrero (David-Neel y Yongden, 1968):

—Entre aquellos que hayan recibido armas para utilizar en contra nuestra, algunos las botarán, mientras que otros las utilizarán en contra de los demonios enemigos de la justicia y de la felicidad de los seres... La verdadera religión será predicada, y quienes se nieguen a actuar justamente: los amos que insistan en seguir siendo amos, los esclavos que persistan en seguir siendo esclavos y en mantener a otros en la esclavitud...

Concluyó con un gesto significativo.

—Comprendo, la “espada de Guesar”... Pero, kushog (señor), ¿qué es para usted la religión?

—*Ñi su med pa. Ñi su char med do* (No es dos. No debe ser hecho dos)... La mano no debe dañar al pie; son el mismo cuerpo... La religión es la búsqueda de la verdad. Es iluminación de la mente, juicio correcto, y la acción correcta que emana de éste. ¿Qué se gana con poner el pie sobre el cuello de otro? Quien lo hace no está más que preparando las condiciones para que su propio cuello sea aplastado por el pie de otro más fuerte que él. Quienes son oprimidos por los poderosos no tienen en sus corazones más religión que sus opresores; son perversos, maliciosos y cobardes. Si se vuelven poderosos se comportarán igual que aquellos a quienes ahora maldicen.

Es por esto que el núcleo de toda revolución debe ser la revolución psicológica que pone fin a: (1) la experiencia del dualismo y la oposición como absolutamente verdadero e importante; (2) la ilusión del ego y el consiguiente egoísmo; (3) la estructuración de la

psiquis en términos de relaciones marcadas por el conflicto; (4) el estrecho y hermético foco de atención consciente que permite ignorar el sufrimiento y los intereses de otros y creer que se puede lograr el propio bien a costa del mal de los demás, así como ignorar que el ecosistema es una red de interdependencias dinámicas que se destruye si se elimina un número suficiente de partes y relaciones; (5) lo que Jung llamó la sombra (Jung, quien tuvo contacto con el dzogchén y escribió comentarios psicológicos para las traducciones de dos obras de dicha tradición, afirmó que la sombra jamás podría ser reintegrada totalmente; si bien esto parece ser cierto, ya que su “integración” implica su continuidad dentro de una unidad mayor que comprendería al ego y/o a la persona, lo cual no puede ser logrado por medio alguno, es un hecho que la práctica del dzogchén a la larga neutraliza la disposición a *hacernos* lo que otros —sean externos o internalizados— ven como nosotros; en cuanto la sombra consiste en hacernos el monstruo que otros —ahora internalizados— ven como nosotros, y experimentar la compulsión a proyectarla en otros, la neutralización total de la disposición a hacernos lo que otros perciben como nosotros *erradica* completamente la sombra); etc.

El problema que plantea el lama mongol citado por David-Neel puede ser expresado en el lenguaje de Michel Foucault diciendo que si quienes asumen la tarea de transformar radicalmente la sociedad están todavía penetrados, atravesados y dominados por el poder tradicional, difícilmente podrán evitar seguir reproduciéndolo en sus nuevas creaciones, ya que:

Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el «privilegio» adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o como una prohibición, a quienes «no lo tienen»; (por el contrario, dicho poder) los invade, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos. (Foucault, 1975, español 1976)

Y, al apoyarse en las presas que el poder ejerce sobre ellos, no pueden sino afirmar y reproducir ese poder. Gran conocedor de la interacción entre las fantasías y realidades que odiamos en nosotros mismos —lo que Jung llamó la “sombra” y que como hemos visto es *phantasia* inconsciente— y nuestra habitual y aceptada identidad consciente, Foucault instó a los *gauchistes* a descubrir el *bourgeois* dentro de sí y vérselas con él allí, en vez de utilizar individuos externos a sí mismos como pantallas en las cuales proyectar los aspectos de sí que no podían aceptar, y despreciar, odiar e intentar destruir la pantalla como si ésta fuese lo que habían proyectado en ella. En efecto, por tales medios sólo lograrían dar más fuerza dentro de sí al mal que se habían visto impulsados a proyectar, y acentuar así su escisión interior.⁶ Para David Cooper (1971), quienes intenten transformar la sociedad sin transformar su propia psiquis seguirán estando dominados por los «otros internalizados» que constituyen lo que Freud llamó «superyó» y por las relaciones de opresión en términos de las cuales éstos funcionan; en consecuencia, no podrán evitar reproducir en el nuevo orden social, económico, político, cultural, tecnológico, etc., la opresión que esos «otros internalizados» ejercen dentro de ellos. Más aún, el error, la *phantasia* inconsciente que Jung llamó la sombra, el odio y las relaciones de opresión, podrían hacernos proyectar en la clase dominante nuestra sombra en forma de nuestros aspectos opresivos, explotadores,

manipuladores, etc., y ensañarnos en contra de esos aspectos hostigando y exterminando a los miembros de la clase en cuestión, con lo cual daríamos más fuerza a nuestros propios aspectos destructivos, opresivos y sádicos. Estos, tarde o temprano, volverían a emerger a nuestra conciencia y, entonces, tendríamos que exorcizarlos de nuevo buscando nuevas víctimas que los encarnaran y pudieran ser destruidas como si fuesen esos aspectos. Así, se produciría un circuito de realimentación positiva en el cual el sacrificio de víctimas propiciatorias alimentaría tanto la culpa como la imagen oscura y negativa que es esculpida por dicha culpa (o sea, la sombra), y a su vez el desarrollo de la culpa y de la imagen oscura haría que se necesitara un número creciente de víctimas en quienes proyectarlas e intentar destruirlas. Teniendo en cuenta todo esto, podremos apreciar plenamente la gran sabiduría de las palabras de Lao-tse (síntesis de varias traducciones):

Para arreglar tu imperio, primero arregla tu provincia;
para arreglar tu provincia, arregla tu aldea;
para arreglar tu aldea, arregla primero tu clan;
para arreglar tu clan arregla tu familia;
para arreglar tu familia, arréglate antes a ti mismo.

Más recientemente, el lama kagyupa y maestro de dzogchén tibetano Chögyam Trungpa (1984) propuso algo similar:

Cuando los seres humanos pierden su conexión con la naturaleza, con el cielo y la tierra, entonces ya no saben cómo nutrir su medio ambiente... Los seres humanos destruyen su ecología al mismo tiempo que se destruyen los unos a los otros. Desde esa perspectiva, curar a nuestra sociedad va mano a mano con curar nuestra conexión personal y elemental con el mundo fenoménico.

Si quieres resolver los problemas del mundo, antes tendrás que poner en orden tu propio hogar, tu propia vida. Eso es una especie de paradoja. La gente tiene un deseo genuino de ir más allá de sus entumecidas vidas individuales para beneficiar al mundo. Pero si no *comienzas* en casa, entonces no tendrás esperanza de beneficiar al mundo... No hay duda de que, *si lo haces, el paso siguiente surgirá naturalmente*. Si no lo haces, entonces tu contribución a este mundo sólo podrá producir aún más caos...

Hay quienes sienten que los problemas del mundo son tan urgentes que la acción política y social debería tomar precedencia sobre el desarrollo individual. Éstos pueden sentir que deberían sacrificar sus propias necesidades en forma completa con el objeto de trabajar por una causa más amplia. En su forma extrema, este tipo de pensamiento justifica las neurosis individuales y la agresión como productos de una sociedad con problemas, de modo que la gente siente que puede aferrarse a sus neurosis e inclusive usar su agresión para efectuar el cambio.

De acuerdo con las enseñanzas de Shambhala, sin embargo, tenemos que reconocer que nuestra experiencia individual de salud mental está intrínsecamente ligada a nuestra visión de una buena sociedad humana. De modo que tenemos que hacer las cosas por pasos. Si tratamos de resolver los problemas del mundo sin superar la confusión y la agresión en nuestro propio estado mental, entonces nuestros esfuerzos sólo contribuirán a aumentar los problemas básicos, en vez de resolverlos. Es por eso que el viaje individual del guerrero debe ser emprendido

antes de que podamos abordar el problema más amplio de cómo ayudar a este mundo. Sin embargo, sería algo extremadamente desafortunado si la visión Shambhala fuese tomada sólo como otro intento de construirnos a nosotros mismos mientras ignoramos nuestras responsabilidades hacia los demás.

Sucede que, si no se erradica el error que constituye la causa primaria de la crisis ecológica que amenaza con poner fin a la vida en el planeta y de la exacerbada desigualdad que es un elemento principal de dicha crisis, incluso si nos dedicamos al activismo a fin de transformar las cosas, fracasaríamos en el intento por restablecer la salud de la biosfera y por lograr un cierto grado de igualdad. Fue la exacerbación de dicho error, que ha llevado a su extremo la fragmentación perceptiva que nos impide tener una comprensión global del mundo “físico” que en sí mismo es un continuo indivisible, el que dio lugar al proyecto de la modernidad. Esta fragmentación de nuestra percepción y esta carencia de comprensión global del universo son ilustradas por la historia que aparece en el *Udana* (perteneciente al budismo hinayana) y más adelante en el *Sutra Tathagatagarbha* (perteneciente al budismo *mahayana*), según la cual un grupo de hombres en la oscuridad trataba de determinar la identidad de un elefante, al que no podían ver (citada en Dudjom Rinpoché, 1991, vol. I, p. 295):⁷

El rey reunió muchos ciegos y [poniéndolos frente a] un elefante, ordenó: “Describan las características particulares [de este objeto].” Aquéllos que tocaron la trompa dijeron que [el objeto] parecía un gancho de hierro. Los que tocaron los ojos dijeron que [el mismo] parecía [un par de] tazones. Los que agarraron las orejas dijeron que [el mismo] parecía un par de canastas de las que [en India] se usan para sacar las cáscaras [que quedan en los cereales después de descascararlos]. Los que pusieron sus manos sobre el trasero dijeron que parecía una silla de mano, y los que tomaron la cola en sus manos dijeron que parecía una cuerda. Aunque [sus descripciones respondían a las partes del] elefante [que tocaron, los hombres] carecían de una comprensión global [del objeto].

En una versión modificada de esta historia popularizada por los poetas sufíes en países musulmanes, cada uno de los hombres agarró una parte diferente del paquidermo, llevando a una conclusión diferente sobre la identidad del animal: el que aferró la trompa dijo que era una manguera; el que tomó en sus manos una oreja pensó que era un abanico; el que puso su mano sobre el lomo concluyó que era un trono; el que abrazó una pierna decidió que era un pilar. Finalmente, el que agarró la cola trató de lanzarla lo más lejos posible, creyendo que se trataba de una serpiente.⁸

La exacerbación moderna del error llamado *avidya* y del angosto y fragmentario tipo de conciencia inherente a dicho error, que una tradición asociada al *Tantra Kalachakra* designa como “pequeño espacio-tiempo-conocimiento”⁹ y que el Buda ilustró con la idea que una rana en el fondo de un hondo aljibe puede hacerse del cielo, ha llevado a su extremo lógico nuestra sensación de ser entes intrínsecamente separados e independientes del resto de la naturaleza, y en general nuestra percepción fragmentaria del universo como la suma de innumerables entes intrínsecamente separados, autoexistentes e inconexos. Con ello nos ha hecho peores que los hombres con el elefante, llevándonos a desarrollar e implementar el proyecto tecnológico que tiene por objeto destruir las partes del mundo que nos molestan y apropiarnos las que nos agradan, y con ello a deteriorar gravemente la

funcionalidad del ecosistema del que somos parte y del que depende nuestra supervivencia como especie. Alan Watts ilustró esto diciendo que nuestra incapacidad de aprehender la unidad de la moneda de la vida nos ha llevado a desarrollar poderosos corrosivos a fin de aplicarlos en el lado que juzgamos indeseable —muerte, enfermedad, dolor, problemas, etc.— y de este modo conservar sólo el lado que consideramos deseable —vida, salud, placer, confort, etc.—. Estos corrosivos, al hacer su trabajo, han ido abriendo un hueco a través de la numisma, de modo que nos encontramos a punto de destruir el lado que nos proponíamos conservar.¹⁰ En base al tipo de conciencia que ilustra el ejemplo del árbol que no nos deja ver el bosque, y con respecto al cual Gregory Bateson (1972) dijo que, cuando percibimos un arco, no nos damos cuenta de que el mismo es parte de un circuito, hemos desarrollado poderosas armas tecnológicas para dirigirlas contra los arcos que nos molestan: siguiendo los pasos de Prometeo, los fabricantes del Gólem y el Dr. Fausto, la civilización europea desarrolló lo que Gregory Bateson (1968) designó como “propósito consciente contra la naturaleza.” De este modo, hemos destruido el circuito del que el arco es parte: prendiéndole fuego al árbol frente a nosotros, hemos incendiado el bosque en el que nos hayamos y así estamos a punto de ocasionar nuestra destrucción. Es imprescindible superar el tipo de conciencia y el error en cuestión, pues la única manera como la rana puede evitar ser cocinada como en el ejemplo de Bateson, es si sale del aljibe y se “vuelve oceánica”:¹¹ habiendo alcanzado una visión holística y panorámica, al igual que una sabiduría sistémica, debemos emprender las transformaciones necesarias para nuestra supervivencia. Por esto E. F. Schumacher (1973) escribió:

Hoy en día, el hombre es demasiado listo para sobrevivir sin sabiduría. Nadie puede decir que esté trabajando verdaderamente por la paz a menos que esté trabajando primariamente por la restauración de la sabiduría.

En el nivel de la conciencia, es imperativo superar la fragmentación y las relaciones instrumentales (las cuales, a diferencia de lo que pensó Habermas, no deberían imperar en ningún campo de actividad humana, pues dadas las características de lo que Freud designó como proceso primario, las mismas se colarían a todas las otras áreas de actividad humana). A nivel del conocimiento, hay que superar el paradigma mecanicista cuyo funcionamiento podría ser formulado en términos de la segunda máxima del *Discurso del método* de Descartes (1971): “fragmentar todo problema en tantos elementos simples y separados como sea posible”. En el nivel social, es imperativo superar las desigualdades que permiten que la gran mayoría de la humanidad padezca de desnutrición y se encuentre condenada a las más duras condiciones de vida para que una minoría pueda enfermarse de obesidad y sufrir enfermedades cardiovasculares y de otros tipos debido a la sobrealimentación.

En todo caso, es necesaria una Revolución Total que comience por la conciencia humana, ya que de otro modo la fragmentación y la falsa absolutización del conocimiento nos harán seguir destruyendo el mundo en nuestros esfuerzos por regenerarlo. Puesto que tanto los activistas políticos como el resto del pueblo hemos internalizado las estructuras de interacción propias de la vieja sociedad y nuestras psiquis están estructuradas en relaciones de opresión, dominación, explotación, etc., si transformásemos la sociedad sin transformar nuestra psiquis, seguiríamos funcionando dentro de las mismas relaciones de opresión y explotación, que no podríamos evitar reproducir en el nuevo orden social: cambiando sólo la posición de proceso secundario que tenemos en las relaciones de lo que Freud llamó proceso primario, dejaríamos de ser “oprimidos” pero nos volveríamos “opresores,” y —tal

como sucedió en la *Animal Farm* de Orwell— no produciríamos más que un cambio de amos. Dicha transformación debe extenderse a los paradigmas del conocimiento (pues el paradigma mecanicista imperante ha sido esencial para hacer posible la explotación desenfrenada de la base de la vida) y transformar radicalmente la organización humana en los planos económico, social, político y ambiental. (Sin embargo, transformar paradigmas sin haber puesto fin a la conciencia fragmentaria e instrumental llevaría a la utilización de teorías científicas “sistémicas” para lograr más efectivamente sus fines miopes y egoístas y seguir así destruyendo la base de la vida y creando una sociedad cada vez más injusta y represiva: de hecho, el sistema de armamentos estadounidense fue concebido sobre la base de la teoría de sistemas, que es lo que proponen los abogados del “nuevo paradigma” como base de este último.)

Como señaló Carlos Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales. Y como explicaron más recientemente Wilhelm Reich, Gregory Bateson, David Cooper y otros psiquiatras, cada individuo está constituido por sus relaciones con otros individuos (y por las relaciones de sus “otros significativos” con otros individuos). Transformar la sociedad, en la medida en que ello transformaría las relaciones sociales, tendría que dar lugar a una nueva esencia de nuestra especie. Pero en la medida en que quienes lleven a cabo la transformación de la sociedad estén poseídos por relaciones de dominación, explotación, etc., sus intentos de transformar la sociedad no harán más que reproducir dichas relaciones en las nuevas formas económicas, políticas y sociales.

Otro lama tibetano —Namkhai Norbu, quien adoptó la nacionalidad italiana y vive en el país mediterráneo— escribió:

En muchas ideologías políticas el principio es luchar para construir una sociedad mejor. ¿Pero cómo? Destruyendo la vieja (sociedad); por ejemplo, (mediante una) revolución. En la práctica, no obstante, los beneficios que emanan de esto son siempre relativos y provisionales, y nunca se alcanza una verdadera igualdad, (pues sigue habiendo) distintas clases sociales. Una sociedad mejor sólo puede surgir de la evolución del individuo... (Namkhai Norbu, 1986)

Si entendemos de veras cuál es la verdadera relación entre la sociedad y la conciencia del individuo y, en base a ese principio, intentamos colaborar a fin de mejorar la sociedad, finalmente el progreso podrá dar beneficios concretos a todos, sin distinciones. Y podrá sobrevenir una era en la cual, liberados de la red del dualismo que es la base de todos los problemas y conflictos entre la gente, todos disfrutaremos de un auténtico bienestar y una genuina felicidad. (Namkhai Norbu, 1988)

¿Quiere decir todo esto que debemos posponer toda acción política dirigida al cambio social hasta que hayamos superado totalmente el error que consiste en experimentar nuestros conceptos dualistas como absolutamente verdaderos o falsos y darles importancia absoluta, y en experimentar la realidad como si estuviese en sí misma fragmentada, y nos hayamos liberado totalmente de las relaciones instrumentales que caracterizan a nuestra psiquis? Ciertamente no. Si tuviéramos que estar plenamente transformados para poder emprender la acción política, probablemente la mayoría de nosotros moriría antes de emprenderla y el mundo llegaría a su fin antes de que hayamos intentado transformarlo. Como lo ha indicado el ya citado maestro Namkhai Norbu, lo que se propone no es que esperemos hasta que la transformación individual haya sido completada para emprender la

acción social (en Lau, 1986): debemos emprender la segunda mientras llevamos a cabo la primera y trabajar simultáneamente en ambas.

En efecto, por sí sola la revolución psicológica o interior sería incapaz de poner fin a la destrucción del ecosistema y a la opresión de unos pueblos por otros y de unos individuos por otros: sin la transformación exterior exigida por las circunstancias, nuestra especie no podrá sobrevivir. No importa si —como quien escribe esto— somos no-teístas, o somos teístas; si no adherimos a ninguna religión o adherimos a una de ellas; si adherimos al marxismo, al anarquismo, a la teología de la liberación o al comunitarismo. En cualquier caso, hemos de unirnos por la causa más trascendente que haya aparecido en la evolución de la humanidad: como parece sugerirlo la leyenda de Guesar, es imprescindible la unión de los pueblos de América al sur del Río Grande, Asia y África. Absteniéndose de acciones violentas u ofensivas, y respondiendo con débil flexibilidad del junco, que lo hace difícil de partir, a los intentos de sometimiento de quienes son fuertes, duros y rígidos como el palo de la escoba, pero que por ello son fáciles de partir, una unidad tal podrá resistir los embates de quienes se proponen dominar y someter el resto del mundo, e incluso vencerlos sin asestar un solo golpe. Ahora bien, si se arremete armadamente contra quienes resisten así unidos, de esta unidad se manifestará el invencible ejército de Shambhala —al cual, como señala el lama mongol citado arriba, se le sumará un número creciente de aquéllos a quienes los poderosos envíen a combatir en su contra.

En todo caso, la condición de posibilidad de lo anterior es la generalización de una espiritualidad más parecida a las formas de religiosidad judeocristianamusulmana propias de los grandes maestros sufíes e ismaelitas en el Islam,¹² de los santos en el cristianismo, y de los maestros cabalísticos en el judaísmo, que a las versiones exotéricas y pedestres de estas religiones. En relación con lo anterior, cabe subrayar la diferencia entre las religiones que, en la medida en que pretenden haber sido sancionadas por un Dios que es el único verdadero para reinar sobre toda la humanidad, si son mal interpretadas pueden llegar a constituirse en amenazas para la paz, y aquella religiosidad no dogmática que tiene por objeto llevar a cabo la revolución psicológica o interior de la cual, como se ha mostrado, dependen la paz y la supervivencia de nuestra especie. En efecto, cada una de las religiones judeo-cristiano-musulmanas se considera a sí misma como la única verdadera, sancionada divinamente por un Dios único para reinar sobre la humanidad entera y predestinada a lograr dicho objetivo. El Islam, en particular, desde su nacimiento ha llamado a la *jihad* o guerra santa como medio para ese fin. Aunque muchos afirman que la guerra santa sancionada por la revelación coránica es contra el enemigo representado por los intereses mundanos (la cual es precisamente la que libran los sufíes), el mismo profeta Mahoma conquistó la Meca desde Medina a fin de imponerle su religión a los habitantes de su ciudad natal. Luego de esto, el concepto se utilizó para imponer el Islam por la fuerza a una buena parte de los habitantes del planeta: esto fue lo que se hizo, por ejemplo, con los pacíficos budistas de Afganistán, a quienes se les forzó a escoger entre la conversión a la nueva religión o la pérdida de sus cabezas bajo el filo de la espada.

El cristianismo no tiene como dogma la *jihad* o guerra santa, sino el ofrecer la otra mejilla. Sin embargo, en general las religiones monoteístas de origen semita afirman ser las exclusivas poseedoras de la verdad única y absoluta, revelada por un dios igualmente único y absoluto para que reine sobre la humanidad entera, y en la medida en que con el tiempo la Iglesia adquirió intereses mundanos y se alió con los poderes temporales, se divorció de la universalidad de sus orígenes —a tal grado como para que la justificación de la *jihad* fuese también la de las cruzadas, así como de la conquista europea de América y de buena parte

del mundo—. De modo que no parece haber sido coincidencia que haya sido un filósofo cristiano —el existencialista Karl Jaspers (1967)— quien afirmó que si “razones éticas” exigiesen que se destruyese el mundo, ello estaría justificado. Afortunadamente, el Concilio Vaticano II inició un retorno al ecuménico sentido original del cristianismo, mientras que los teólogos de la liberación volvieron a poner el énfasis en los aspectos sociales de la doctrina de Jesús. Esperemos las tendencias que predominan actualmente no terminen de invertir la dirección que Juan XXIII quiso dar a la Iglesia.

En todo caso, no todas las religiones transmiten una verdad supuestamente única y absoluta dictada por un dios igualmente único y absoluto, a la que se adhieren de manera dogmática. Algunas de ellas, no sólo no obran de esta manera, sino que ni siquiera postulan la existencia de un dios, siendo su único objetivo la transmisión de métodos destinados a la transformación de la conciencia descubiertos por hombres como los demás, pero que se liberaron del error en la raíz de la violencia y de la crisis ecológica, que ya ha sido descrito suficientemente, y que comprende la creencia en la verdad o falsedad absoluta de nuestros pensamientos. En vez de ser “opios de los pueblos” que nos consuelan con la esperanza de un futuro paraíso en un “más allá” a fin de impedir que transformemos el “acá,” tales religiones tienen por objeto transformar el “acá” en el paraíso. Las del primer tipo, si se las malinterpreta y se entiende esta malinterpretación de la manera más estrecha, podrían justificar la *jihad* y las cruzadas, e incluso la extinción de la especie humana en una guerra final destinada a la conversión de la totalidad de nuestra especie a la “verdadera religión revelada por el único dios.” Las del segundo tipo implican tolerancia ofrecen un remedio para la causa de nuestros males, incluyendo el más terrible de nuestra época: la crisis ecológica que amenaza la continuidad de la vida en el planeta. El *Kalama sutra*, un texto canónico budista, reza:

No creáis en la fuerza de las tradiciones, por más que se las haya honrado desde hace muchas generaciones y en muchos lugares; no creáis algo porque muchos hablen de ello; no creáis en la fuerza de los sabios de antaño; no creáis lo que vosotros mismos hayáis imaginado, creyendo que un dios os ha inspirado. No creáis en nada sólo porque lo sostenga la autoridad de vuestros maestros o sacerdotes. Luego de examinarlo, creed sólo lo que vosotros mismos hayáis experimentado y reconocido como razonable, y que resulte en vuestro bien y en el bien de otros.

Para concluir, quiero señalar que aunque parezca extraño que el líder espiritual de una religión recomiende a miembros de otras religiones no convertirse a la suya propia, eso —que es todo lo contrario del principio del *jihad* o “guerra santa” y de las cruzadas— es justamente lo que hizo el decimocuarto Dalai Lama en su visita a Argentina de 2006. En el caso de esta ponencia, lo que en ella se plantea no es la conversión ni la no conversión al budismo u otras religiones de signo semejante, sino la práctica de métodos efectivos para la transformación de la conciencia que es indispensable en nuestra situación actual, y la práctica de un activismo destinado a producir las transformaciones políticas, económicas, sociales, tecnológicas y culturales que permitirían la supervivencia de nuestra especie y la consecución de formas de asociación humana igualitarias, frugales y satisfactorias. Como ya se ha señalado, el mismo debe ser esencialmente no violento, pero sin excluir la debida preparación para la guerra, tanto interna como externa.¹³ Y entre éstas, la primera es sin duda alguna la más importante, ya que, como señala Sun-tzu (1993, p. 39):

...Se dice que si conoces a los demás y te conoces a ti mismo, ni en cien batallas correrás peligro; si no conoces a los demás, pero te conoces a ti mismo, ganarás una batalla y perderás otra; si no conoces a los demás ni te conoces a ti mismo, correrás peligro en cada batalla.

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Gregory (1968). Conscious Purpose Versus Nature. In Cooper, David (Ed.). *The Dialectics of Liberation*, 34-49. Harmondsworth, Middlesex, England, Reino Unido: Pelican Books.
- Bateson, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. New York, NY, EE.UU.: Ballantine Books.
- Bateson, Gregory (1982; primera reimpression 1990): *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu editores S. A. (Ed. original en inglés 1979)
- Belaval, Y. (director del proyecto) (1981). *Historia de la Filosofía Siglo XXI Editores: La filosofía en Oriente*. México: Siglo XXI Editores. (Ed. original en francés: 1974.)
- Capriles, Elías (1977). *The Direct Path. Providing a Background for Approaching the Practice of rDzogs-chen*. Katmandú: Mudra Publishing.
- Capriles, Elías (1986). *Qué somos y adónde vamos*. Caracas: Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.
- Capriles, E., (1988). Saggezza, Uguaglianza e Pace / Wisdom, Equality and Peace. Arcidosso, GR, Italia: *Rivista Merigar / Merigar Review* (Rivista della Comunità Dzog Chen).
- Capriles, Elías (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema: Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Versión actualizada pero no revisada y por lo tanto con errores de redacción y gramática disponible en la página web <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>
- Capriles, Elías (2000a). *Budismo y dzogchén*: Vitoria, Euskadi, España: Ediciones La Llave. Versión electrónica disponible en la página web <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>
- Capriles, Elías (2000b). *Estética primordial y arte visionario: Un enfoque cíclico-evolutivo comparado*. Mérida, Venezuela: Publicaciones del Grupo de Investigación en Estudios de Asia y África (GIEAA) / CDCHT-ULA. También disponible en la página web <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>
- Capriles, Elías (2003). *Buddhism and Dzogchen: Volume One: Buddhism: A Dzogchen Outlook*. Moscow: Shang Shung Institute (de Arcidosso, GR, Italy): Internet: <http://eliascapriles.dzogchen.ru>; la versión más actualizada se encuentra en la nueva página web <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>
- Capriles, Elías (2001). The Meaning of Self-Liberation and Loops from The source of danger is fear. Honolulu, HI: *The International Journal of Transpersonal Studies*, 20. Internet: <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/> y también la URL <http://eliascapriles.dzogchen.ru>.
- Capriles, E., (2007a). *Beyond Being, Beyond Mind, Beyond History: Dzogchen, Western Philosophy and Transpersonal Psychology* (3 vols.). Volume I: *Beyond Being: A Metaphenomenological Elucidation of the Phenomenon of Being, The Being of the Subject and the Being of Objects*. Volume II: *Beyond Mind: A Metaphenomenological, Metaexistential Philosophy, and a Metatranspersonal Metapsychology*. Volume III:

- Beyond History: A Degenerative Philosophy of History Leading to a Genuine Postmodernity*. Versión provisional en <http://www.eliascapriles.dzogchen.ru/> (Moscú: Shang Shung Institute, de Arcidosso, Italia) y versión provisional más actualizada en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/> (Mérida, Universidad de Los Andes).
- Capriles, Elías (2007b). *Hacia el ecomunismo: Una respuesta mítica a algunos problemas del marxismo* (ponencia presentada en el II Foro Internacional de Filosofía organizado por el Ministerio de la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela en 2006). Provisionalmente en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/> (Mérida, Universidad de Los Andes).
- Capriles, Elías (2007c). *From Primal to Postmodern Ecommunism*. En la compilación por Corinne Kumar en dos volúmenes *Asking, we Walk* (Andhra Pradesh, India). (La versión en lengua kannada está en prensa en el mismo lugar. La versión francesa está siendo preparada en Senegal por Demba Moussa y un colectivo editorial que incluye a Samir Amin. La versión en árabe está siendo preparada por Munir Faseh de Palestina/EE. UU. La versión española, a publicarse en Cuba, está siendo preparada por Gilberto Valdez y Humberto Miranda junto con Sylvia Marcos y Jean Robert de México. La edición en urdu, a publicarse en Pakistán, está siendo preparada por Irfan Mufti con un colectivo editorial.) También disponible en la página web <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>
- Cooper, David E. (1971). *The Death of the Family*. Harmondsworth, Middlesex, Reino Unido: Pelican Books.
- Daniélou, Alain (español 1987), *Shiva y Dionisos*. Barcelona, España: Kairós.
- David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén (1968), *La vie surhumaine de Guésar de Ling*. París: Plon Éditeurs, Collection Gnose. Hay versión inglesa con prefacio de Chögyam Trungpa (1981): *The Superhuman Life of Gesar of Ling*. Boulder, CO, EE.UU.: Prajña Press.
- DeMeo, James (1998). *Saharasia*. Ashland, OR, EE.UU.: Natural Energy Works (Orgone Biophysical Research Lab).
- Descartes, René (cette éd. avec une notice et des notes par André Robinet, 1971). *Discours de la méthode*. París: Larousse.
- Dieterich, H. (2006). Washington lanza el militarismo alemán y japonés contra el Tercer Mundo. Ciudad de México: *Herramientas*, 10 de junio de 2006.
- Dudjom Rinpoche (1991). *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* (2 vol.; trans.: G. Dorje & M. Kapstein). Boston, MA, EE.UU.: Wisdom Publications.
- Eisler, Riane (1987; español 1989), *The Chalice and the Blade. Our History, Our Future*. San Francisco, Harper & Row. Versión española: *El cáliz y la espada*; Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos.
- Foucault, Michel (1975, español, 1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, S.A.
- Giles, Herbert (1980). *Chuang Tzu: Mystic, Moralizer, and Social Reformer*. London: Mandala. (Ed. original 1899; Londres: Bernard Quartich. Ed. china 1926; Shanghai, China: Kelly & Walsh.)
- Guenther, Herbert V. (1984). *Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*. Boulder, CO, USA: Shambhala.
- Isaacs, Susan (1989). *The Nature and Function of Phantasy: Developments in Psychoanalysis*. Londres: Karnac Books. (Ed. original 1943.)

- Lau, Guadalupe (1986), entrevista con Namkhai Norbu Rinpoché. Cumaná, *Semanario de Cumaná*, 20 de mayo de 1986.
- Lochouarn, Martine (1993). De quoi mouraient les hommes primitifs. París: *Sciences et Avenir*, No. 553, Marzo de 1993, 44-7.
- Macy, Joanna (1985/1988). “In Indra’s Net: Sarvodaya & Our Mutual Efforts for Peace;” en Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988), *The Path of Compassion. Writings on Socially Engaged Buddhism*. Berkeley, CA, EE.UU.: Parallax Press/Buddhist Peace Fellowship, pp. 170-181.
- Maestros de Huainan/Thomas Cleary (inglés 1990, español 1992), *El Tao de la política*. Barcelona, España: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- Norbu, Namkhai (1986) *Dzogchen—Lo stato di autoperfezione*. Traducido al italiano por Adriano Clemente. Roma: Ubaldini. Versión inglesa (1989), *Dzogchen, The Self-Perfected State*. Londres: Arkana.
- Norbu, Namkhai (1988), *Qual è il rapporto fra lo Dzog-chen e la società attuale?* En Norbu, Namkhai (1988), *Un’introduzione allo Dzog-chen. Risposte a sedici domande*. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Edizioni.
- Namkhai Norbu (2004). *The Necklace of Zi: On the History and Culture of Tibet*. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Edizioni. (Hay una edición anterior publicada por The Library of Tibetan Works and Archives en Dharamsala, India. La edición aquí referida es la traducción al inglés por Barrie Simmons con agradecimiento a Nancy Simmons de la versión italiana de 1997.)
- Sartre, Jean-Paul (1980). *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: NRF Librairie Gallimard. (Ed. original, 1943; la de 1980 es la Ed. # 31)
- Schumacher, E. Fritz (1973), *Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*. Londres: Blond & Briggs.
- Sun-tzu (1993). *El arte de la guerra* (trad. al inglés Thomas Cleary; del inglés al español A. Colodrón). Madrid: Edaf. (Versión original en inglés 1988-1991.)
- Tarthang Tulku (1977). *Time, Space and Knowledge: A New Vision of Reality*. Emeryville, CA, USA: Dharma Publishing.
- Taylor, Steve (2003). Primal Spirituality and the Onto/Philo Fallacy: A Critique of the Claim that Primal Peoples Were/Are Less Spiritually and Socially Developed than Modern Humans. San Francisco, CA, USA: Saybrook Graduate School and Research Center, *International Journal of Transpersonal Studies*, Vol. 22, 61-76.
- Taylor, Steve (2005). *The Fall: The Evidence for a Golden Age, 6,000 Years of Insanity, and the Dawning of a New Era*. Winchester, UK / New York, NY, USA: The Bothy, John Hunt Publishing LTD., O Books.
- Thurman, Robert A. (1985/1988), “Nagarjuna’s Guidelines for Buddhist Social Action.” En Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988), *The Path of Compassion. Writings on Socially Engaged Buddhism*. Berkeley, CA, EE.UU.: Parallax Press/Buddhist Peace Fellowship, pp. pp. 120-144.
- Trungpa, Chögyam (1984). *Shambhala: The Sacred Path of the Warrior*. Boulder, CO, EE.UU.: Shambhala Publications.
- Tucci, Giuseppe (1980). *The religions of Tibet*. Londres: Routledge & Kegan Paul. (Ed. original en alemán 1970.)
- van der Dennen, Johan M. G. (1995). *The Origin of War: The Evolution of a Male-Coalitional Reproductive Strategy*. Groningen, Holanda: Origin Press.

Watts, Alan (1956), *The Way of Zen*. Nueva York, NY, EE.UU.: Pantheon Books. Español (1961; Edhasa 1977. 2a reimpression 1984), *El camino del zen*. Traducción de Juan Adolfo Vázquez. Barcelona, Edhasa.)

-
- ¹ Un paso hacia este fin es el empoderamiento de las comunidades locales organizadas en forma de consejos u organismos similares.
- ² Antes de las invasiones “saharasiáticas”, debido a la influencia de las tradiciones en cuestión los pueblos de la vieja Eurasia eran altamente igualitarios. Luego de dichas invasiones, en múltiples ocasiones las tradiciones que nos conciernen intentaron poner fin a las desigualdades. En todos los lugares de la India en los que los tántricos alcanzaron la influencia suficiente, subvirtieron el sistema de castas impuesto por los indoeuropeos. En China, los taoístas protagonizaron sucesivas revueltas igualitarias. Como se acaba de señalar en el texto principal, en el Tíbet el rey Mune Tsampó fue asesinado por su madre en complicidad con la nobleza a raíz de haber intentado, en tres ocasiones consecutivas, redistribuir equitativamente la riqueza de su país. Como se verá más detalladamente en una nota posterior, entre los ismaelitas del Islam, los cármatas organizaron un ejército secreto que pretendía instaurar un cierto tipo de comunismo. Y así sucesivamente.
- ³ La identificación del «pueblo de Dios» con el pueblo judío es sumamente desafortunada. Aunque la visión del budismo y del dzogchén, que este autor comparte, es no-teísta, si decidiéramos utilizar el concepto de Dios, el pueblo de éste estaría constituido por todos quienes escuchen y sigan el llamado de la sabiduría.
- ⁴ Quien no debe ser identificado con *ninguno* de los actuales líderes políticos o religiosos de las naciones islámicas. En la nueva era se superarían *todas* las religiones actuales y aparecería una nueva religiosidad naturalista y no-teísta.
- ⁵ La pronunciación de este término es «ballraña».
- ⁶ A fin de superar los efectos negativos de la interacción entre esa *phantasia inconsciente* que Jung llamó la *sombra* y la identidad consciente, actualmente en las universidades de los EE. UU. se considera como «políticamente correcto» o «PC» a quienes no aplican a otros etiquetas que se refieren a grupos determinados de individuos (sobre todo cuando las etiquetas en cuestión han adquirido connotaciones negativas y cuando los grupos a los que ellas se refieren son minorías demográficas en el lugar en que se vive), y se designa como «políticamente incorrecto» a quienes sí las emplean. Aunque esta iniciativa es laudable y constituye un paso en la dirección correcta, más importante que cambiar el lenguaje es superar la absolutización de los conceptos que éste comunica. En la medida en la que tengamos que estar siempre temerosos de emplear un término, estaremos reforzando nuestra creencia en que el concepto que dicho término comunica es algo malo.
- ⁷ Las partes en corchetes son las que agregué o modifiqué para hacer el texto más comprensible en el contexto en el que se lo está empleando.
- ⁸ En Guenther (1984), se nos dice que la fábula de los hombres y el elefante proviene de la antigua India. Hasta donde llega mi conocimiento, la misma aparece por primera vez en forma escrita en el *Udana* (tercer libro del *Khuddaka Nikaya* en el canon pali [hinayana]) y luego en el *Tathagatarbhasutra* (canon mahayana). Luego, reapareció, en países islámicos, en textos de poetas sufíes; por ejemplo, según el *Hadiqah* de Sana’i, al igual que en el *sutra* original, los hombres eran ciegos, mientras que en el *Mathnavi* de Rumi (escrito siglos después del *Hadiqah*) no tenían problemas de visión, sino que se encontraban en la oscuridad. Debe señalarse, no obstante, que el quinto hombre —el que confundió la cola con una serpiente— no aparece en las versiones sufíes de la historia: fui yo quien la incorporó aquí. Recientemente, la historia ha aparecido en Dudjom Rinpoché (1991), vol. I, p. 295, en las enseñanzas orales de Namkhai Norbu Rinpoché, en textos sobre la teoría de sistemas y en obras anteriores de mi autoría (cfr. Capriles, 1986, 1988, 1994, etc.).
- ⁹ Cfr. Tarthang Tulku (1977). Hay una relación directa entre la amplitud o angostura del espacio-tiempo-conocimiento de un individuo y lo que la bioenergética tántrica designa como “volumen bioenergético” (en Sánscrito, *kundalini*; en tibetano, *thig-le*). De hecho, tal como esta tradición llama el estado Despierto “total espacio-tiempo-conocimiento,” la enseñanza dzogchén lo designa, entre otros términos, como “total volumen bioenergético (en Sánscrito, *kundalini*; en tibetano, *thig-le*).”
- ¹⁰ Desafortunadamente, no recuerdo en cuáles de sus libros usó Alan Watts este ejemplo.
- ¹¹ El lama tibetano Dungse Thinle Norbu Rinpoché usa este ejemplo con frecuencia.
- ¹² El sufismo ha jugado esa función sobre todo entre los sunnitas; en el chiísmo, la tradición duodecimana — el ismaelismo— ha tenido una función similar, amén de ofrecer al Islam una opción política de

“izquierda” a través de los cármatas. El ismaelismo influyó en el sufismo; por ejemplo, el gran sufí Mansur el-Hallaj fue un cármata que tuvo su rol en la rebelión zanj; Shams-i-Tabriz, el maestro del gran sufí Jalal-ud-din Rumi, era nieto de un lugarteniente de Hasan Ibn el Sabbah; etc. Más adelante estas influencias se hicieron más evidentes; como se señala en Belaval (1981), p. 120, bajo el manto del sufismo, el ismaelismo sobrevivió en Irán luego de la destrucción del Alamut, y en adelante siempre hubo una ambigüedad en la literatura misma del sufismo. El gran poema de Mahmud al-Sabistari muestra reminiscencias ismaelitas y hay un comentario parcial ismaelita al *Jardín de rosas del misterio*. Así pues, es frecuente que la literatura nizari de la tradición de Alamut continúe en forma de tratados en verso. Al-Quhistani (quien murió alrededor del 720/1320) parece haber sido el primero en usar terminología sufí para expresar doctrinas ismaelitas. (En la obra mencionada, a continuación se proporciona una larga lista de obras sufíes que expresan la filosofía ismaelita propia del Alamut.)

¹³ Esta preparación para la guerra debería ser de un tipo que no invite a potenciales agresores a utilizar armas tales como los proyectiles con cabezas de uranio empobrecido que han contaminado tan gravemente las regiones en las que se los ha utilizado, incrementando desmesuradamente las tasas de incidencia de cáncer infantil y otras enfermedades degenerativas —o, peor aún, armas nucleares u otras armas de destrucción masiva—. Por esto es tan peligrosa la tesis de Heinz Dieterich (2006) según la cual la única manera de defender los pasos que países del Sur puedan tomar hacia el socialismo es desarrollando cohetes balísticos con cabezas nucleares, pues sólo tales armas tendrían la capacidad de disuadir a la “Falange” (EE.UU. y sus aliados) de atacar a dichos países. Además de perversa, la tesis de Dieterich es suicida y humanicida, pues el mejor pretexto que pueden usar los amos del mundo para atacar a quienes se atreven a dar pasos hacia la construcción del socialismo es la necesidad de impedir el desarrollo de tales armas —y como ya se ha visto en el caso de Irán, en base a un pretexto tal se puede intentar justificar incluso un ataque nuclear preventivo con armas tácticas.

Cabe señalar también que las armas de alta tecnología no serían las de mayor utilidad en un enfrentamiento de un país con armamento limitado en cantidad y calidad, con potencias que se encuentren a la cabeza tanto en lo que respecta a la cantidad como a la calidad de su armamento. Por lo tanto, la preparación para la guerra ideal para países del Tercer Mundo es aquella que tiene como su factor principal la preparación para una defensa popular prolongada por medio de tácticas de guerrilla y otros métodos que no tengan como su eje las armas de destrucción masiva, las fortificaciones que sólo puedan ser penetradas por proyectiles de uranio empobrecido, etc.