

## ¿Curar la psicopatología llamada “normalidad”?

Elías Capriles

Para el psicoanálisis, una diferencia esencial entre neurosis y psicosis radicaría en que en la primera el yo, obediente a las exigencias de la realidad, reprime una parte del Ello (lo que Freud vio como la “vida instintiva”), mientras que en la psicosis el yo, dependiente ahora del Ello, se retrae de una parte de la realidad —de modo que en la neurosis dominaría el influjo de la realidad y en la psicosis el del Ello—. <sup>1</sup> Así pues, la pérdida de realidad sería un fenómeno característico de la psicosis y ajeno a la neurosis. Ahora bien, hoy en día los teóricos del psicoanálisis consideran este criterio como irreconciliable con las múltiples observaciones que habrían demostrado que toda neurosis perturba de algún modo la relación del individuo con la realidad, constituyendo para él un medio de retraerse de ella y un refugio en el que ampararse, huyendo de las dificultades de la llamada “vida real”.

Aquí se considera que la distorsión de la realidad, que para Freud era característica de la psicosis, ocurre también, no sólo en la neurosis, sino incluso en la normalidad. Si determinamos si las percepciones humanas reflejan fielmente o distorsionan la verdadera condición de lo *dado*, y si los actos humanos logran regularmente los efectos que el agente se propone lograr, o demasiado a menudo logran efectos contrarios a éstos, comprobamos que también la normalidad comprende lo que en lengua inglesa se designa como *delusion* y que para Freud y el psicoanálisis clásico era una característica exclusiva de la psicosis. Por otra parte, lo que el psicoanálisis, la psicología clínica y la psiquiatría designan por el término inglés *delusion* y consideran como instancias de esta última propias de la psicosis —como lo han mostrado R. Laing y A. Esterson (1971) y E. Lemert (1962), entre otros, y como ha concluido D. Cooper (1971)— son a menudo formas metafóricas de percibir correctamente la realidad relativa o convencional. <sup>2</sup> En consecuencia, el criterio que distingue entre psicosis, neurosis y cordura o salud mental se ha desdibujado, y se hace imperativo introducir uno nuevo que lo remplace, y que tenga como base el sentido del término inglés *delusion*.

Puesto que, en lengua española, no existe una palabra que corresponda fielmente al término en cuestión, en este trabajo lo traduciré como “delusión,” previa advertencia de que este concepto no debe entenderse en el sentido que le da el DRAE —como un sinónimo de “ilusión”— sino en el sentido que tiene el término inglés: el de tomar ilusiones por la verdadera, objetiva condición de la realidad; el de percibir distorsionadamente lo *dado*; el de confundir interpretaciones y/o categorías y así tomar lo continuo como conteniendo interrupciones intrínsecas, lo relativo como siendo absoluto, lo dependiente como independiente, lo imaginado como *dado*, y así sucesivamente.

El criterio para distinguir entre la *verdadera cordura / salud mental* y los *disturbios / enfermedades mentales* debe ser, pues, *si la delusión está ausente o manifiesta, y en caso de que esté manifiesta, cuál es su grado*. En otras palabras, dicho criterio debe ser si nuestras percepciones reflejan o no la verdadera condición de lo *dado*, y si nuestros actos logran o no los efectos que se proponen. En base a este criterio, la *verdadera cordura o salud mental* consistiría en la *ausencia de delusión*. (La *delusión mitigada*, en la que no se capta la verdadera condición de la realidad, pero sí se está en cierta medida consciente de que lo que se percibe es delusorio / está distorsionado, y los distintos modos de experiencia delusoria, se referirían por términos que se introducirán y definirán más abajo.)

La semántica de A. Korzybski (1973), según la cual la *cordura / salud mental* se revela por la coincidencia estructural entre nuestras reacciones ante el mundo y lo que en realidad sucede en éste, y el *disturbio / enfermedad mental* es indicado por la ausencia de esta coincidencia, se presta a una definición de delusión en parte equiparable con la esbozada arriba, pues los términos *delusión, disturbio mental y enfermedad mental* se aplicarían a cualquier caso en el que se tome una percepción distorsionada de lo real por la realidad misma o por una percepción correcta y precisa de ésta. En efecto, en términos del criterio que estableció Korzybski, la delusión que el Buda Shakyamuni llamó *avidya*, y que está tan presente en la normalidad como en la neurosis o en la psicosis, es una forma de *disturbio / enfermedad mental*, pues genera una severa discrepancia entre nuestras reacciones ante el mundo y lo que sucede en este último. En efecto, nuestros intentos de obtener satisfacción generan insatisfacción y los esfuerzos por suprimir el dolor producen dolor. Peor aún, los esfuerzos por destruir la muerte y los aspectos de la vida que percibimos como negativos, y construir un Edén tecnológico, han originado la crisis ecológica que está provocando terribles desastres naturales, que amenaza con trastornar la sociedad humana hasta el punto de desintegrarla, y que podría incluso poner fin a la vida humana en el planeta en el curso del presente siglo. Puesto que la psicosis y la neurosis no son capaces de provocar tales desastres, la normalidad debe considerarse no sólo como la forma más generalizada de disturbio o enfermedad mental, sino incluso como *la más peligrosa*.

Ahora bien, para Korzybski, las ciencias pueden alcanzar la coincidencia estructural que para él define la cordura, pues en términos de su notoria analogía mapa / territorio, aunque el mapa conceptual no es lo que interpreta, cuando es correcto tiene una estructura similar a la del territorio que permite que nos sea de utilidad al vérnosla con éste. En efecto, el criterio de Korzybski parece coincidir con el que, frente a las objeciones acumuladas de sucesivos epistemólogos (cfr. E. Capriles, 1994, 2007a Vol. III, 2007b), A. J. Ayer (1981) ideó a fin de validar las ciencias: aquél según el cual “estamos autorizados a tener fe en nuestro procedimiento, en tanto que realice su función, que es la de predecir la experiencia futura y así controlar nuestro medio ambiente”. Ahora bien, como se lo sugirió arriba, intentando controlar nuestro medio ambiente con el objeto declarado de crear un Edén artificial y matar a la muerte y el dolor, y contrariamente a sus propias predicciones, las ciencias y la tecnología por ellas producida, en vez de lograr dicho objetivo, han producido un caos infernal y nos han llevado al borde de nuestra extinción. Por lo tanto, los criterios de Ayer y Korzybski, en vez de validar, *invalidan* las ciencias.

En otros trabajos (E. Capriles, 1994, 2007a Vol. III, 2007b) he discutido las razones de lo anterior. Aquí basta con señalar que, mientras los mapas en términos del pensamiento son digitales y en cuanto tales discontinuos, el territorio físico-sensorio es analógico y en cuanto tal continuo —lo cual hace imposible que el primero corresponda con precisión al segundo (en algunos de los trabajos indicados ilustré la imposibilidad de que los mapas digitales correspondan con precisión al territorio que interpretan con una serie de ejemplos; aquí basta con recordar la discrepancia entre una fotografía digital y la realidad analógica que ella “replica”: aunque la discrepancia es imperceptible cuando el número de píxeles por centímetro cuadrado es muy alto, al acercarnos con el *zoom* veremos una combinación de cuadros de colores que no se parece en nada a la realidad continua que se fotografió)—. Aun más importante es el hecho de que el territorio físico-sensorio es holístico y las partes que en él abstrae nuestra percepción están íntimamente interconectadas, mientras que nuestros mapas y nuestras percepciones en base a ellos son lineales y fragmentarios, por lo

cual no nos permiten aprehender las intrincadas interconexiones entre los segmentos abstraídos. En consecuencia, no es sorprendente que, actuando sobre la ecosfera con la poderosa tecnología que hemos diseñado para ese fin, de manera regular provoquemos todo tipo de desastres y lleguemos al punto de poner en jaque su viabilidad.

Claro está, el que la acción emprendida en base a los mapas lineales, fragmentarios y digitales produzca efectos frontalmente opuestos a los que intentamos provocar y, por ende, haga patente la extrema discrepancia estructural entre nuestras reacciones ante el mundo y lo que de veras pasa en él, por lo general se hace patente sólo a la larga, pues de manera inmediata dicha acción puede hacernos lograr nuestros fines *más inmediatos*. Por ejemplo, las primeras veces que aplicamos un omnocida puede que logremos exterminar la mayoría de los mosquitos del pantano: es sólo a la larga, después de su repetida aplicación, que descubrimos que hemos contaminado las napas freáticas, que hemos exterminado los batracios y otras especies, que los mosquitos han desarrollado resistencia al veneno, etc.

El criterio de cordura o salud mental como ausencia de delusión es propio de ciertas tendencias fenomenológicas y existenciales en psicología y psiquiatría, y en particular de las que han sido influenciadas por las filosofías y psicologías tradicionales de Asia. Por ejemplo, según R. D. Laing y D. E. Cooper, la normalidad está caracterizada por la delusión, que ellas conciben de una manera no muy distinta a la que esbozo aquí, aunque no hacen la distinción de tipos y grados de *cordura / salud mental* y *disturbio / enfermedad mental* que hago acá y en otros trabajos (E. Capriles, 2007a vol. II, en evaluación). En efecto, para ellos, la misma consiste en la adaptación a una sociedad delusa y delusoria (también en el sentido de los términos ingleses) cuyo secreto interés es preservar la delusión y seguir tomándola por la única percepción correcta posible de la realidad. (Cabe señalar que, en su mayoría, los pensadores existencialistas y existenciales, no contrastan la cordura con la distorsión, sino la autenticidad con la inautenticidad, comprendiendo la primera como no-elusión del dolor inherente a nuestra condición.<sup>3</sup> Como he señalado en varios trabajos [por ejemplo, E. Capriles 2007a, en evaluación], mi criterio es *metaexistencial* en cuanto, en vez de proponer que vivamos en el Infierno, propone que, cual Dante en la *Divina comedia*, descendamos por dicha región de la experiencia a fin de ganar acceso a la gnosis no-dual y no-conceptual que hace patente la verdadera condición no-dual, no-plural de nosotros mismos y de toda la realidad —acceso que es representado por la transición desde el fondo del Infierno al Purgatorio— y, a la larga, lograr establecernos en dicha gnosis de manera definitiva e irreversible —que sería lo que la *Divina comedia* representa con el acceso al Empíreo.)

Lo anterior implica que la cordura o salud mental yace en la ausencia de delusión y la concomitante patencia de la verdadera condición de nosotros mismos y de la totalidad de la realidad, que es holística y continua. Para que se entienda lo que sigue, hay que tener en cuenta que en la enseñanza dzogchén se distinguen tres sentidos del término *avidya* —que arriba vertí como “delusión”— de al menos dos maneras diferentes. En la versión que aquí nos concierne, los tres sentidos son:

(I) El de la ocultación de la verdadera condición de nosotros mismos y toda la realidad que hace que ésta no se refleje para nada en nuestra experiencia, la cual ocurre por sí sola en los estados más profundos de embeleso / trance contemplativo no nirvánico, pero también subyace en todos los tipos de delusión propiamente dicha —de los cuales es condición de posibilidad, en cuanto no nos es posible percibir algo erróneamente si su verdadera condición está perfectamente patente en nuestra experiencia.

(II) La delusión propiamente dicha, que comprende el experimentarnos como no siendo lo que somos en verdad y como siendo lo que en verdad no somos, así como el sentir erróneamente que lo que pertenece a una categoría pertenece a otra. Así pues, sentimos que lo relativo es absoluto, que lo puesto es dado, que lo condicionado es incondicionado, que lo dependiente es independiente, que lo ilusorio es verdadero, que lo que no es en sí mismo valioso o importante es absolutamente valioso e importante (o que carece totalmente de valor e importancia), etc. Esta delusión comprende los dos aspectos que constituyen el segundo y el tercer sentido de la *avidya*, respectivamente, en la clasificación alternativa a la que aquí se ha adoptado:

(IIa) La experiencia de nosotros mismos como no siendo lo que somos en verdad y como siendo lo que en verdad no somos, en la cual nuestra *conciencia* tiene como núcleo al incorpóreo sujeto mental que parece hallarse siempre a una distancia de sus objetos, y experimenta desde el punto de vista de dicho sujeto. Esto hace que dicha conciencia se experimente como *no siendo* la totalidad indivisa y absolutamente plena que, como tiende a confirmarlo la nueva física, constituye nuestra verdadera condición —a la que *nada le es ajeno*—. En consecuencia, queda condenada a vivenciar incesantemente una insuperable carencia de plenitud y de totalidad, que vive para colmar sin jamás lograrlo, así como a sufrir recurrentemente el dolor que dimana del rechazo<sup>4</sup> y el resto de las desdichas que el Buda subsumió bajo el término *duhkha*.<sup>5</sup>

(IIb) El abstraer, bajo el impulso de la hipostatización / reificación de pensamientos sutiles o intuitivos del tipo que se describe abajo, segmentos del continuo sensorio que parecen corresponder a los contenidos de dichos pensamientos, y de manera instantánea percibir delusoriamente los segmentos en cuestión como *siendo* dichos pensamientos —lo cual da lugar a incontenibles reacciones emocionales por parte de la conciencia que tiene como núcleo la falsa apariencia que consiste en el sujeto mental o yo cartesiano.<sup>6</sup>

(III) La inconciencia del hecho de que nuestra experiencia está signada por (II) el segundo tipo de *avidya*, que comprende una ilusión y constituye una delusión, y el sentir que aprehendemos correctamente la verdadera condición de la realidad.

Ahora se puede distinguir entre tres tipos de condición transpersonal, holística u holotrópica, entre los cuales la literatura transpersonal hasta ahora no ha distinguido, y que describí en otros libros (E. Capriles, 2007a, Vol. II; en evaluación) y artículos (E. Capriles, 1999, 2000b, 2006, 2009). Éstos son:

(1) El que se conoce como *nirvana* no estático,<sup>7</sup> que está libre de la delusión que el budismo llama *avidya*, y de todos los aspectos de ésta que enumera la enseñanza dzogchén, y que comprende la liberación espontánea de toda compresión en términos de pensamientos hipostatizados / reificados —sean éstos (i) burdos o discursivos, (ii) sutiles o intuitivos, o (iii) supersutiles (siendo estos últimos los que, al ser hipostatizados / reificados, dan lugar a la dualidad sujeto-objeto y el fenómeno de ser que es el fenómeno ilusorio más básico del *samsara*)—. <sup>8</sup> Por ello, esta condición implica la liberación espontánea de las experiencias de todos los estados psicológicos condicionados por pensamientos. Sólo el establecerse en dicha condición de manera inmovible puede erradicar el sufrimiento llamado *duhkha* de manera definitiva y poner fin a la destrucción ecológica y a toda opresión y desigualdad.

(2) Aquellas experiencias transpersonales y holotrópicas producidas / intencionales / compuestas / condicionadas<sup>9</sup> que en cuanto tales se hallan en el ámbito de la existencia cíclica condicionada (es decir, del *samsara*). Éstas son las que comprenden *avidya al menos*

en el primero y el segundo de los sentidos del término en la clasificación de la enseñanza dzogchén adoptada aquí, entre las cuales las más impresionantes son las que constituyen los estados holotrópicos “sin forma” que en la psicocsmología budista conforman la cúspide del *samsara*: aquéllas en las que no hay división figura-fondo pero sí hay división sujeto-objeto, y en las que se toma como objeto un continuo que parece infinito, y se deriva un enorme orgullo de identificarse con ese objeto maravilloso y aparentemente absoluto. Estos estados, siendo *producidos*, son transitorios. Y puesto que el pasar de estos estados a una condición menos favorable genera rechazo, y puesto que en ellos el *kundalini* es elevado, a menudo los mismos van seguidos de condiciones de extremo sufrimiento.

(3) El estado neutro, que técnicamente pertenece al *samsara*, pero en el cual ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos, que la enseñanza dzogchén llama kunzhí o base-de-todo. Este último no comprende la dualidad sujeto-objeto ni conceptualización alguna, pero sí comprende *avidya* en el primero de los sentidos del término en todas las clasificaciones que hace la enseñanza dzogchén, y por ende *no hace patente nuestra verdadera condición*. Como lo predijo Jigme Lingpa, cuando el mismo ocurre como estados profundos de trance contemplativo, en nuestra época muchos yoguis lo confunden con el *dharmakaya* que es el primer nivel de *nirvana* en el sendero del dzogchén.

El criterio korzybskiano de cordura / salud mental no se aplica a (2) los estados de trance contemplativo de la cúspide del *samsara*, pues ellos contienen la delusión que constituye el segundo sentido de la *avidya* en nuestra clasificación, ni a (3) los trances contemplativos del estado neutro de la base-de-todo, pues en éstos no surgen reacciones ante el mundo que puedan ajustarse o no a lo que de veras sucede en él (y por lo tanto dichos trances no comprenden la capacidad de manejar consumadamente la vida práctica que es inherente a la Budeidad<sup>10</sup> y a sus equivalentes en tradiciones no-budistas). Más aún, puesto que la *verdadera cordura / salud mental* yace en la ausencia de *avidya* en todos los sentidos que distingue la enseñanza dzogchén, pero la condición neutra de la base-de-todo está signada por la *avidya* en el primer sentido del término en todas las clasificaciones que hace la enseñanza dzogchén —el de ignorancia de la verdadera condición de nosotros mismos y de toda la realidad— en términos de este criterio dicha condición no puede ser *verdadera cordura / salud mental*.

En el budismo, los ejemplos típicos de ilusión son la percepción de miodesopsias (moscas volantes),<sup>11</sup> el ver una concha marina como siendo amarilla por padecer ictericia, el ver la bailarina ilusoria que conjura un mago —a los cuales se podrían agregar el ver algo bidimensional como si fuera tridimensional y otros ejemplos—. La delusión, como se ha visto, consiste en una confusión. Ésta puede ser de modos de experiencia —como cuando alguien toma las miodesopsias por insectos o cabellos que caen, cree que la concha es en verdad amarilla o que la bailarina está físicamente frente a él, o toma lo bidimensional por tridimensional, etc.— o de categorías / tipos lógicos, que es la que aquí nos interesa: el tomar lo dependiente por independiente / autoexistente, lo transitorio por permanente, lo producido / compuesto / condicionado / artificial<sup>12</sup> por increado / enterizo / incondicionado / natural,<sup>13</sup> lo puesto por dado, lo que no puede proporcionar satisfacción como siendo capaz de proporcionarla, etc. Este segundo tipo de delusión signa la totalidad de la verdad relativa o convencional; en efecto, como lo expresó Chandrakirti en el *Madhyamakavatara (Introducción a la Vía del Medio)*, VI.28 (hay traducción al inglés en Chandrakirti y J. Mipham, 2004, p. 72):

La verdadera naturaleza de los fenómenos,<sup>14</sup> velada por la delusión, es “totalmente oculta”,<sup>15</sup> y sin embargo lo que está condicionado por esta delusión parece verdadero: Por ello el Buda la llamó “verdad que todo lo oculta”.<sup>16</sup> Así pues, los fenómenos producidos / compuestos / condicionados / artificiales son “todo-ocultadores”.

En efecto, lo que se traduce como verdad relativa o convencional debería traducirse como “ocultación de lo correcto,” “[pseudo-]verdad totalmente confundida” o “[pseudo-]verdad delusa”, ya que comprende los tres tipos de *avidya* a los que se hizo referencia arriba:<sup>17</sup> (1) la *ocultación*, (2) la *delusión* y (3) la *metaconfusión* (es decir, la confusión acerca del estar delusos y confundidos) que nos hace sentir que las percepciones delusorias reflejan fielmente una realidad objetiva y autoexistente. El *Madhyamakavatara* VI.23 señala (traducción al inglés en Chandrakirti & J. Mipham, 2004, p. 71):

Todos los objetos pueden percibirse de una manera delusa o correcta, [lo que implica] aprehender, bien sea una multitud de entes, o la verdadera condición [de éstos, que no es plural]: no importa cuál sea el objeto, su aprehensión correcta [revela la] talidad (*tathata*)<sup>18</sup>. [Sin embargo], se categoriza a la percepción delusoria [que comprende una multiplicidad de entes como] relativamente verdadera.<sup>19</sup>

La problemática actual que enfrenta la humanidad surge de la intensificación, a lo largo de nuestra evolución degenerativa en lo espiritual y lo social, de la delusión llamada *avidya* que es el núcleo y eje de la verdad relativa. Esa intensificación, que impulsa dicha evolución, ha exacerbado el funcionamiento de lo que la filosofía y psicología *Gestalt* denominan mentes figura-fondo,<sup>20</sup> junto a nuestra comprensión del territorio en términos de mapas hipostatizados / reificados del digital proceso secundario que S. Freud (1974) describió en el *Proyecto* de 1895 —ocultando así la indivisibilidad del continuo análogo del territorio y la interdependencia entre las figuras que en él abstraemos y el resto de dicho continuo, y exacerbando la fragmentación de nuestra percepción en forma tal como para hacer que las figuras que abstraemos parezcan estar en sí mismas aisladas del fondo—. El resultado de ello es una grave carencia de comprensión holística, global o de conjunto, del analógico indivisible continuo del territorio, así como de la total interdependencia de las partes que abstraemos en el mismo, la cual —como lo señalan el *Udana* (Primera Promulgación: *Khuddaka Nikaya*, Libro III), los *Prajñaparamitasutras* que conforman la Segunda Promulgación, muchos *sutras* de la Tercera Promulgación, y las filosofías de Nagarjuna y de muchos otros de los grandes maestros del Mahayana, el Vajrayana y el Dzogchén Ati— es un aspecto clave de la delusión humana básica llamada *avidya*. K. Venkata Ramanan (1966, pp. 107-108) parafrasea la explicación que de ello nos ofrece el *Prajñaparamitashastra*, que los chinos atribuyen a Nagarjuna:

De lo que se presenta seleccionamos sólo los aspectos que son de nuestro interés y negamos el resto, con respecto al cual nos volvemos primero indiferentes y luego ciegos; en nuestra ceguera, aducimos la completud de los aspectos seleccionados, que tomamos por absolutos, aferrándonos a ellos como si fueran la verdad total... Mientras que el análisis intelectual del contenido que se presenta en sus distintos aspectos es necesario y conducente a una comprensión amplia, el análisis aborta si se toma lo fragmentario por lo completo, lo relativo por lo absoluto.

En el *Udana* (Primera Promulgación), el Buda Shakyamuni ilustró este aspecto de la delusión fundamental con la historia de los seis ciegos con el elefante, según la cual el que puso su mano en la cabeza dijo que el objeto era como una olla, el que asió la oreja dijo que era como un aventador,<sup>21</sup> etc. (P. Steinthal [Ed.] 1885/1982, pp. 66-68; K. Venkata Ramanan, 1966, pp. 49-50, referencia en nota 138 a cap. I, p. 344): cada uno de ellos se adhirió tan firmemente a su punto de vista parcial, tomándolo por la identidad de la totalidad, que discutieron por largo rato sin llegar a un acuerdo acerca de la naturaleza del objeto que enfrentaban. El *Tathagatagarbhasutra*, de la Tercera Promulgación, cuenta esta historia del siguiente modo (hay traducción al inglés en Dudjom Rinpoché, 1991, Vol. I, p. 295):<sup>22</sup>

El rey reunió a varios ciegos y, colocándolos frente a un elefante, ordenó: “Describan las características de este objeto”. Los que tocaron la trompa dijeron que el instrumento era como un gancho de hierro. Los que pusieron sus manos sobre los ojos dijeron que parecían boles. Los que agarraron las orejas dijeron que parecían aventadores. Los que pusieron sus manos sobre el lomo concluyeron que parecía una silla de manos, mientras que quienes asieron la cola señalaron que parecía una cuerda. En efecto, aunque sus descripciones respectivas respondían a las partes del animal que tocaban, carecían de una comprensión de conjunto del todo.

Los poetas sufíes Sanaí y Rumi modificaron la parábola, comparando las patas con pilares, la trompa con una manguera, el lomo con un trono...<sup>23</sup> —y podríamos modificarla aún más comparando los colmillos con ganchos de hierro y la cola con una serpiente—. La delusión llamada *avidya*, en su grado de desarrollo actual, nos ha hecho mucho peores que los ciegos de la fábula, pues nuestra sensación de ser entes intrínsecamente separados e independientes del resto de la naturaleza —y en general nuestra percepción fragmentaria del universo como un conjunto de entes intrínsecamente separados y desconectados entre sí— nos ha llevado a desarrollar el proyecto tecnológico destinado a destruir las partes del mundo que nos molestan y apropiarnos las que queremos utilizar o poseer, trastornando el sistema del que somos parte y del que depende la continuidad de nuestra especie —en términos del símil del elefante, destruimos el gancho de hierro, los pilares y la serpiente que experimentamos como amenazas, y cercenamos los boles, los aventadores y la silla de manos a fin de utilizarlos en lo que erróneamente creemos es nuestro propio provecho.

Para ilustrar el estado de conciencia fragmentario y limitado inherente a la delusión llamada *avidya*, que depende de un *kundalini* reducido y que una tradición budista llama *pequeño espacio-tiempo-conocimiento* (Tarthang Tulku, 1977), siguiendo a Kyabjé Dungse Thinle Norbu Rinpoché (comunic. personal), podríamos modificar una historia Daoísta y Budista y usar el ejemplo de una rana que, habiendo estado toda su vida confinada al fondo de un aljibe, creía que el cielo era un pequeño círculo azul y que —como en la fábula que contó Petrul Rinpoché (Sogyal Rinpoché, 1995), en el proverbio chino y en el capítulo 17 del *Zhuangzi* (Chuang Tzu, 1968, pp. 107-8)— no podía admitir la existencia del océano. Como señaló Gregory Bateson (1972), cuando este tipo de conciencia percibe un arco, no se percata de que el mismo es parte de un circuito; en términos del conocido proverbio, los árboles no nos dejan ver el bosque. En consecuencia, cuando sentimos que un arco nos molesta, dirigimos en su contra nuestras armas tecnológicas, destruyendo el circuito del que el arco es parte: intentando quemar el árbol frente a nosotros, incendiamos el bosque, ocasionando nuestra destrucción. En efecto, incapaces de captar la unidad de la moneda de

la vida, creamos poderosos corrosivos tecnológicos para destruir la cara “indeseable” —muerte, enfermedad, dolor, incomodidad, etc.— y preservar la que nos parece deseable —vida, salud, placer, confort, etc.—. Aplicándolos sobre la cara que nos proponemos destruir, abrimos un hueco a través de la numisma, destruyendo también la otra cara.

La distorsión resultante da lugar a la visión del mundo que luego funciona como una racionalización teórica de la delusión, la cual tiene entre sus principales elementos los que señala Anthony Wilden (1972/1980) al denunciar: “...una creencia esencialmente religiosa en ficciones populares tales como un ‘ego autónomo’, estructuras cerradas, individuos atomistas y entidades aislables, como teniendo existencia real...”

Como he mostrado en distintos trabajos (E. Capriles, 1994, 2001, 2007a Vol. II & III, 2007b, etc.), debido a la discrepancia radical entre el código digital del proceso que en el *Proyecto* de 1895 S. Freud (1974) llamó secundario (basado en los cómputos del hemisferio cerebral izquierdo) y el código analógico del proceso que designó como primario (basado en los cómputos del hemisferio cerebral derecho), este último a menudo “lee” de manera invertida las órdenes que emite la conciencia en términos del proceso secundario. Ello, junto con la percepción de las partes que abstraemos en el todo como siendo entidades intrínsecamente aisladas, nuestra incapacidad de aprehender y apreciar las interconexiones, y en general la delusión humana fundamental llamada *avidya*, hace que dicha acción esté a menudo sujeta a la samsárica *ley del efecto invertido*<sup>24</sup> que he discutido en varios trabajos (E. Capriles, 1990, 2000a, 2001, 2003, 2007a Vol. I), y que, en consecuencia, produzca efectos diametralmente opuestos a los que perseguimos —haciendo así evidente la ya mencionada imposibilidad de ajuste entre los fines tras nuestros actos y los efectos que éstos producen—. A este respecto he escrito en otro lugar (E. Capriles, 2003):

La delusión es una percepción distorsionada de la realidad. Alguien que, confundido con respecto a la dirección de los puntos cardinales, trata de ir hacia el sur, en un momento dado podría muy bien descubrir que está yendo hacia el norte. Como se ha mostrado, esto ocurre constantemente en nuestras vidas, pues a menudo nuestros intentos de obtener placer producen dolor, los actos mediante los cuales intentamos procurarnos felicidad provocan infelicidad, lo que hacemos para obtener seguridad genera inseguridad y así sucesivamente. En efecto, la delusión humana fundamental (*avidya*) da lugar a la dinámica invertida que a menudo nos hace obtener con nuestros actos lo contrario de lo que perseguimos —lo cual fue designado por Alan Watts (1959) como *ley del efecto invertido* o *ley del reverso*—. <sup>25</sup> El gran maestro de dzogchén Vimalamitra nos ofreció un ejemplo excelente de esta ley en las *Tres secciones de las letras de los cinco espacios*, donde señaló que toda la felicidad que se obtiene en el *samsara*, aunque momentáneamente parezca ser tal, no es en verdad más que sufrimiento, que madura como el efecto de comer una fruta venenosa que parece apetitosa (Namkhai Norbu, 1999/2001, p. 41).<sup>26</sup> una y otra vez el aspecto apetitoso de los frutos del *samsara* nos seducen y los devoramos, pero no aprendemos de los dolores de estómago resultantes. En *La jarra preciosa: Instrucciones sobre la Base del Santi Maha Samgha*, Chögyal Namkhai Norbu (1999/2001, p. 44) explica del siguiente modo los ejemplos [en términos de los cinco sentidos] con los que el *mahasiddha* Sarahapada ilustró esta ley: “Sin saber qué aceptar y qué rechazar, aunque ansiemos de todo corazón la felicidad, lo que obtenemos no es más que penas, como una polilla o mariposa nocturna que, bajo la atracción de una llama, vuela hacia ella y se quema viva; o como una abeja que, debido a su apego al néctar, liba de una flor de la que luego no logra desprenderse, muriendo atrapada dentro de la misma; o como un ciervo al que los cazadores matan mientras se embelesa con el sonido de la flauta [de éstos]; como un pez que, apegado al sabor de la carnada, agoniza y



muere en la arena ardiente; como un elefante que, ansiando el contacto con algo fresco, se introduce en una arena movediza y muere. En efecto, el *Tesoro de las Dohas*<sup>27</sup> lee: “¡Observa los actos del pez, la mariposa nocturna, el elefante, la abeja y el ciervo, [que producen su propia ruina por su apego a objetos de uno de los cinco sentidos]! [...]”

De las *Tres secciones de las letras de los cinco espacios*:

“No hay fin para las innumerables causas secundarias, como quien sigue el espejismo [que parece ser] un manantial”.

“En efecto, todos los seres que transmigran por efecto del poder del *karma*, no importa si nacieron en estados superiores o inferiores, son de hecho seducidos y dominados por las distintas causas secundarias y en consecuencia cualesquiera actos realicen provocarán su propio sufrimiento. Nunca están contentos con lo que hacen y no hay nada de lo que de veras puedan fiarse”...

Cada sociedad tiene convenciones que contradicen las de muchas otras sociedades y que son tan arbitrarias como estas últimas: mientras que los árabes consideran que eructar luego de comer en casa ajena es un signo de educación que muestra que uno ha quedado satisfecho, los europeos verían esa conducta como una escandalosa ruptura de la etiqueta. Ahora bien, el problema no yace en la contradicción entre las convenciones, sino en el que tanto el árabe como el europeo, como el resto de los pueblos, confundiendo la convención (griego: *nomos*) con la naturaleza (griego: *physis*),<sup>28</sup> percibe sus normas como estándares absolutos y universales. Lo que es mucho peor, las ideologías sancionadas por las distintas religiones han producido terribles formas de represión de los niños y las mujeres, sistemas de casta que justifican la opresión y condenan a los excluidos a formas impensables de ignominia, etc. Más aún, puesto que los seguidores de las religiones teístas creen que su fe ha sido sancionada por la divinidad, y puesto que los seguidores de cada ideología toman su propia doctrina como la única verdadera o justa, por milenios las divergencias religiosas e ideológicas han producido conductas tan claramente enfermizas como guerras, masacres, crucifixiones, la Inquisición con sus torturas y hogueras, linchamientos, etc. Ahora bien, en los últimos siglos las cosas han empeorado radicalmente, pues como lo he mostrado en otros escritos (E. Capriles, 1994, 2007a Vol. III, 2011), la ideología prevalente en la actualidad, que es la del progreso y de la ciencia como portadora de la verdad, ha dado lugar a cursos de conducta que, a menos que nuestra delusión se cure y cambiemos nuestro curso de manera radical, casi seguramente destruirán la sociedad humana y podrían incluso poner fin a la vida en el planeta en el curso del presente siglo —siendo, por lo tanto, las conductas más absurdamente enfermizas jamás adoptadas por nuestra especie.

Por lo tanto, debemos coincidir con el pensador francés del siglo XVII Blaise Pascal (1962), quien comparó el estado mental que caracteriza a la normalidad con un disturbio psicológico, y con el ex-filósofo de Frankfurt, psicólogo social y precursor transpersonal Erich Fromm (1955, pp. 14-15), quien dio a entender que nuestras sociedades como un todo están muy lejos de la cordura:

Tal como hay una *folie à deux* hay una *folie à millions*. El hecho de que millones de personas compartan los mismos vicios no hace de estos vicios virtudes, el hecho de que compartan tantos errores no hace de los errores verdades, y el hecho de que millones de personas compartan la misma forma de patología mental no hace que estén cuerdos.

En efecto, la normalidad delusa consiste en estar bien adaptados a unas sociedades extremadamente perturbadas, y en cuanto tal implica devenir extremadamente perturbados.

Por su parte, la sociedad está perturbada porque sus miembros están afectados por una forma y un grado de la delusión humana fundamental llamada *avidya* tan extremos que han producido creencias y convenciones totalmente enfermizas. Unos doce siglos antes de que Erich Fromm escribiera lo anterior, en el *Bodhisattvayogacaryacatuhsatakatika* el maestro y filósofo del budismo, Chandrakirti, contó la fábula de un rey que consultó a un famoso astrólogo, quien predijo que una lluvia contaminaría las reservas de agua del reino, como consecuencia de lo cual todos los que bebieran de ellas enloquecerían. Por ende, el rey instruyó a sus ministros y súbditos para que preparasen una reserva de agua protegida y evitasen beber el agua enloquecedora. Ahora bien, los súbditos, siendo menos pudientes, agotaron sus reservas más rápidamente, de modo que al poco tiempo tuvieron que beber agua contaminada. Puesto que el rey y los ministros se comportaban de manera muy diferente a los súbditos comunes que habían bebido el agua, los últimos concluyeron que los primeros habían enloquecido. Luego, cuando los ministros agotaron sus reservas, también tuvieron que beber el agua que enloquecía —luego de lo cual los súbditos comunes “se percataron” de que los ministros se habían “curado” y todos estuvieron de acuerdo en que el único que todavía estaba loco era el rey—. Por lo tanto, a fin de evitar ser declarado entredicho y confinado a un manicomio, perdiendo su poder, el rey no tuvo otra opción que beber el agua contaminada (Ch. Trungpa, 1973; G. Chöphel, 2006; versión sufi en I. Shah, 1978).

Como se señaló arriba, la mortal crisis ecológica que hemos producido es prueba suficiente de la carencia de ajuste estructural entre nuestras reacciones ante el mundo y lo que sucede en éste, pues comprobar que estamos yendo hacia el sur cuando tratamos de ir hacia el norte prueba que nos estamos basando en una experiencia delusoria y por lo tanto que, en términos de criterios como el de Korzybski, nos encontramos en el extremo opuesto al de la cordura —que es justamente lo que Chandrakirti sugirió, lo que afirmaron Pascal y Fromm, y lo que la antipsiquiatría difundiría—. Como se ha señalado, la hipostatización / reificación de los pensamientos, en interacción con la percepción fragmentaria inherente a la exacerbación de lo que la *Gestalttheorie* llamó mentes figura-fondo, es responsable de esta experiencia delusoria. En efecto, la hipostatización / reificación del concepto supersutil llamado *triple estructura direccional de pensamiento* da lugar a la dualidad sujeto-objeto; luego la hipostatización / reificación de los pensamientos sutiles en términos de los cuales percibimos los segmentos del continuo sensorio abstraídos por las mentes figura-fondo da lugar a la ilusión de una multiplicidad óptica substancial, mientras que la de aquéllos en términos de los cuales comprendemos las cadenas de pensamientos discursivos da lugar a la ilusión de verdad o falsedad de las interpretaciones intelectuales de la realidad, etc.

Ahora podemos distinguir grados y tipos, tanto de (I) *cordura* o *salud mental*, como de (II) *disturbio* o *enfermedad mental*.

Para comenzar, en (I) la *cordura* o *salud mental* se puede distinguir entre (I.1) la *verdadera cordura* y (I.2) la *cordura parcial*. La primera (I.1) incluiría las condiciones que no comprenden ningún grado de *avidya*, que son:

(I.1.a) la que denomino *verdadera cordura definitiva*, que consiste en la manifestación irreversible e ininterrumpida del (c) *nirvana* no estático, en la Budeidad en la cual jamás vuelve a manifestarse la *avidya* y están activas la sabiduría todoabarcadora que el Mahayana designa por el término sánscrito *sarwakarajñata*<sup>29</sup> y el funcionamiento consumado inherente a esa *verdadera cordura definitiva*, y

(I.1.b) la que llamo *verdadera cordura provisional*, que consiste en la manifestación *por un tiempo limitado* del (c) *nirvana* no estático, en el estado de Contemplación propio de los bodhisattvas superiores en el que no ocurre ningún grado o aspecto de la *avidya*.

La segunda (I.2), que es la *cordura parcial*, consiste en la alternancia de (I.1.b) la *verdadera cordura provisional* y de (II.3) la *distorsión mitigada* o *enfermedad mental mitigada* que se considerará abajo. Esta *cordura parcial* se manifiesta en las etapas avanzadas del sendero hacia (I.1.a) la *verdadera cordura definitiva*.

A su vez, dentro de (II) la *distorsión* o *enfermedad mental*, podemos distinguir tres tipos, que son:

(II.1) La *distorsión encubierta* o *enfermedad mental encubierta*, que es la condición de mayor distorsión y en cuanto tal más enfermiza, pues está constituida por la normalidad estadística que en la actualidad amenaza con ocasionar la autoaniquilación de nuestra especie, y sin embargo el tercer tipo de *avidya* en la clasificación aquí privilegiada nos hace sentirnos perfectamente cuerdos y creer que lo estamos: estamos tan confundidos, que estamos confundidos acerca del hecho de que estamos confundidos —o lo que es lo mismo, la delusión es tal que comprende el sentir que no padecemos delusión alguna.<sup>30</sup>

(II.2) La *distorsión no encubierta* o *enfermedad mental no encubierta*, en la cual el tercer aspecto de la *avidya* en la clasificación que aquí he privilegiado no se manifiesta plenamente, pero puesto que la *verdadera cordura* jamás ha surgido en nosotros y nos encontramos totalmente confundidos por los criterios imperantes de enfermedad y salud mentales y, en general, por las opiniones erróneas de *otros significativos* (término que acuñó H. S. Sullivan [1953] para designar a los otros más importantes para nosotros), no podemos adaptarnos a la pseudo-realidad social y, en consecuencia, enfrentamos un grado extremo de conflicto y una confusión no disimulada: se sufre una desrealización de la falsa realidad, que es psicótica en cuanto, como se señaló al comienzo, la pérdida de la pseudo-realidad socialmente compartida se considera característica de la psicosis.

(II.3) La *distorsión mitigada* o *enfermedad mental mitigada* consiste en el estado de post-Contemplación de los bodhisattvas superiores, en el cual sí entra la delusión, pero lo hace con menor fuerza que en los individuos ordinarios, pues hay conciencia de que las propias percepciones no reflejan la verdadera condición de la realidad (de modo que el tercer tipo de *avidya* en la clasificación que sigo en este trabajo no estaría plenamente manifiesto). Sin embargo, esta condición se diferencia de la inmediatamente anterior por que se sabe por experiencia propia que la pseudo-realidad socialmente compartida es una falsa realidad, y que lo único absolutamente verdadero es lo que se ha manifestado en (I.1.b) la *verdadera cordura provisional*. Como ya se ha dejado en claro, esta (II.3) es uno de los estados que alternan en (I.2) la *cordura parcial*.

Sucede que la condición de (II.1) *distorsión* o *enfermedad mental encubierta* que la psiquiatría y la psicología llaman *normalidad*, comprende los mecanismos del autoengaño que Sartre llamó mala fe (su término para el autoengaño llevado a cabo conscientemente) y que Freud interpretó como “represión” (la cual para la primera tópica era una función del “preconsciente”). Como se ha explicado en otra parte (E. Capriles, 2007a Vol. II), la efectiva función de estos mecanismos depende de nuestras mentes figura-fondo y por ende de un *kundalini* bajo —así como de la ocurrencia de una variedad específica de la neutra base-de-todo o *kunzhí*—<sup>31</sup> y de la consiguiente capacidad para recordar y magnificar las vivencias que nos parecen agradables y olvidar o minimizar las que nos parecen desagradables (el connotado “matiz hedónico”). Todo esto nos impide percatarnos del hecho de que nuestra condición habitual está signada por constante carencia de plenitud e

insatisfacción, así como por recurrente dolor y sufrimiento, los cuales no pueden erradicarse en tanto que esta *distorsión* o *enfermedad mental encubierta* persista (nótese que en los reinos sin forma uno puede permanecer por un tiempo inconsciente de los defectos en cuestión). Fue por esto que Shantideva comparó el *duhkha* —el sufrimiento inherente a la *avidya*— con un cabello, el individuo normal con la palma de la mano y el *bodhisattva* (el individuo que trabaja por la budeidad) con el globo de un ojo, y señaló que en la palma de la mano el cabello del *duhkha*, que no incomoda, puede permanecer indefinidamente, pero en el globo del ojo, donde su presencia se hace patente e insoportable, tiene que ser extraído de inmediato.

Ninguna de las formas establecidas de psicoterapia puede dar lugar a la verdadera cordura, ni en su forma provisional ni en su forma definitiva. Y lo que es peor, los tipos de psicoterapia clásicos están destinados a mantenernos en (II.1) la *distorsión encubierta* o *enfermedad mental encubierta*, que como ya se ha señalado es la condición que comprende una mayor distorsión de lo *dado* y que en cuanto tal es la más enfermiza. Ahora bien, como ninguna forma clásica de psicoterapia puede lograr restablecer el perfecto funcionamiento del tercer aspecto de la *avidya* en la clasificación aquí adoptada, los intentos de restablecer (II.1) la *distorsión encubierta* o *enfermedad mental encubierta* por lo general no hacen más que hacer abortar los procesos de *desrealización de lo que falsamente considerábamos como real*, que de otro modo podrían habernos conducido a *re-realizar lo que erróneamente considerábamos irreal* por medio de lo que R. D. Laing (1967) llamó *verdadera locura*, transformándolos en lo que el mismo autor sugirió era *falsa locura* y describió como “una burda parodia, una burla, una grotesca caricatura de lo que podría ser la curación natural de ese extrañamiento integrado que llamamos normalidad”. Sobre la “verdadera locura”, Gregory Bateson (1961) escribió:

Parecería que una vez precipitado en la psicosis el paciente tiene un curso que seguir. Por así decir, se ha embarcado en un viaje de descubrimiento que sólo se completa con el regreso al mundo normal, al que vuelve con *insights* distintos de los de los habitantes que nunca se embarcaron en un viaje de ese tipo. Una vez comenzado, un episodio esquizofrénico parecería tener un curso tan definido como el de una ceremonia iniciática —una muerte y un renacimiento— precipitada por su familia o por circunstancias adventicias, pero que en su curso está dirigida sobre todo por procesos endógenos.

En términos de este cuadro, la remisión espontánea no representa un problema. Ella es simplemente el resultado final y natural del proceso total. Lo que debe ser explicado es la imposibilidad de regresar que afrontan muchos de quienes se embarcan en ese viaje. ¿Encuentran ellos circunstancias tan burdamente desadaptadoras, bien sea en su vida familiar o en su cuidado institucional, que aun la más rica y mejor organizada experiencia alucinatoria no puede salvarlos?

Por su parte, Ronald Laing (1967) escribió en *The Politics of Experience*:

Mucho necesita escribirse urgentemente acerca de ésta y similares experiencias. Pero me confinaré a algunos asuntos de orientación fundamental.

Ya no podemos suponer que un viaje de este tipo es una enfermedad que tiene que ser tratada. No obstante, la celda acolchada se ha vuelto obsoleta, pues ahora están en uso métodos “mejorados” de tratamiento.

Desmitificándolo, veremos el “tratamiento” (electroshocks, tranquilizantes, congelamiento y a veces incluso psicoanálisis) como formas de impedir que ocurra esta secuencia.

¿Es que no podemos ver que *no es de este viaje que debemos ser curados, sino que él es una forma natural de curar nuestro espantoso estado de alienación, al que llamamos normalidad?*

En otros tiempos la gente se embarcaba intencionalmente en este viaje.

O sí, sin haberlo buscado, se encontraban ya embarcados en él, daban gracias, como si hubiesen recibido un favor especial.

Hoy en día, alguna gente todavía se embarca [voluntariamente en él]. Pero quizás la mayoría siente que se la ha sacado a la fuerza del mundo normal, a raíz de haber sido colocados en una situación insostenible. No tienen *orientación* en la geografía del espacio y tiempo internos, de modo que lo más probable es que sin un guía se pierdan rápidamente.

Uno esperaría que la sociedad destinara lugares al propósito expreso de ayudar a la gente a atravesar los pasajes tempestuosos del viaje en cuestión. Una parte considerable de este libro ha sido dedicada a mostrar por qué ello es improbable.

En este tipo particular de viaje, la dirección que debemos tomar es hacia atrás y hacia adentro, pues fue muy atrás que comenzamos a ir hacia abajo y hacia afuera...

Y en la misma obra (*ibidem*) describió lo que arriba designé como *falsa locura*:

Desde el alienado punto de partida de nuestra pseudocordura, todo es equívoco. Nuestra cordura no es “verdadera” cordura. Su locura no es “verdadera” locura. La locura de nuestros pacientes es un artefacto de la destrucción a la que los hemos sometido, y que ellos mismos se han impuesto. Que nadie suponga que encontramos “verdadera” locura más de lo que estamos verdaderamente cuerdos. La locura que encontramos en los pacientes es una burda parodia, una burla, una grotesca caricatura de lo que podría ser la curación natural de ese extrañamiento integrado que llamamos normalidad. La verdadera cordura requiere que se produzca, de una forma u otra, la disolución del ego normal, ese falso sí mismo ajustado competentemente a nuestra realidad social alienada: la emergencia de los mediadores arquetípicos “internos” del poder divino y, a través de esta muerte, un renacimiento, y el restablecimiento eventual de un nuevo tipo de funcionamiento egoico, en el cual el ego es el servidor —y ya no el traidor— de lo divino.

Ahora bien, en general lo que D. Cooper (1967) llamó antipsiquiatría (incluyendo en esta categoría la obra de muchos psiquiatras que jamás usaron el término, como R. D. Laing y muchos otros), parece haber sobrevaluado el poder curativo de ésta, dando a menudo a entender (claramente en D. Cooper, 1971, pero en parte también en los autores que se acaba de citar) que ella podría inducir estados de (I.1.b) *verdadera cordura provisional*, e incluso permitir que un individuo se estableciera en (I.2) la *cordura parcial* (que tanto Cooper como muchos psicólogos transpersonales e integrales confunden con la Budeidad [cfr. E. Capriles, 2007a Vol. II y en evaluación]). Es cierto que lo que llamé *verdadera locura*, si se le permite seguir su curso natural y, en lugar de hacer todo lo posible por interrumpirla, facilitadores sabios la catalizan de una manera genuinamente terapéutica, puede dar acceso a reinos transpersonales y holotrópicos, e incluso hacer que la *alienación* y la concomitante *distorsión / enfermedad* mental disminuyan en gran medida en quien atraviesa el proceso. Sin embargo, a fin de acceder a (I.1.a) la *verdadera cordura definitiva*, es imperativo transitar un sendero tradicional que efectivamente conduzca a lo que el budismo designa como Budeidad y que otras tradiciones afines designan por distintos nombres, y hacerlo bajo la guía de alguien que ya ha transitado fructíferamente ese mismo sendero.

En efecto, ni la psicología transpersonal, ni Jung, ni la antipsiquiatría en el sentido amplio en el que arriba utilicé el término, distinguen entre las condiciones transpersonales de naturaleza holotrópica, cuasi-holística o genuinamente holista que se enumeraron hacia el comienzo de este texto:

(a) Los estados holotrópicos que el budismo llama *trances sin forma*, en los que se ha disuelto la dualidad figura-fondo más la dualidad sujeto-objeto y la conceptualización de la experiencia siguen activos, de modo que el sujeto experimenta el orgullo de identificarse con la aparente infinitud que aparece como objeto, y de conceptualizar a esta última como *infinitud*, como *algo que no puede concebirse*, e incluso como *algo que no puede concebirse ni siquiera como algo que no puede concebirse*. Como se ha señalado, habiendo sido *producidos* por causas y condiciones, éstos son *transitorios* y no pueden ofrecer una solución definitiva a los sufrimientos y consecuencias indeseables que surgen de (II.1) la *distorsión* o *enfermedad mental encubierta*. Más aún, en ellos la *distorsión* o la *enfermedad mental* caracterizada por la *delusión* se ha exacerbado, pues ahora se reconoce que la forma “normal” de dicha condición era delusoria y constituía una enfermedad mental, pero se ha obtenido la ilusión de haberla superado (como le sucedió al segundo maestro del Buda Shakyamuni, Udraka Ramaputra [o Ramaputro],<sup>32</sup> a quien aquél abandonó al comprobar que no se había liberado del *samsara*).

(b) El estado cuasi-holístico que la enseñanza dzogchén llama la “neutra base-de-todo”,<sup>33</sup> en el que no ocurre la conceptualización y por lo tanto no se manifiesta la dualidad sujeto-objeto que resulta de la hipostatización / reificación del concepto supersutil que he designado como “triple estructura direccional de pensamiento”, ni ninguna forma de interpretación de la experiencia. Como se ha visto, el mismo técnicamente pertenece al *samsara*, pero en él ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos: el primero, porque en él no se manifiestan ni el segundo ni el tercer tipo de *avidya* en ninguna de las dos clasificaciones principales que de ella hace la enseñanza dzogchén; el segundo, porque sí está manifiesto el primer tipo de *avidya* en esas dos clasificaciones, que impide que se haga patente la verdadera condición de nosotros mismos y de toda la realidad —la cual tiene que hacerse patente para que haya *nirvana*— e impide que podamos realizar las actividades de la vida diaria —o, menos aún, las que son propias de un Buda.

(c) El *nirvana* no estático, que no comprende ningún tipo de *avidya*, y que por lo tanto está absolutamente libre de todos los defectos del *samsara* y, por el contrario, exhibe todas las cualidades del *nirvana* no estático.

Es de la mayor importancia señalar que *ninguna terapia psicológica que no sea una tradición de sabiduría encaminada al logro de (I.1.a) la verdadera cordura definitiva que consiste en la budeidad o sus equivalentes* —todas las cuales son del tipo que he designado como *metatranspersonal* (en el sentido de ir más allá de las terapias transpersonales) y que también he denominado *metaexistencial* en la medida en que nos hacen atravesar el Infierno a fin de acceder al Empíreo (E. Capriles, 1999, 2000b, 2006, 2007a Vols. I y II, 2009, en evaluación)— puede dar acceso a instancias de (I.1.b) *verdadera cordura provisional*, ni menos aún lograr que las experiencias de (a) los reinos sin forma o (b) la neutra base-de-todo no se confundan con (c) las vivencias del *nirvana* no estático que son instancias de (I.1.b) la *verdadera cordura provisional* —y en consecuencia menos aún puede alguna de tales terapias conducir a la *verdadera cordura definitiva*.

Ahora bien, si un individuo encuentra problemas en uno o más de los tres reinos que distingue Stan Grof (1988) —el biográfico, el perinatal y el transpersonal— y los mismos le impiden lograr avances en la terapia principal, deberá trabajar con la terapia secundaria

que sea más efectiva para ella o él en ese reino particular. Aunque algunas terapias para el reino biográfico pueden efectivamente minimizar o resolver los problemas surgidos en este nivel, el psicoanálisis en particular tiene el defecto de intentar sostener el ilusorio ego junto con el resto de la estructura triádica de la psiquis que Freud describió en sus dos tópicos sucesivos y, lo que es aún peor, tiende a incrementar la preocupación del individuo consigo mismo —todo lo cual debe ser erradicado si se ha de obtener (I.1.a) la *verdadera cordura definitiva*—. Y, del mismo modo, ciertas terapias en los reinos perinatal y transpersonal pueden ser útiles para resolver problemas surgidos en dichos niveles —siempre y cuando se tenga conciencia de que lo transpersonal no es necesariamente liberador.

El sistema conceptual y la terapia desarrollados por Stan Grof conforman uno de los sistemas transpersonales que no distinguen el *nirvana* no estático que constituye (I.1.b) la *verdadera cordura provisional*, de las vivencias de (a) los reinos sin forma y (b) la neutra base-de-todo que, en términos del sistema de Grof, pueden considerarse como MPBs 1 o 4. Por lo tanto, tal como sucede con lo que llamé *verdadera locura*, aunque en la medida en que esa terapia trabaja con un *kundalini* elevado puede dar acceso a reinos transpersonales y holotrópicos, y por su dinámica en algunos casos podría incluso hacer que la *distorsión / enfermedad* mental disminuyese en gran medida (aunque, cabe advertir, su potencial terapéutico es considerablemente menor que el de la *verdadera locura* en cuanto no hace que el individuo atraviese por una secuencia de MPBs sucesivas), ella no puede conducir a (I.1.a) la *verdadera cordura definitiva*. Esta última requiere que se atraviese un proceso que, al igual que la *verdadera locura*, es catalizado por el Thánatos freudiano y comprende atravesar las MPBs 2 y 3 de Grof, pero que luego, en vez de culminar en una transición de la MPB 3 a la MPB 4, implica pasar repetidamente, innumerables veces, por una transición que se asemeja a la que puede ocurrir entre las MPBs 3 y 4, pero que en cada ocasión resulta en vivencias del (c) *nirvana* no estático que constituye (I.1.b) la *verdadera cordura provisional*. Cada vez que tiene lugar esta transición, que podría designarse como “transición meta-MPBs”, se neutralizan en una pequeña medida las propensiones en la base de los tres tipos de *avidya*, así como las disposiciones para experimentar conflictos o disturbios psicológicos, al tiempo que se va acrecentando la capacidad para que ocurra en el individuo la liberación espontánea propia del dzogchén (E. Capriles, 2009, 2010, 2007a Vol. II, en evaluación). Y, gracias a ello, a la larga se pueden neutralizar todas estas propensiones delusorias, de modo que el individuo se establezca en (I.1.a) la *verdadera cordura definitiva*. Más aún, si lo que se aplica es los métodos metatranspersonales propios de la enseñanza dzogchén, se puede incluso ir más allá de esto hasta llegar al punto de morir de alguno de los modos especiales exclusivos de esta enseñanza, o incluso de pasar a la dimensión luminosa sin atravesar el proceso de la muerte, como sucede en quienes alcanzan la realización suprema de esta enseñanza (cfr. Capriles, 2000a, 2003).

## Referencias

- Ayer, A.J. (1981). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Martínez Roca.
- Bateson, G. (Ed. e Introducción, 1961). *Perceval's narrative: A patient's account of his psychosis, 1830-1832* (by John Perceval). Stanford, CA, EEUU: Stanford Univ. Press.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. Nueva York, NY, EEUU: Ballantine.
- Capriles, E. (1990). *The source of danger is fear: Paradoxes of the realm of delusion and instructions for the practice of the Dzogchen upadesha*. Mérida, Venezuela: Reflejos.

- \_\_\_\_\_ (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema: Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- \_\_\_\_\_ (1997). Pasos hacia una fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia. Maracaibo, Venezuela: *Utopía y praxis latinoamericana*, 2(2), enero-junio 1997.
- \_\_\_\_\_ (1999). Más allá de la mente. Pasos hacia una psicología metatranspersonal. Mérida, Venezuela: *Trasiego*, 9, 81-99.
- \_\_\_\_\_ (2000a). *Budismo y dzogchén*. Vitoria, Euskadi, España: Ediciones La Llave.
- \_\_\_\_\_ (2000b). Beyond mind: Steps to a metatranspersonal psychology. Honolulu, HI, EEUU: *The International Journal of Transpersonal Studies*, 19, pp. 163-184.
- \_\_\_\_\_ (2001). The meaning of self-liberation and loops from *The source of danger is fear*. Honolulu, HI, EEUU: *The International Journal of Transpersonal Studies*, 20.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Buddhism and Dzogchen - Volume one - Buddhism: A Dzogchen outlook*. Internet: <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/> (Publicación provisional cuya edición totalmente revisada y corregida se publicará en papel.)
- \_\_\_\_\_ (2006). Beyond mind II: Further steps to a metatranspersonal philosophy and psychology. San Francisco, CA, EEUU: *The International Journal of Transpersonal Studies*, vol. 24. (Saybrook Graduate School and Research Center.) También en Internet: <http://www.transpersonalstudies.org/ImagesRepository/ijts/Downloads/Beyond%20Mind%20II%20Further%20Steps%20to%20a%20Metatranspersonal%20Philosophy%20and%20Psychology.pdf>
- \_\_\_\_\_ (2007a). *Beyond being, beyond mind, beyond history: A Dzogchen-founded metatranspersonal, metapostmodern philosophy and psychology for survival and an age of Communion*. 3 Vols.: Vol. I: *Beyond being: A metaphenomenological elucidation of the phenomenon of being, the being of the subject and the being of objects*. Vol. II: *Beyond mind: A metaphenomenological, metaexistential philosophy, and a metatranspersonal metapsychology*. Vol. III: *Beyond history: A degenerative philosophy of history leading to a genuine postmodernity* (este último volumen no es más que un esbozo de lo que el tomo en cuestión debe ser). Mérida, Venezuela: Internet: <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/> (Ed. provisional no acabada).
- \_\_\_\_\_ (2007b). Hacia el ecomunismo: Una respuesta mítica a algunos problemas del marxismo. San Salvador: *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 112, abril-junio 2007 (Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”).
- \_\_\_\_\_ (2009). Beyond mind III: Further steps to a metatranspersonal philosophy and psychology: Continuation of the discussion of the three best known transpersonal paradigms, with the focus on Washburn’s and Grof’s. San Francisco, CA, EEUU: *The International Journal of Transpersonal Studies*, 28:2, 2009, 1-145. Internet: <http://www.transpersonalstudies.org/ImagesRepository/ijts/Downloads/Capriles.pdf> (revista completa con este artículo y la presentación de los editores, en Internet en:) [http://transpersonalstudies.academia.edu/transpersonalstudies/Papers/260937/Vol.\\_28\\_2\\_2009](http://transpersonalstudies.academia.edu/transpersonalstudies/Papers/260937/Vol._28_2_2009)
- \_\_\_\_\_ (2010). Nondual awareness, dualistic consciousness and the path to absolute sanity. Wittnau, Alemania / Madrid: *Journal of Transpersonal Research*, Vol. 2, pp. 97-107. Internet: <http://www.transpersonaljournal.com/pdf/vol2-sep10/Capriles%20Elias.pdf>
- \_\_\_\_\_ (2011). *Alienación, crisis ecológica y regeneración. Esencia, desarrollo y modos de la alienación y erradicación de ésta en el ecomunismo*. Caracas: El Perro y la Rana.



- \_\_\_\_\_ (en evaluación). *Transpersonal and metatranspersonal theory: The Beyond mind papers: A critique of the systems of Wilber, Washburn and Grof and an outline of the Dzogchen Path to definitive true sanity.*
- Chandrakirti y Mipham, J.J. (2004). *Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakavatara with commentary by Jamgon Mipham* (trad. Padmakara Group). Boston, MA, & Londres: Shambhala.
- Chuang Tzu [Zhuangzi] (1968). *The complete works of Chuang Tzu*. Nueva York, NY, EEUU: Columbia University Press. El capítulo 17, que contiene la historia de la rana en el aljibe, está en la Web en <http://www.terebess.hu/english/chuangtzu1.html#17>
- Cooper, D.E. (1967). *Psychiatry and antipsychiatry*. Nueva York, NY, EEUU: Ballantine.
- \_\_\_\_\_ (1971). *The death of the family*. Harmondsworth, Middlesex, Reino Unido: Pelican Books.
- Dudjom Rinpoché, J.Y.D. (1991). *The Nyingma school of Tibetan Buddhism*. (trad.: Dorje, G. & Kapstein, M.). Boston, MA, EEUU: Wisdom Publications.
- Freud, S. (1974). *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial. (Original alemán 1895: *Entwurf einer Psychologie*.)
- Fromm, E. (1955). *The sane society*. Nueva York, NY, EEUU: Fawcett Pub. Inc. (español: [1956]. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Econ.).
- Gendün Chöphel (2006). *Clarifying the core of Madhyamaka: Ornament of the thought of Nagarjuna*. (Ed.) E. Capriles; (trad.) P. Wangjié & J. Mulligan. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Edizioni. (Edición original 2005.)
- Grof, S. (1988). *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona: Kairós.
- Iqbal, A. (1964). *Life and work of Rumi*. Lahore, Pakistán: Institute of Islamic Culture.
- Korzybski, A. (1973). *Science and sanity: An introduction to non-Aristotelian systems and general semantics* (4a Ed. 5a reimpression). Lakeville, CT, EEUU: International Non-Aristotelian Library Publishing Company. (Original Ed. 1933.)
- Laing, R.D. (1967). *The politics of experience and the bird of paradise*. Londres: Penguin Books.
- Laing, R.D. & Esterson, A. (2nd. Ed. 1971). *Sanity, madness and the family*. Nueva York, N.Y., EEUU: Basic Books.
- Laozi (1999). *The classic of the way and virtue: A new translation of the Tao-te ching of Laozi as interpreted by Wang Bi* (trad. R.J. Lynn). Nueva York, NY, EEUU: Columbia University Press.
- Lemert, E.M. (1962). Paranoia and the dynamics of exclusion. Nueva York, NY, EEUU: *Sociometry*, 25,1:220-231 (marzo de 1962).
- Longchen Rabjam (Longchenpa) (2007). *The precious treasury of philosophical systems*. (Barron, R. trad.) Junction City, CA, EEUU: Padma Publishing.
- Namkhai Norbu (1999/2001). *The precious vase: Instructions on the base of Santi Maha Sangha*. Arcidosso, GR, Italia: Shang-Shung Edizioni.
- Pascal, B. (1962). *Pensées*. París: Le Livre de Poche. (Edición póstuma, 1669.)
- Price, H.H. (2d. Ed. 1969). *Thinking and experience*. Londres: Hutchinson Univ. Library.
- Sartre, J.-P. (1980). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. París: NRF Librairie Gallimard (31<sup>st</sup>. Ed.; Ed. original 1943.)
- Shah, I. (1978). *El camino del sufi* (2a ed.; trad. A.H.D. Halka). Buenos Aires: Paidós.
- Sogyal Rinpoche (1995). *Glimpse after glimpse: Daily reflections on living and dying*. Nueva York, NY, EEUU: Harpercollins (HarperOne).

- Steinthal, P. (Ed.) (1885 / 1982). *Udaana* (por Shakyamuni). Londres: The Pali Text Society.
- Sullivan, H.S. (1953). *The interpersonal theory of psychiatry*. Nueva York, NY, EEUU: W.W. Norton.
- Tarhang Tulku (1977). *Time, space and knowledge. A new vision of reality*. Emeryville, CA, EEUU: Dharma Publishing.
- Trungpa, C. (1973). *Cutting through spiritual materialism*. Boulder, CO, EEUU y Londres: Shambhala Publications.
- Venkata Ramanan, K. (1966). *Nagarjuna's philosophy*. Rutland, VT, EEUU: Charles E. Tuttle, para el Harvard-Yenching Institute.
- Watts, A.W. (1959). *The wisdom of insecurity*. Nueva York, NY, EEUU: Pantheon.
- Wilden, A. (1972/1980). *System and structure*. Londres: Tavistock.

---

<sup>1</sup> Esto, en términos de la segunda tópica.

<sup>2</sup> “Metafórico” es una de las características del proceso primario, que puede hacerse patente en las psicosis; ahora bien, una percepción metafórica de la realidad puede ser una protección contra una confrontación en la que la víctima siempre perdería. Considérese el caso de Jane reportado en R. Laing & A. Esterson (1971, pp. 14-16). A la edad de 17 años ella estaba absorbida en un continuo partido de tenis, lo cual hizo que se le diagnosticara como sufriendo de “esquizofrenia temprana simple.” Ella asumía la identidad de todos los elementos del tenis: espectadores, jugadores, cancha y *en especial la pelota* —lo cual para todos era una delusión sin relación con la realidad—. Investigando su vida familiar, se evidenció que estaba atrapada en juegos familiares en los que ella era la pelota que iba y venía entre sus padres (y a menudo también la cancha). La madre se volvía hacia ella y le decía: “dile a tu padre que pase la sal”. Él le respondía: “dile que la busque ella”. Según Laing, luego de tres meses de tratamiento vio las conexiones entre el tenis y su familia; dos años después dejó la familia y “ha estado activa en el mundo durante diez años”.

Del mismo modo, David Cooper afirmó que la *paranoia* es siempre la percepción de una realidad persecutoria objetiva, aunque la identidad de los persecutores puede ser confundida. Por ejemplo, uno puede creer que lo persiguen los marcianos cuando quien lo hace es su familia, la cual no le permite al individuo verla como perseguidora. La investigación de E. Lemert (1962) es extremadamente relevante para esto.

<sup>3</sup> Para J. P. Sartre (1980), la autenticidad radicaría en la no-elusión del *infierno* que es el *ser del individuo humano* por medio del auto-engaño que llamó *mala fe* —aunque ese ideal de no-elusión era para él inalcanzable, pues los humanos no podríamos abstenernos *en todo momento* de recurrir al auto-engaño.

<sup>4</sup> Es probable que un hombre heterosexual al que atractivas ninfas acarician con plumas de ganso por todo su cuerpo desnudo a fin de brindarle el mayor placer posible, lo disfrute considerablemente. Ahora bien, si siguen acariciándolo sin interrupción por horas y días enteros, en un momento dado lo que inicialmente le pareció tan agradable se transformará en una tortura insoportable: en tanto que aceptaba la sensación, ella era placentera, pero al rechazarla la torna dolorosa —y a medida que su rechazo aumente mientras pase el tiempo sin que las caricias se detengan, éstas se irán haciendo cada vez más insoportables—. Sucede que la sensación desagradable que produce el rechazo aumenta proporcionalmente a la intensificación del rechazo, provocando más rechazo, el cual incrementará proporcionalmente el desagrado y con él nuestro rechazo, en un proceso autocatalítico —es decir, que se intensifica a partir de su propia realimentación, que por lo tanto es positiva—. Más aún, si el sujeto mental trata de interrumpir su rechazo, el *no* que el proceso secundario le dé al mismo generará más rechazo, alimentando la actitud que se intenta detener. Así, pues, queda claro que no son *en sí mismas* la calidad y/o la intensidad (cantidad) de la sensación las que la hacen agradable o desagradable; *en definitiva* lo que le imprime uno u otro signo es la aceptación o el rechazo por el sujeto mental. Y si ello todavía no hubiese quedado claro, bastaría con considerar el caso del masoquista que paga para disfrutar de lo que los demás seres humanos experimentarían como dolor y querrían rehuir: de no ser por la dinámica que se acaba de explicar, ¿cómo podría él o ella disfrutarlo?

<sup>5</sup> Este segundo aspecto de la *avidya* en la clasificación alternativa se designa por el término tibetano *lhenchik kyepe marigpa* (*lhan cig skyes pa'i ma rig pa*).

---

<sup>6</sup> Este tercer aspecto de la *avidya* en la clasificación alternativa se designa por el término tibetano kuntu tagpe marigpa (*kun tu brtags pe ma rig pa*). Nótese que no sólo los segmentos que abstraemos en el continuo sensorio, sino también dicho continuo en cuanto totalidad, e incluso los pensamientos discursivos, pueden percibirse en términos de estos pensamientos sutiles / intuitivos hipostatizados / reificados —y de hecho en la vida una y otra vez son percibidos en términos de ellos.

<sup>7</sup> Sânsr. *apratishthitanirvana*; Tib. minepe myangen de (*mi gnas pa'i mya ngan 'das*).

<sup>8</sup> En la enseñanza dzogchén se distinguen tres tipos de pensamiento, que son:

(iii) Los supersutiles, entre los cuales el caso paradigmático es el que se designa por el término sânsr. *trimandala* y el término tibetano khorsum (*'khor gsum*), que traduzco como *triple estructura direccional de pensamiento* y que consiste en la noción de que hay un perceptor, una percepción y algo percibido; un agente, una acción y un acto; un pensador, un pensar y pensamientos que son pensados; etc. Como lo subraya mi traducción, ésta es una estructura direccional y lineal que, al ser hipostatizada / reificada, da lugar al segundo tipo de *avidya* en la clasificación empleada por Longchén Rabjampa (la que aquí se identificó como [IIa]), pues se transforma en la estructura sujeto-objeto que es ubicua en nuestra experiencia, así como al *fenómeno de ser* con el que dicha estructura es concomitante —siendo ambas las apariencias delusorias más básicas del *samsara*—. Para una discusión amplia de esto cfr. E. Capriles (2007a, vol. I).

(ii) Los sutiles, que son los que esta enseñanza —tal como lo hicieron, en el Mahayana, los *acharyas* Dignaga y Dharmakirti— indica con el término sânsr. *arthasamanya* y el tibetano donchí (*don spyi*), que traduzco como *conceptos universales de entes [resultantes de síntesis mentales] que son categorías de sentido*. Los mismos son responsables por la comprensión muda e instantánea de la esencia (o de las cualidades, etc.) de las *configuraciones sensorias* que interpretamos como entes (etc.) y que el budismo llama *colecciones de datos sensorios* (sânsr. *lakshana*; tib. tsenpé [*mtshan dpe*]), o de la reproducción de estas últimas por la imaginación en forma de imágenes mentales, y por lo tanto están en la raíz de todo conocimiento y toda percepción conceptual, incluyendo: (a) Lo que Descartes, Locke y otros llamaron *conocimiento intuitivo* (incluyendo el que, según la enseñanza dzogchén y la epistemología occidental del siglo XX, ocurre repetidamente en el pensamiento discursivo, permitiéndonos entender el sentido de la concatenación de reproducciones del sonido de las palabras por la imaginación); ahora bien, contrariamente a la opinión de Descartes, en vez de ser fuente de verdad indudable, cuando sus contenidos se hipostatizan / reifican y los tomamos como siendo *en sí mismos* verdaderos, se produce el error que es el tercer tipo de *avidya* en la clasificación que favoreció Longchén Rabjampa. (b) Lo que Locke llamó *conocimiento sensible*, que H. H. Price (2d. Ed. 1969) y otros llaman *reconocimiento* y que es responsable por la percepción sensorial (y que, al ser tomado como correspondiendo exactamente a lo que interpreta, o al ser confundido con ello, produce error en el sentido que se acaba de mencionar); etc.

(i) Los burdos, que son los que se emplean en el pensamiento discursivo, son los que esta enseñanza —como lo hizo, en el Mahayana, *acharya* Dignaga— designa por el término sânsr. *shabdhasamanya* y el tibetano drachí (*sgra spyi*), que vierto como *configuraciones de sonido [resultantes de síntesis mentales que reproducen] palabras [y que] son categorías auditivas*. Los mismos son modelos obtenidos abstrayendo la configuración del sonido de las palabras (es decir, eliminando las características del tono, el timbre y la pronunciación propios de algún individuo), que la imaginación emplea para formar diálogos internos que sirven para transmitir cadenas de sentido. (Sin embargo, como ya se señaló, en el pensamiento discursivo siempre están tomando parte pensamientos del segundo tipo, ya que éstos son necesarios para comprender el sentido de las cadenas de pensamiento.)

<sup>9</sup> Pali, *sankhata*; sânsr. *samskrita*; Tib. duyé (*'dus byas*).

<sup>10</sup> Sânsr. *anuttarasamyaksambodhi*; Tib. yangdagpar yongsu dzogpe changchub (*yang dag par yongs su rdzogs pa'i byang chub*).

<sup>11</sup> Chandrakirti, *Madhyamakavatara* 6:29 (cfr. Chandrakirti & J. Mipham, 2004, p. 72).

<sup>12</sup> Pali, *sankhata*; sânsr. *samskrita*; Tib. duyé (*'dus byas*).

<sup>13</sup> Pali, *asankhata*; sânsr. *asamskrita*; Tib. dumayé (*'dus ma byas*).

<sup>14</sup> Sânsr. *dharmatâ*; Tib. choñi (*chos nyid*).

<sup>15</sup> Tib. kunzob (*kun rdzob*); sânsr. *samvriti*: sentido etimológico del término que se traduce como “relativo” (o, por los guelugpas, como “convencional”).

<sup>16</sup> Tib. kunzob denpa (*kun rdzob bden pa*); sânsr. *samvritisatya*: sentido etimológico del término que se traduce como “verdad relativa” (o, por los guelugpas, como “verdad convencional”).

- <sup>17</sup> La clasificación que se da abajo en el texto principal no es la más generalizada en la enseñanza dzogchén, en la cual la más utilizada quizás sea la que parece haber privilegiado Longchén Rabjampa (*klong chen rab 'byams pa*; cfr. la nota inmediatamente anterior a ésta). A mi juicio la clasificación más exacta sería la que se da en el texto principal, que subdivide el segundo aspecto de la *avidya* en la clasificación aquí escogida, en los tipos (II) y (III) en la clasificación alternativa que se reproduce en la nota precedente (numerándolos como IIa y IIb, respectivamente).
- <sup>18</sup> Tib. *dezhinnyi* (*de bzhin nyid*).
- <sup>19</sup> Longchén Rabjampa discute del siguiente modo la forma original de los términos que se traducen como verdad relativa (trad. inglesa en Longchén Rabjam, 2007, 102 y 118):  
 “...el término sánscrito *samvriti* significa “lo que oscurece,” y su equivalente tibetano es *kunzob* (*kun rdzob*), [que etimológicamente significa “falsificarlo todo.”] (...)  
 “En [efecto, en] sánscrito la verdad relativa se llama *samvriti-satya*. *Sam* (raíz de *samyak*) significa ‘correcto’, mientras que la raíz *vr* (de la que se deriva *vavara*) tiene el sentido de ‘ocultación’. El *Satyadvayavibhangakarika* [de Jñanagarbha] lee:  
 “‘Todo aquello por medio de lo cual o en lo cual [65b]  
 lo correcto es ocultado, se considera relativo [en tibetano: *kunzob*].’  
 “*Satya*, que significa *verdad*, se usa aquí en el sentido de que en tanto que uno no investigue aquello que [oculta lo que es correcto, ello] tiene una apariencia de corrección.  
 “En lo que respecta a la verdad absoluta, en sánscrito se la llama *paramarthasatya*. *Parama* significa ‘sagrado’, mientras que *artha* tiene el sentido de ‘significado’; [por lo tanto] *paramartha* significa ‘todo lo que es sagrado’. De nuevo, *satya* significa ‘verdad’, que se usa aquí para indicar lo que se demuestra como incuestionable al ser investigado.”
- <sup>20</sup> Se trata de las mentes que son incapaces de abstenerse de dividir el continuo sensorio en una figura, que ocupa el foco de la conciencia, y un fondo, del que no se está igualmente consciente. Lo que se tome como figura dependerá del interés que determine a la conciencia.
- <sup>21</sup> Instrumento circular hecho de uno de los materiales con los que se hacen cestas y que se usa para lanzar al aire y volver a recoger los granos de cereal, de modo que el viento se lleve las cáscaras sueltas que puedan estar mezcladas con éstos, depurándolos.
- <sup>22</sup> La cita se tomó del *Sutra de la matriz de los Tathagatas* (tib. *de bzhin gshegs pa'i snying po'i mdo*; sáns. *Tathagatagarbhasutra*). Las partes entre paréntesis son las que modifiqué para hacer comprensible el texto en el contexto en el que aquí se lo utiliza.
- <sup>23</sup> En Sanaí los hombres seguían siendo ciegos, pero Rumi modificó aún más la historia empleando hombres normales que se hallaban en la oscuridad. Cfr. A. Iqbal (1964).
- <sup>24</sup> Como se señala en la cita abajo, fue Alan Watts (1959) quien acuñó estos términos.
- <sup>25</sup> Uno de los primeros textos en discutir esta ley fue el *Daodejing* (Wade-Giles, *Tao-Te-Ching*) de Laozi (Wade-Giles, Lao-tzu) (1999). Hacia mediados del siglo XX Alan Watts (1959) la discutió en detalle. Y yo mismo lo hice en E. Capriles (1990 [libro de circulación restringida]) —habiendo refinado las partes que no contienen instrucciones para la práctica en E. Capriles (2001).
- <sup>26</sup> La cita es de Vimalamitra (descubierta como terma [*gter ma*] por Jamyang Khyentse Wangpo [*'jam dbyangs mkhyen brtse dbang po*] [1820-1892]): *klong lnga'i yi ge dum bu gsum pa* (*man ngag thams cad kyi rgyal po klong lnga'i yi ge dum bu gsum pa*), p. 6, 6.
- <sup>27</sup> Sáns. *Dohakosha*; Tib. *Doha dzo* (*do ha mdzod*).
- <sup>28</sup> Es por esto que el tibetano *kunzob* y el sánscrito *samvriti*, que para los Prasangikas indica una seudoverdad delusoria, puede vertirse al inglés no sólo como verdad relativa, sino también como verdad convencional.
- <sup>29</sup> Tib. *nampa tamche chyenpa* (*rnam pa thams chad mkhyen pa*).
- <sup>30</sup> En *Beyond Being* (E. Capriles, 2007a vol. II) equiparé la *distorsión* o *enfermedad mental encubierta* con la normalidad. Aunque los reinos sin forma *no* son instancias de normalidad, sí son instancias de *distorsión* o *enfermedad mental encubierta* porque, como la normalidad, comprenden delusión, pero sentimos que son percepciones no distorsionadas. Más aún, son mucho peores que la normalidad, pues en ellos se elude más perfectamente los defectos de la delusión, y por lo general se los toma por la budeidad o el *nirvana*.
- <sup>31</sup> En los individuos delusos, los espacios entre pensamientos son instancias de la base-de-todo o *kunzhí* necesarios para que cada pensamiento discursivo esté separado del resto, pero al mismo tiempo para conectar los pensamientos sucesivos de una cadena de ideas entre sí y con las comprensiones intuitivas de sentido que van ocurriendo, y por ende para que dicha cadena tenga continuidad y sentido. Ahora bien, en el autoengaño una instancia de la base-de-todo ligeramente más larga y quizás de algún modo diferente

---

nos permite olvidar el contenido del pensamiento precedente, de modo que luego podamos concentrarnos en otro pensamiento a fin de olvidar lo que deseamos olvidar y creer lo que queremos creer (para una explicación exhaustiva de esto último, cfr. E. Capriles, 2007a, vol. II).

<sup>32</sup> Pali, Uddaka Ramaputta; tib. *rangs byed kyi bu lhag spyod*.

<sup>33</sup> Kunzhí lungmaten (*kun gzhi lung ma bstan*).