

Elías Capriles

**Estética primordial
y arte visionario**

Ediciones GIEAA - CDCHT/ULA

iii Elías Capriles

Composición cortesía: Cátedra de Estudios
Orientales,

Andes Facultad de Humanidades y
Educación, Universidad de Los
Mérida, Venezuela.

Compuesto en Times 12./10. Notas 10.

Título: -*Estética primordial y arte visionario.*
Autor: -Elías-Manuel Capriles-Arias
Portada: -Oscar Gutiérrez:
 Mándala cósmico antiguo (no fechado),
 monasterio-fortaleza de Simtokha Dzong,
 Bhután. Reconstrucción electrónica.
Pruebas: Revisión José Antequera.
Editado por: -Ediciones La Llave
 Vitoria, España.

Está prohibido reproducir parte alguna de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del autor, dada por escrito; se permite, en cambio, resumir y citar para fines de estudio, siempre y cuando se mencionen los nombres del autor y de la editorial.

© 2000 by Elías Manuel Capriles Arias

Estética primordial iv

“HECHO EL DEPOSITO DE LEY”
Depósito Legal
ISBN 980-11-0399-X

Introducción

Originalmente había pensado darle a este libro el título de la ponencia que presenté en el IIIer Simposio Internacional de Estética celebrado en noviembre de 1999 en la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela): “Estética del eterno retorno y arte visionario”. Ahora bien, considerando que dicho título haría creer erróneamente a los lectores potenciales que la obra trataba de estética nietzscheana, decidí desecharlo.

Luego pensé llamarlo “Estética originaria y arte visionario”, pero también hube de desistir, pues ello podría hacer pensar a algunos lectores potenciales en Ernst Jünger y lo que se ha designado como su “estética de lo originario” (así llamada en la medida en que privilegia las formas de vida que la biología considera como “menos evolucionadas” y, en general, todo lo que, según las teorías evolutivas, apareció en tiempos más remotos y por ende más cercanos al “origen del mundo”).¹ Sucede que difícilmente podría algún pensamiento diferir más del que he plasmado en mis distintas obras, que el de aquél nacionalista alemán que colaboró con el nazismo, pero que en verdad anhelaba la restitución del orden imperial prusiano y propugnaba el establecimiento de un *imperio* mundial.

Entonces vino a mi mente el título “Estética primordial y arte visionario”. Si bien quizás algunos podrían entenderlo erróneamente en referencia a Jünger, el mismo parecía ser el más apropiado para indicar: (1) una estética de la suspensión del juicio que —en términos de la imagen de William Blake— “limpia las ventanas de la percepción, haciendo que cada cosa aparezca como verdaderamente es: infinita”; y (2) un tipo de arte cuyas formas y medios facilitan la espontánea ocurrencia de dicha suspensión, y

cuya función podría definirse en términos de lo que ha dicho Tàpies con respecto a la función social de su propia pintura: permitir que el espectador de la obra tenga acceso a un nivel superior de la experiencia (o del conocimiento, aunque no en el sentido común del término) mediante una vivencia fulgurante, *a la manera de* una iniciación súbita a la vivencia del budismo *zen*.

La estética en cuestión no es algo nuevo, aunque quizás hasta hoy jamás se la haya desarrollado de manera suficientemente exhaustiva y precisa. En su elaboración han colaborado una serie de autores entre quienes destacan de manera particular Aldous Huxley y Ananda Coomaraswamy. E incluso quien esto escribe ha participado en dicha elaboración por medio de una serie de obras sucesivas, entre las cuales las más importantes quizás sean:

1. *Individuo, sociedad, ecosistema* (Mérida, Venezuela, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, 1994), donde desarrollé por vez primera la teoría del Valor en general y del Valor estético en particular en la base de este libro
2. El ensayo “Steps to a Comparative Evolutionary Aesthetics (China, India, Tibet and Europe)”, publicado en el libro compilado en 1997 por Grazia Marchianò (entonces vicepresidenta de la asociación mundial de estética y presidenta de la asociación italiana de estética), *East and West in Aesthetics* (Pisa/Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali).² Fue en él que introduje por primera vez en mi teoría estética degenerativa la comparación intercultural de las formas de arte.
3. La ponencia “Estética del eterno retorno y arte visionario” que presenté en el IIIer Simposio Internacional de Estética celebrado en Mérida, Venezuela, en el mes de noviembre de 1999 (en prensa en las Memorias del Simposio, que se publicarán primero electrónicamente y luego en la revista *Estética*).
4. La ponencia “Aesthetics for a New Age”, que finalmente no pude presentar en el Congreso Internacional de Estética que se

realizó en Lahti, Finlandia, en 1996 (y en el cual se presentó y bautizó el libro *East and West in Aesthetics*).

En este libro las ideas centrales de los cuatro trabajos arriba mencionados se entretajan con una serie de nuevas reflexiones y con elementos de otras de mis trabajos más recientes (e incluso con los resultados de una investigación realizada, siguiendo mis sugerencias, por una alumna de pregrado). Además, se incluyen elementos de la filosofía de la historia desarrollada en *Individuo, sociedad, ecosistema* (incluyendo el Apéndice), así como la discusión de la filosofía platónica que preparé para mi obra todavía inconclusa *Los presocráticos y el Oriente*.

Ahora bien, aunque algunos de los elementos de este trabajo sean “reciclados”, he considerado que su aporte es lo suficientemente original y comprensivo como para merecer que se lo publique en forma de un nuevo libro.

En *Individuo, sociedad, ecosistema* expliqué el origen del Valor y los valores como resultado del desarrollo del error o la delusión que Heráclito llamó *lethe* y que el Buda Shakyamuni designó como *avidya*. Este desarrollo nos hace perder la vivencia de la totalidad indivisa y de la absoluta plenitud que ella implica, y nos hace valorar todo lo que pensamos podría colmar la falta de plenitud resultante. Del mismo modo, a medida que se desarrolla la ilusión del ego va creciendo el egoísmo que de ella dimana, de modo que surge la necesidad de valorar una serie de “principios morales” que tienen la función de contener los impulsos inherentes a dicho egoísmo.

En el plano de la estética, lo primero que se valora son las formas que pueden tener un efecto “visionario”; o sea, aquéllas que pueden inducir en quien las contemple una suspensión del *juicio* en la raíz de la ilusión de separatividad que nos hace perder la vivencia de la plenitud inherente a la totalidad indivisa. Posteriormente, se desarrollan valores estéticos más arbitrarios o subjetivos. Sin embargo, siempre sigue existiendo un arte

visionario o primordial que puede permitirnos recuperar, en mayor o menor medida, la vivencia de la plenitud primordial.

En lo que respecta al arte visionario o primordial del que, según lo anuncia su título, debe ocuparse este libro, cabe advertir que, para realizar un inventario universal del tipo de arte en cuestión, sería necesario escribir una especie de enciclopedia, lo cual va muchísimo más allá del propósito original de esta obra — que decidí escribir porque se me ofreció la publicación inmediata de un trabajo de extensión reducida, y el resto de los libros que tenía en preparación eran bastante más extensos—. ³ En consecuencia, en ella me he limitado a considerar, de la manera más breve posible, los ejemplos del arte en cuestión que vinieron inmediatamente a mi espíritu y que me parecieron más convenientes.

Si bien todos dichos ejemplos provienen del continente eurasiático, ello no se debe a un desprecio hacia el arte amerindio, africano, aborígen australiano o de otras regiones del Pacífico —ni tampoco porque piense, como Gombrich, que con un mínimo de educación nos sea posible comprender un autorretrato de Rembrandt, pero que una máscara negra nos será *a priori* incomprendible—. En un caso tal, quizás los tangkhas tibetanos, las esculturas eróticas de la India y el paisajismo chino taoísta y budista *ch'an* deberían sernos también *a priori* incomprendibles — y, sin duda alguna, no tendríamos ninguna posibilidad de “comprender” las máscaras tibetobirmanas que representan “demonios”, espíritus y entidades elementales y guardianes de la ley y de las enseñanzas del tantrismo y el dzogchén—. El único motivo por el cual me he limitado al arte eurasiático es, pues, por ser éste aquél con el que me encuentro más familiarizado.

Entre los historiadores, hoy en día es común la idea según la cual no existe la historia, sino un entretejido de historias. Es correcto rechazar las concepciones de la historia al estilo hegeliano, marxista y así sucesivamente, las cuales extrapolan estadios de la historia de Europa y, en general, del Occidente

capitalista, postulándolos como universales. Ahora bien, la suma de las múltiples cronologías de las distintas regiones del planeta constituyen una Cronología Universal (que comprende tanto la prehistoria como la historia), cuyos estadios, si bien no pueden detallarse minuciosamente, sí que son universales, y corresponden con precisión a los que postularon las grandes tradiciones eurasiáticas: dicha Cronología se inicia con la edad de oro o era de la Verdad y culmina en la edad de hierro o era de la oscuridad —la cual, una vez llegada a su fin, puede ser sucedida por una nueva edad de oro o era de la Verdad.

Mientras que en el segundo capítulo de este libro se consideran retazos de las múltiples historias del arte, en el primer capítulo se plantea la Cronología que unifica todas dichas historias. Finalmente, en el último capítulo se desarrolla brevemente una ontología de la estética. Ahora bien, a mi juicio, no sólo el texto “principal” de la obra es importante; la misma fue concebida en forma tal que la lectura del Apéndice y de las notas debe considerarse tan relevante como la de los capítulos principales.

Finalmente, debo agradecer a todos quienes hicieron posible esta publicación, y en particular a Oscar Gutiérrez por el maravilloso diseño de la portada y las horas invertidas en la reconstrucción digital del *mándala* bhutanés en ella representada. También debo agradecer a José Antequera por la revisión de estilo y pruebas, al Grupo de Investigación en Estudios de Asia y Africa de la Universidad de Los Andes por la publicación de la primera edición del texto, y a la editorial La Llave por la publicación de esta edición revisada y corregida.

Elías Capriles
Mérida, Venezuela, 24/01/2000

¹De hecho, existe un libro titulado *La estética de lo originario en Jünger* (Molinuevo, José Luis, 1994; Madrid, Editorial Tecnos, Colección Metrópolis).

²Actualmente la profesora Lubimova, del Departamento de Estética del Instituto de Filosofía de Moscú, está traduciendo al ruso este ensayo de mi autoría para su inclusión en un nuevo libro que se publicará en Rusia. La versión española del mismo se publicó en el año de 1999 en *Estudios de Africa y Asia* (Capriles, Elías y Hernán Lucena, compiladores. Mérida, Venezuela, Coedición CDCHT-ULA / GIEAA).

³Quienes hayan leído mi *Budismo y dzoghén* (Vitoria, Ediciones La Llave, 2000) se habrán percatado de que, mientras que en el mismo se hace referencia a otros libros en preparación —*Los presocráticos y el Oriente* y *Más allá de la mente*—, en él no se menciona, en cambio, este nuevo libro sobre estética y arte. La decisión de preparar la versión original de este trabajo (publicada en marzo de 2000 por Ediciones GIEAA / CDCHT-ULA en Mérida, Venezuela) se debió precisamente al hecho de que, por su tamaño, los otros dos textos mencionados no entraban dentro de los límites estipulados por los editores. Esta edición revisada y corregida se volvió más extensa que la original a causa de la inclusión del Apéndice, que contiene materiales de mi obra anterior *Individuo, sociedad, ecosistema* que decidí incluir debido a que he decidido no reeditar dicho libro.

Capítulo I

Génesis del valor y los valores, y esbozo de la teoría estética primordial

«Se diría que hay algo así como una ley de Gresham¹ de la evolución cultural, según la cual las ideas excesivamente simplistas desplazan siempre a las más elaboradas, y lo vulgar y detestable desplaza siempre a lo hermoso. Y sin embargo lo hermoso persiste.»

Gregory Bateson²

En algunos sentidos, la teoría de la aparición y el desarrollo del valor en general y del valor estético en particular que expondré en este trabajo retoma las hipótesis más antiguas. Estoy convencido, no obstante, de que ella responde a las necesidades del gran anochecer de la historia y de la humanidad en el que nos encontramos —cuando, quizás más oportunamente que nunca, ha alzado vuelo una vez más el búho de Atenea— y quizás podría, en consecuencia, proporcionarnos algunas pistas sobre el rumbo más adecuado a seguir a fin de resolver la gravísima problemática ecológica, social e individual que enfrentamos.

El error o delusión llamado *lethe* o *avidya*

Según una versión *mahayana* de las cuatro nobles verdades del Buda Shakyamuni, la felicidad y el consumado manejo de la vida práctica son hechos imposibles por el error o la delusión

esencial que aquél designó como *avidya*³ —correspondiente a lo que Heráclito de Éfeso denominó *lethe*⁴ u ocultación, que nos impide vivenciar nuestra verdadera condición (que los taoístas llamaron *tao*, los budistas del mahayana denominaron naturaleza búdica, Heráclito designó como *lógos-physis*, el *adwaita vedanta* designó como *brahman-atman*, y a la que se le puede dar cualquier otro de los múltiples “nombres de lo innombrable”).

El error o la delusión en cuestión resulta de la “valorización-absolutización delusoria”⁵ de los pensamientos que interpretan los contenidos de nuestra conciencia fragmentaria. Dicha valorización-absolutización delusoria es el resultado de una actividad del organismo que dota los contenidos de los pensamientos de un ilusorio *valor* y de ilusorias *verdad* e *importancia*: una actividad vibratoria que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, “carga” nuestros pensamientos con aparente valor, verdad e importancia, aunque en sí mismos ellos no tienen ni valor ni no-valor, ni verdad ni no-verdad, ni importancia ni no-importancia.

El nivel más básico del error llamado *lethe* o *avidya* surge a raíz de la valorización-absolutización delusoria del pensamiento “supersutil” que los tantras y el dzogchén budistas designan como “triple proyección”, la cual da lugar a la ilusoria escisión de la totalidad en sujeto y objeto, y por ende a la ilusión que sufre la conciencia humana de encontrarse intrínsecamente a una distancia del mundo físico y del resto de las “conciencias humanas”. El siguiente nivel en el desarrollo del error surge cuando la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos que las formas superiores de budismo llaman sutiles y que Descartes denominó intuitivos impulsa la división del continuo de sensaciones que aparece como objeto en figura y fondo, dando lugar a la ilusión de substancialidad o autoexistencia de aquellos segmentos del campo sensorio que nuestras funciones mentales abstraen y toman como figura. Finalmente, el nivel más burdo del error se manifiesta como resultado de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos que las formas

superiores de budismo llaman burdos y que Descartes designó como discursivos, que da lugar a la ilusión de que éstos son absoluta e intrínsecamente ciertos o falsos.

(1) El nivel más elemental del error llamado *lethe* o *avidya* al que se hizo referencia arriba implica la ilusión que sufre cada individuo de ser un ente intrínsecamente separado con una conciencia y una inteligencia propias, privadas y particulares, separadas e independientes del resto de la Totalidad universal, cuando en verdad su conciencia y su inteligencia son funciones del aspecto cognitivo de dicha Totalidad —en terminología heraclítica, del *lógos* que es inseparable de la *physis*—. Como señaló el Efesio:⁶

«...Aunque el *logos* (o inteligencia universal) constituye (la naturaleza única y) común (de todos los intelectos), la mayoría (de los seres humanos) vive como si tuviera (su propio) intelecto separado y particular.»

Es este nivel del error el que nos hace sentirnos separados del resto de la naturaleza y de la humanidad, que entonces pretendemos manipular en base a lo que erróneamente tomamos como nuestro propio beneficio.

(2) En lo que respecta al segundo de los niveles del error llamado *lethe* o *avidya*, que es el que surge como resultado de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos sutiles o intuitivos, cabe señalar que cuando estos últimos se identifican con segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes autoexistentes; en cambio, cuando ellos se identifican con cualidades, obtenemos la ilusión de que los “entes” que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades.⁷ Y así sucesivamente.

En este nivel del error el que nos hace aprehender los distintos elementos del ecosistema como independientes los unos de los otros, como resultado de lo cual creemos que podemos agredir a una especie o un segmento del ecosistema sin que esta agresión termine volviéndose contra nosotros mismos. Al respecto, en el libro *Budismo y dozghén* escribí:⁸

Esta ilusoria fragmentación puede ilustrarse con la historia que nos ofrece un *sutra* budista, según la cual un grupo de hombres en la oscuridad intentaba determinar la identidad de un elefante, al que no podían ver y, a ese fin, cada uno de ellos agarró una parte del paquidermo, llegando a una conclusión diferente sobre la identidad del mismo: el que tomó la trompa dijo que era una manguera; el que asió la oreja creyó que era un abanico; el que puso la mano sobre el lomo pensó que era un trono; el que abrazó una pata concluyó que era un pilar y, finalmente, el que agarró la cola la lanzó lejos de sí aterrorizado, pensando que era una serpiente.⁹

La exacerbación moderna del error humano esencial nos ha hecho peores que los hombres con el elefante de la fábula oriental, pues al extremar nuestra sensación de ser entes intrínsecamente separados e independientes del resto de la naturaleza y en general nuestra percepción fragmentaria del universo (que nos hace aprehenderlo como si fuese un conjunto de entes intrínsecamente separados, autoexistentes e inconexos), nos condujo a desarrollar el proyecto tecnológico destinado a destruir las partes del mundo que nos molestaban y a apropiarnos las que nos agradaban —y, así, nos ha hecho destruir el sistema único del que somos parte y del que dependemos para nuestra supervivencia—. Incapaces de captar la unidad de la moneda de la vida, desarrollamos poderosos corrosivos para destruir el lado que consideramos indeseable —muerte, enfermedad, dolor, molestias, etc.— y conservar el lado que consideramos deseable —vida, salud, placer, confort, etc.—. Poniendo estos corrosivos sobre el lado de la moneda que queremos destruir, abrimos un hueco a través de la numisma y, en consecuencia, destruimos también el otro lado.¹⁰

A fin de ilustrar el estado de conciencia fragmentaria y restringida o de “pequeño espacio-tiempo-conocimiento”¹¹ inherente a la *lethe* o *avidya*, el Buda Shakyamuni utilizó también el ejemplo de una rana que, habiendo estado confinada toda su vida al fondo de un aljibe, pensaba que el cielo era un pequeño círculo azul.¹² Como señala Gregory Bateson, cuando este tipo de conciencia capta un arco, no se da cuenta de que el mismo es parte de un circuito: el árbol individual que se encuentra frente a nosotros no nos permite ver el bosque. En consecuencia, cuando un arco nos molesta, dirigimos en su contra nuestras poderosas armas tecnológicas, destruyendo el circuito del que el arco es parte: prendiendo fuego al árbol frente a nosotros, incendiaremos el bosque en el que nos encontramos, con lo cual ocasionamos nuestra propia destrucción.

(3) Finalmente, el tercer nivel del error surge como resultado de las interpretaciones conceptuales de la realidad, las cuales pueden llegar a ser sumamente sofisticadas. El mismo implica la creencia que que algunas de dichas interpretaciones son

absolutamente verdaderas, mientras que otras son absolutamente falsas.

En última instancia, este nivel da lugar a las ideologías contrapuestas que se encuentran en la raíz de muchos de los actuales conflictos humanos, y en particular a la ideología del progreso ilimitado en la raíz de lo que Gregory Bateson ha designado como “propósito consciente contra la naturaleza”, así como de la ideología neoliberal “globalizadora” que amenaza con exterminar a vastos sectores de la población mundial.

La “filosofía perenne” de la historia

Si designamos como “filosofía perenne” el pensamiento que dimana de la desocultación de la condición primordial, el cual imperó en Eurasia antes de las invasiones llevadas a cabo por los arios y los semitas, pero posteriormente fue recuperado por místicos y filósofos de distintas épocas y civilizaciones, tendremos que concluir que la filosofía en cuestión está caracterizada por una visión cíclica —circular o espiral— de la “evolución” y la historia humanas, según la cual éstas se desarrollan en términos de una sucesión de edades cada vez menos armónicas y más degeneradas, a partir de una era primitiva de perfección y armonía.

La era en la cual habría predominado el espontáneamente perfecto orden primordial es lo que la Biblia llamó Edén, que los hindúes designaron como *satyayuga* (era de la Verdad) o *kritayuga* (era de la perfección), que en la Persia prearia se denominó Zurván y que en Grecia (a raíz de la reintroducción del concepto desde Persia por Hesíodo) recibió el nombre de “edad de oro” —denominación que luego adoptaron los estoicos¹³ y otros individuos y sistemas de ideas grecorromanos—. En China, los sabios taoístas hicieron referencia a ella como una era en la que imperó el *tao* y se abrazó la autenticidad del tronco no trozado.

Es en dicha era que comienza a desarrollarse el error esencial que Heráclito designó como *lethe* y que el Buda Shakyamuni llamó *avidya* —el cual, como hemos visto, tiene como

eje la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos, e ineluctablemente implica fragmentación—¹⁴, y es el desarrollo de dicho error hacia su extremo lógico lo que hace que tenga lugar la sucesión de edades cada vez menos armónicas y más degeneradas.

Dicho desarrollo se desenvuelve primero muy lentamente y luego cada vez más rápidamente hasta que, hacia el final de un ciclo cósmico, el error alcanza un “nivel umbral” en el cual es refutado empíricamente y, en consecuencia, puede ser superado. Como ya vimos, la valorización-absolutización delusoria en la raíz del error o la delusión esencial que Heráclito de Éfeso llamó *lethe* y que el Buda Shakyamuni designó como avidya, es el resultado de un proceso de contracciones espasmódicas repetitivas que parecen surgir de, o tener su mayor concentración en, el “punto focal” o *chakra* situado en el centro del cuerpo a nivel del corazón. Estas contracciones podrían ser en parte comparadas con palmadas repetitivas que intentan producir la ilusión de algo sólido y sustancial; a medida que se hace más evidente que no hay nada sólido o sustancial que atrapar, las tasas vibratorias se van acelerando hasta que, al final del evo, se aceleran a tal grado que las unidades de tiempo experimentado se vuelven infinitesimales y así, finalmente, el tiempo finito (o sea, el tiempo dividido en el cual el presente separa el pasado del futuro, y el cual parece ser diferente del espacio y el conocimiento) se desintegra y desaparece junto con la dualidad sujeto-objeto, con el delusorio fenómeno de ser y con la ilusión de substancialidad. Así se restablece la condición de espaciotiempo indiviso que caracteriza la condición de perfección primordial, con lo cual tiene lugar el advenimiento de una nueva edad de oro o era de la Verdad.

En la era de armonía y perfección que inicia cada ciclo de corrupción progresiva, aparecen y se desarrollan las semillas del proceso de degeneración que se completará durante ese ciclo. En la era de perfección y armonía que seguirá, y que iniciará el siguiente ciclo, esas semillas ya no estarán activas. Ahora bien, a partir de un momento dado, sobre la base de las huellas kármicas de semillas anteriores, se manifestarán y desarrollarán las semillas del nuevo

proceso de degeneración que se desarrollará más adelante, pero que tendrá que seguir un curso muy diferente del que siguió el que se completó con anterioridad.

Las tradiciones de la “filosofía perenne” han dividido de distintas maneras el espectro ininterrumpido de la evolución de cada “ciclo cósmico”, postulando esquemas de tres o cuatro edades, las cuales, en los distintos lugares y las distintas tradiciones, adquieren nombres diferentes. En el hinduismo, el budismo y otras tradiciones de la India, cada “ciclo cósmico” (*kalpa*) se divide en catorce *manvantara*, cada uno de los cuales se divide en cuatro eras o edades (*yuga*), cuyos nombres hacen alusión a los valores de los antiguos dados indios de cuatro lados, en los cuales el valor más elevado era cuatro y el menor era uno: (1) el *satyayuga* (era de la Verdad) o *kritayuga* (era de la perfección);¹⁵ (2) el *tretayuga* (era de los tres);¹⁶ (3) el *dwaparayuga* (era de los dos),¹⁷ y (4) el *kaliyuga* (era de la oscuridad o era negra)¹⁸. En el budismo tántrico, como en algunas escuelas heterodoxas del hinduismo, algunas veces los ciclos cósmicos se dividieron directamente en eras o edades, que a menudo eran tres y no cuatro: la era de la Verdad o *satyayuga*, la era de la ley o *dharmayuga* y la era de la oscuridad o *kaliyuga*.

También las tradiciones del taoísmo más antiguo —que he designado taoísmo de inoriginación y que comprende las enseñanzas de Lao-tse, el *Chuang-tse*, el *Lieh-tse* y los escritos de los maestros de Huainán— implican la visión cíclica, aunque no la expresen en términos de la sucesión de un número universal de edades con sus respectivos nombres. Por ejemplo, en el *Wen-tzu*, un texto que supuestamente contiene enseñanzas orales de Lao-tse, podemos leer:¹⁹

«Lao-tse dijo:

«En una remota antigüedad, las personas auténticas respiraban yin y yang, y todos los seres vivientes admiraban su virtud, armonizando así de manera pacífica. En aquellos tiempos, el liderazgo estaba oculto, lo cual creaba de manera espontánea una simplicidad pura. La simplicidad pura no se había

perdido todavía, de modo que la multitud de los seres se encontraba muy sosegada.

«Más tarde, la sociedad se deterioró. Hacia la época de Fu-hsi, se produjo un florecimiento del esfuerzo deliberado; todo el mundo estaba a punto de abandonar su mente inocente y de comprender conscientemente el universo. Sus virtudes eran complejas y no estaban unificadas.

«Al llegar la época en la que Shen-nung y Huang-ti gobernaban el país y elaboraban calendarios para armonizar el yin y el yang, todo el mundo se mantenía honrado y voluntariamente soportaba la carga de mirar y oír. Por ello, estaban en orden pero no en armonía.

«Posteriormente, en la sociedad de los tiempos de la dinastía Shang-yin, la gente llegó a saborear y a desear cosas, y la inteligencia fue seducida por las cosas externas. La vida esencial perdió su realidad.

«Al llegar la dinastía Chou, hemos diluido la pureza y perdido la simplicidad, apartándonos del Camino (*tao*) para idear artificialidades, actuando sobre la base de cualidades peligrosas. Han surgido los brotes de la astucia y del ardid; la erudición cínica se utiliza pretendiendo llegar a la sabiduría, el falso criticismo se utiliza para intimidar a las masas, la elaboración de la poesía y de la prosa se utiliza para conseguir fama y honor. Todo el mundo quiere emplear el conocimiento y la astucia para ser reconocido socialmente y pierde el fundamento de la fuente global; por ello, en la sociedad existen quienes pierden sus vidas naturales. Este deterioro ha sido un proceso gradual, que se ha estado produciendo durante largo tiempo.

«Así, el aprendizaje de las personas completas consiste en hacer regresar su naturaleza esencial al no-ser y dejar flotar sus mentes en la amplitud. (En cambio), el aprendizaje de lo mundano elimina las virtudes intrínsecas y reduce la naturaleza esencial; mientras que internamente se preocupa de su salud, (la gente) utiliza acciones violentas para confundir acerca del nombre y del honor. Esto es algo que las personas completas no hacen.

«Lo que elimina la virtud intrínseca es la autoconciencia; lo que reduce la naturaleza esencial es cortar su creatividad viva. Si las personas son completas, tienen la certeza sobre el significado de la muerte y de la vida y comprenden las pautas de la gloria y de la ignominia. Aunque el mundo entero los alabe, ello no les proporciona aliento añadido, y aunque el mundo entero los repudie, eso no los inhibe. Han alcanzado la clave del Camino (*tao*) esencial.»

En el sufismo —la manifestación islámica de la primordial tradición mística universal en la raíz de la “filosofía perenne”— la doctrina cíclica de la evolución y de la historia fue explicada en términos del mito judeocristianomusulmán del jardín del Edén y la

“Caída de Adán”. Un ejemplo de ello lo encontramos en el siguiente escrito de un inglés convertido al sufismo:²⁰

«En todas las regiones del mundo la tradición nos cuenta de una edad cuando el hombre vivía en un Paraíso sobre la tierra. Pero aunque se dice que no había signos de corrupción sobre la faz de la tierra, se puede suponer, en vista de la Caída que siguió, que durante esta edad la perfecta naturaleza humana se había convertido en la base para una exaltación espiritual cada vez menor. Esto puede inferirse de la historia de Adán y Eva, pues se dice que la creación de cada uno de ellos marcó fases diferentes por las que atravesó la humanidad en general durante esta edad. Se entiende que la creación de Adán y su adoración por los Angeles se refiere a un período cuando el hombre nacía con el Conocimiento de la Verdad de la Certidumbre (que corresponde a la plena manifestación de la Naturaleza Divina). La creación de Eva se refiere, pues, a un período posterior, cuando el hombre comenzó a nacer en posesión solamente del Ojo de la Certidumbre, o sea, en el estado de mera perfección humana: al comienzo Eva estaba contenida en Adán tal como la naturaleza humana está contenida en la Divina, y su existencia separada indica la existencia aparentemente separada de la perfecta naturaleza humana como una entidad en sí misma.²¹ Finalmente, la pérdida de esta perfección corresponde a la pérdida del Jardín del Edén, que marca el final de la Edad Primordial...²²

«[El Corán (XX, 120) dice con respecto a la tentación de Adán que indujo la Caída:] “Entonces Satán le susurró: ‘Oh, Adán, ¿te muestro el Arbol de la Inmortalidad y un reino que no se desvanece?...

«...es en efecto evidente en la cita (del Corán en el párrafo anterior) que el Adán que cayó nunca había visto el verdadero Arbol de la Inmortalidad. (Hay un dicho sáfico, que muchos atribuyen al Profeta mismo: Antes del Adán que conocemos, Dios creó otros cien mil Adanes.) Pareciera, entonces, que la perfección de la humanidad al final mismo de la Edad primordial era como una perfección hereditaria, pues los hombres seguían naciendo con la armonía primordial en sus corazones después de que la causa de la armonía, el Ojo del Corazón, había cesado de ser suyo...

«La doctrina hindú afirma que hay muchos grandes ciclos, cada uno constituido por cuatro edades; así, pues, el final de una era de la oscuridad es seguido por una nueva edad de oro. Según las perspectivas judía, cristiana e islámica, que consideran el tiempo casi exclusivamente en su aspecto ruinoso, el tiempo de vida total de la existencia de la tierra es comprimido en un solo ciclo, de modo que la ruina final en la etapa terminal de la era actual es por lo general identificada con la ruina final que se produce cuando acaba el mundo. Pero hay una fuerte tradición, sin embargo, en estas tres últimas religiones, de que el Mesías²³ al venir reinará por un cierto tiempo sobre la tierra como rey; y esto

coincide con la creencia hindú de que Kalki (el que monta el caballo blanco), cuya venida marca el fin de la actual era de la oscuridad, inaugurará una nueva edad de oro.»

Según Diógenes Laercio (L, IV, 9) y como era de esperar, Heráclito de Éfeso habría sostenido la visión circular que nos concierne, afirmando que el mundo surge del fuego y vuelve al fuego según ciclos fijados y por toda la eternidad. Muchos pitagóricos se adhirieron a esta doctrina, que fue popularizada sobre todo por los estoicos, quienes, diciendo seguir a Heráclito, difundieron la tradición grecorromana de edades sucesivas representadas por los metales oro, plata, cobre y hierro, cada uno de ellos menos “noble” que el anterior. En la edad de oro, la naturaleza otorgaba sus frutos a los seres humanos sin que éstos tuvieran que trabajar. En la edad de plata, puesto que los seres humanos ya no eran lo suficientemente virtuosos, la tierra perdió algo de su fertilidad, requiriendo que los humanos la trabajasen, de modo que Saturno, quien había sido expulsado del Olimpo, permaneció en Italia enseñando la agricultura. En la edad de cobre ya Saturno había abandonado Italia y, puesto que los seres humanos comenzaron a ser perversos y a sucumbir a los vicios, la tierra se negó a producir a menos que quienes habían de comer sus frutos la cuidasen y cultivasen. Finalmente, en la edad de hierro se desintegraron los últimos vestigios de las virtudes naturales, de modo que los seres humanos se entregaron por completo a toda clase de vicios, se hicieron la guerra y se vieron obligados a regirse por medio de leyes tan injustas y bárbaras como ellos mismos; así pues, la tierra se negó a darles cualquier tipo de alimento a menos que aquéllos lo obtuviesen a costa de duros trabajos y sudores.

Puesto que en la primitiva edad de oro o era de la Verdad la experiencia humana habría estado caracterizada por una absoluta plenitud, el individuo mismo habría sido *valor absoluto* y, en consecuencia, no habría proyectado valor en entes particulares: no habrían existido *Werthehaftete Dinge* (cosas dotadas de valor), ni propiedad (pública o privada), ni forma alguna de divisiones entre los seres humanos. Para los estoicos, en dicha era imperaba

plenamente el *lógos* y, en consecuencia, los seres humanos eran todos libres e iguales entre sí y no estaban divididos por fronteras nacionales ni por distinciones de clase, fortuna o alcurnia. La propiedad privada era desconocida, como lo eran también la familia individual, la esclavitud y el Estado en que unos pocos imperan sobre la mayoría. Los bienes de la naturaleza eran disfrutados en forma común por todos los seres humanos, que carecían de todo sentido de posesión y vivían como verdaderos hermanos, abandonados al flujo natural del *lógos* —y, en consecuencia, sin ningún tipo dualista de gobierno y de control—

²⁴

De hecho, antes de la aparición de dioses supramundanos y de la práctica de la agricultura (esta última condición de posibilidad de las ciudades), *todas* las comunidades humanas eran lo que el antropólogo Pierre Clastres designó como ‘sociedades indivisas’, en las cuales no había ni gobernantes ni gobernados, ni ricos ni pobres, ni propietarios ni no-propietarios. La estructura de la psiquis de los seres humanos era tan indivisa como la sociedad, de modo que los mismos no sentían que una parte de la sociedad debía dominar a otra, ni que ellos como individuos debían dominar al resto de la naturaleza, ni que el trabajo fuese algo indeseable que debía ser realizado a fin de obtener un fruto ‘con el sudor de la propia frente’. El trabajo, que era experimentado más bien como un juego, tomaba un mínimo de dos y un posible máximo de cuatro horas diarias, ya que nadie pensaba en acumular riquezas para aumentar el ‘nivel de vida’.

Según las investigaciones del antropólogo Pierre Clastres, las tribus amerindias prehispánicas —a excepción de las que habían devenido en Estados imperialistas, tales como los incas y los aztecas— todavía estaban caracterizadas por una ‘economía de la abundancia’ en la cual las necesidades eran satisfechas con un mínimo de trabajo al día (que era experimentado como juego más que como trabajo) y en la cual nadie aspiraba a obtener más de lo que obtenía: la carencia económica era prácticamente desconocida

y no existía el menor deseo de acumular bienes con el engañoso objetivo de “mejorar la vida”.²⁵

Podría pensarse, pues, que la primitiva edad de oro o era de la Verdad haya correspondido, en cierto sentido, a las formas originales y más puras del “comunismo primitivo” postulado por el marxismo y por el pensamiento ácrata. Ahora bien, Marx y Engels no sólo crecieron y florecieron en un clima que todavía estaba marcado por el gran entusiasmo con el progreso que caracterizó a la Edad Moderna, sino que tomaron como base para su sistema la filosofía de Hegel (que se criticará en el Apéndice, sección “La inversión hegeliana de la evolución y de la historia”), máxima expresión de la concepción de la evolución como perfeccionamiento constante —y, aunque trataron de invertirla, no lograron hacerlo de manera cabal, en la medida en que ello era necesario—. Más aún, la visión desarrollada por los padres del marxismo era parcialmente economista,²⁶ lo cual los hizo desarrollar la equivocada concepción según la cual el carácter igualitario y ácrata²⁷ de los “comunismos primitivos” se debía a que sus miembros vivían en la más extrema indigencia. Lógicamente, pues, concibieron erróneamente la evolución social humana como un proceso de perfeccionamiento progresivo, y afirmaron que el llamado “comunismo primitivo” había sido un estadio inferior a los que lo sucedieron en el proceso de evolución social, cada uno de los cuales sería más completo y perfecto que el anterior. Así pues, aunque al sugerir la idea de un ‘comunismo primitivo’ Clastres coincide con el marxismo, el antropólogo francés se contrapone a éste al afirmar que el comunismo en cuestión no estaba caracterizado por la penuria sino por la abundancia, y al negar que el proceso de evolución económica haya representado un perfeccionamiento progresivo. De hecho, al comentar las tesis de Clastres, hasta un Fernando Savater ha señalado como un grave error del marxismo el afirmar que tales comunidades vivían en la indigencia y no habían logrado desarrollar su economía.

Una de las pruebas más contundentes de la superioridad de la condición de los seres humanos más primitivos la encontramos en los hallazgos antropológicos y etnológicos divulgados en el artículo de Philippe Descola: “Les cosmologies des indiens d’Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale”.²⁸ Según las investigaciones en cuestión, en el Amazonas, cuyas tierras son muy poco fértiles, las zonas que los indígenas han habitado por un mayor tiempo son las que exhiben una mayor biodiversidad. En cambio, en el caso de las sociedades “civilizadas”, las zonas que han estado habitadas por seres humanos por mayor tiempo son las que exhiben una menor biodiversidad, pues el medio ambiente ha estado sometido a la rapiña humana desmesurada y, en el caso de las sociedades modernas, incluso a lo que Gregory Bateson designó como “propósito consciente contra la naturaleza”. Ello demuestra que, si bien la valorización-absolutización delusoria de la intuición constituyó ya un primer estadio en el desarrollo del error llamado *avidya* ó *lethe*, si comparamos a los seres humanos anteriores al desarrollo del pensamiento discursivo y del concepto con los del período posterior a dicho desarrollo, encontramos que los primeros están caracterizados por una enorme sabiduría en relación a los segundos, cuyo modo de conocer implica la exacerbación del error denominado *lethe* ó *avidya* —el cual, como hemos visto, consiste en una delusión o percepción deformada de la realidad—. De hecho, el desarrollo del pensamiento discursivo y del concepto ha desembocado en la crisis ecológica que, según los científicos independientes, si todo sigue como va producirá la desintegración de las sociedades humanas e incluso podría poner fin a la vida en el planeta, o por lo menos a gran parte de ella, incluido el segmento humano... ¡quizás incluso antes de la mitad del siglo XXI!

Ahora bien, la superioridad de los humanos más primitivos no se manifiesta sólo en el ámbito de las relaciones entre los humanos y su medio ambiente natural, sino en prácticamente todos los campos. Tenemos, por ejemplo, que los humanos del período preético exhiben en su comportamiento virtudes que los humanos

del período ético han perdido totalmente, y que no sólo han perdido, sino que han remplazado con los vicios que constituyen sus contrarios. Como lo establece el artículo de Martine Lochouarn titulado “De quoi mouraient les hommes primitifs”,²⁹ por medio del estudio de los fósiles humanos del paleolítico y de comienzos de neolítico, la paleopatología ha establecido que en esos períodos los humanos *no* morían a causa de traumatismos causados por otros individuos, y que las heridas y los traumatismos resultantes de ataques de animales o accidentes se curaban gracias al cuidado de otros individuos. Ello parece demostrar concluyentemente que, puesto que todavía en el paleolítico en el psiquismo humano no se habían establecido la delusoria estratificación y las ilusorias divisiones y contraposiciones en la raíz de los conflictos humanos (lo cual era concomitante con el hecho de que todavía no habían surgido ni el Estado, ni la propiedad privada o colectiva, ni la pareja exclusivista en la cual cada parte posee a la otra y ambas poseen a los hijos), por lo menos hasta bien entrado el neolítico no se produjeron conflictos humanos tales como guerras o luchas que condujesen al asesinato. En otras palabras, la paleopatología sugiere que en el paleolítico todavía los seres humanos conservaban una condición similar a la del bíblico “Paraíso terrenal”, la “edad de oro” de los sistemas grecorromanos de pensamiento o la “era de la Verdad” (*satyayuga*) de los sistemas de la India. (Esta ciencia relativamente nueva ha hecho que se tome conciencia de hechos sorprendentes, incluso en un campo tan inesperado como el de la técnica médica; por ejemplo, como lo señala la obra de Time & Life *The Library of Curious & Unusual Facts*, en Europa se realizaba la cirugía del cerebro hace muchos miles de años, y el 80% de los pacientes sobrevivía.)

En el plano de la religión, la visión de los seres humanos era mágica, monista, horizontal: lo divino estaba en el mundo, que era celebrado y cuidado con la mayor veneración, y no en un ‘más allá’, ni era patrimonio de dioses que se encontrasen por encima de los humanos: la verticalidad y el dominio en todas sus manifestaciones eran desconocidos. Con la aparición de los dioses

y el desarrollo de la agricultura, que implica la necesidad de trabajar duramente durante muchas horas al día, se completa la ruptura de este estado paradisíaco. Esto resulta en la aparición del mal sobre la tierra: habiendo perdido la visión holista que nos permitía sabernos parte de un todo al cual pertenecían igualmente el resto de los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales, y que nos hacía cuidar de la totalidad del universo y de los seres vivientes como de nuestro propio cuerpo, llegamos a identificarnos con un ego separado y limitado —y, como consecuencia de ello, surgió y comenzó a desarrollarse el egoísmo, así como el proyecto de llegar a dominar lo que comenzó a experimentarse como un “medio ambiente” externo a explotar—. Al fragmentarse la psiquis y la sociedad, aparecieron en ambos planos las relaciones psicológicas de control y dominio, y surgieron la propiedad privada y el Estado en que unos predominan sobre otros y los gobiernan, así como el intento de controlar y dominar la naturaleza.

En base, pues, al estudio de múltiples planos (los cuales, como se verá luego, incluyen el del arte y de la apreciación estética), la antropología y la etnología actuales han tenido que desechar la visión moderna de la evolución y de la historia como un desarrollo lineal caracterizado por un progreso y un perfeccionamiento constantes que nos llevan desde un estado de barbarie hacia uno de civilización y modernidad que, al perfeccionarse, haría que en la humanidad se realizara finalmente: el perfeccionamiento constante del espíritu que suponían la visión moderna y la concepción hegeliana de la evolución y de la historia no parece haber tenido lugar realmente en parte alguna.

Ahora bien, las “comunidades salvajes” con economías de tipo comunista estudiadas por una serie de antropólogos entre los cuales Morgan fue el más conocido, y a las que se refirieron Engels, Sahlins, Lizot, Clastres y otros, no son muestras de la primitiva edad de oro o era de la Verdad. Aquéllas se han alejado de ésta en la medida —bastante considerable— en la que se han apartado de la armonía primordial. Por ejemplo, aunque los

actuales *yanomami* del Amazonas venezolano y brasileño sólo usan implementos de piedra no pulimentada, hueso y madera, y en consecuencia se los considera como un pueblo paleolítico, las distintas comunidades de esta etnia guerrear constantemente entre sí. Del mismo modo, la espiritualidad que caracteriza a las comunidades indígenas actuales que han sido estudiadas, es por lo general de tipo “chamánico”: aunque la misma reconoce que la experiencia cotidiana habitual de los seres humanos no posee el grado de verdad que le atribuye el individuo normal, conserva en cambio la creencia errónea en que las experiencias que ocurren en ciertos “estados alterados” son verdad absoluta³⁰—por lo cual el recientemente fallecido maestro sufi Idries Shah hubo de afirmar que el chamanismo es el producto de la degeneración de la espiritualidad que caracteriza a las auténticas tradiciones primordiales de sabiduría en la raíz de la “filosofía perenne” (siendo este último tipo de espiritualidad el que habría imperado en la edad de oro o era de la Verdad)—.³¹

En la próxima edad de oro o era de la Verdad se restituiría la armonía primordial y se superarían todas las etapas anteriores de la evolución degenerativa y la historia humanas, junto con los grados y tipos de error correspondientes a cada una de ellas. Sin embargo, creo preferible no hacer predicciones con respecto a sus posibles características. Baste con señalar que su advenimiento no tendría que implicar un rechazo radical de la tecnología: parece probable que en ella una tecnología suave integrada con la naturaleza, producida y orientada por la sabiduría para facilitar las tareas de supervivencia de los seres humanos, pueda sustentar una amplia red de pequeñas comunidades organizadas en base a valores comunitarios y cooperativistas. En todo caso, la espiritualidad que caracterizaría a dichas comunidades sería, sin duda alguna, del tipo que he denominado “metachamánico”: ella reconocería que *tanto* nuestra experiencia cotidiana habitual *como* las experiencias que ocurren en estados menos ordinarios de conciencia, son apariencias carentes de sustancia, *en cierto sentido* comparables a nuestros sueños.³²

Génesis del valor y los valores a la luz de la “filosofía perenne de la historia”

Como se acaba de ver, el error o la delusión esencial —la *lethe* o *avidya*— se ha ido desarrollando desde tiempo inmemorial. Su desarrollo habría ocultado la verdadera esencia o naturaleza del individuo y del universo que se habría encontrado plenamente patente en la originaria edad de oro o era de la Verdad, y con ello habría puesto fin a dicho período. Luego dicho desarrollo habría impulsado el proceso de degeneración que siguió su curso durante las eras siguientes, hasta que, a fines de la Edad de Hierro o era de la oscuridad (en la que nos encontraríamos actualmente), habiendo provocado la gravísima crisis ecológica que nos ha llevado al borde de nuestra extinción, en el plano de la experiencia el error llamado *lethe* o *avidya* habría completado su propia *reductio ad absurdum*.³³ Esta reducción al absurdo podría hacer posible la superación del error o la delusión en cuestión, lo cual resultaría en la transición a una nueva edad de oro o era de la Verdad.

De hecho, la *lethe* o *avidya* es como una enfermedad con síntomas muy desagradables. La valorización-absolutización delusoria de la supersutil estructura conceptual sujeto-objeto y del concepto de ser hace que nuestra conciencia se sienta intrínsecamente separada del indiviso continuo que (para Einstein y los físicos que lo sucedieron) es el universo y del cual ella en verdad es parte, como consecuencia de lo cual ella experimenta la carencia de la plenitud del continuo en cuestión.³⁴ Considerando dicha carencia como algo negativo, la conciencia automáticamente la rechaza, experimentando como resultado la incomodidad que dimana del rechazo.

Podría decirse que la plenitud primordial es valor absoluto, y que una vez que nos sentimos separados de ella nos transformamos en ser-para-el-valor, que es como, en *L'être et le néant*, Jean Paul Sartre definió el ser del individuo humano o *ser-para-sí*. De hecho, en otros trabajos he explicado el proceso

mediante el cual tiene lugar la ilusoria escisión del campo universal y como resultado de ello se origina el valor, en una terminología derivada de la que desarrolló Sartre en *El ser y la nada*, pero en la cual cada término ha sido cuidadosamente redefinido, de modo que con ellos se pueda expresar claramente una visión del mundo totalmente distinta a la del “primer” Sartre.³⁵

Como ya se ha señalado, al sentirnos separados, nos experimentamos como ineluctable “carencia-de-la-plenitud-del-continuo-universal”, la cual se nos presenta como exigencia de colmarla y, en consecuencia, nos conduce a tratar infructuosamente de llenar este vacío dotando de valor y poseyendo una serie de objetos, buscando que los otros proyecten valor sobre nosotros a fin de “llenar” con él nuestra carencia, persiguiendo efímeros y elusivos placeres, y así sucesivamente. Puesto que la plétora de métodos por medio de los cuales intentamos obtener la plenitud, en su totalidad, afirman y sostienen nuestra ilusión de ser entes intrínsecamente separados, que constituye la causa principal de la sensación de carencia, ninguno de ellos puede lograr su cometido, sino que, por el contrario, todos nos condenan a experimentar una continua sensación de carencia de plenitud, insatisfacción e incomodidad.³⁶ En consecuencia, por lo general nos conformamos con *ocultar* la carencia de plenitud, la insatisfacción y la incomodidad distrayéndonos con una u otra actividad. Ahora bien, esto exige que nos engañemos acerca de la finalidad que perseguimos, pues, como señaló Pascal, aunque lo que en verdad perseguimos es la distracción constituida por la actividad que hemos emprendido, para poder interesarnos en ésta tenemos que creer que lo que perseguimos es su objeto.³⁷

La valorización-absolutización delusoria nos acarrea todo tipo de problemas. Por ejemplo, si valorizamos-absolutizamos delusoriamente nuestra ideología o nacionalidad, estaremos siempre preocupados por lo que se piense de dicha ideología o de dicha nacionalidad, y nos ofenderemos y sufriremos cuando se los insulte, y quizás incluso estaremos dispuestos a combatir — corriendo el riesgo de sufrir dolores, heridas y, eventualmente,

hasta la muerte—. Y aun si derrotamos al adversario, quedaremos insatisfechos, pues nunca podremos convencerlo de que nosotros teníamos razón, y él seguirá pensando mal de nosotros. Esta dinámica se encuentra en la raíz de los conflictos entre grupos en general y de las guerras en particular —las cuales, dadas las características y el número de las armas actuales, en el mejor de los casos producen una drástica aceleración del proceso de autodestrucción de la humanidad y, en el peor de los casos, podrían provocar la inmediata destrucción del planeta—. Así, pues, Krishnamurti estaba en lo cierto cuando decía que, en tanto que *seamos* esto o aquello, seremos responsables por las guerras y por los enfrentamientos entre grupos, con todas sus consecuencias negativas.³⁸

En general, el error produce una mecánica invertida que nos hace lograr lo contrario de lo que con nuestros actos nos proponemos producir. Esta mecánica funciona constantemente en nuestras vidas cotidianas, caracterizadas por la falta de plenitud, la insatisfacción, la frustración y el sufrimiento, pero es especialmente evidente en la crisis ecológica global. Intentando, como los constructores de Babel, alcanzar el paraíso por medio de la construcción de una estructura material, hemos producido un infierno y llegado al borde de nuestra extinción.

Es en base a la ineluctable sensación de carencia inherente al error o la delusión esencial que se ha denominado *avidya* o *lethe*, que se mide y se establece todo valor, pues todo lo que vale lo hace en la medida en que imaginamos que colmará nuestra carencia. De hecho, puesto que el valor y los valores surgieron originalmente a raíz de la ocultación de la verdadera esencia o naturaleza del individuo y del universo, los mismos pueden ser considerados como un resultado del desarrollo del error o la delusión llamado *lethe* o *avidya*.

De hecho, en la era primordial, no habiendo existido la ilusión de ser absoluta e intrínsecamente un “ego” separado, no habría existido el egoísmo; al no haber egoísmo, el comportamiento humano habría sido espontáneamente bueno y, en

consecuencia, no habría habido necesidad de establecer valores morales, sociales y de otros órdenes como medios para prevenir todos los males que dimanaban del egoísmo.

Puesto que los humanos primordiales no se experimentaban a sí mismos como entes separados, el mundo entero—incluyendo a los otros seres humanos, los animales, las plantas y los minerales—era vivenciado como su propio cuerpo y cuidado como tal. Dado que aquéllos obtenían su sustento por medio de actividades de carácter lúdico, no necesitaban ganarse el pan “con el sudor de sus frentes”. Ya que su comportamiento era espontáneo y beneficioso para todos, no necesitaban reglas ni prohibiciones. En la terminología taoísta, puesto que imperaban el *tao* y su Virtud (el *te* que fluye naturalmente del *tao*), no había necesidad de propiciar el amor o imponer la justicia. Como señala en el *Tao-te-king* el sabio chino Lao-tse:³⁹

«Perdido el *tao*, queda la virtud;⁴⁰
perdida la virtud, queda la bondad;
perdida la bondad, queda la justicia;
perdida la justicia, queda el rito.»

En efecto, si nos encontramos libres de error, no viviremos en base a un ilusorio “intelecto particular” que deba decidir el curso a seguir en base a valores aprendidos, sino en base al *lógos* o cognitividad universal—el aspecto cognitivo del *tao*—. Puesto que no nos sentiremos separados de la plenitud de lo dado, nuestra experiencia estará caracterizada por una total plenitud. Puesto que en tanto que no se manifieste la ilusión de un ego, tampoco podrá manifestarse el egoísmo, a través de nosotros se manifestará un comportamiento espontáneo que beneficiará por igual a nosotros mismos y al resto de los “seres que sienten”. En consecuencia, no concebiremos ningún valor al cual aspirar, al cual adaptar nuestra conducta, o en base al cual tomar decisión alguna. Sólo cuando se ha ocultado el *lógos* o *tao* surge la idea de valor, y sólo una vez que ha surgido la ilusión de ser un ente separado que es fuente autónoma de sus actos (simultáneamente con la oposición del bien

y el mal, la ganancia y la pérdida, etc.), surge la necesidad de imponer valores éticos a los cuales los seres humanos deben adaptarse a fin de realizar el bien común.

Los verdaderos sabios **no** se limitan a proporcionarnos pautas a seguir, pues su interés no es mantenernos en el estado en el cual, creyendo tener un “intelecto particular” y sintiendo que somos individuos separados y autónomos, intentamos adecuar nuestra conducta a ciertos valores. La función del sabio que vive en y por el *lógos* heraclíteo es colaborar con la desocultación de éste en los demás y así permitirles recuperar la espontaneidad que todo lo cumple, cuya pérdida da lugar a los valores. Ello nos libera de la enfermedad del dualismo, que implica el manejo de la propia vida y conducta en referencia a valores y pautas preconcebidos, y de todos los males y problemas que de ella dimanen. Pues, como señala Radhakrishnan:⁴¹

«...para aquéllos que se han elevado por encima de sus yoos egoístas... no existe la posibilidad de hacer el mal... Hasta que no se gane la vida espiritual, la ley moral parece ser un mandato externo que el hombre tiene que obedecer con esfuerzo y dolor. Pero cuando se obtiene la luz se vuelve vida interna del espíritu, que trabaja inconsciente y espontáneamente. La acción del sabio es un rendirse de manera absoluta a la espontaneidad del espíritu, y no una obediencia no deseada a leyes impuestas externamente. Tenemos el libre fluir de un espíritu libre de egoísmo que no calcula los premios a los actos ni los castigos a sus omisiones.»

Esto es lo que el taoísmo llama *wei-wu-wei* o “acción a través de la no-acción”: una conducta espontánea libre de autoconciencia y de intencionalidad, que todo lo cumple a la perfección, sin que se manifieste la autointerferencia que caracteriza a la acción autoconsciente e intencional.⁴² Incluso el mismo Kant debió reconocer que:⁴³

«...ningún *imperativo* vale para la voluntad Divina o en general para una voluntad santa; el *debería* está fuera de lugar, porque la voluntad está aquí ya de por sí en unísono con la ley.»

O, más bien —en términos schopenhauerianos— ya no tenemos una ilusoria voluntad individual; a través de nosotros se manifiesta un flujo espontáneo de acción libre de intencionalidad y de premeditación que cumple lo que debe cumplirse y que beneficia verdaderamente a los seres. Es cuando hemos perdido esta benéfica espontaneidad y hemos sido poseídos por el egoísmo que la ley moral se hace absolutamente necesaria para nosotros.⁴⁴

El valor estético

La caída de la raza humana, simbolizada bíblicamente por el relato según el cual Adán y Eva comieron el fruto del Arbol del Conocimiento del bien y el mal, habría correspondido a la introducción del juicio. En alemán, este último se designa como *Urteil*, que etimológicamente significa “partición originaria”: fue el juicio el que hizo que los seres humanos se sintieran separados del resto del universo —incluyendo a los otros seres humanos— y que opusieran el bien al mal, el placer al dolor, el amor al odio y así sucesivamente, en una ilimitada serie de dualidades.

Ya vimos que el primer paso en la “partición originaria” que hace que los seres humanos se sientan separados del resto del universo, es la ilusoria separación del sujeto mental o polo noético de conocimiento con respecto al resto del campo universal. De inmediato, tiene lugar la división del campo de lo que aparece como objeto en figura y fondo: abstraemos un segmento que nos interesa entre aquéllos que conservan su configuración y que estamos acostumbrados a asociar a uno u otro de nuestros conceptos, lo entendemos en términos del concepto que le corresponde, y creemos que se trata de un ente autoexistente que es en sí mismo el concepto en términos del cual lo hemos entendido. Ésta es la condición para que, según las cualidades que descubramos en el ente que hemos abstraído, podamos emitir acerca de dicho “ente” un juicio positivo, negativo o neutro —lo cual, como bien lo supieron los estoicos, nos hará aceptarlo, rechazarlo o permanecer indiferentes hacia él, experimentando respectivamente agrado,

desagrado o una sensación neutra—. En consecuencia, creeremos que el ente en cuestión tiene algún tipo de valor intrínseco — positivo o negativo— o que carece de todo valor.

Como se acaba de ver, la aceptación de nuestras sensaciones engendra placer, el rechazo de las mismas produce desagrado y la indiferencia resulta en sensaciones neutras. Puesto que, al aceptar el objeto de nuestra atención consciente, automáticamente aceptamos la totalidad de los objetos potenciales, incluyendo nuestras sensaciones —y, en particular, lo que la psicología budista designa como “sensación mental” (como distinta de lo que llama “sensación física”), que refleja nuestros estados de ánimo y que se manifiesta sobre todo en el centro del pecho a nivel del corazón—,⁴⁵ experimentamos lo que llamamos “placer estético”. Por medio de un proceso análogo, al rechazar el objeto experimentamos desagrado estético, y al permanecer indiferentes hacia él tenemos neutralidad estética.

Como señalé en *Budismo y dzogchén*, el proceso de sentirnos separados de la totalidad, de experimentar esta última como objeto, de abstraer en ella una figura y de enjuiciarla en un sentido u otro (que la enseñanza dzogchén explica en términos de la aparición de una serie de fenómenos y “conciencias” sucesivas),⁴⁶ es un proceso que se repite a cada instante: nuestra atención salta constantemente de un objeto al siguiente, emitiendo un juicio tras otro y modificando, con cada nuevo juicio, la calidad de nuestra experiencia.

Ahora bien, ¿cómo podemos saber, con respecto a las creaciones del espíritu humano, qué aceptar y qué rechazar? Como se verá más adelante, en nuestra época se ha hecho patente el carácter inadecuado de conceptos tales como el de una armonía inherente al objeto (Descartes), el de un tipo particular de utilidad de éste (empiristas anglosajones), o el de una adecuación del objeto a principios *a priori* de la facultad de juzgar (Kant). Por ahora baste con decir que un concepto muy útil para explicar lo anterior sería el de un “espíritu de los tiempos” (que funcionaría en ámbitos de los que Hegel excluyó su *Zeitgeist* y que, en vez de progreso,

implicaría creciente degeneración), el cual iría cambiando a medida que se fuese desarrollando el error llamado *avidya* ó *lethe*, en interdependencia con la serie de factores implicados en el desarrollo de las divergencias culturales (que en cada pueblo van formando una especie de *Volkgeist*, aunque igualmente diferente al de Hegel). Así irían surgiendo las convenciones tradicionales que en las distintas culturas establecen qué debe aceptarse y qué debe rechazarse. Y, finalmente, en las últimas etapas del *kaliyuga* o “era de la oscuridad”, sería la moda la que fijaría los criterios para la aceptación o el rechazo.

En el marco de la visión que aquí presento, originalmente los valores serían, pues, el resultado de la reificación de todo aquello de lo que carecen los seres humanos como resultado de haber perdido la vivencia de la plenitud primordial inherente a la verdadera condición de sí mismos y del resto del universo, y que consideran necesario para la armonía social y para la plenitud, la armonía y la felicidad personal.

Sucede que, en general, el valor y los valores se establecen con respecto a la idea de una condición mejor que hemos perdido en el pasado y/o que hemos de obtener en el futuro. Filogénicamente, en términos de la teoría indogrecorromana de las eras, podríamos decir que los valores se establecen con respecto a las características de la edad de oro o era de la Verdad, pasada y/o futura. Ontogénicamente, podríamos decir que los mismos se establecen con respecto a las características de lo que el Budismo llama Despertar o Iluminación (y, en parte, con respecto a la relativa plenitud que caracteriza la experiencia del infante, aunque en este caso la analogía es muy imperfecta, en la medida en que el niño no tiene la capacidad de hacer el bien, producir belleza, etc.)⁴⁷

Ahora bien, en última instancia la teoría del valor que aquí presento no depende de que aceptemos la hipotética existencia de una edad de oro o era de la Verdad en el pasado y en el futuro, o la posibilidad de una vivencia mística de absoluta plenitud en la que desaparezca la dualidad sujeto-objeto y (seamos) plenitud [valor]:

podemos entenderla cuasisartreanamente, sin referencia a tales “hipótesis”.⁴⁸ Sartre advierte que:⁴⁹

«Poco importa, por otra parte, que esta totalidad haya sido dada originalmente y esté actualmente disgregada (“los brazos de la Venus de Milo *faltan...*”) o que no haya sido jamás realizada aún (“a él le falta coraje”). Lo que importa es sólo que lo faltante y el existente (el *ser-para-sí*) se den o sean captados como debiendo anonadarse en la unidad de la totalidad faltante (al *ser-para-sí*).»

La totalidad cuya carencia da lugar al valor no es ni algo dado originalmente pero actualmente disgregado, ni algo que no ha sido realizado aún. *Como base*, dicha totalidad está dada en este mismo momento, aunque la ilusoria existencia del sujeto aparentemente separado haga que la conciencia individual fragmentaria y poseída por el error experimente la ilusión de la carencia de la totalidad en cuestión. No obstante, para explicar la existencia del valor no es indispensable entender la totalidad de esta manera: basta con el hecho de que lo faltante y el existente se capten como debiendo anonadarse en la unidad de una totalidad de la que se carece. En la interpretación que estoy presentando aquí esta totalidad es la totalidad *como fruto*, pero no hay razón para no pueda concebírsela de otras maneras.

Para resumir, aun si nos negásemos a aceptar el “mito” de la edad de oro en su sentido filogénico y la hipótesis marxiana y kropotkiniana de un “comunismo primitivo”, tendríamos que aceptar que el valor surge como resultado de lo que aparece como una pérdida crucial. Para quien tiene buena vista, la visión no es un valor; en cambio, sí lo es para quien la ha perdido. Y quien tiene buena vista sólo puede entenderla como valor cuando considera la posibilidad de perderla o se compara con alguien que no la tiene. Así, es por una pérdida, real o imaginaria, que aparece el valor; como anota el dicho popular: “nadie sabe lo que tiene hasta que lo pierde”. Y, como señala Chuang-tse:⁵⁰

«No tener conciencia de los pies indica que se está a gusto en los zapatos. No tener conciencia de la cintura indica que el cinturón no está demasiado

apretado. El que la inteligencia no esté consciente de lo positivo y de lo negativo implica que el “corazón” (*hsin*) está a gusto.

«Y quien, comenzando a gusto, nunca está molesto, está inconsciente del gusto de sentirse a gusto.»

La *kalokagathía* pitagórica y la inseparabilidad platónica de Verdad, Bien y Belleza

Los historiadores de la filosofía, en su mayoría, consideran que Platón desarrolló la teoría de los *eidos* o Formas a fin de destruir el relativismo de los llamados “sofistas”. Dichos historiadores en su mayoría consideran el relativismo como algo malo, y piensan que la aparición del substancialismo platónico constituyó un paso adelante del bien en su carrera contra el mal. Sin embargo, la verdad es que —como ya se ha visto y como se verá más claramente aún en esta sección— el mal es la consecuencia directa del error o la delusión, la ilusión de substancialidad es el eje de dicho error o delusión, y el substancialismo es la justificación ideológica de la apariencia de substancialidad —el cual, a su vez, impulsa el desarrollo del error, y por ende del mal, hacia su extremo lógico.

Más aún, al postular un dualismo substancial, (1) entre *eidos* supuestamente inmateriales y eternos, y los entes materiales, transitorios, cambiantes y semirreales de nuestra experiencia, y (2), entre el alma supuestamente pura, inmaterial y sabia, y el cuerpo material que la hace olvidar los *eidos* o Formas y en consecuencia la corrompe, Platón sentó las bases de los futuros desarrollos de la venenosa corriente dualista que se inició con la aparición de las primeras divinidades y la consiguiente dicotomía entre lo divino y lo profano, entre el mundo espiritual y el mundo material, etc., y que fue evolucionando con el desarrollo sucesivo de las ideologías de los órficos, los pitagóricos, Parménides y los eleatas, Empédocles y Anaxágoras.⁵¹

Ahora bien, si la teoría de los *eidos* o Formas tenía por objeto destruir el relativismo, cabría preguntarse cómo es posible

que en *La República* el *eidos* supremo sea el del Bien o de lo Bueno, mientras que en el *Banquete* el *eidos* supremo sea el de la Belleza o de lo Bello —y que en ambos diálogos los *eidos* y, en particular, el *eidos* que en cada uno se considera supremo, representen lo “absolutamente verdadero”.⁵²

La coincidencia platónica de Verdad, Bien y Belleza es todavía más amplia que la unidad intrínseca de lo Bello y de lo Bueno expresada por el término *kalokagathía* que ha llegado a nosotros a través de los pitagóricos (cuyas doctrinas, como todos sabemos, constituyeron una de las influencias principales en Platón). El hecho de que Heráclito haya advertido que Pitágoras, “eligiendo entre esos escritos (por él estudiados), reivindicó como sabiduría personal suya lo que no era más que vasta erudición (*polimathía*) y arte de maldad”,⁵³ parece implicar que Pitágoras y los suyos hayan saqueado las antiguas tradiciones de sabiduría — las cuales, como ya se ha sugerido, eran no-substancialistas y compartían la concepción degenerativa de la evolución y la historia humanas—. De hecho, tanto la pitagórica coincidencia del bien y la belleza, como la platónica coincidencia de éstos con la verdad, a todas luces parecen propias de las tradiciones en cuestión.

Como se mostrará más adelante, la teoría cíclica de la temporalidad que se consideró en las secciones anteriores parece haber sido característica de las tradiciones de sabiduría y en general del substrato cultural común de una serie de civilizaciones íntimamente interrelacionadas que, antes de las invasiones indoeuropeas, se desarrollaron en una amplia región que se extendía por el oeste hasta el océano Atlántico, por el norte hasta las estepas siberianas, y por el este por lo menos hasta el Ganges —o incluso quizás hasta la isla de Bali—. Hemos visto que, según la teoría en cuestión, en los orígenes la verdadera esencia o naturaleza de nosotros mismos y el universo se habría encontrado en su estado de *aletheia* o desocultación y, en consecuencia, habría imperado la *vidya* o Sabiduría sistémica libre de valorización-absolutización delusoria (cuya ocultación para una conciencia restringida que sólo aprehende la realidad en términos de

pensamiento valorizados-absolutizados delusoriamente es indicado por el privativo “a” en el término *avidya*). Bien, lo Verdadero, lo Bueno y lo Bello *con mayúscula* son todos atributos que pueden predicarse de la condición de *aletheia* en la cual impera la *vidya*.

Más aún, las tradiciones en cuestión (entre las cuales se cuentan el shivaísmo dravidiano, el bön del Zhang-zhung, el zurvanismo persa preario, el dionisismo griego arcaico y, según Alain Daniélou, también el culto egipcio a Osiris) transmitían métodos espirituales cuya práctica eventualmente podría resultar en la *aletheia* —o sea, la desocultación de la *vidya*.

Para las tradiciones en cuestión la Verdad era la *aletheia* en el sentido que Heráclito dio al término —el del desocultamiento de la condición primordial que tiene lugar cuando la conciencia ha desaparecido junto con los herméticos límites de su foco de atención consciente—, y lo verdadero era lo que dicha *aletheia* hacía patente. La “Verdad” no era para ellas, pues, la *adæquatio* entre el intelecto y la cosa, ni tampoco el heideggeriano “develarse del ente”, ni ningún otro de los sentidos relativos del término. Como mostré en mi ponencia al Ier Congreso Iberoamericano de Filosofía que tuvo lugar en 1998 en Cáceres y Madrid (España), titulada “*Aletheia*: Heráclito Vs Heidegger” (cuyo contenido se encuentra incluido en el tercer capítulo de este libro), en ninguna de las etapas de su pensamiento logró Heidegger comprender correctamente el sentido que el gran Efesio dio al término *aletheia*.

Para dichas tradiciones el Bien no sería lo que logra por medio de la acción autoconsciente quien, sobreponiéndose al impulso a obrar mal, realiza lo que Kant consideró como la verdadera acción moral, sino el carecer de egoísmo y vivir en la espontaneidad del *tao* que, como hemos visto, nos hace cuidar de cada ser viviente y de la totalidad del universo como de nuestro propio cuerpo (ya que no sufrimos la ilusión de que nuestro propio cuerpo es sólo el que indica nuestro nombre propio), y el no estar sujeto a la ley del efecto invertido que nos hace hacer el mal intentando hacer el bien.⁵⁴ En este sentido el Bien es el hecho de que no se necesite tener la intención de hacer el bien, ni

sobreponerse a ningún impulso contrario a dicha intención, a fin de hacer lo que es beneficioso para todos los seres.

A su vez, la Belleza no radicaría (como lo pensaron muchos prekantianos y en particular Descartes) en alguna supuesta *armonía* inherente a los objetos,⁵⁵ ni (como lo creyeron sobre todo algunos filósofos ingleses) en alguna *utilidad* especial de dichos objetos, ni (como, en contra de los anteriores, afirmó Kant) en la *conformidad a fin* de un objeto que la Facultad de Juzgar determina en base a un *a priori*, requiriendo reflexión y produciendo necesariamente placer, y haciéndonos pensar que dicho objeto debe producir placer necesariamente a todos los demás seres humanos⁵⁶ —ni en ninguna de las otras cosas en que la hicieron radicar el resto de los filósofos—. Lo que el término indicaría sería una condición similar al “otro mundo” que Platón describe en el *Fedón*, pero entendido como lo hizo Aldous Huxley en *Heaven and Hell*. Huxley cita las palabras de Platón según las cuales en el mundo en cuestión:⁵⁷

«... los colores son mucho más puros y brillantes que aquí abajo... Las montañas mismas, las piedras mismas tienen un lustre más rico, una transparencia y una intensidad de tono más adorables. Las piedras preciosas de este mundo inferior —nuestras cornelinas, nuestros jaspes y nuestras esmeraldas, todos ellos tan altamente valorados, y todo el resto— no son más que fragmentos diminutos de las piedras de allá arriba. En la otra tierra no hay piedra que no sea preciosa y que no exceda en belleza a cualquiera de nuestras gemas.»

Sin embargo, a diferencia del “otro mundo” del *Fedón*, el mundo al que se refirió Huxley no estaba “encima y más allá del mundo material”, sino que era este mismo mundo, tal como él se develaba una vez que lo que William Blake llamó “las ventanas de la percepción” se habían despejado, pues entonces lo aprehendemos tal como (es): en su infinita maravilla.⁵⁸ En otras palabras, la Belleza que coincide con el Bien y con la Verdad es lo que se aprecia cuando caen los velos constituidos por la conciencia fragmentaria y los pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente —y, por lo tanto, ella trasciende claramente la noción de lo bello, e incluso la de lo sublime, encontrándose en

todo caso algo más cerca de lo que Schopenhauer designaría como “lo santo”.

Entendida como se lo propone arriba, pues, la indivisibilidad de Verdad, Bien y Belleza no es inherente a “otro mundo” que se encontraría “encima y más allá del mundo material”, sino a la manifestación *en este mundo* de la condición de *aletheia*. Como hemos visto, según la visión cíclica de la temporalidad, a nivel filogénico dicha condición se manifiesta en la edad de oro o era de la Verdad (*satyayuga*), mientras que a nivel ontogénico ella constituye el fruto de la práctica de los métodos espirituales de las antiguas tradiciones de sabiduría.

Hemos visto que, antes de las invasiones indoeuropeas, las civilizaciones de la amplia región eurasiática a la que se hizo alusión arriba se encontraban en estrecho contacto y compartían muchas de sus características espirituales, sociales y culturales. En particular, como señala Riane Eisler en su obra *The Chalice and the Blade—Our Roots, Our Future*,⁵⁹ las civilizaciones en cuestión estaban basadas en la colaboración, en la igualdad, y en la celebración de la vida y por ende de lo corpóreo y material. Aunque Eisler no pone en ello el énfasis necesario, la religiosidad y la mística propias de las tradiciones de sabiduría de la amplia región en cuestión eran celebradoras del cuerpo y sus impulsos; estando libres del dualismo que opone la mente a lo corpóreo, no podían hacer que la primera reprimiese o despreciase el cuerpo con sus impulsos y pasiones. De hecho, la mística en cuestión, que luego reafloraría en el tantrismo de la mal llamada “Alta Edad Media de la India”, recurría a la relación erótica y a las bacanales como una de las vías que permitían acceder a la comunión en la vivencia de la naturaleza común de todos los seres humanos y de todo el universo: el cuerpo humano y sus impulsos naturales eran el vehículo que permitía vivenciar, en la condición de *aletheia*, la indivisibilidad de Verdad, Bien y Belleza, así como la más absoluta plenitud (lo cual no podría lograrse por medio de una tradición que despreciara el cuerpo y sus impulsos, ya que sentirse separado de éstos y rechazarlos implicaría sentirse separado de la plenitud

constituida por el universo corpóreo y por ende resultaría en una vivencia de carencia de plenitud).

La única explicación de la coincidencia de Bien y Belleza en el pitagorismo, y de Verdad, Bien y Belleza en Platón, que me parece plausible, es que las mismas se hayan derivado de las doctrinas de las tradiciones de sabiduría y en general de las culturas interrelacionadas que se desarrollaron en la amplia región a la que se hizo referencia arriba. Ahora bien, en un caso tal, otros de los principales elementos del pitagorismo y el platonismo —y en particular el dualismo moral según el cual el alma era intrínsecamente buena y cuerpo era fuente de corrupción y contaminación, así como la actitud política aristocrática y clasista—⁶⁰ tendrían que haberse derivado de la cosmovisión de los conquistadores “indoeuropeos”, que era vertical y, como tal, estaba basada en el dominio: dominio sobre las mujeres dentro del propio grupo social, dominio sobre otros grupos sociales y dominio sobre la naturaleza.⁶¹ Esta relación dualista de dominio, establecida en lo que Freud designó como “proceso primario”, no podía dejar de extenderse al interior de cada individuo y manifestarse como intento de dominio del cuerpo por el alma;⁶² puesto que los conquistadores siempre se consideran superiores a sus víctimas (ellos mismos son buenos y sus víctimas malas), la relación dualista de dominio se manifestaría en la idea de que el alma era buena y el cuerpo malo y de que, por ende, ella debería dominarlo. Es así que el alma “buena” queda ubicada en el extremo superior de una línea vertical, mientras que el cuerpo que la “contamina” queda reducido al extremo inferior de dicha línea.

Como se verá más adelante, el primer dualismo — consistente en una división radical entre nuestro mundo, considerado como profano, y un “más allá” considerado como el plano de lo divino— habría surgido con la aparición de los primeros dioses. Una vez que los seres humanos perdieron la capacidad de resolver sus conflictos y liberar sus tensiones por medio de la comunión en la vivencia de la esencia o naturaleza común de los contrarios en pugna, habrían inventado un “más allá”

en el cual las tensiones y los conflictos deberían resolverse, el cual se suponía habitado por deidades a quienes podrían invocar a fin de recibir ayuda para solucionar los problemas de la vida. Ahora bien, en las tradiciones que imperaron en Eurasia hasta las invasiones arias y semíticas, dichas deidades eran al mismo tiempo y antes que nada símbolos funcionales de la totalidad, que servían como medios para acceder a la vivencia de dicha totalidad empleando el cuerpo y sus impulsos, que a su vez se consideraban sagrados.

En un momento dado, en Tracia (y luego en toda Grecia) el orfismo introduciría el dualismo moral y lo que Mircea Eliade designó como antisomatismo, tal como lo harían en India y en Persia otras tradiciones, también de probable origen indoeuropeo.⁶³ Los pitagóricos habrían asimilado dicho dualismo moral, junto con la teoría de la metempsicosis, pero habrían inventado una nueva forma de “purificar el alma” que supuestamente había sido corrompida por su contacto con el organismo: en vez de hacerlo por medio de la iniciación a los misterios, intentaban lograrlo por medio de una ascesis basada en un cierto uso de la razón (en particular, la práctica de las matemáticas). Ahora bien, en la medida en que, para los pitagóricos, el alma era “material”, el pitagorismo no llegó a postular un dualismo ontológico.

En Elea, Parménides parece haber desarrollado las bases de lo que luego se transformaría en dualismo ontológico al contraponer el mundo del pensamiento, considerado como *ser* y *verdad*, al mundo de los sentidos, considerado como *no-ser* y *falsedad*: si bien Parménides pretende escapar al dualismo ontológico postulando el mundo de los sentidos como no-ser (ya que el no-ser simplemente no es y por ende no podría ser una segunda cosa aparte del ser, que se opusiese a éste), dicho mundo de los sentidos era percibido por él y es percibido por todos nosotros como algo tan efectivo y tan real, que la negación meramente intelectual de su existencia no oblitera la dualidad que establece el oponerlo al mundo del ser y de lo verdadero, constituido por el pensamiento. Es de suponer que en los caminos Parménides se

apartaba de los carros de caballos, de las serpientes venenosas y de otros “peligros” del mundo físico.⁶⁴

De hecho, fue combinando las tesis de los Pitagóricos con las de Parménides, y revolucionando las tesis esenciales de los sistemas de ambos a fin de eliminar las contradicciones que surgirían de su síntesis, que Platón produjo su esencialmente antisomático dualismo moral y *ontológico*. Esto implicó trasladar el mundo del pensamiento de Parménides a otra dimensión, totalmente separada del mundo físico y real, en la cual morarían los *eidós*; hacer que el no-ser fuera la materia y no el mundo físico ya formado, y que este último fuese una semirrealidad en vez de una total irrealidad... y así sucesivamente). San Agustín combinaría este dualismo con el dualismo bíblico⁶⁵ y con resabios del extremado dualismo característico del maniqueísmo que abrazó en su juventud, y Kepler y otros precursores del proyecto moderno lo tomarían como piedra angular de sus respectivos edificios científicos.⁶⁶

El resultado de lo anterior difícilmente podría haber sido más terrible. Si el alma es totalmente ajena al mundo físico, ella no lo cuidará como parte de sí, sino que lo usará para lo que, en base a su percepción fragmentaria, erróneamente toma por su propio interés; en consecuencia, tarde o temprano dará lugar a lo que Gregory Bateson designó como “propósito consciente contra la naturaleza”, con lo cual producirá la crisis ecológica que amenaza con destruir la base de la vida (de la cual la experiencia humana depende).⁶⁷

Aunque es probable, pues, que con las interpretaciones exotéricas de la doctrina de los *eidós* que Platón plasmó en sus diálogos, el “amigo de las formas” haya intentado explicar la coincidencia de todas las virtudes que, según la antigua visión cíclica preindoeuropea, habría caracterizado la era primordial y que, según la mística no-dualista y no-substancialista, caracteriza el Despertar, tanto en su filosofía dualista a ultranza como en sus mitos Platón se apartó radicalmente de las antiguas tradiciones no-dualistas.⁶⁸

En particular, según las antiguas tradiciones, a medida que se desarrolla el error o la delusión que oculta la Verdadera condición de nosotros mismos y el universo, se van desarrollando el mal y la fealdad, los cuales avanzan hasta alcanzar su paroxismo a finales de lo que en la India se designó como *kaliyuga* o “era de la oscuridad” y que en Persia y Grecia se denominó “edad de hierro”. Es sólo cuando se alcanza un “nivel umbral” en el cual se ha completado la reducción al absurdo empírica del error que oculta lo Verdadero, y del mal y la fealdad que dimanen de dicho error, que finalmente todos los elementos perturbadores en cuestión pueden superarse. En cambio, los mitos platónicos, aunque claramente contienen componentes de las antiguas tradiciones preindoeuropeas, no conciben la evolución humana en términos del desarrollo de un error y del mal y la fealdad que de él se derivan hacia un extremo lógico, ni plantean que una vez alcanzado un nivel umbral se hará posible la superación del error y por ende del mal y la fealdad que de él se derivan.⁶⁹

Es curioso, pues, que Riane Eisler reivindique a Pitágoras y a Platón, viendo en ellos sólo la herencia de la antigua civilización y no las estructuras verticales y autoritarias de dominio que ambos pseudomaestros internalizaron durante su educación kurga o kurgana (indoeuropea), y que reprodujeron en sus ideas políticas. Es bien sabido que a los pitagóricos, en particular, se les ha recriminado el carácter autoritario, elitista, aristócrata y reaccionario de su secta; como bien señala Angel Cappelletti en su libro *Inicios de la filosofía griega* :⁷⁰

«(Los pitagóricos) constituían un partido que hoy, utilizando un término sociológico, denominaríamos ‘de élite’, particularmente en la ciudad de Crotona (centro de irradiación y capital del pitagorismo primitivo), pero también en otros varios estados del sur de Italia. Tal influencia se ejercía principalmente a través de las asambleas selectas (senado; cfr. Iambl. *Vita pyth.* 260; Diod. XII 9), pero a veces también a través de las asambleas populares (*ekklesia*), y estaba dirigida a conservar, idealizándolas y perfeccionándolas, las instituciones superaristocráticas del pueblo dorio.

«La misma organización interna de la escuela, basada en la obediencia absoluta al maestro, cuya palabra era dogma indiscutido, nos revela ya las

tendencias autoritarias de la política pitagórica, y las diferentes clases jerárquicas en que se dividían sus miembros nos muestran su ideología aristocratizante.»

Más curioso aún es que Eisler celebre el hecho de que tanto los pitagóricos como la Academia platónica hayan aceptado en su seno a las mujeres, sin tomar en cuenta cómo lo femenino se encuentra de lado del mal en la lista de contrarios asociados entre sí que se atribuye a los pitagóricos:

limitado	ilimitado
impar	par
unidad	pluralidad
derecha	izquierda
masculino	femenino
quietud	movimiento
recta	curva
luz	oscuridad
bien	mal
cuadrado	
rectángulo	

Todo lo que se encuentra a la izquierda está asociado al bien y es ensalzado, mientras que lo que se encuentra a la derecha queda asociado al mal y es denigrado, con lo cual se sustenta y justifica la “partición originaria” y se pone un nuevo obstáculo a la vivencia de la totalidad. No sólo se ha condenado al conflicto a las hembras de la especie al asociarlas al mal; lo mismo se ha hecho con el varón en la medida en que éste tiene su aspecto femenino (el cual, como señaló Jung, se asocia al inconsciente y constituye el *anima*). Y si el movimiento es mal, será mejor morir de inmediato, pues vivir en la inmovilidad del espíritu y del cuerpo sería peor que estar muertos.

En lo que respecta a Platón, la República ideal por él concebida estaba basada en un clasismo extremo de evidente origen kurgo o kurgano (aunque, a diferencia del casteísmo de la India, el mismo no se basaba en el “derecho de la sangre”, sino en una

supuesta superioridad espiritual que se debería determinar en cada caso particular), y si bien ocasionalmente se ha considerado como igualitarista al filósofo de las anchas espaldas en la medida en que su República contenía un elemento de la más absoluta igualdad, este último estaba confinado a *una de las clases sociales* (la considerada “superior”) y su objetivo no era el de superar las desigualdades sociales sino el de *conformar un Estado militar y cívicamente más efectivo desde el punto de vista de valores propiamente indoeuropeos*.

La finalidad y el significado del arte primordial

No sería correcto atribuirle una *finalidad* a la lúdica actividad espontánea y libre de ego de quien realiza algún tipo de tarea artística desde la perfecta manifestación del estado que los budistas y otros místicos orientales llaman “Despertar” o “Iluminación”, ya que en dicha condición no funciona la voluntad y no se obra en vista a fines ulteriores, distintos de la actividad realizada. Sin embargo, si, como sucede en la mayoría de los casos, el artista oscila entre el estado de Despertar o Iluminación y la condición dualista en la que interviene la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos, es posible que aquél nos diga que, cuando conceptúa su actividad artística desde el punto de vista de la condición dualista, considera que uno de los principales fines de la misma es inducir una suspensión temporal del juicio en quien contemple la obra, y que el fin último de ésta es, en la medida de lo posible, ayudar al individuo en cuestión a avanzar progresivamente en el Sendero del Despertar o la Iluminación.

En términos de las concepciones presentadas en el capítulo anterior, es lógico suponer que, después de que el proceso progresivo de “caída” pone fin a la edad de oro o era de la Verdad, pero antes de que los humanos comiencen a valorar las formas que les permitan experimentar el placer estético que dimana de su aceptación, aquéllos valoran y aprecian las formas de la naturaleza y las

creaciones del espíritu humano que, por inducir una momentánea suspensión del juicio o *epoché* (y, de esta manera, eventualmente llegar incluso a inhibir temporalmente la sensación de ser un yo separado), podía hacerlos tener vislumbres de la plenitud, la integridad y la gloria del Estado Primordial. En *Heaven and Hell*, Aldous Huxley escribió:⁷¹

«Los seres humanos han invertido enormes cantidades de tiempo, energía y dinero en descubrir, extraer y cortar piedrecillas de colores. ¿Por qué? El utilitarista no puede ofrecer ninguna explicación de un comportamiento tan extraordinario. Pero tan pronto como tomamos en cuenta la experiencia visionaria, todo se aclara. En la visión, los hombres perciben en abundancia lo que Ezequiel llama “piedras de fuego”, lo que Weir Mitchell describe como “fruto transparente”. Estas cosas son autoluminosas, presentan un esplendor preternatural de colorido y poseen una significación igualmente preternatural. Los objetos materiales que más se asemejan a estas fuentes de iluminación visionaria son las piedras preciosas. Adquirir tales piedras es adquirir algo cuyo carácter precioso está garantizado por el hecho que existe en el Otro Mundo.»

Como ya vimos, este “Otro Mundo”, tal como el que describe Platón en el *Fedón*, es uno en el que los colores son mucho más puros y brillantes; en el que las montañas y las piedras mismas tienen un lustre más rico y poseen una transparencia y una intensidad de tono más adorables que las que percibimos en la vida diaria; como señala el propio Platón, en la otra tierra no hay piedra que no sea preciosa y que no exceda en belleza a cualquiera de nuestras gemas. Ahora bien, a diferencia del “otro mundo” del *Fedón*, el mundo al que se refería Huxley no está “encima y más allá del mundo de la materia”: se trata de este mismo mundo, tal como él se devela una vez que lo que William Blake llamó “las ventanas de la percepción” se han “despejado”.

También se ha visto que la etimología del alemán *Urteil* responde al hecho de que es el *juicio* lo que introduce la “partición originaria” que da lugar a las ilusorias individualidades y pone fin a la vivencia del Edén, correspondiente a la era de la Verdad o edad de oro. Y se ha señalado que un “despeje de las ventanas de la percepción” del tipo arriba descrito puede inducir la experiencia

visionaria en la cual tiene lugar una pasajera *epoché* o suspensión del juicio, no sólo a nivel del pensamiento discursivo o de la aplicación a lo sensible de los que Kant llamó “conceptos del entendimiento”, sino *también en el del juicio estético*. Luego vuelven a manifestarse sucesivamente en la apreciación de la obra distintos tipos de juicio, y éstos vuelven a inhibirse espontáneamente en la mencionada *epoché*: en un momento se enjuicia la obra estéticamente y se obtienen las vivencias de lo bello y/o lo sublime; en otros se la enjuicia en términos de conceptos a fin de establecer su sentido, a fin de comprender su contenido didáctico, o a fin de determinar el ser-útil de la cosa que la obra hace patente. Sin embargo, una y otra vez dichos juicios vuelven a inhibirse en la *epoché*.

Ahora bien, el “despeje de las ventanas de la percepción” que puede tener lugar en conexión con la apreciación del arte primordial puede ir más allá de lo considerado arriba e incluso llegar a constituir la oportunidad para la espontánea disolución del falso sentido de ser un sí-mismo separado y de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos, en una vivencia inicial de lo que el budismo designa como “Despertar” o “Iluminación”. Cuando, por medio de la práctica de los métodos de una genuina tradición de sabiduría, este último estado se consolida, el individuo puede utilizar la totalidad del universo de pensamientos, pero sin que intervenga la valorización-absolutización delusoria; en consecuencia, como un filtro que, manteniendo todavía la función positiva para la que se lo instaló, se hubiese vuelto perfectamente transparente, dichos pensamientos ya no condicionan su experiencia.

Es bien sabido que Nietzsche —sobre todo en una primera etapa de su pensamiento— distinguió entre un arte “dionisiaco” y otro “apolíneo”. Mientras que el arte apolíneo se refiere al ilusorio mundo de las individualidades, el arte dionisiaco, en su forma más pura, surge de la condición en la cual la ilusoria individualidad del artista se ha disuelto; si el artista es un maestro de la técnica y, al disolverse su ilusoria individualidad, fluye a través de él un

torrente poiético libre de toda autointerferencia, el resultado podría ser una obra maestra del arte visionario susceptible de inhibir *todo tipo* de juicio en lo que podríamos llamar la “*epoché* estética” —y en los casos más extremos incluso de impulsar una eventual disolución de su ilusoria individualidad.

En este último caso, el estado espiritual de quien contempla la obra coincidirá con el de su creador. Luego volverá a entrar en juego el juicio estético aconceptual, así como los distintos tipos de juicio conceptual; ahora bien, cuando el juicio determine el sentido de la obra, el sentido así establecido coincidirá, no sólo con el carácter de la forma artística, sino también con los estados de los cuales dicho arte surge y que el mismo induce en el espectador.

No obstante, contrariamente a lo que en un momento dado pensó Nietzsche, el arte dionisiaco no tiene que estar circunscrito al ámbito de las artes poiéticas asociadas a lo que Kant llamó “sentido interno” (como lo son, por ejemplo, la música y la poesía) y excluir las artes representativas.⁷² De hecho, más adelante el célebre pensador alemán comprendería que no todo arte representativo y asociado a lo que Kant llamó “sentido externo” debe limitarse a mantener el mundo ilusorio de individualidades —tal como no todo arte poiético coadyuva a la disolución de la ilusión de individualidad—. ⁷³ De hecho, *todo* tipo de arte, en manos de un artista que se encuentre establecido en el estado dionisiaco que es intrínsecamente poiético, y quien domine la técnica, puede inducir la *epoché* que suspende *todo* tipo de juicio —e incluso, eventualmente, darnos acceso a la condición primordial en la cual la Verdad coincide con el Bien y la Belleza (entendidos estos tres como se los explicó en la última sección del capítulo anterior).

Así, pues, el arte visionario nos acerca a la Verdad entendida como ausencia del error o delusión constituido por la *lethe*, e incluso podría darnos acceso a ella. Puesto que nuestro verdadero rostro es —como en el *koán* del *zen*— el que teníamos antes de nacer, cuando el espejo del arte refleja la no-individualidad, podemos decir, modificando la imagen de Benedetto

Croce, que el no-Narciso primordial contempla en la no-fuente su no-rostro originario: de lo que se trata en este caso no es del reconocimiento de la autoconciencia hegeliana en la obra de arte, sino de la disolución momentánea de la dualidad sujeto-objeto, así como de la autoconciencia de la cual dicha dualidad es condición de posibilidad.⁷⁴ Ahora bien, esta disolución del yo y de la autoconciencia que le sirve de base no implica inactividad ni, en modo alguno, imposibilidad de generar belleza por medio del arte. De hecho, tal como lo anuncia el concepto nietzscheano de Gran Estilo (el cual, cabe subrayar, en el marco de este libro no podría entenderse como “suprema manifestación de la voluntad de poder”), en todas las artes, a través de la pura poiesis del no-yo, siempre y cuando esté dotada de medida y claridad, pueden surgir las más bellas formas.

Schopenhauer consideró que lo bello pertenecía a un nivel inferior al de lo sublime, el cual a su vez se encontraba por debajo del nivel constituido por lo santo. En base a la sola consideración de la *etimología* destacada por dicho autor, uno puede sentirse tentado a explicar el arte visionario como un arte sublime (en alemán, *erheben*) que facilita la ocurrencia de una cognición prístina libre de juicio que resulta en arrobamiento (*Erhebung*). Ahora bien, todos los teóricos de la estética, incluyendo al propio Schopenhauer, han entendido correctamente lo sublime como algo determinado por un tipo particular de juicio;⁷⁵ puesto que todo juicio introduce la “partición originaria” que divide ilusoriamente el continuo de lo dado y que da lugar a la ilusión de individualidades, es necesario reconocer que el arte que nos interesa, si bien puede inducir en el espectador los tipos de juicio que determinan lo bello y lo sublime, tiene también la potencialidad de conducirnos *más allá* de ambos niveles y darnos acceso al reino de lo que Schopenhauer designó como “lo santo”.

Lo anterior evoca la teoría stewartiana del “sentimiento trascendental” que implicaría intemporalidad, un sentido solemne de omnipotencia y la conciencia no discursiva de que vale la pena vivir. Si bien para quien esto escribe no cabe duda de que por

medio del arte es posible acceder a una condición que parece corresponder a los términos en que Stewart definió el sentimiento en cuestión, tampoco cabe duda alguna de que sólo es posible acceder a ella por medio de ese tipo especial de arte que, siguiendo a Aldous Huxley, aquí se ha designado como “visionario”. Como hemos visto, lo más frecuente es que el arte funcione como un disparador del juicio estético —y, como hemos visto una y otra vez, todo juicio establece la ilusoria partición originaria que implica la etimología del alemán *Urteil*—. Sólo cuando induce la *epoché* estética, nos permite el arte tener vislumbres de la condición indivisa y libre de la ilusión de individualidades que una tradición budista asociada al *tantra Kalachakra* designa como Total Espacio-Tiempo-Cognitividad,⁷⁶ que el zurvanismo persa designó como Zurván (tiempo y espacio totales)⁷⁷ y que el shivaísmo hindú denominó Mahakala (“tiempo total”).⁷⁸ En dicha condición el ahora indiviso no es obliterado por la introducción del ilusorio presente (*estar ante*) que separa el pasado del futuro, y el carácter ilimitado del espacio no es obliterado por la introducción del ilusorio aquí que separa el “atrás” del “delante”, la “derecha” de la “izquierda” y el “abajo” del “arriba”. Sólo en esta condición indivisa podemos tener la vivencia de lo que es verdaderamente omnipotente, así como la muda certeza de que “vale la pena vivir”, pues no nos sentimos separados de lo que acontece. Mientras que el *Dasein* heideggeriano en su “estado de yecto” se siente arrojado en el mundo, en la condición en cuestión, en la cual uno *no* es *Da-sein* alguno, se vivencia todo acontecer como el inefable Sentido de la vida.⁷⁹

Todo lo que nos conduce en la dirección de la vivencia de la condición indivisa en cuestión constituye una llave para acceder a la vivencia de lo Bello en el sentido en el cual ello es indivisible de lo Bueno y de lo Verdadero: la que tiene lugar en el ámbito de la *aletheia* o *vidya*, que quizás podríamos hacer corresponder a lo que Schopenhauer designó como “lo santo” (aunque ello implique violentar los sutiles límites de este último concepto). Esto se aprecia claramente en las palabras que sobre la mujer —para el

varón, el más perfecto ejemplo de belleza y quizás puerta de acceso privilegiada a la vivencia de lo Absoluto— escribe el poeta y místico sufí Yalaladín Rumi (las cuales son casi idénticas a las escritas por muchos tántricos de Tíbet e India, así como por algunos de los *bhakta* de este último país). Rumi escribe:⁸⁰

«La mujer es el tipo más alto de belleza terrenal, pues la belleza terrenal no es nada excepto en tanto que es una manifestación y un reflejo de los atributos divinos... Lo que es objeto del amor no es la forma... es la atracción de la belleza divina, mezclada en la adorable tierra, (lo) que estás besando con cien corazones día y noche... Cuando Iblis (el demonio) deseó que Dios le diera un medio de tentación que fuese irresistible, se le mostró la belleza de la mujer y se sorprendió con la revelación de la gloria divina: “era como si Dios brillara a través de un tenue velo”. Apartando el velo de la forma, el poeta contempla en la mujer la belleza eterna que es la inspiradora y el objeto de todo amor, y considera a la hembra de la especie humana, en su naturaleza esencial, como el medio por excelencia a través del cual esa belleza increada se revela y ejerce actividad creativa. Desde este punto de vista ella es un foco del divino *tayali* y puede ser identificada con el poder vivificador de sus rayos.»

En el texto de Rumi encontramos expresiones dualistas propias de la tradición judeocristianamusulmana y de la filosofía platónica, que contraponen lo divino a lo terreno y representan la belleza terrenal como el “reflejo” de una supuesta belleza suprasensible. Cuando Rumi caracteriza lo absoluto como “bello”, se entiende que se refiere a lo que he estado designando como Bello (con mayúscula) —o sea, a un uso simbólico del lenguaje que viola las leyes de la lógica pues, como lo supo hasta el mismo Plotino, lo absoluto no puede describirse en términos de dicha idea, que es *relativa* a “feo”, tal como “bueno” lo es a “malo”, “sublime” a “ridículo”, y así sucesivamente—. Lo absoluto es lo que no es relativo; puesto que todo concepto y toda idea son relativos a sus contrarios, por contraste con los cuales se definen, y al resto de la constelación de ideas y conceptos, no es posible entender correctamente lo absoluto en términos de concepto o idea alguno.

Aparte de lo anterior, el texto de Rumi describe aptamente las razones tras el tipo más genuino de valorización estética. Una

vez que la fractura dualista y la fragmentación nos hacen sentirnos separados de la totalidad que (somos) en verdad, la valorización estética más auténtica será la de los entes que sirven de puerta de entrada a la vivencia mística. Para el varón, los ojos de la hembra —y su presencia en general— pueden ser una privilegiada puerta de entrada a la vivencia de la totalidad que ha sido ocultada por el velo de la ilusoria individualidad.

En el plano del arte, la apreciación estética más profunda es la de las formas que afectan nuestra experiencia, induciendo la *epoché* estética y eventualmente proporcionando vislumbres de la vivencia mística. En términos del esquema de las eras, estas formas podrían haber sido el tema privilegiado del primer tipo de arte “duradero” producido y apreciado estéticamente por lo seres humanos. Ya está claro que dicho arte es el que he estado designando como “arte visionario”,⁸¹ ahora podemos agregar que las supremas manifestaciones del mismo son aquéllas en las cuales (aunque en un sentido no gadameriano) “todo es símbolo”.⁸² A diferencia de gran parte del arte que ha prevalecido en los últimos siglos, el que aquí nos concierne jamás deja de responder a las necesidades de la humanidad.

Además de servir de puerta de entrada a la vivencia mística, el arte “visionario” en el que todo es símbolo representa arquetipos primordiales que tienen una función en el desarrollo espiritual de los individuos. La vivencia del individuo mismo y del resto del universo en términos de dichos arquetipos y la dimensión de éstos, en un estado en el cual todo es símbolo y en consecuencia nada se refiere a algún ente o realidad concreto que no sea también símbolo, donde el espaciotiempo es total y toda valorización-absolutización delusoria ha cesado, y en el cual Verdad, Bien y Belleza coinciden, de hecho constituye el fruto de la práctica en algunos sistemas tántricos.⁸³ En muchos casos, las representaciones de este tipo de arte constituían un mapa del sendero a seguir a fin de alcanzar el estado que se acaba de describir.⁸⁴ Así, pues, este tipo de arte es inseparable de la mística y la verdadera religión.

Para concluir esta sección, en la cual se hizo referencia a las teorías estéticas de Nietzsche, es imprescindible aclarar mi posición con respecto a dicho filósofo. Como debe sospecharlo ya el lector, apreció el hecho de que Nietzsche haya rendido culto al dionisiaco estado de no-yo, que haya afirmado que el divorcio de los seres humanos y la Naturaleza era la “degeneración humana”, y que incluso parezca haber intuido que la historia se desarrollaba como un proceso de reducción al absurdo (en la medida en que afirmó que el nihilismo avanzaba hacia un extremo en el cual podría ser superado, e insistió en que lo humano era “algo que debe superarse”). La idea de que lo humano debía superarse, que se encuentra también en el ya citado maestro sufí Yalaladín Rumi,⁸⁵ es de la mayor importancia en nuestra época, cuando el ciclo “humano” de la evolución se encuentra a punto de concluir y la supervivencia depende de la transición al ciclo siguiente.

Ahora bien, como ya hube de advertir, en el marco de este libro el concepto nietzscheano de Gran Estilo no podría entenderse como “suprema manifestación de la voluntad de poder”. Aunque la locura final de Nietzsche se ha atribuido a los efectos de la sífilis, para quien esto escribe ella fue el fruto de la insostenible tensión inherente a la contradicción entre el culto dionisiaco del no-yo y las más extremas y arrogantes manifestaciones del yo (cuyas expresiones pueden apreciarse a lo largo de la obra del pensador alemán). Si bien mucho de lo que Nietzsche señaló con respecto a lo suprahumano parece casi profético, la aceptación de algunas de sus caracterizaciones de la etapa en cuestión sería sumamente peligrosa; en particular, el uso del término “voluntad de dominio” (*Wille zur Macht*) para caracterizar lo suprahumano podría hacernos creer que en ese nivel evolutivo deberá exacerbarse nuestra arrogancia, junto con el impulso a dominar la Naturaleza y a los otros seres humanos. En el *Zaratustra* leemos:

«Lo mejor corresponde a los míos y a mí, y si nos lo niegan nos lo tomamos por la fuerza: ¡el mejor alimento, el cielo más diáfano, los pensamientos más poderosos, las mujeres más bellas!»

Estas palabras parecen una justificación de la forma de vida de los rapaces kurgos o kurganes (protoindoeuropeos) que, como ya hemos visto y como se verá luego en mayor detalle, dominaron y sometieron la totalidad del territorio europeo, gran parte del Medio Oriente y la India...¡y quienes introdujeron algunas de las doctrinas del tipo que Eliade llamó “antisomáticas” y que tanto repugnaron a Nietzsche!

Sería igualmente inconveniente difundir la idea de que los suprahumanos se opondrán a “valores femeninos del cristianismo” tales como la compasión, el amor, etc., pues lo suprahumano será la *encarnación* de lo que *representan* esos valores: los varones “suprahumanos” dejarán de proyectar fuera de sí su propia feminidad y la reintegrarán, mientras que las hembras “suprahumanas” dejarán de proyectar fuera de sí —y por ende reintegrarán— su masculinidad. Y, sin embargo, tampoco podemos reducir la próxima etapa de la humanidad a la mera expresión de los valores cristianos; Nietzsche tenía razón al intuir que la misma tendrá que implicar una superación de la dicotomía bien-mal y de todo moralismo, ya que la conducta moral es una función del juicio que es imperativo superar a fin de retornar al “Jardín del Edén” en el cual no hay “yo” ni ilusión de separatividad. Sólo cuando no se manifiesta la ilusión de un ego estamos libres de egoísmo y por ende no necesitamos valores que impidan que perjudiquemos a los demás —y el ego se afirma precisamente por el contraste con los otros, como cuando Zaratustra dice:

«Mas ante la plebe no queremos ser iguales; ¡hombres superiores, no vayáis a la plaza!»

En esta luz, es fácil comprender por qué Nietzsche alabó las formas griegas de los cultos dionisiacos que, según él, comprendían la medida, y despreció las formas “bárbaras” de los cultos en cuestión desarrolladas por los pueblos asentados al Oriente de Grecia. Las doctrinas que en Grecia se llamaron “dionisiacas” eran preindoeuropeas y se practicaban en la amplia región que se extendía desde el Occidente de Europa por lo menos

hasta el Ganges (y como hemos visto probablemente más allá, hasta la isla de Bali en la actual Indonesia), caracterizada por formas de civilización igualitarias y no-violentas, constantemente renovadas por la disolución dionisiaca del yo. Dicha civilización fue destruida por los invasores protoindoeuropeos —los kurgos o kurganes— aferrados a la ilusión de substancialidad y promotores de las más extremas diferencias. Y si bien en Grecia el dionisismo resurgió con gran fuerza una vez que los conquistadores fueron parcialmente asimilados y, en consecuencia, relajaron su vigilancia, el mismo pudo haber resurgido en forma más pura en algunos pueblos del Oriente, donde habría quedado liberado del antisomatismo y del dualismo, pero no habría estado menos dotado de “mesura” que el de los griegos.⁸⁶

**El desarrollo de la ocultación en el arte eurasiático:
notas para una estética degenerativa**

En lo que respecta al aspecto puramente formal de la obra de arte (o sea, independientemente del contenido didáctico de la misma, y así sucesivamente), podríamos suponer que quizás, una vez que el arte dejó de privilegiar las formas que inducen vivencias místicas, su objeto privilegiado haya pasado a ser aquéllas formas cuya contemplación producía placer a los individuos.

Como ya hemos visto, los estoicos señalaron que el placer era el resultado de la aceptación de nuestras sensaciones, que el dolor era el resultado del rechazo de las mismas, y que la sensación neutra era el resultado de la indiferencia hacia ellas. Ahora bien, al aceptar el objeto de nuestra atención consciente (cualquiera que sea), automáticamente aceptamos la totalidad de los objetos potenciales, incluyendo nuestras sensaciones, que se hacen placenteras. Como ya hemos visto, esto se aprecia de manera particular en lo que la psicología budista designa como “sensación mental” (como distinta de lo que llama “sensación física”), que es la que refleja nuestros estados de ánimo y que se manifiesta con mayor intensidad en el centro del pecho a nivel del corazón. Así

pues, cuando admiramos estéticamente una forma cualquiera, en el arte o en la naturaleza, automáticamente experimentamos placer, sobre todo en la región en cuestión. Es este placer el que denominamos “placer estético” y que normalmente consideramos como medida objetiva del valor supuestamente intrínseco del objeto de nuestra apreciación.

Por el contrario, cuando rechazamos el objeto de nuestra atención automáticamente rechazamos la totalidad de los objetos potenciales, incluyendo la sensación que el budismo llama “mental”, experimentando desagrado, sobre todo en el centro del pecho a nivel del corazón. Este es el displacer estético que normalmente consideramos como medida objetiva del antivalor (valor con signo negativo) supuestamente intrínseco del objeto de nuestra apreciación.

Ya hemos visto que, antes de Kant, muchos de los filósofos europeos quisieron explicar la apreciación de las formas de arte y de la naturaleza afirmando que lo que induce placer estético en quien las admira es ciertas armonías inherentes a las formas que son objeto de contemplación. Ahora bien, si la *causa* de la apreciación de una obra de arte fuese una supuesta armonía de sus formas, ¿cómo explicar que en distintas culturas, o en distintos momentos de una misma cultura, los individuos tiendan a apreciar formas artísticas y tipos de composición diferentes?

Hemos visto también que, a fin de creer que él mismo era un individuo superior con un “buen gusto objetivo”, y que los gustos de los miembros más ilustrados de su cultura (que él compartía) eran universales, Kant hubo de realizar una operación de mala fe (o sea, de autoengaño) y afirmar que los gustos en cuestión respondían a principios *a priori* del psiquismo que él postuló como inmutables (o sea, resistentes a los cambios culturales que tienen lugar en el tiempo), universales (o sea, resistentes a las diferencias entre distintas culturas) y objetivos (o sea, válidos para todos los individuos).

Como se sugirió arriba, lo que nos interesa explicar aquí es precisamente lo contrario de lo que Kant quiso explicar: por qué el

psiquismo, en distintas culturas o en distintas épocas de una misma cultura, emite sus juicios estéticos en base a diferentes principios, apreciando en cada caso ciertos tipos de armonías y siendo incapaz de apreciar otros. La explicación sería simplemente que el psiquismo va cambiando a medida que se va desarrollando el error o la delusión llamado *lethe* o *avidya*, y dichos cambios se van dando de distintas maneras y en distintas direcciones en diferentes culturas. Como ya se ha sugerido, esto podría explicarse en términos de conceptos hegelianos tales como el de *Zeitgeist* y el de *Volksgeist*, siempre y cuando se los modifique a fin de hacerlos aplicables a fenómenos a los cuales Hegel los consideró inaplicables, y se los libere de la concepción evolucionista y la noción de progreso con la que los asoció indisolublemente su creador, enmarcándolos, por el contrario, en la visión degenerativa de la evolución y de la historia humanas que sirve de base a este trabajo.

Así llegamos, por vías y en base a aspiraciones contrarias a las de Kant, a la necesidad de realizar una “revolución copernicana” análoga a la de éste, y explicar la apreciación estética del arte desde el punto de vista de la belleza (e independientemente de otros elementos del arte, como el didáctico, etc.), *no* en base a armonías determinables en el objeto, sino a la concordancia de éste con principios del psiquismo. Ahora bien, contrariamente a lo que quiso creer Kant, estos principios no son inmutables, universales y objetivos, sino que van cambiando a medida que el error o la delusión se va desarrollando, y según el rumbo que en distintas culturas va tomando dicha evolución. Es esto lo que explica cómo en cada una de las artes (plásticas o poiéticas), las normas de composición cambian de un momento a otro en la misma cultura, y difieren de una cultura a otra.

Ahora bien, de lo que se trata es de privilegiar un tipo u otro de armonía en el objeto de la apreciación estética, pues todos los objetos que en distintos momentos han sido apreciados estéticamente de manera sincera por los miembros de alguna cultura poseen algún tipo de armonía que es susceptible de apreciación estética por parte de cualquier individuo de cualquier

cultura u época. El hecho de que ello sea así ha sido demostrado por la forma en que, a raíz del proceso de globalización que se aceleró con las conquistas europeas a partir del siglo XV, y en particular a raíz de la exacerbación de este proceso desde el siglo XIX, los europeos y sus colonos culturales han aprendido a apreciar formas de arte que antes habían sido incapaces de admirar.

Por ejemplo, es bien sabido que, hasta hace relativamente poco tiempo, en su mayoría los europeos no atribuían valor alguno a la pintura china. De hecho, las primeras pinturas chinas que llegaron a Europa lo hicieron porque se las había utilizado como envolturas para porcelanas; ahora bien, en un momento dado algunos de los individuos que tuvieron contacto con dichas “envolturas” fueron capaces de apreciar los tipos de armonía inherentes a muchas de las formas que aparecían en ellas y, en consecuencia, “descubrieron” la increíble belleza de ciertos estilos de pintura china. Y quedaron tan maravillados por lo que habían descubierto, que rescataron algunas de las “envolturas” en cuestión y comenzaron a difundirlas entre el público y los artistas. A su vez, estos últimos quedaron tan conmovidos por las armonías de las recién reveladas pinturas y las técnicas asociadas a ellas, que desataron esa impresionante y maravillosa revolución en la pintura francesa y, en general, europea que fue el Impresionismo.

Aunque es posible que la inefable belleza de muchas de las obras del paisajismo chino taoísta y *ch'an* que violan todas las normas de composición tradicionalmente sancionadas en Occidente, yazca más en la capacidad de dichas obras para inducir una *epoché* estética, que en las armonías que les son inherentes y en la correspondencia de éstas a unos u otros de los principios que en distintos momentos y lugares imperan en el psiquismo humano, no parece haber duda de que, también desde el punto de vista de dichas armonías y de dicha correspondencia, para muchos de nosotros, entre las obras en cuestión, las mejor logradas superan a una gran parte del arte occidental de los últimos siglos.

Tenemos, pues, que si bien originalmente el valor que los seres humanos proyectaban en la obra de arte dependía del

“chispazo místico” que ella inducía, más adelante dicho valor dependería del placer estético producido por su apreciación: al observarla y valorizarla, naturalmente tenderíamos a aceptarla y, en consecuencia, automáticamente aceptaríamos también la totalidad de nuestras sensaciones. Siendo el placer uno de los objetos que más se valoran después de la “caída”, y puesto que entre las sensaciones aceptadas se encontraría la sensación que el budismo llama “mental”, que se manifiesta en el centro del pecho a nivel del corazón y otros puntos focales de experiencia, al aceptar dicha sensación la experimentaríamos como placer-que-se-deriva-de-la-apreciación-de-la-obra-de-arte. En consecuencia, de inmediato tomaríamos dicho placer por la medida del valor “objetivo” de la obra en cuestión.

Los tipos de armonía que cada cultura apreciaría en distintos momentos serían diferentes, pero, por lo menos hasta un momento dado en el proceso de degeneración impulsado por el desarrollo del error o la delusión esencial, siempre responderían a uno u otro tipo de armonía en el objeto. Ahora bien, a partir de un cierto umbral en el proceso de degeneración, la cada vez más globalizada cultura “universal” comenzaría a valorizar formas de arte progresivamente menos armónicas —e incluso muchas que son a todas luces inarmónicas.

El arte no sólo dejó de representar formas que pudiesen servir para ganar acceso a la vivencia mística; la posibilidad de apreciar un número siempre creciente de tipos de armonía en los objetos relativizó a tal grado los criterios del arte, que la moda sustituyó a la tradición y se desató una loca carrera por innovar, no importa cuán inarmónicos los productos de dicha innovación pudieran llegar a ser. Esto desató un proceso en el cual el cansancio cada vez más rápido del público, la crítica y los mismos artistas con los diferentes estilos exacerbaría esa misma búsqueda de innovación, a tal grado que en muchos casos ya ni siquiera se intentó representar formas cuyas armonías un público dado pudiese apreciar y aceptar. El proceso de degeneración social, cultural e individual hizo, pues, que se impusieran criterios estéticos cada vez

más arbitrarios y cambiantes —produciendo la inestabilidad de las pautas estéticas que, entre otras cosas, ha hecho que, desde el siglo pasado, los filósofos afirmen con creciente insistencia que los valores no son algo objetivo.

La carrera por innovar y la resultante sucesión de modas desembocó, pues, en la perenne persecución de una rebuscada (y por ende falsa) originalidad entendida como innovación, efectismo o escándalo. Ahora bien, a partir de los años 50, ante la acelerada sucesión de nuevos “ismos” y las críticas elevadas por Jean Sorel y Edouard Berth, por Walter Benjamin y Theodor Adorno, y por una serie de otros pensadores, las vanguardias pasaron a definirse como postvanguardias —lo cual a menudo sirvió de coartada para disfrazar la hastiante sucesión de nuevos “ismos” y todo lo que se objetó más arriba (todavía visible en muchas de las obras de la famosa exhibición “Sensation” que, después del revuelo que ocasionó en Londres, se reestrenó en 1999 en el Brooklyn Museum of Art)—.⁸⁷ Reszler escribe al considerar las tesis de Sorel y Berth:⁸⁸

«En la profusión de signos emitidos por una sociedad declinante, ¿cómo reconocer los signos de lo *nuevo*, si lo *moderno* no es más que el último respingo de lo *antiguo* en vías de disolución?»

Por otra parte, este rápido cambio de pautas estéticas hizo que muchos artistas, desilusionados con respecto a su anterior creencia en un ideal inmutable, dejaran de perseguir la mera producción de un “objeto bello” (el cual sería aceptado por quienes compartiesen ciertas pautas culturales tradicionales). Rompiendo con la repetición de patrones preestablecidos, convenciones trilladas y técnicas institucionalizadas, e incluso con la mera búsqueda de una apolínea —y, en cuanto tal, calmante— belleza formal (a menudo edulcorada), muchos de los artistas occidentales más comprometidos con la autenticidad sinceramente se desgarraron y en su arte trataron de plasmar de distintas maneras este desgarramiento, privilegiando la expresión artística de sus angustias y tensiones —y, en general, de sus propios estados de

ánimo— en una especie de exorcismo catártico. Desgraciadamente, como señala Gombrich, el resultado de esto rara vez ha sido muy interesante.

Ahora bien, la verdadera degeneración del arte quizás se haya debido en gran parte al hecho (también señalado por Gombrich) de que sean el mercado y la crítica los que crean los estilos, y de que la segunda, por miedo a dejar escapar un buen negocio, decreta, no sólo con respecto a la “buena” pintura sino por igual con respecto a la “mala”, que ella es bella y maravillosa.

El triunfo de la actitud que impulsó la sucesión de vanguardias y postvanguardias hizo que, a fin de ser valorados por los demás representantes de la cultura o por los demás miembros de las clases dominantes, los integrantes de ambas categorías intentasen demostrar su “buen gusto” haciendo suyos los criterios impuestos por la moda y aprendiendo a apreciar el espurio valor del arte que respondía a dichos criterios —o, más frecuentemente, *simulando* que lo apreciaban.

Ahora bien, la apreciación de un arte que plasma angustias y tensiones sólo es posible por medio de la vivencia de angustias y tensiones, la cual poca gente considera deseable. La actitud más común frente a un arte tal, o frente a un arte que no es más que efectismo y escándalo, será la de tratar de derivar placer de algo que no reúne las condiciones para derivarlo y, al ver frustrado dicho intento, hacer intervenir un juicio conceptual que ensalsa el sentido o el contenido conceptual de la obra —o, en el peor de los casos, simular que se está apreciando estéticamente lo que se supone es la “obra de arte”—. Ahora bien, peor aún sería que el individuo lograra obtener placer estético de la apreciación de una obra de este tipo, pues ello sólo podría resultar de una operación de autoengaño o mala fe,⁸⁹ y daría lugar a una de las manifestaciones más extremas del error. Sucede que, puesto que la mala fe constituye un *doble* engaño, aunque a través de ella lográsemos obtener una *ilusión* de mayor autenticidad y sinceridad que por medio del engaño *simple* propio de quien, decidiendo engañar conscientemente a otros, simula apreciar un arte del cual no puede

derivar placer alguno, en verdad *quien se engaña también a sí mismo será más inauténtico e insincero que quien sólo engaña a otros.*⁹⁰

A la luz de lo anterior, parece sospechoso que Gombrich afirme que sólo un aprendizaje especial puede permitir que alguien aprecie verdaderamente el arte. Los tibetanos usan como ejemplo de los resultados de la meditación *shamatha* o “pacificadora” el niño que entra por primera vez a un templo y queda maravillado ante los frescos en las paredes. Del mismo modo, como se verá más adelante, Fulcanelli cuenta cómo de niño quedó maravillado con una catedral gótica. Quien esto escribe tuvo en su infancia la misma experiencia, no sólo en las catedrales góticas de Europa, sino en la Alhambra —y, ya adulto, frente a una colección de *thangkas* tibetanos, ante los altorrelieves de Khajuraho y en la apreciación de una serie de tipos de arte que jamás había aprendido a apreciar—. Así pues, el arte visionario se caracteriza precisamente porque puede maravillar por igual a un niño y a un adulto, a una persona instruida y culta y a alguien que jamás haya recibido instrucción alguna.

En todo caso, no cabe duda de que la sucesión de modas a la que se ha hecho referencia y la manipulación de los gustos por el mercado y por la crítica transformó la apreciación del arte en engaño de sí mismo y los demás, y la redujo a diletantismo, moda y snobismo. Como señaló el lama tibetano Chögyam Trungpa:⁹¹

«Algunas personas comprarán un cuadro de Picasso simplemente a causa del nombre del artista. Pagarán miles de dólares sin considerar si lo que están comprando tiene valor como arte. Estarán comprando las credenciales del cuadro, el nombre, aceptando la reputación y el rumor como garantía del mérito artístico.»

En la época en la que Picasso pintó las obras en las que representó a las meninas de Velázquez, un balinés tradicional probablemente no habría podido apreciar ninguna de dichas obras. En cambio, es concebible que un balinés cosmopolita de nuestros días sí pudiese apreciarlas —o, por lo menos, es sumamente probable

que *simulara* hacerlo—. ⁹² En una medida considerable, los valores estéticos imperantes son impuestos por el mercado y por la crítica y carecen cualquier tipo de fundamento que en algún sentido pueda llamarse “objetivo”. Puesto que el rechazo de esos valores por la mayoría de los miembros notables de la sociedad revelaría la falsedad de dichos valores y la insinceridad de quienes se adhieren a ellos, es necesario que se ejerza presión sobre cada uno de nosotros con el objeto de lograr que todos los adoptemos. A este fin, se nos aceptará y se nos permitirá derivar orgullo de dicha aceptación si admiramos lo que la cultura imperante valora, y se nos rechazará y se nos hará experimentar vergüenza si lo despreciamos. André Reszler dice de Jean Sorel: ⁹³

«Dondequiera que fije su mirada... percibe los signos de la decadencia. Incluso se dedica a seguir los movimientos artísticos de su tiempo... para “estudiar bien los elementos de una decadencia abominable”... El arte, altamente corrompido por la burguesía, toca a su fin, pues no es ya más que el simple residuo legado a la era democrática por una sociedad aristocrática.

«Como el arte académico, tampoco el arte de vanguardia escapará a su destino. La pintura ha “caído en el absurdo, en la incoherencia de formas imbéciles”. La música “se descarrila y convierte en una matemática de los sonidos, donde ya no hay la menor inspiración”. (Y Sorel teme mucho) “que la literatura entre a su vez en la danza de la muerte, la muerte del estilo”.»

Después de Sorel, Edouard Berth retomaría la “pregunta de Renan”. ⁹⁴

«“Vivimos de la sombra de una sombra, del perfume de un búcaro vacío; ¿de qué se vivirá después de nosotros?” La civilización experimenta súbitamente la “sensación de un horrible vacío”...

«...Traducida al lenguaje del arte, la decadencia se manifiesta por la preponderancia, en materia de creación, de la técnica y de la inteligencia. Es la victoria de Apolo sobre Dionisios y, en ausencia de grandes aspiraciones comunes, el reino del individualismo, el Arte por el Arte.»

Puesto que hoy en día lo que no es más que moda vacía es presentado a menudo como “arte por el arte”, habría que dejar bien claro qué es lo que hemos de entender por el término “arte”. El arte

más puro es el que he designado como “primordial”, que siempre es expresión de la creatividad espontánea libre de control que emana de la vivencia mística y plasma formas que nos permiten ganar acceso a dicha vivencia; además, dicho arte transmite alguna cualidad de esta última, o bien constituye un mapa que nos enseña cómo llegar a ella, etc. Hemos visto que hay también otros tipos de arte, que lo son en sentidos menos puros y profundos del vocablo. Ahora bien, cuando lo que se presenta como arte no es arte en ninguno de los sentidos válidos y tradicionales de la palabra, sino mera moda vacía, en vez de hablar del “arte por el arte”, habría que hablar del “no-arte por el no-arte”.

Puesto que la belleza dejó de ser el objetivo privilegiado del arte (como lo había sido antes la cualidad visionaria), la estética cesó en sus intentos por fundamentarla. Habiéndose hundido no sólo el barco kantiano, sino todos los que se construyeron más adelante a fin de mantener a flote el autoengaño y el narcisismo que de éste dimanaba, se hizo necesario superar consciente y concienzudamente las tesis metafísicas de todo tipo —incluyendo aquéllas que, ocultas bajo mantos antimetafísicos, seguían justificando nuestras ilusiones— en todos los campos de la filosofía: en ontología, en estética, en ética y así sucesivamente. En todos ellos se hizo imperativo desenmascarar el autoengaño y desmitificar los falsos absolutos, y en todos ellos se hizo preciso mantener algún tipo de *epoché* o suspensión del juicio.

El postmodernismo, en particular, pretendió haber superado el mito de lo moderno como cima de los logros humanos y como culminación de la historia, a la cual supuestamente habría tendido la totalidad de nuestro proceso histórico y evolutivo. Como ya he señalado en la ponencia “El nihilismo pseudopostmodernista vs la verdadera postmodernidad”,⁹⁵ en el plano filosófico lo que hoy se designa como postmoderno no representa más que los últimos estertores del ideal moderno ante la desilusión de comprobar que el progreso es imposible. En el plano del arte, gran parte de las expresiones artísticas que se designan como “postmodernas” siguen siendo modas y poses que repiten la ilusión de haber

alcanzado el logro último de la evolución estética de la humanidad, en vez de ir más allá de la moda —que es propia del modernismo— hacia la expresión del Valor absoluto e intemporal que corresponde a la *aletheia* en la cual Verdad, Bien y Belleza son indivisibles, por medio de la producción de un arte genuinamente visionario en el cual los opuestos coincidan y que, eventualmente, sea “todo símbolo”. Tal como aquello que hoy se designa como postmoderno no es más que los últimos estertores del ideal moderno ante la desilusión de comprobar que ya no hay progreso posible, lo postvanguardista no es más que los últimos estertores del vanguardismo ante la *reductio ad nauseam* de la estéril y ya evidentemente infructuosa búsqueda de la innovación.

Cuando el arte trascienda la moda y la búsqueda constante de nuevas pautas y formas de expresión, y sea capaz de expresar una vez más el Valor absoluto e intemporal que corresponde a la *aletheia* en la cual Verdad, Bien y Belleza son indivisibles, redeviniendo visionario, implicando la coincidencia de los opuestos y haciéndose “todo símbolo”, podrá decirse con razón que se ha superado la historia del arte, pues se habrá desocultado la condición primordial inmutable que constituye el alfa y el omega de la historia, lo cual nos hará trascender el concepto mismo de “historia” al revelar que ésta no es más que la sucesión de ilusiones que vela lo verdadero. Esto es radicalmente diferente de lo que Gombrich tiene en mente cuando habla del “fin de la historia del arte”: lo que él está diciendo es que la historia del arte jamás existió, simplemente porque ha descubierto que las transformaciones del arte no implican progreso. Ello muestra que Gombrich fue condicionado a tal grado por el ideal de progreso que se le inculcó durante su educación, que terminó siendo incapaz de separarlo del concepto de historia —el cual en *ninguna* de las acepciones que le da el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, implica progreso.⁹⁶

Cabe señalar también que, como todos sabemos, cuando Francis Fukuyama habla del “fin de la historia” en general, quiere decir “acabamiento de la evolución ideológica humana y desa-

parición de alternativas al liberalismo capitalista”. Ahora bien, en el marco de la filosofía de la historia que se encuentra en la base de este libro sólo podría hablarse de “fin de la historia” en general en el sentido que anunció Marcuse en una conferencia en la Universidad Libre de Berlín en julio del 67, cuando decía que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico. Así planteada, la superación de la historia equivaldría a la superación de lo humano concebida de distintas maneras por Nietzsche, Aurobindo, Teilhard de Chardín, Foucault. O del fin del tiempo que, según el *Tantra Kalachakra* y otros textos orientales, tendrá lugar al completarse el actual ciclo evolutivo.⁹⁷

Sucedo que, según mi interpretación de la teoría cíclica de la evolución humana, la crisis ecológica actual indica que estamos llegando al final de un ciclo cósmico, en el cual lo que se desarrolló durante el ciclo —y, en particular, el error o delusión que Heráclito llamó *lethe* y el Buda designó como *avidya*— alcanza su reducción al absurdo y, por lo tanto, debe superárselo. Sólo la superación de todo lo que se fue desarrollando durante el ya moribundo ciclo “humano” de la evolución —y en particular la superación de la *lethe* o *avidya*—⁹⁸ puede dar lugar a lo que sería genuinamente postmoderno y posthistórico y, en cuanto tal, acorde con las exigencias de los tiempos. De manera similar, sólo el arte que surge de la superación del error o delusión en cuestión y que ayuda a otros a superarlo, puede considerarse genuinamente postvanguardista y en cuanto tal acorde con las exigencias de los tiempos. De lo que se trata no es, como pensó Theodor Adorno, de producir un arte feo que denuncie la horrible realidad de nuestro tiempo en vez de proporcionar una evasión estética ante dicha realidad, sino de volver a producir un arte que, aunque denuncie la situación actual y exija su superación, se encuentre más allá del afán de cambio y nos ubique en el reino de lo inmutable.

Hemos visto que, tal como lo anuncia el concepto nietzscheano de Gran Estilo, en todas las artes, a través de la pura poiesis del no-yo, siempre y cuando esté dotada de medida y claridad, pueden surgir las más bellas formas. Bien, en la actualidad, después de que el arte hubo de superar la mera búsqueda de la belleza, el mismo tendrá que superar el tabú que la proscribía —tanto más si se entiende lo Bello como aquella cognición prístina en la cual lo que William Blake designó como “ventanas de la percepción” se han limpiado y todo aparece tal como es: infinito.⁹⁹

Todo parece sugerir, pues, que la afirmación de Gregory Bateson según la cual “lo vulgar y detestable desplaza siempre a lo hermoso” es bastante apta para describir el proceso de evolución estética de la humanidad. En efecto, la afirmación de Bateson sería perfectamente aplicable a dicho proceso si le agregásemos dos especificaciones.

La primera consistiría en volver a insistir en que, una vez que el desarrollo del proceso de degeneración que se inicia con la fractura en la psiquis de los seres humanos y en la sociedad lleva la fragmentación a su extremo lógico, y los efectos de ésta la reducen al absurdo, dicha fractura y dicha fragmentación han de superarse, con lo cual tendría lugar una regeneración que, en el plano de la estética, representaría un restablecimiento del verdadero arte y haría que la verdadera belleza resplandeciera en todos los productos humanos.

La segunda consistiría en advertir que el proceso de degeneración impulsado por el desarrollo del error o la delusión llamado *lethe* o *avidya* no es lineal sino más bien espiral, pues (como se verá en el próximo capítulo de este libro) durante el mismo se dan sucesivas épocas de esplendor —que pensadores ácratas han asociado con un temporal debilitamiento o desaparición del Estado y de las diferencias de clase— en las cuales aparecen maravillosas obras de arte. Es por esto que Bateson concluye diciendo que “sin embargo, lo hermoso persiste”.

Puesto que el hoy moribundo sujeto aparentemente separado y autónomo, y el igualmente moribundo e ilusorio ego, constituyen el núcleo mismo del error o delusión a superar, más adelante, cuando se considere el “arte del porvenir”, se hará una breve referencia a los artistas que, desde los años 50, han pretendido enterrar al “genio” individual que habría de crear obras maestras, que fuesen universal y perennemente valiosas, y valerosamente han intentado superar la distinción creador-observador, haciendo de cada uno partícipe de una dionisiaca danza del no-yo.¹⁰⁰

¹«Ley económica según la cual, cuando en un país circulan dos monedas de distinto valor, la más valiosa tiende a ser atesorada o exportada; vale decir, la moneda “mala” desplaza a la “buena”. El primer expositor de esta teoría fue Thomas Gresham (1519-1579).» N. del T. en Bateson, Gregory (1979), *Mind and Nature. A Necessary Unity*; Nueva York, Dutton; versión española (1982; primera reimpresión 1990): *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu editores S. A.

²*Ibidem*.

³Las Cuatro Nobles Verdades son las siguientes: (1) La existencia del individuo común está caracterizada por una ineluctable carencia de plenitud e insatisfacción, así como por recurrente dolor, sufrimiento, frustración y autointerferencia; (2) Hay una causa de lo expresado por la Primera Noble Verdad; (3) Hay una cesación tanto de la Primera Noble Verdad como de su causa, y (4) Hay un sendero para acceder a la Tercera Noble Verdad y, en consecuencia, para poner fin a las dos primeras. En la versión original de las Cuatro Nobles Verdades, la Segunda Noble Verdad es *trishna*: un ansia ineluctable que se manifiesta como una sed de existencia que nos hace devorar experiencias y consumir el mundo. Ahora bien, según los “doce eslabones de oringiación interdependiente” o doce *nidâna* del *pratîtya samutpâda* (enseñanza principal de los *pratyekabuddha* que constituyen los practicantes superiores del *hinayana*), la causa última del *trishna* (octavo eslabón) es la *avidya* (primer eslabón) —la cual, en consecuencia, constituye también la causa última del *duhkha*—. Por lo tanto, algunas interpretaciones *mahayana* de las Cuatro Nobles Verdades han explicado que la Segunda Noble Verdad es la *avidya*.

En tibetano, el término *avidya* se traduce como *ma-rig-pa*. La enseñanza dzogchén designa el estado libre de error en el cual se ha hecho patente la cognitividad no-dual inherente a nuestra verdadera esencia o naturaleza con el término tibetano *rigpa* (*rig-pa*), que corresponde al sánscrito *vidya*, y que recientemente he traducido casi siempre como Verdad (en el

sentido de ausencia de error o delusión). *Avidya* o marigpa son términos compuestos por (1) un prefijo privativo (el sánscrito *a* y el tibetano *ma*) y (2) los vocablos que, en el contexto de la enseñanza dzogchén, he estado traduciendo como Verdad (en el sentido de ausencia de error o delusión); dichos términos indican, pues, un estado en el cual la aparición del error o la delusión esencial produce una ilusoria experiencia de no-Verdad.

Para una consideración detallada de todo lo anterior, cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*. Vitoria, Editorial La Llave.

⁴El término *lethe* tiene una ventaja sobre el vocablo *avidya* pues, siendo un término positivo, está claro que indica un acto positivo de autoocultación, por medio del cual “cerramos nuestros ojos” a lo que siempre ha constituido nuestra verdadera esencia o naturaleza. En cambio, el término *avidya* o marigpa, en tanto que negación de *vidya* o rigpa, puede hacernos pensar erróneamente en la destrucción o desaparición de *vidya* o rigpa —la cual en verdad sigue allí, sólo que ignorada por un foco restringido de conciencia.

Como se verá en el tercer capítulo de este libro, mi interpretación de la *lethe* y la *aletheia* heraclítica contrasta radicalmente con las que sucesivamente produjo Heidegger (en el § 44 b de *Sein und Zeit* y en el texto de 1944 titulado “Aletheia”).

⁵Este término es una modificación del concepto de “sobreevaluación” empleado en la escuela *yogacharya* de budismo *mahayana* y también, en un sentido todavía más preciso, en la enseñanza conocida como dzogchén (*rdzogs-chen*). La razón para modificar el vocablo original fue que éste daba la falsa impresión de que había un valor objetivo que era magnificado, cuando en verdad no hay ni valor ni no-valor, y la ilusión de que los hay es el resultado de lo que he designado como valorización-absolutización delusoria.

⁶Fragmento 2 de Heráclito según Diels-Kranz, 23 según Marcovich (cfr. Marcovich, M., 1967, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio Maior*, Mérida, Universidad de Los Andes, y Marcovich, M., 1968, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana. Editio Minor*, Mérida, Universidad de Los Andes). Mientras que Kirk habla de “inteligencia particular” (Kirk, G. S., y J. E. Raven, 1966; español 1970, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Editorial Gredos, S. A.), Angel Cappelletti dice “entendimiento particular” (Cappelletti, Angel J., 1972, *Los fragmentos de Heráclito*, Caracas, Editorial Tiempo Nuevo; cfr. también: Cappelletti, Angel J., 1969, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Avila), y Diels traduce “entendimiento privado”.

⁷Por supuesto, dichos pensamientos tienen que ser *aplicables* a los segmentos o cualidades en cuestión. Puesto que, desde el punto de vista temporal, el mundo sensorial puede ser visto como un proceso, los “segmentos” que abstraemos en él y que interpretamos como entes sustanciales y subsistentes, pueden ser vistos

como segmentos del “proceso universal” —o como subprocesos dentro de un proceso único—. Las cualidades son, a su vez, *aspectos* de estos subprocesos.

⁸Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*. Vitoria, Ediciones La Llave.

⁹Esta historia aparece en un *sutra* budista. Luego, reaparece en los países islámicos, en textos de los poetas sufíes; de hecho, según el *Hadiqah* de Sana’i, los hombres eran ciegos, mientras que en el *Masnavi* de Rumi ellos no tenían problemas de la vista, sino que se encontraban en la oscuridad. Recientemente, la misma ha sido utilizada por el lama tibetano Namkhai Norbu Rinpoché, en textos sobre la teoría de sistemas y también en obras anteriores del autor de este libro.

¹⁰Este ejemplo fue utilizado por Alan Watts, de quien lo he tomado prestado muchas veces.

¹¹Cfr. Tarthang Tulku (1977), *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality*. Dharma Publishing, Emmerlyville, California.

¹²Este ejemplo es empleado a menudo por el lama tibetano Dungse Thinle Norbu Rinpoché.

¹³Para los estoicos, en la edad de oro no habrían existido ni el Estado en el cual unos dominan a otros, ni la Familia excluyente, posesiva y jerárquica, ni la propiedad privada, etc. Ellos insistieron en que el orden primordial que caracterizó a la edad de oro habría de restablecerse en un momento dado; los estoicos griegos, en particular, criticaron las instituciones que no habrían existido en la edad de oro y abogaron por su eliminación (y si bien sus sucesores romanos dejaron a un lado las objeciones de sus predecesores griegos en contra de la participación en el gobierno del Estado, ellos humanizaron el derecho romano). Como se verá más adelante, Max Nettlau (Nettlau, Max, español 1933, *El anarquismo a través de los tiempos*; Madrid), ubicó a los estoicos —junto a los taoístas— entre los más conspicuos exponentes de la “prehistoria del anarquismo”.

¹⁴La valorización-absolutización delusoria del pensamiento siempre implica la ilusoria separación de (1) el sujeto y el objeto, (2) el espacio, el tiempo y el conocimiento, y (3) los múltiples objetos. Incluso en las experiencias de los reinos transpersonales en las cuales se experimenta una pseudounidad o una pseudototalidad y el sujeto se identifica con lo percibido, se está valorizando-absolutizando delusoriamente el tipo de pensamiento supersutil que se conoce como la “triple proyección” y por ende se está manifestando sutilmente la dualidad sujeto-objeto y la concomitante fragmentación ilusoria de la totalidad: tales experiencias están signadas por el error llamado *lethe* o *avidya* y por ende pertenecen al *samsara*. Aunque en ellas el sujeto se identifique con la pseudototalidad que constituye el objeto, persiste la impresión subyacente (que es ocultada mediante una doble negación del tipo que se considerará en el Apéndice a este libro, sección “La inversión hegeliana de la evolución y de la

historia”) de una separación del sujeto con respecto al objeto —la cual, evidentemente, constituye una fragmentación, lo cual implica que la aparente totalidad percibida no es en verdad tal—.

¹⁵En tibetano, dzogdén (*rdzogs-ldan*).

¹⁶En tibetano, sumdén (*gsum-ldan*).

¹⁷En tibetano, ñildén (*gnyis-ldan*).

¹⁸En tibetano, tsöldén (*rtsod-ldan*), que significa “era de degeneración”.

¹⁹Atribuido a Lao-tse (traducción al inglés Thomas S. Cleary, 1991; español 1994), *Wen-tzu*; Madrid, Edaf, Colección Arca de Sabiduría, cap. 172, pp. 245-7.

²⁰Siraj Ed-Din, Abu Bakr (Richard Lings), 1952/1970/1974, pp. 29, 40, 41, 41 nota al pie, 43 nota al pie. Las frases en los tres primeros paréntesis fueron agregadas por mí en terminología sáfica a fin de aclarar el sentido del texto. Luego, el segundo paréntesis en el tercer párrafo (cuarto en total) corresponde a lo que en el libro de Lings era la nota al pie en la p. 41, mientras que el último párrafo de la cita corresponde a lo que en dicho libro era el segundo párrafo de la nota al pie en la p. 43.

Debo advertir que, aunque utilizo y suscribo esta cita de Lings, la visión histórico-política que este autor presenta en las obras que firma con su nombre inglés (al igual que las que han presentado sus maestros y correligionarios guenonianos) es en gran parte *contraria* a la que aquí avanzo. Lings y sus aliados no parecen darse cuenta de que la crisis actual constituye la reducción al absurdo del error humano básico y de todo lo que se ha desarrollado con él y que ha contribuido a desarrollarlo —el dominio político, económico y social de unos sobre otros, el teísmo y la religión dogmática, y así sucesivamente—. En consecuencia, en vez de proponer la superación de todo lo que ha de ser superado para que la humanidad entre en su próximo estadio evolutivo —o sea, en la próxima edad de oro o era de la Verdad—, propone su conservación y exacerbación por medio de un imposible retorno a un estadio histórico un poco anterior al nuestro. Para Lings, Mahoma fue el más reciente de los auténticos profetas y su religión es la que corresponde a nuestra época; por lo tanto, debemos adoptar el islam y darnos un gobierno del tipo sancionado por éste. Aunque personalmente no creo que debamos instaurar universalmente ninguna de las religiones establecidas, los principios de la religión de nuestros días deben ser radicalmente diferentes a los del islam y el resto de las religiones teístas de origen semítico, y corresponder a los de las escuelas “superiores” del budismo: (1) en una época en la cual los seres humanos han aprendido a ponerlo todo en duda, la religión no debe ser dogmática; ella debe, en cambio, estimular la libre investigación de la verdad por cada individuo; (2) la religión no debe ser teísta ni exigir que se crea en nada que no pueda ser demostrado; (3) la religión no debe estar asociada al Estado o al gobierno.

Mientras que Richard Lings y sus aliados consideran que la superación del creacionismo por la ciencia de nuestra época constituye una desastrosa degeneración, el actual Dalai Lama señala que “en el budismo se pone el énfasis en la autocreación (sánscrito: *swayambhu*; tibetano, *rang-'byung*) y no se postula un Creador. En consecuencia, hablando estrictamente, [el budismo] no es una religión: [éste] se encuentra más cerca de la ciencia [que de la religión]” (citado en la portada del *Wisdom Publications Spring 1991 Catalog Supplement*, 361 Newbury St., Boston, Ma 02115, USA).

²¹Esto indica también la ruptura de la condición psicológicamente hermafrodita que habría imperado en los orígenes (representada por el Zurván y el Shiva hermafroditas), la cual da lugar a la identificación consciente con el propio sexo o género y la necesidad imperativa de extrayectar el sexo o género contrario, que entonces se asocia en algún sentido a la sombra jungiana y a en términos freudianos se hace *phantasia* inconsciente. Ver 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.

²² **Por “edad primordial” aquí se entiende la era en la que era patente el modo de (ser) verdadero de todos los entes: el tal como (es) y no la percepción deformada de esto que es función del error llamado *avidya* o *marigpa*.**

²³En el islam, el que ha de venir es el *Mahdí* o *Mehedí*, quien —como el Guesar de Ling de las leyendas tibetanas y como el Kalki de las leyendas hinduistas— implantará una verdadera justicia social.

²⁴En la versión de Kirk (Kirk y Raven, 1966, español 1970), el fragmento de Heráclito que Diels y Kranz indican con el número 2 y que Marcovich indica con el 23 dice:

«Aunque el *lógos* es común,

la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular.»

La versión del profesor Angel Cappelletti del mismo fragmento se aparta en mayor medida que la de Kirk de la que proporcioné en el texto principal:

«Es necesario adherirse a lo (imparcial, esto es, a lo común. Pues lo común es lo imparcial.) Pero, aun siendo imparcial el *lógos*, viven los más como si tuvieran un entendimiento particular.»

La ilusión de tener un entendimiento particular y de ser un ego separado plenamente autónomo es la raíz del egoísmo que constituye la causa profunda de todo mal y de toda desarmonía. Cuando desaparecen la ilusión en cuestión y el egoísmo que de ella dimana, ya nada interfiere con el flujo espontáneo y no-dualista de benéfica espontaneidad inherente al *lógos*, que cumple perfectamente todo lo que debe ser cumplido, sin que un ilusorio ego deba tratar de cumplirlo.

²⁵Refiero al lector a la obra de Pierre Clastres (en particular al libro *La sociedad contra el Estado* y al ensayo *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*), así como al libro de Marshall Sahlins *Stone-Age Economics*.

²⁶Según dicha visión, la superestructura —que comprendía las formas legales, políticas, intelectuales, etc.— era en gran medida determinada por la base —constituida por el conjunto de las fuerzas y las relaciones de producción, y correspondiente a la estructura económica de la sociedad—. No obstante, el mismo Engels reconoció que no podía admitirse la explicación causal directa, pues la superestructura cultural influía a su vez sobre la estructura y no podía ser descartada fácilmente en una interpretación rigurosa del curso de la historia humana.

²⁷Literalmente, “sin poder”, este término es sinónimo de “anarquista”, que significa “sin gobierno” (o “sin principio”). El pensamiento ácrata afirma que la sociedad puede funcionar y organizarse perfectamente sin necesidad de jefes o gobernantes. Sin embargo, ya se ha señalado que el historiador del anarquismo Max Nettlau ubicó el taoísmo, que insistía en un gobierno mínimo por parte del sabio más que en una absoluta ausencia de gobierno, como una de las manifestaciones más importantes de la “prehistoria del anarquismo”.

²⁸Descola, Philippe (1996), “Les cosmologies des indiens d’Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale”; París, *La Recherche*, No. 292, noviembre de 1996, pp. 62-7.

²⁹Lochouarn, Martine (1993), “De quoi mouraient les hommes primitifs”. París, *Sciences et Avenir*, No. 553, Marzo de 1993, pp. 44-7.

³⁰Ver Harner, Michael J. (español, 1973), *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid, Editorial Labor.

³¹Shah, Idries (1964; español 1975), *Los sufíes*. Traducción Pilar Giralt Gorina. Barcelona, Luis de Caralt Editor, S. A.

³²Ver Capriles, Elías, 1991, “Ciencia, chamanismo y metachamanismo”. Ponencia presentada en el Segundo Seminario Nacional sobre Etnomedicina y Religión. Mérida, Venezuela, Boletín Antropológico, Centro de Investigaciones, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes.

³³El *Wen-tzu* (Atribuido a Lao-tse; traducción al inglés Thomas S. Cleary, 1991; español 1994, *Wen-tzu*; Madrid, Edaf, Colección Arca de Sabiduría, p. 20) nos dice:

«Los gobiernos de las épocas degeneradas extraían los minerales de las montañas, tomaban metales y gemas, partían y pulían conchas, fundían bronce y hierro; así pues, nada florecía. Abrían los vientres de los animales preñados, quemaban los prados, volcaban los nidos y rompían los huevos; así pues, los fénix no alzaban el vuelo y los unicornios no vagaban libremente. Cortaban los árboles y construían edificios, quemaban los bosques para los campos, sobrepescaban los lagos hasta el agotamiento.»

³⁴En último capítulo de este libro se trata más a fondo la valorización-absolutización delusoria del concepto de ser y el *fenómeno de ser* que ella produce.

³⁵En todos los vehículos budistas se habla de una base, un sendero o vía, y un fruto. En el budismo tibetano antiguo, el vehículo supremo es el que se conoce como *atiyana* o vehículo primordial, y que también recibe el nombre de *dzogchén* —término que en mi libro *Budismo y dzogchén* (Vitoria, Ediciones La Llave, 2000) traduje como *total plenitud y perfección*—. En términos de esta última traducción, puede decirse que en el vehículo en cuestión se habla de total plenitud y perfección como base, de total plenitud y perfección como vía, y de total plenitud y perfección como fruto.

La base es la condición originaria de *total plenitud y perfección* (*dzogchén*) que constituye la verdadera naturaleza del individuo y del universo en su totalidad. Dicha condición es total plenitud pues se trata de un continuo —que puede ser ilustrado en términos de la concepción einsteniana del universo como un campo único de energía— en cual no hay espacios vacíos, divisiones, dualismo ni multiplicidad. Ella es total perfección, pues por sí solo todo lo que ella manifiesta es maravilloso y tiene una perfecta funcionalidad.

La vía o el sendero consiste en la desocultación de la condición originaria de *total plenitud y perfección* (*dzogchén*) cada vez que la misma es ocultada por la *lethe* o *avidya*.

Finalmente, el fruto es la patencia ininterrumpida de la condición originaria de *total plenitud y perfección* (*dzogchén*), la cual tiene lugar una vez que se han neutralizado las propensiones para la manifestación de la *lethe* o *avidya*, por medio de la repetida, constante autoliberación de aquello que ocultaba la condición originaria en cuestión.

En *El ser y la nada*, Jean-Paul Sartre habla de: (1) un *Soi* o Sí-mismo; (2) un *ser-para-sí*, que corresponde a la *ilusión de ser un sujeto mental* que se encuentra indisolublemente asociada a la conciencia dualista y engañada, y (3) un *ser-en-sí* que constituye el ser de la totalidad de lo que se manifiesta como objeto y que para nuestros fines, forzando un poco el concepto podríamos hacerlo corresponder al continuo que la conciencia poseída por el error percibe como un universo físico separado de ella y en el cual ella selecciona y abstrae sus sucesivos objetos.

Para Sartre el *Soi* o Sí-mismo, cuya esencia es *Valor*, supera la dualidad entre los dos modos de ser a los que se hizo referencia arriba —el *ser-para-sí* y el *ser-en-sí*—. Así pues, modificando en cierta medida la forma como Sartre explica y define el Sí-mismo, se lo puede entender como la condición de total plenitud y perfección que se conoce como *dzogchén*. Cabe señalar que, al considerarlo como la condición de totalidad y absoluta perfección que los humanos aspiran a alcanzar, le da el nombre de *holón*, pero afirma que la obtención del *holón* es imposible.

Vimos que Sartre ha definido el *Soi*, Sí o Sí-mismo como Valor; lo que dicho autor designa como *être-pour-soi* o *ser-para-sí* es para él, pues, ser-para-el-Valor. Esto significa que dicho *ser-para-sí* busca fundirse en la plenitud del Sí-mismo u *holón* que es Valor absoluto, pero no puede lograrlo jamás: por una parte, al mismo tiempo que busca fundirse en el *holón* lucha por mantenerse como *ser-para-sí*, negándose a morir como tal; por otra parte, como ya se ha visto, para Sartre el *holón* es un límite que no podemos dejar de concebir y desear, pero que es para nosotros intrínsecamente inalcanzable. Así pues, tanto para Sartre como para quien esto escribe el *holón* es el *télos* o fin de la humanidad; la diferencia es que, mientras que para Sartre el mismo era inalcanzable, yo lo considero como una posibilidad efectiva, que corresponde al Despertar o Iluminación del budismo.

Así pues, la terminología sartreana puede ser muy útil para explicar el origen del valor como resultado de la ocultación de nuestra condición originaria de total plenitud y perfección, siempre y cuando se la redefina para que quede bien claro que el Sí-mismo es nuestra verdadera condición de total plenitud y perfección y que el *holón* es alcanzable y constituye —por así decir— el *télos* o fin de la existencia humana. Por supuesto, para alcanzarlo el *ser-para-sí* tiene que morir como *ser-para-sí*, lo cual dicho *ser-para-sí* evitará a toda costa. (Cabe señalar que dicha muerte no corresponde a la del individuo en el sentido clínico o biológico: en terminología *ch'an* o *zen*, el Despertar o la Iluminación del budismo es una “muerte total” que hace posible una vida de absoluta plenitud o, lo que es lo mismo, una “vida total”.) En consecuencia, el *ser-para-sí* se limitará a tratar de obtener el valor para el cual vive por medio de la posesión de objetos a los que dota de valor, por medio de tratar de lograr que otros para-sí proyecten valor el ente-objeto que otros perciben como ella o él (que es parte del *ser-en-sí*) y asimilar dicho valor deviniendo el ente en cuestión (o sea, haciéndose *en-sí* por medio de lo que Sartre designa como un “vínculo de ser”), y así sucesivamente.

Redefiniendo la terminología sartreana para adecuarla a nuestros fines, podríamos hablar, pues, de un Sí-mismo-como-base, que correspondería a nuestra verdadera condición, independientemente de que la misma se encuentre oculta debido a la manifestación de la *lethe* o *avidya*, o de que ella se encuentre patente en la *aletheia*, y un Sí-mismo-como-fruto, que es el *holón* que aquí se entenderá como la condición de *aletheia* en la cual el Sí-mismo-como-base se encuentra patente y no se está sujeto a la autointerferencia que dimana de la *lethe* o *avidya*. (Aquí no se va a hablar de un Sí-mismo-como-vía en la medida en que la vía no es el tema de esta obra.)

Según Sartre, el Sí-mismo o *Soi* es “el ser de la conciencia”, definido como conciencia no-tética y no-posicional (de) conciencia, o conciencia no-tética y no-posicional (de) Sí. (Aunque la gramática exige que se emplee la

preposición “de”, se la pone en paréntesis porque su uso implica una conciencia dualista de algo, la cual no entra en juego en este caso.) Sartre ha dicho que toda conciencia posicional de objeto es al mismo tiempo conciencia no-posicional (de) sí misma, pero para nuestros fines habría que decir más bien que toda conciencia posicional de objeto es hecha posible por una subyacente cognitividad no-dual, no-tética y no-posicional, que *en este caso* es cognitividad no-posicional de ser conciencia posicional de objeto. [La forma como Sartre enunció su definición parece implicar que el Sí-mismo o *Soi* era sólo la impresión no-reflexiva de que una conciencia reflexiva estaba consciente de algo diferente de ella misma —lo cual implicaría que el término Sí-mismo indicaba la base misma del dualismo—. De ser así, el Sí-mismo o *Soi* de Sartre constituiría la raíz misma del error o la delusión que consiste en experimentarnos como separados del continuo universal o *lógos-physis*. Ahora bien, para Sartre este error o delusión, que se manifiesta precisamente como la experiencia de falta de plenitud/valor, es inherente al *ser-para-sí* y no, bajo ningún respecto, al *Soi* o Sí-mismo: de hecho, dicho pensador lo definió como “encontrarse a una distancia de Sí” (y, aunque sea una perogrullada decirlo, lo que parece encontrarse a una distancia del *Soi* o Sí-mismo no es el *Soi* o Sí-mismo, sino el *ser-para-sí*). En consecuencia, no podemos evitar pensar que quizás que lo que el autor de *El ser y la nada* haya tenido en mente al emplear el término Sí-mismo haya sido lo mismo que estoy indicando con este término, y que nuestras dudas se deban a que el filósofo francés no fue preciso al definir el vocablo. En efecto, si el Sí-mismo o *Soi* fuese lo que parece indicar la definición de Sartre, éste no habría afirmado que dicho Sí-mismo o *Soi* supera la dualidad entre el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí* y constituye el Valor.]

Así pues, para que el término Sí-mismo pueda referirse al continuo de plenitud infragmentada que constituye la Base de nuestra experiencia y que comprende la totalidad del reino fenoménico, sería absolutamente necesario redefinirlo. El continuo en cuestión puede compararse con un espejo que permite la aparición de innumerables reflejos —todos los fenómenos, incluyendo los que los que consideramos “mentales” y los que consideramos “físicos”, los “sujetos” y los “objetos”, el *ser-para-sí* y el *ser-en-sí*— pero que al mismo tiempo constituye la *prima materia* de dichos reflejos/fenómenos, pues es precisamente lo que esos reflejos/fenómenos (son) *en verdad*. En consecuencia, entendido como la realidad básica representada por el espejo en cuestión, el *Soi* o Sí-mismo superaría la dualidad entre los dos modos de ser que Sartre llamó *ser-para-sí* y *ser-en-sí* y constituiría la plenitud cuya ilusoria pérdida da origen al valor (ya que este último se le atribuye a algo en la medida en que imaginamos que ese algo puede permitirnos recuperar la plenitud que en nuestra experiencia hemos perdido).

[Debe advertirse al lector que este sentido del término “Sí-mismo” contradice la lógica inherente al lenguaje, pues el concepto de “Sí-mismo” adquiere su sentido por contraste con el concepto de “otro”, pero con respecto al Sí-mismo en el sentido en que yo estoy usando el término no hay nada que sea “otro”. Más aún, lo que llamo Sí-mismo carece de existencia intrínseca y no constituye ni un alma ni un yo, individual o universal; en consecuencia, en términos budistas, está caracterizado por la “vacuidad” (*shunyata; stong-pa-nyid*) y la “carencia de sí-mismo” (*anatman; gang zag gi bdag med*)].

Podemos, pues, entender la “caída” que engendra la carencia que, a su vez, produce el valor y los valores, como la *aparente* ruptura del Sí-mismo por la aparición del *ser-para-sí* que se contrapone a lo que Sartre designó como *ser-en-sí*, pero que (en la medida en que su carácter *en-sí* es una ilusión que experimenta el *ser-para-sí*, la cual dimana del error o la delusión esencial) he preferido designar como *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí*. Puesto que el *ser-para-sí* parece estar a una distancia del Sí-mismo —o a una distancia del *valor*—, se experimenta como carencia. Como se acaba de señalar más arriba, es en la medida en que creemos que un ente, situación o actividad nos permitirá colmar esa carencia que lo dotamos de valor.

Para concluir, cabe señalar que, si bien la visión del mundo que he presentado en mis distintas obras es radicalmente diferente a la de Sartre, a lo largo de mis escritos he insistido en conservar su terminología, en la medida en que la misma tiene un grado considerable de precisión y responde a una visión del mundo que coincide con la que he estado esbozando en mis distintos escritos en la medida en que para ambas el individuo humano está signado por la incompletud y condenado a la frustración, la carencia de plenitud y el sufrimiento, los cuales son ineluctables en tanto que el *ser* del individuo humano se conserve. En cambio, como se verá en el tercer capítulo de este libro, muchos estudiosos y traductores han empleado la terminología de Heidegger para traducir textos o explicar ideas budistas, creyendo erróneamente que la filosofía que Heidegger desarrolló exclusivamente en base a sus experiencias samsáricas es equivalente a distintas formas de budismo.

³⁶Para una explicación más o menos exhaustiva de la manera como el error implica una insuperable carencia de plenitud, insatisfacción en incomodidad, así como frustración, dolor y sufrimiento recurrentes, ver Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*. Vitoria, Editorial La Llave. Una explicación todavía más exhaustiva de esto mismo puede obtenerse en Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*. Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades de la Universidad Central de Venezuela.

Cabe señalar, sin embargo, que cuando, por breves períodos, logramos aceptar nuestros objetos, experimentamos agrado, el cual substituye momentáneamente la incomodidad. Como se verá de inmediato, cuando no

podemos transformar de esta manera la incomodidad en placer —como bien lo señaló Blaise Pascal— intentamos por lo menos ignorarla concentrando nuestra atención en otra cosa.

³⁷Por ejemplo, creemos que lo que queremos es ganar y no jugar; obtener la presa y no ir tras ella; etc. Ver Pascal, Blaise, edición póstuma 1669, español 1977, *Pensamientos*. Buenos Aires, Aguilar Argentina, y Barcelona, Editorial Orbis.

³⁸Krishnamurti no distinguió entre la necesaria conceptualización del grupo al cual pertenecemos —por ejemplo, al pasar una frontera tenemos que poder decir cuál es nuestra nacionalidad— y la *valorización-absolutización delusoria* de esta distinción, que nos hace sentir que intrínseca y absolutamente *somos* lo que hemos conceptualizado. En consecuencia, quienes siguen su enseñanza podrían pensar que deben evitar ciertas conceptualizaciones particulares —algunas de las cuales son, por cierto, indispensables para la vida— en vez de entender que lo que deben superar es la *valorización-absolutización delusoria* de los pensamientos *en general*. Y, aun si lo entendiesen, no encontrarían en las enseñanzas de Krishnamurti los métodos efectivos que conducen a la autoliberación de la valorización-absolutización delusoria.

³⁹La pérdida del *tao* es una ilusión que surge como parte del flujo del *tao*, como lo hacen también los pensamientos y actos de los humanos después de la “caída”.

⁴⁰En chino, *te*, que es la virtud del *tao* en el sentido en el que se habla de la “virtud curativa” de una planta. No se trata de “virtud” en el sentido en el que se dice que es “virtuoso” un hombre que se sobrepone a los impulsos de su egoísmo y artificialmente se dedica a ayudar a los demás.

⁴¹Radhakrishnan (1923/1929), *Indian Philosophy* (2 vol). Muirhead Library of Philosophy. Londres, George Allen & Unwin; Nueva York, Macmillan; Vol. I, pp. 228-9.

⁴²Esta autointerferencia es ilustrada por el poemita anglosajón sobre el ciempiés y el sapo que en este libro se cita más adelante en dos ocasiones diferentes.

⁴³Kant, Immanuel (1797), *Metaphysik der Sitten* (comprende *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* y *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*) o *Metafísica de las costumbres*. Traducción inglesa de la Parte II, *Metaphysics of Morals*, p. 31, citado en Radhakrishnan, *op. cit.*, vol. I, p. 229.

⁴⁴En el fragmento DK 23, Heráclito decía que no existiría la justicia sin la injusticia. Los valores negativos no son, como pensaron los griegos, mera ausencia de valor, pues son el resultado de un interés valorizador con signo negativo y no simplemente de la ausencia de interés (es bien sabido que Kant desarrolló por vez primera en Occidente la teoría de los valores negativos, a partir de un primer proyecto en su *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* o *Ensayo para introducir en la filosofía al*

concepto de cantidad negativa). Ellos surgen interdependientemente con los valores positivos, pues no puede haber posición sin contraposición, concepto sin contraconcepto, valor positivo sin valor negativo: si el valor positivo depende de un *interés* positivo, el valor negativo dependerá de un *interés* negativo y no de una falta de interés (que sería sólo ausencia de valor). El imperativo de hacer el bien implica el imperativo de evitar el mal, mientras que el anhelo de bien y el amor a éste implica el temor del mal y la repulsión hacia éste.

La paradoja radica en que la búsqueda de lo “positivo” y la lucha contra lo “negativo” engendran una mecánica invertida. Al afirmarnos como entes separados y autónomos que son fuentes de acción y decisión, y que deben alcanzar y/o adecuarse a los valores de los cuales se suponen separados, afirmamos y mantenemos nuestra ilusoria separación con respecto a lo que el valor y los valores representan. En consecuencia, el intento de alcanzar los valores y adecuarnos a ellos hace que nos sea cada vez más difícil encarnarlos. Por otra parte, lo que intentamos alcanzar no es ya la totalidad infragmentada y las virtudes que le son inherentes, sino imágenes de las virtudes inherentes a dicha totalidad —las cuales, en cuanto tales, constituyen una deformación de lo que representan—. Así, pues, somos presa del principio de acción y reacción: todo esfuerzo por dirigirnos en la dirección de los valores produce una reacción que nos empuja en el sentido contrario, alejándonos de ellos.

Algo similar sucede con nuestros intentos de mantener a raya los antivalores o valores negativos: mientras más nos obsesionamos con mantenerlos a raya, más pensamos en ellos, manteniéndolos presentes y, por ende, haciéndonos susceptibles a su influencia. En términos de la relación entre proceso primario y proceso secundario que se considerará en cierto detalle en el Apéndice a este libro, podríamos decir que, puesto que el proceso primario carece de negativos, lo que en el proceso secundario es negación, equivale en él a una afirmación: en el proceso primario lo que se produce es un *interesarse por el objeto*, y ese interesarse no distingue entre afirmación y negación. Es por esto que se dice que, una vez que valoramos algo, sea positiva o negativamente, ya no podemos ser indiferentes hacia ello: valorar es interesarse, lo cual pertenece al proceso primario, mientras que el signo de la valoración pertenece al proceso secundario. Y, siendo ello así, al negar algo en el proceso secundario, en el proceso primario sólo estamos haciendo presente lo que negamos y sometiéndonos a su influencia. Como sugirió Bateson (aunque sin referirse al problema de los valores) en su ensayo “The Cybernetics of Self: A Theory of Alcoholism” (en recopilación 1972, *Steps to an Ecology of Mind*; Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladin) la única forma de superar la negación que nos ata a lo que negamos es desarrollándola hasta el extremo en el cual la misma alcanza su reducción al absurdo y, no pudiendo ser “estirada” aún más, se revienta, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia.

Esto también puede ser explicado en términos de las impresiones e imágenes que tenemos de nosotros mismos. Como he explicado en una serie de otras obras —comenzando con *The Direct Path* (Kathmandú, Mudra Publishing, 1976) y *Qué somos y adónde vamos* (Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, 1986)—, cuando el infante es castigado, él o ella aprende a percibirse a sí mismo como el objeto vergonzoso y maligno que el adulto que lo castiga percibe como ella o él. Así surgen la *sombra* de Jung y la *phantasia inconsciente* de Freud —y éstas, incluso si el individuo aprende a identificarse con una autoimagen positiva a medida que se desarrolla, permanecerán siempre subyacentes en su psiquis, condicionando todos sus actos—. El monstruo subterráneo que de esta manera llega a instalarse en las profundidades del individuo contaminará subsiguientemente todos los intentos por hacer el bien que realice el ángel o el habitante del limbo con el cual ella o él se identifica conscientemente.

En general, el hecho de que tengamos que estar siempre pendientes de evitar el mal y de hacer el bien, y de que debemos esforzarnos constantemente por ello, implica la idea según la cual si nos descuidamos y nos abandonamos a la espontaneidad de nuestra propia naturaleza haremos el mal. A su vez, la idea según la cual al descuidarnos y abandonarnos a la espontaneidad de nuestra propia naturaleza haremos el mal, implica que somos por naturaleza malos. Así, pues, el imperativo de hacer el bien y evitar el mal implica que somos por naturaleza malos y, puesto que los seres humanos obramos según lo que sentimos que somos, si sentimos que somos malos tendremos una tendencia natural a obrar mal y grandes obstáculos para hacer el bien. El texto taoísta conocido como *Huainanzi* (Maestros de Huainan/Thomas Cleary; inglés 1990, español 1992; *El Tao de la política*. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo, pp. 20, 31 y 47) nos advierte:

«Al actuar de acuerdo a la naturaleza se le llama la Vía (*tao*); al alcanzar la naturaleza celestial se le llama la virtud (*te*). Cuando se pierde la naturaleza, se valora el humanismo; cuando se pierde la Vía, se valora el deber. Por lo tanto, cuando el humanismo y el deber se instauran, la Vía y su virtud se desvían; cuando la música y el ritual adornan (la Vía), se pierde la simplicidad pura. Cuando se formulan lo correcto y lo incorrecto, los campesinos van a ciegas; cuando el jade y las perlas son apreciados, todos compiten.»

El mismo texto también nos dice:

«Los moralistas de hoy prohíben lo que se desea sin saber (cuáles son) las razones fundamentales (que hacen que surja) el deseo; prohíben lo que se disfruta sin saber (cuáles son) las razones básicas (que hacen que se produzca) el disfrute. Ello es semejante a tratar de detener un río haciendo un dique con las manos.

«Los moralistas no pueden conseguir que la gente no tenga deseos, pero pueden prohibir lo que la gente desea; no pueden conseguir que la gente tenga paciencia, pero pueden prohibir lo que complace a la gente. Incluso si el miedo al castigo provoca el temor de robar, ¿cómo va a compararse esto con liberar a la gente del deseo de robar?»

Y también:

«En un tiempo no existían las recompensas como método de persuasión, ni se utilizaban los castigos como amenazas. Las costumbres, los deberes y la conciencia no estaban definidos; no existían ni la censura ni el elogio, ni la amabilidad ni la mezquindad. Pero las personas no eran agresivas, tramposas, violentas o crueles las unas con las otras. Todavía carecían de autoconciencia.

«Cuando las sociedades se deterioraron, había muchas personas y pocos bienes; se trabajaba duro para un vivir que siempre era insuficiente. En ese instante aparecieron la ira y la disuasión, por lo que empezó a valorarse la amabilidad.

«Al existir una gente amable y otra mezquina, se desarrollaron el partidismo y el favoritismo. La gente empezó a practicar deliberadamente el engaño y a utilizar el ingenio. La naturaleza se perdió y empezó a valorarse el deber.»

La dinámica de la interacción entre el proceso primario y el proceso secundario que ya hemos considerado, así como entre la *sombra* asociada a la *phantasia inconsciente* y la identidad consciente, explica por qué lo verdaderamente maligno emana del odio hacia el mal. Siendo odio, que es mal, el odio hacia el mal refuerza el mal en nosotros, haciéndolo doblemente malo y perverso. Y, lo que es peor —como anota Patrick Ravnant (Ravnant, Patrick; 1972; español 1978; *Los maestros espirituales contemporáneos*. Barcelona, Plaza y Janés)—, entonces, en contra del “pecador” y el “perverso”...

«las peores violencias se convierten en actos de piedad.»

En consecuencia, todos están dispuestos a apedrear a la adúltera. Como señala Michel Foucault (Foucault, Michel; 1975, español, 1976; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, S.A.), sobre todo en épocas pasadas (aunque también todavía hoy en algunos lugares), la “justicia” permitía al pueblo cometer con el condenado atrocidades peores que las que éste supuestamente había cometido con sus víctimas. ¿Qué efecto puede tener esto sobre la psiquis colectiva? Ronald D. Laing (Laing, Ronald David, 1967, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. Empastado: Londres, Tavistock. Cartulina: Harmondsworth, Pelican) escribió:

«Cuando la violencia se disfraza de amor, una vez que se produce la fisura entre sí-mismo y ego, interior y exterior, bien y mal, todo lo demás es una danza infernal de falsas dualidades. Siempre se ha reconocido que si partes el

Ser por el medio, si insistes en tomar *esto* sin *aquello*, si te aferras al bien sin el mal, negando el uno por el otro, lo que sucede es que el impulso maligno disociado, ahora maligno en un sentido doble, regresa para impregnar y poseer el bien y transformarlo en sí mismo (o sea, en mal. Laing cita a Lao-tse:)

«Cuando el gran *tao* se ha perdido, aparecen la benevolencia y el moralismo.

Cuando surgen la erudición-inteligencia y la sagacidad, hay grandes hipócritas.

Cuando las relaciones familiares ya no son armoniosas, tenemos la piedad filial y los padres devotos.

Cuando una nación está en confusión y en desorden, los patriotas son reconocidos.»

La aparición de los valores nos aleja cada vez más de aquello que hemos transformado en ideal y en valor. Y cuánto más no será ello así si creemos que el ideal y el valor no serán alcanzados por el método que enseñaban los antiguos y que retomó Hume —o sea, porque ellos nos atraen naturalmente hacia sí, proporcionándonos felicidad en la medida en la que nos les acercamos— sino por el método que planteó Kant, para quien debemos adecuarnos a los valores morales: “porque es nuestro deber, que no implica en sí nada agradable que halague el gusto, sino que exige sumisión, dicta la ley, acalla los apetitos y se granjea el respeto en el alma”. Esto no corresponde ni tan siquiera a los planteamientos más exotéricos del cristianismo, pues, para Santo Tomás, el individuo no puede imponer una ley a sus propios actos:

«...*nullus proprie loquendo actibus suis legem imponit.*»

Por esto, Schopenhauer exclama ante la propuesta kantiana: “¡Ser mandado!, ¡qué moral de esclavo!”, y dice que la moral kantiana es todo un artificioso castillo de naipes, tan ineficaz para tener a raya las pasiones humanas como una jeringa para apagar un incendio. En términos del ejemplo del incendio, nosotros diríamos más bien: “tan eficaz como la gasolina”. Sin duda alguna, la ética kantiana se merece la burla de que Schiller la hace objeto:

«Gustoso vine en ayuda de mis amigos; lástima que lo hice por inclinación natural, y por ende me molesta el escrúpulo de que no fui en ello virtuoso. No hay más remedio que tratar de despreciarlos y hacer con asco lo que manda el deber.»

Para ilustrar la mecánica invertida que emana del imperativo moral, quizás lo mejor sea considerar los efectos de una de sus instancias más extremas, como lo es el imperativo de amar a alguien. El amor no depende de la voluntad, sino de la espontaneidad: o bien surge espontáneamente, o bien no surge. El imperativo de amar a alguien se transformará en un impedimento para amar a esa persona, pues el ejercicio de la voluntad bloqueará la espontaneidad, que es el único que podría hacer brotar el amor que la voluntad intenta producir. Así,

pues, el imperativo de amar a alguien es lo que Gregory Bateson llamó un “doble constreñimiento patógeno”, aunque de un tipo más o menos benigno. Comprendiendo esto, en vez de decirnos que *debemos* amar a Dios, las religiones teístas deberían recomendarnos que pidamos Su gracia para lograrlo.

Como hemos visto, los valores —y, aún más, el imperativo de realizar el valor por fuerza del deber— nos alejan cada vez más de aquello que hemos transformado en ideal y en valor. A medida que nos alejamos de aquello que hemos transformado en ideal y en valor, nos alejamos aún más de la sabiduría y la perfecta espontaneidad que emanan del *lógos* o *tao*. Y, a medida que nos hacemos menos sabios y nos “alejamos” más y más del *lógos* o *tao*, vamos creando nuevos valores cada vez más inauténticos, los cuales nos alejan aún más de la perfección y producen, cada vez en mayor medida, lo contrario de la plenitud, la satisfacción y la conducta que beneficia a todos los seres. Finalmente, el autoengaño alcanza su extremo lógico y así llegan a imperar valores que son el absoluto contrario de lo que indican sus nombres.

⁴⁵Tanto las sensaciones que el budismo llama “físicas” como las que llama “mentales” tienen una base corpórea, pero al mismo tiempo puede decirse que ambas son experiencias “de la mente”. ¿En qué radica entonces la distinción entre ambas? Lo que el budismo designa como “sensación física” es la sensación que experimentamos a partir de un fenómeno táctil; por ejemplo, si alguien nos pellizca o acaricia. En cambio, lo que el budismo llama “sensación mental” es la sensación que surge, no como consecuencia de una ocurrencia táctil, sino de la manifestación de un tipo de pensamientos, de la percepción de un objeto bello o feo, y así sucesivamente. Esta última por lo general se experimenta con mayor fuerza en el centro del pecho a nivel del corazón, aunque dependiendo del tipo de experiencia que la produzca y de la condición kármica del individuo que la vivencie, puede sentirse más vívidamente en otro de los puntos focales de experiencia que el tantrismo llama *chakra*.

⁴⁶Según la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*), transmitida durante milenios en el Tíbet, el juicio entra en juego después de una serie de pasos previos. En el plano del valor, este error o delusión consiste en dotar de valor a los entes, y luego creer que el valor en cuestión es inherente a dichos entes, experimentándolos como en sí mismos valiosos (valor que, como bien comprendió Kant, puede ser “positivo” o “negativo”), o como en sí mismos carentes de todo valor.

La enseñanza dzogchén distingue entre: (1) la base o zhi (*gzhi*), que constituye la verdadera, indivisa y absolutamente plena condición del universo y de nosotros mismos; (2) el desconocimiento de la verdadera condición de la base en lo que se conoce como base-de-todo, *kunzhí* (*kun-gzhi*) o *alaya* a secas; (3) el surgir de la raíz y primera manifestación incipiente del error llamado *avidya* o marigpa, que es la conciencia-de-la-base-de-todo, *kunzhí namshé* (*kun-*

gzhi rnam-shes) o *alayavijñana*; (4) la entrada en acción del juicio por medio del cual el ilusorio sujeto mental trata de confirmar la ilusión de su propia existencia substancial, su valor y su importancia rechazando apasionadamente lo desagradable, persiguiendo apasionadamente lo agradable y permaneciendo indiferente hacia lo más neutro, al manifestarse la conciencia-de-las-pasiones, ñongmongpachén ñiki namshé (*nyong-mongs-pa-can yid-kyi rnam-shes*) o *klish-tamanovijñana*; (5) el conocimiento a través de la conciencia de los pensamientos, ñikñi namshé (*yid-kyi rnam-shes*) o *manovijñana* y las conciencias de los otros cinco sentidos o gonge namshé (*sgo-lnga'i rnam-shes*), mediante el cual se intenta confirmar la ilusión de substancialidad, valor e importancia del sujeto mental aparentemente separado.

Cuando se desconoce la verdadera condición de la base o zhi (*gzhi*), surge la condición conocida como “base-de-todo”, en la cual ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos; en cuanto “base-neutra-de-todo” o kunzhí lungmatén (*kun-gzhi lung-ma-bstan*), a partir de ella pueden manifestarse tanto el *samsara* como el *nirvana*.

En el proceso de génesis del *samsara*, a partir de dicha “base-neutra-de-todo” se manifiesta la conciencia incipientemente dualista de la totalidad en tanto que base-de-todo, que se conoce como “conciencia-de-la-base-de-todo” — la cual implica un impulso incipiente a conocer en el sentido etimológico del término (que es intrínsecamente samsárico), el cual en este nivel, sin embargo, todavía no conduce más allá de la valorización-absolutización delusoria de la “triple proyección”: la ilusión de que hay una experiencia, alguien que experimenta y algo que es experimentado—. Dicho impulso incipiente a conocer es concomitante con lo que se denomina “autopreocupación” o “interés-por-sí” (en sánscrito, *ahamkara*; en tibetano, *nga-'dzin*), cuya dinámica sirve de motor a la totalidad del desarrollo y el funcionamiento del *samsara*. (H. V. Guenther identificó *das Sein* o el ser tal como lo concibió el “segundo Heidegger” con la base o zhi en el dzogchén; como se verá en el tercer capítulo de este libro, ello constituye un grave error: en verdad es la más temprana e incipiente manifestación de la autopreocupación o *ahamkara* la que corresponde al “fenómeno de ser” que Heidegger designó como *das Sein*; a su vez, la “conciencia-de-la-base-de-todo” constituye la primera y más incipiente manifestación de la sartreana dualidad *ser-para-sí / ser-en-sí*.)

A partir de la conciencia-de-la-base-de-todo se manifiesta la conciencia-veneno o conciencia-de-las-pasiones, agente de todo juicio, pues, como resultado de la interacción entre la valorización-absolutización delusoria de la “triple proyección” que se manifestó en el estadio anterior y la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos intuitivos dualistas de agrado y desagrado, etc., que se manifiesta en este nivel, surge la ilusión de un sujeto mental separado que reacciona con distintas pasiones ante las apariencias

de los seis sentidos: el del pensamiento y los cinco que normalmente reconoce la psicología occidental.

Según la enseñanza dzogchén, la conciencia del sentido que aprehende los pensamientos y las conciencias de los otros cinco sentidos aparecen justamente como efecto del funcionamiento activo de la conciencia-veneno, conciencia-de-las-pasiones o conciencia-dualista-que-juzga, la cual —en tanto que desarrollo del interés-por-sí o autopreocupación— se encuentra obsesionada con su propia autoconfirmación por medio de la aceptación y el rechazo de lo que considera externo. La conciencia-veneno o conciencia de las pasiones, al igual que un mono en una casa con seis ventanas, se irá “asomando” sucesivamente por el sentido que capta el pensamiento y los cinco sentidos que reconoce la psicología occidental a fin de abstraer en ellos objetos a los cuales aferrarse u oponerse, o los cuales apropiarse, con el objeto de confirmar la ilusión de su propia substancialidad, su valor y su importancia.

Aunque los datos de los sentidos ya estén allí, no hay *conciencia* de ellos hasta que la conciencia se desarrolle a través de las etapas ya consideradas. Debe quedar bien claro que las seis conciencias sensorias no son distintas entidades sino distintos funcionamientos de una única, ilusoria, dualidad sujeto-objeto.

⁴⁷Ontogénicamente, podríamos decir que el valor y los valores se establecen con respecto a la plenitud y las características y virtudes inherentes al Despertar o Iluminación —aunque no lo hayamos vivenciado todavía— y, en cierta medida, con respecto a la (ya no absoluta) plenitud y la espontaneidad de la más temprana infancia. Sucede que, según una interpretación esotérica de la teoría de las eras, la vivencia del infante es en parte análoga a la que caracteriza la edad de oro o era de la Verdad, pues hay una cierta correspondencia entre la evolución del individuo durante su vida y la de la humanidad. [Filogénicamente, una analogía entre el desarrollo del individuo y el de la especie fue postulado también por el maestro sufí Rumi (siglo XIII) y por el sabio alemán Haeckel (1834-1919); por su parte, Spencer (1820-1903) hizo una analogía entre el desarrollo de los individuos y el de las sociedades.]

En el primer período de su vida la conducta del infante está caracterizada por la espontaneidad; como anotó Freud, entonces el infante no ha desarrollado la sensación de separatividad, sino que está inmerso en un “sentimiento oceánico”. Aunque Freud creyó erróneamente que dicho sentimiento estaba caracterizado por una vivencia de desamparo (que los individuos intentarían superar por medio de la religión), la verdad es que el sentimiento en cuestión implica una vivencia de mayor plenitud que la condición más fragmentada que caracteriza a los adultos. Así pues, el desamparo no es inherente al sentimiento oceánico, el cual, por el contrario, siempre y cuando esté libre de valorización-absolutización delusoria, estará caracterizado por la

plenitud y constituirá el verdadero sentido del Refugio del que habla el budismo; dicho desamparo surge de la valorización delusoria del concepto de un “yo” separado del espaciotiempo total que se ha comparado con el océano, e implica ya una fragmentación de dicho espaciotiempo (o sea, una ilusoria ruptura de su condición de “total”). Chuang-tse escribió que el bebé:

«...mira todas las cosas durante todo el día sin pestañear; ello se debe a que sus ojos no están enfocados en ningún objeto particular. El va sin saber que va, y se detiene sin saber lo que está haciendo. No tiene idea de separación con respecto a su medio ambiente y se mueve con él. Estos son los principios de la salud mental.»

Ahora bien, aunque podríamos explicar el valor como resultado de la pérdida de la plenitud inherente al “sentimiento oceánico”, no podríamos explicar los valores como resultado de la reificación de los aspectos que podríamos abstraer en la vivencia y la conducta del infante. A diferencia del comportamiento absolutamente espontáneo de los “Despiertos” o “Iluminados” del budismo y de los individuos de la “mítica” edad de oro, la conducta del infante no beneficia espontáneamente a todos los seres, incluyéndolo a él mismo: mientras que los Despiertos o Iluminados conservan todas las capacidades adquiridas por el adulto, mejoradas en la medida en que se han liberado de la autointerferencia que dimana de la delusión que Heráclito denominó *lethe* y que el Buda llamó *avidya*, y la condición de los individuos de la edad de oro o era de la Verdad se considera análoga a la de los Despiertos o Iluminados, el infante carece totalmente de dichas capacidades. En consecuencia, la correspondencia entre el infante y los individuos de la edad de oro o era de la Verdad es válida sólo en lo que respecta a la vivencia de plenitud y a la conducta espontánea

⁴⁸Evidentemente, tal vivencia mística es mera hipótesis para quien no la haya tenido.

⁴⁹Sartre, Jean-Paul (31 edición, 1980), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*; Paris, NRF Librarie Gallimard, p. 131. La traducción del extracto es mía. En francés, el texto es como sigue:

«Il importe peu d'ailleurs que cette totalité ait été originellement donnée et soit présentement désagrégée (“les bras de la Vénus de Milo manquent...”) ou qu'elle n'ait jamais encore été réalisée (“il manque de courage”). Ce qui importe, c'est seulement que le manquant et l'existant se donnent ou soient saisis comme devant s'anéantir dans l'unité de la totalité manquée.»

⁵⁰Chuang-tse, citado en Giles (1926), *Chuang-tzu*; Shanghai, Kelly & Walsh., así como en Watts, Alan (1956), *The Way of Zen*. Nueva York, Pantheon Books. Español (1961; Edhasa 1977. 2a reimposición 1984), *El camino del zen*;

Traducción de Juan Adolfo Vázquez; Barcelona, Edhasa. La traducción inglés-español del fragmento es mía (Capriles, Elías, *op. cit.*, 1986).

⁵¹Según R. H. Popkin (Popkin, Richard H., 1979, español 1983, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, Fondo de Cultura Económica), la filosofía de Descartes y la búsqueda por éste de una certeza absoluta (al igual que muchos sistemas metafísicos posteriores), habría constituido una reacción contra el escepticismo de los *nouveaux pirrhoniens* y de otros de los escépticos que los precedieron. Tenemos, pues, que Descartes y Platón estarían respondiendo a provocaciones análogas.

⁵²No debemos olvidar que, para Jenofonte, Platón y Aristóteles, lo “Bello” se refiere a la belleza de carácter (o sea, a ser un buen ejemplar del propio tipo), tal como para los estoicos el término se aplica al sabio. En consecuencia, cuando Platón habla de la belleza, puesto que se está refiriendo a la belleza de carácter, está hablando de algo que, incluso en la actualidad, podría considerarse como sinónimo de Bien. Así pues, las reflexiones que plasmo en este párrafo se refieren a la forma como la idea de una inseparabilidad de lo Verdadero, lo Bueno y lo Bello *en un sentido más amplio* pudo haber llegado a Platón, determinando la inseparabilidad de lo Bello y lo Bueno en su sentido más restringido (implícita en su referencia al *eidos* supremo, una vez como el Bien, otra como lo Bello).

Cabe señalar que, después de Platón, la inseparabilidad de lo Bueno y de lo Bello reaparecerá en los neoplatónicos; para Plotino, “la belleza es asimismo el bien” (*Enn.*, I, vi, 6). Parece extraño que, en cambio, en la escolástica y la filosofía medieval el concepto de *pulchrum* no haya sido incluido entre los trascendentales (aunque en nuestro siglo Maritain haya insistido en que lo bello es “el esplendor de todos los trascendentales juntamente”).

⁵³Fragmento 129 DK; el fragmento completo lee: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, llevó las investigaciones más lejos que los demás hombres y, eligiendo (lo que convenía a sus intenciones) entre esos escritos (por él estudiados) reivindicó como sabiduría personal suya lo que no era sino vasta erudición (*polimathía*) y arte de maldad.» Además, el 40 DK dice: «El hecho de aprender muchas cosas no instruye la inteligencia, pues de otra manera habría instruido a Hesíodo y Pitágoras, (así) como a Jenófanes y Hecateo.»

⁵⁴Para una descripción de la ley en cuestión, ver la nota 38 a este capítulo, así como el tercer ensayo de mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema* (Mérida, Consejo de Publicaciones de la ULA, 1994) y, sobre todo, mi obra *The Source of Danger is Fear. Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the rDzogs-chen Upadesha* (Mérida, Editorial Reflejos, 1989).

⁵⁵Un ejemplo de estas interpretaciones lo encontramos en Descartes, para quien un objeto era tanto más bello cuanto menos diferentes unos de otros eran sus elementos y cuanto mayor era la proporción entre ellos (proporción que debía

ser geométrica y no aritmética): esto puede aplicarse tanto a una máquina tanto como a una estatua o una pintura: ello no nos dice nada sobre la naturaleza de lo bello.

⁵⁶Kant no mejoró mucho las cosas con su explicación, pues el gusto estético está condicionado culturalmente y lo que al mismo le agrada depende de este condicionamiento: como lo supieron los estoicos, el placer se deriva de la aceptación del objeto y con él de nuestras sensaciones, el desagrado y el dolor se derivan del rechazo, y la sensación neutra se deriva de la indiferencia. Como se verá más adelante, cuando consideramos que estamos apreciando sinceramente algo que nuestra sociedad aprecia como arte pero que en verdad no es susceptible de inducir en nosotros el juicio de lo bello ni el juicio de lo sublime —ni, menos aún, la suspensión del juicio propia del arte visionario—, lo que hacemos es engañarnos a nosotros mismos simulando que nos encanta lo que el “buen gusto” de nuestra sociedad estima como bello, y simulando en el mismo acto que al hacerlo no estamos simulando, pues interpretamos el placer que resulta de nuestra aceptación forzosa de la obra de arte como prueba de una supuesta “belleza objetiva” —tal como en otras ocasiones interpretamos el desagrado como prueba de una fealdad objetiva y la sensación neutra como prueba de una neutralidad objetiva—. Sin embargo, lo más común es que en tales ocasiones no logremos aceptar lo que nuestra sociedad considera como bello y, en consecuencia, no logremos derivar placer alguno de su apreciación; ahora bien, en un caso tal, es muy probable que la necesidad de aceptación social nos haga simular que sí lo derivamos.

A pesar de lo anterior, hay que reconocer que el desinterés que Kant postuló como elemento del primer momento del juicio estético refutó hábilmente las doctrinas utilitaristas de los anglosajones (aunque en dicho momento se aprecia la misma intención de “mala fe” al establecer para quién es válido cada tipo de juicio de agrado *lato sensu* y al establecer “objetivamente” que el objeto de complacencia estética se llama “bello”). No tengo espacio suficiente para ocuparme aquí de los otros dos momentos del juicio estético ni del resto de la *Crítica del juicio* —cosa que en todo caso ya he hecho en el trabajo inédito (todavía por revisar) *Crítica de la Crítica del juicio*.

⁵⁷Huxley, Aldous (1956), *Heaven and Hell*. Londres, Chatto & Windus. Cabe advertir que en éste y algunos otros libros Huxley afirma que las drogas psicodélicas pueden llevarnos al cielo, al infierno... y más allá de ambos “lugares”. De hecho, en la novela *Island*, Huxley llegó a dar a una droga psicodélica el nombre de “medicina *moksha*” o, lo que es lo mismo, “medicina de la Liberación”. Esto parece sugerir precisamente lo que Alan Watts afirmó en *The Joyous Cosmology*: que las drogas en cuestión podían *producir* la vivencia del estado de Despertar o Iluminación. Sucede que lo característico de dicha vivencia es que, siendo *incondicionada*, ella **no** puede ser *producida*. La lectura de las obras de

Huxley y Watts ayudó a impulsar el hedonismo psicodélico que caracterizó a los *hippies* en la década de los mil novecientos sesenta y algunos de cuyos resultados fueron, de manera inmediata, frecuentes psicosis y suicidios, y de manera mediata, una reacción dialéctica conservadora y represiva que se manifestó en el auge de grupos espirituales basados en el dominio y el engaño, en la popularización de drogas ilegales altamente tóxicas que estimulan el ego y que son fisiológica y/o psicológicamente adictivas, y en una reacción política que tiende hacia la extrema derecha. Este hedonismo es algo, pues, que los jóvenes de hoy que aspiren a transformar la conciencia y la sociedad deberían evitar; a este fin, es imprescindible advertir que la obra de Huxley que se cita repetidamente en este libro no debe tomarse como una guía de vida, y que uno no debe dejar que su eventual lectura lo conduzca a experimentar con las drogas en cuestión.

⁵⁸Por supuesto, también es posible que el “Otro Mundo” al que se refirió Platón sea el constituido por la vivencia de lo que la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*) designa como la forma rölpa (*rol-pa*) de manifestación de la energía, la cual es intangible, pero más brillante y luminosa que la energía tsel (*rtsal*) que constituye el mundo físico. De hecho, como se verá en una nota posterior, no se puede descartar la posibilidad de que los *eidós* de Platón no sean otra cosa que las formas de la energía rölpa.

En todo caso, es posible que lo visionario sea siempre aquello que se asemeja a la forma rölpa de manifestación de la energía, o que nos hace vivenciar la forma tsel de manifestación de la energía (el mundo “material” que experimentamos normalmente) de una manera similar a aquella como se vivencia la energía rölpa.

⁵⁹Eisler, 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.

⁶⁰Luego se verá que la República platónica, aunque implicaba el comunismo en la *clase* guerrera y gobernante, estaba dividida en clases mejores y peores, lo cual era la condición de que una de ellas estuviese organizada en forma comunista.

⁶¹En un trabajo anterior, al tocar este mismo tema, recordé los estudios de Victor Mair (Universidad de Pensilvania), James Mallory (The Queen’s University, Belfast, Irlanda) y Jeannine Davis-Kimball (Instituto Arqueológico de Norteamérica, Capítulo San Francisco) sobre un grupo de arios o indoeuropeos llamados tocarios (en inglés, *tocharians*) que habría permanecido en la edad de bronce hasta épocas muy tardías, habría producido pocas armas y habría brindado un alto estatus a las mujeres. Mallory señala que los tocarios fueron empujados hacia el Oriente desde su hábitat en las estepas al norte del mar negro y el mar Caspio por grupos iraníes (también arios o indoeuropeos), lo cual los llevó a establecerse en la Ruta de la Seda, al borde del desierto de Taklimanán.

Todo esto muestra que no todos los arios o indoeuropeos se volvieron belicosos al mismo tiempo, y constituye un hallazgo afortunado en la medida en que hace evidente que no hay causas raciales o étnicas que hayan hecho que los arios se hallan dedicado al pillaje y a la guerra antes que el resto de sus vecinos (y, por supuesto, lo mismo se aplica a los semitas). Simplemente, en el proceso de degeneración que avanza con el desarrollo del “ciclo cósmico”, todos los pueblos se van volviendo violentos y “verticales”, pero algunos lo hacen antes que otros y por ende hacen que aquellos pueblos con los que entran en contacto también se vayan volviendo violentos y “verticales”. (Es una coincidencia curiosa, sin embargo, que también hayan sido indoeuropeos —más aún, de religión semita— quienes conquistaron América.)

⁶²En el Apéndice a este libro, sección “La inversión hegeliana de la evolución y de la historia”, se intenta mostrar cómo la conciencia humana es incapaz de limitar a un ámbito dado las relaciones psicológicas que la estructuran. En términos de los conceptos introducidos por Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, el funcionamiento analógico del cerebro humano (asociado en mayor medida al hemisferio cerebral derecho) corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital (asociado en mayor medida al hemisferio izquierdo) corresponde al proceso secundario. Según Fenichel el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y *no en quién es quién en ellas*, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, comprende negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal.

El proceso primario no distingue tan claramente a qué sujetos deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de determinarlo *completamente* a su vez. Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introducen relaciones instrumentales y relaciones de conflicto y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de limitar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente. Dadas las características del proceso primario, la única forma de superar las relaciones que han de ser superadas es desarrollándolas hasta el extremo en el cual completan su reducción al absurdo y, no pudiendo ser “estiradas” aún más, se revientan, como una liga que se estira más allá de su máxima resistencia.

Para una explicación más detallada de todo esto, ver el Apéndice.

⁶³En la India, una de las tradiciones que introdujo el antisomatismo parece haber sido el jainismo, que rechazaba el sistema de castas impuesto por los invasores

arios o indoeuropeos, por lo cual se supone que dicho sistema no haya tennido su origen en estos últimos. En cambio, la pareja de dharshanas constituida por el *samkhya* de Kapila y el *yoga* de Patanjali, sí que tiene un origen indoeuropeo — y, aunque ambos sistemas son contrarios al movimiento del espíritu, en ellos el anismatismo no es tan evidente como en el jainismo—. Así pues, el jainismo pudo quizás haber sido el resultado de una reacción indoeurpea ante los valores no-violentos de los dravidianos, o bien una modificación de los valores de los dravidianos debida a la confrontación entre éstos y otros pueblos.

En Persia, el antisomatismo parece haber surgido con las doctrinas de Zoroastro, que constituyen una reacción indoeurpea ante el zurvanismo, aunque también incluye elementos de este último sistema.

⁶⁴Así, pues, el pseudomonismo de Parménides era en verdad un protodualismo. Y lo mismo sucedió con el pseudomonismo neoplatónico de Plotino, que conservó el dualismo platónico entre lo inteligible y lo sensible y, si bien intentó mitigar la contraposición entre lo Uno y lo múltiple afirmando que el concepto de Uno era lo que hacía posible la unidad de cada uno de los múltiples entes, y postulando un continuo ininterrumpido de manifestación, dicho continuo se extendía *desde* lo Uno, concebido como trascendente, *hasta* la materia y lo manifestado en general, a lo cual quedaba sutilmente contrapuesto (aunque haya concebido que lo manifiesto era como rayos de lo Uno, que se atenúan a medida que se alejan de su fuente pero siguen siendo lo Uno, la materia era para Plotino el no-ser, que en cuanto tal equivalía al mal y a la fealdad). En *La estética griega* (1994, Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes) Angel Cappelletti escribe:

«La materia es en sí misma algo informe e indeterminado, como *el término en que se agota el resplandor de lo Uno y, por consiguiente, del Bien*. En este sentido, podría decirse que *representa el mal*. Y, puesto que la Belleza es el resplandor del Bien o de lo Uno, la materia podría considerarse igualmente como *la fealdad*.»

Este sutil dualismo parece un residuo del dualismo ontológico que habría caracterizado al orfismo, al pitagorismo y a la filosofía de Platón. Ahora bien, lo peor del dualismo en cuestión es que incita a despreciar lo material y lo sensual, con lo cual se vuelve contrario a la vida y, si se lo exagerase, podría desembocar en un culto a *Thánatos* susceptible incluso de justificar la aniquilación de la humanidad por medio de la destrucción tecnológica de los sistemas de los que depende la vida. En efecto, como bien señala Cappelletti en *La estética griega*:

«El amor puro sólo atiende a la belleza... y aunque el amor de un cuerpo bello con el deseo de engendrar y sobrevivir en los descendientes no sea ilícito, más noble es el que no envuelve ningún deseo carnal. El amor más noble

de todos es, por eso, el que tiene por objeto lo incorpóreo (y que comprende)... el ansia por quebrantar el cuerpo y vivir en las profundidades del propio yo.»

Plotino no hace referencia a la relación “carnal” tántrica, que no está dirigida a la reproducción sino a la superación del error y el descubrimiento de la sabiduría, y alaba “el ansia por quebrantar el cuerpo y vivir en las profundidades del propio yo”. El dualismo de Plotino muestra su carácter ponzoñoso: el cuerpo ha de ser “quebrantado” (!), pues lo material corrompe al “alma” y, en última instancia, ha de ser superado:

«(Al alma) puede hacerla fea y detestable... un agente extraño a ella, que la domina y la desnaturaliza, que la corrompe y la induce a cualquier clase de perversión y de impureza, lo cual implica *una abjuración de la propia esencia y una caída en el cuerpo y en la materia*. La deshonra del alma consiste en *dejar de ser ajena a lo material*. Así como el oro deja de ser bello cuando se mezcla con partículas de tierra y vuelve a serlo cuando de tales partículas se despoja, así el alma rechaza toda la fealdad que le viene de afuera cuando se libera de sus pasiones y se purifica de cuanto la une con el cuerpo... Plotino insiste en vincular la idea de la belleza suprasensible con el aislamiento y con la limpieza. La estética se aproxima con él a la ascética... La templanza no es sino la abstinencia de los placeres corporales y la renuncia a todo deleite físico, en cuanto fuente de suciedad e impureza... La sabiduría es el acto por el cual la inteligencia sustrae el alma de la región inferior de lo sensible para elevarla a las cumbres de lo espiritual.»

Esto implica que la materia es totalmente ajena al “alma” y que todo interés de ésta por lo material ha de ser superado si ella ha de recuperar su pureza original. No sólo hay un dualismo ontológico en Plotino, sino que su “filosofía” dispone al individuo, con gran énfasis y exacerbada valorización-absolutización delusoria, contra gran parte de su existencia y de sus posibilidades. Esto refuerza la valorización-absolutización delusoria dualista que se encuentra en la raíz de todos nuestros problemas, en vez de ayudarnos a superarla. Plotino se muestra como un gran dualista, aunque intente ocultar este dualismo con su teoría de la gradación continua de lo Uno en el espectro de la manifestación.

En vez de decirnos que todo lo manifestado es lo absoluto e instarnos a descubrir lo absoluto en la manifestación, Plotino se refiere a lo absoluto como algo anterior y posterior a la manifestación:

«Todo lo que es procede necesariamente del Absoluto y a él retorna.»

Esta sutil contraposición entre lo absoluto y lo manifestado es lo que permite a Plotino despreciar la materia, la sensualidad y, en general, la existencia corpórea —que es la única que a ciencia cierta sabemos posible— exacerbando con ello el dualismo de sus discípulos y lectores y tornándose contrario a la vida.

⁶⁵Como bien señala Eisler (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), los semitas se asemejaban a los kurgos o kurganes que dominaron Europa, parte del Medio Oriente, Persia e India, pues ambos eran pueblos guerreros que vivían de saquear a sus vecinos, y sus dioses eran en verdad personificaciones de las fuerzas de la guerra, la conquista y la destrucción.

En cambio, los “preindoeuropeos” habrían estado caracterizados por una relativa igualdad social; todas las tumbas, fueran de hombres o mujeres, exhibían los signos de un mismo estatus, y no existían las grandes tumbas propias de los jefes kurganes (en las cuales se enterraba también a sus mujeres y sirvientes, que debían sacrificarse a su muerte, como en la India hasta nuestro siglo debieron hacerlo las viudas, cuyo deber “sagrado” era cometer el “satí” o suicidio ritual en la pira funeraria del marido). Ella escribe:

«Los kurgos eran de la extracción que los eruditos llaman grupo indoeuropeo o arioparlante, un tipo que en los tiempos modernos sería idealizado por Nietzsche y luego por Hitler como la única raza europea pura...» (p. 50.)

Es bien conocido que los gnósticos distinguieron entre el Jehová o Yavé del Antiguo Testamento, a quien consideraron como un demonio, y el Dios de Amor de los Evangelios, a quien consideraron como el verdadero Dios. Sin embargo, en su gran mayoría los gnósticos fueron dualistas, lo cual muestra en qué medida fueron condicionados por la ideología de los conquistadores indoeuropeos y semitas. En particular, ¿los gnósticos maniqueos consideran que el triunfo final del Bien estará representado por el fin de la vida entendida como encadenamiento de las almas a la materia que representa el mal! En otras palabras, lo que ellos consideran como el triunfo final del Bien sería, en verdad, el triunfo del Mal, de la entropía, de la Nada, de las tinieblas.

⁶⁶Aunque Aristóteles se rebeló contra la posición de Platón, que combatió a lo largo de sus escritos, puesto que jamás tuvo acceso a la *aletheia*, conservó el substancialismo de aquél y en general muchas de las dualidades y los elementos producidos por éste al disgregar intelectualmente la no-dualidad y no-multiplicidad de lo dado.

⁶⁷Quienes deseen mantener una valoración positiva del “amigo de las formas” pueden incluso imaginar que éste haya sido un continuador de la antigua tradición universal de sabiduría que —como hemos visto— se extendió una vez desde las costas occidentales de Europa por lo menos hasta las orillas del Ganges en India y probablemente hasta la isla de Bali en la actual Indonesia, y sostener que esotéricamente los *eidōs* hayan correspondido a las formas luminosas e intangibles de lo que la enseñanza dzogchén transmitida en el Tíbet, desde su especial punto de vista fenomenológico, designa como “energía rölpa”

(las cuales según dicha enseñanza preceden a la manifestación de las formas materiales constituidas por la “energía tsel”), o a lo que desde un punto de vista más metafísico doctrinas del budismo panmentalista (del cual son manifestaciones los sutras del tercer *dharmachakra*, la escuela *yogacharya* del *mahayana* y algunos sistemas tántricos) designan como *manas*, los cuales según el budismo en cuestión funcionan como arquetipos universales.

De hecho, las versiones bönpo y dzogchén de la cosmogonía del huevo cósmico que aparecen en Norbu, Namkhai (1986; versión española revisada y corregida, en traducción de quien esto escribe, 1996), *El cristal y la vía de la luz* (Londres, Routledge & Kegan Paul; Barcelona, Kairós) muestran que, en algunas de las versiones más antiguas de dicha cosmogonía, antes de la aparición del mundo material —constituido por lo que la tradición dzogchén designa como “forma tsel (*risal*) de manifestación de la energía”— tiene lugar la aparición de formas de pura luz y color constituidas por la esencia de los elementos, que es luz de cinco colores —o sea, por lo que la tradición dzogchén designa como “forma rölpa (*rol-pa*) de manifestación de la energía”—. En la medida en que éstas se perciben en el bardo o “estado intermedio entre la muerte y el renacimiento”, *antes* del nacimiento de un individuo, y también constituyen los modelos de las formas materiales o “de la energía tsel”, coinciden con los *eidós* platónicos, que según el fundador de la Academia eran percibidos antes del nacimiento y constituían los modelos en base a los cuales se estructuraban los entes “físicos” de nuestro mundo.

Ahora bien, si se aceptase la interpretación de los *eidós* como formas de la energía rölpa o como *manas*, el desprecio platónico a las artes representativas, consideradas como “copias de copias”, no se aplicaría a artes como las del Tíbet y la India. Ananda Coomaraswamy escribe en *La transformación de la naturaleza en arte* [Coomaraswamy, Ananda K. (1934; 1a edición india 1974; español 1997), *The Transformation of Nature in Art*. Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd; Barcelona, Editorial Kairós):

«...la India (ha) desarrollado una técnica de la visión altamente especializada. El autor de un ícono, habiendo eliminado por los diferentes medios propios de la práctica del *yoga* las perturbadoras influencias de las emociones fugitivas y de las imágenes de las criaturas, voluntaria y expresamente procede a visualizar la forma del *devata* (deidad de meditación)... descrito en una prescripción canónica dada... La mente “produce” o “atrae” (*akarshati*) hacia sí esta forma, como si fuese desde una gran distancia. Es decir, en última instancia desde el Cielo, donde los tipos de arte existen en operación formal, y de manera inmediata desde el “espacio inmanente en el corazón” (*antar-hridaya-akasha*) (que constituye) el foco común (*samistava*, “concordia”) del que ve y lo visto, donde tiene lugar la única experiencia posible de la (verdadera) realidad. El aspecto-de-pureza-del-verdadero-conocimiento

(*jñana-sattva-rupa*) así concebido y conocido interiormente (*antar-jñeya*) se revela contra el espacio (*akasha*) ideal como un reflejo (*pratibimbavat*), o como si fuera visto en un sueño (*svapnavat*). El que visualiza debe practicar una total autoidentificación con él (*atmanam... dhyayat*, o *bhavayet*)... La forma así conocida en un acto de no-diferenciación, mantenida a la vista tanto tiempo como sea necesario (*evam rupam yadav icchati tavad vibhavayet*), es el modelo desde el cual él procede a la ejecución en piedra, pigmento u otro material.»

Es importante tener en cuenta que cada tradición misticofilosofica india tiene su propia cosmovisión, a veces radicalmente diferente de las demás, lo cual se aplica también a los cánones artísticos y a la filosofía del arte. Por lo tanto, no se debe pensar que el fragmento anterior exprese una concepción universal del arte de la India. Incluso cuando Coomaraswamy ilustra la supuesta interpretación budista de la apreciación estética como *pramana* (término de la gnoseología y la epistemología indias que se traduce como “cognición válida”) citando al maestro budista Dignaga, debe tenerse en cuenta que la concepción que expresa Dignaga es la de la escuela *yogacharya*, y no las de ninguna otra escuela budista (aunque en su *Pramâna-samûcchaya* se ocupó también de los puntos de vista de otras escuelas, y en particular de los de los vaibhâshikas y los de los sautrântikas).

Por su parte, Lokesh Chandra (Prefacio a Chakraverty, Anjan, 1998, *Sacred Buddhist Painting*, p. 7; Twickenham-Nueva Delhi, Tiger Books International PLC-Lustre Press Pvt. Ltd.) escribe, no ya con respecto a las artes de la India, sino a las del Tíbet:

«En Tíbet, pintar es evocar. Toda pintura y escultura es una evocación. Por medio del yoga el artista es conducido a un estado de éxtasis. Él ve las imágenes de las deidades con los ojos del espíritu. Sólo uno (que de esta manera se ha) divinizado puede pintar: *nadevo devam archayet*. El artista se identifica con lo supremo, lo inmutable, lo eterno. En el plano siguiente, imagina sílabas místicas en el centro de su ser, su sonido, la fuerza conmovedora que emana de los símbolos evocados, las imágenes de los dioses y las diosas. Por medio de la meditación y el ritual el artista proyecta el infinito. Luego se reúnen los materiales, se realizan los ritos de purificación de modo que el artista pueda comenzar a pintar. La iconometría regula su diseño. Los cánones para las varias deidades difieren según sus aspectos... Los tangkhas son planos de gozo celestial, esferas de meditación a las cuales asciende el devoto cuando cesa la agitación...»

El autor del extracto citado no es un experto en budismo tibetano; de hecho, sus palabras deforman los hechos en la misma medida en que los ilustran. Sin embargo, me pareció que el beneficio de incluir la cita superaría el peligro de que la misma indujese en el lector una comprensión incorrecta. En todo caso, si se permiten las especulaciones y las hipótesis rebuscadas (al estilo de las

reproducidas arriba), podría aventurarse que las *ágrafa dogmata* o “doctrinas no escritas” de Platón hayan recogido el punto de vista de las antiguas tradiciones místicas no-substancialistas asociadas a la concepción cíclica y degenerativa de la evolución y la historia humanas, y que, en consecuencia, dichas “doctrinas no escritas” hayan explicado muchas de las afirmaciones exotéricas del filósofo con respecto al mundo de los *eidos* como refiriéndose, no sólo a las formas de la “energía rölpa” a las que se hizo alusión arriba (las cuales, de acuerdo con el budismo tibetano, se experimentan directamente en el bardo o estado intermedio entre la muerte y el renacimiento), sino también a la vivencia de este mundo desde la gnosis no-dual que no está condicionada por los pensamientos (la cual tiene lugar en la edad de oro y en lo que los budistas designan como Despertar o Iluminación), de modo que también para el fundador de la Academia (y no sólo para Aldous Huxley y quien esto escribe) el mundo que describe el *Fedón*, por ejemplo, haya sido este mismo “cuando las ventanas de la percepción están despejadas”.

Como se indicó arriba, según el budismo tántrico, en ciertos estados especiales (por ejemplo, entre la muerte y el renacimiento, o en ciertas prácticas yóguicas) se puede experimentar directamente las formas de la luminosa pero intangible energía rölpa (*rol-pa*); del mismo modo, en su vida diaria el practicante tántrico debe mantener lo que se designa como “visión pura” en la percepción de las formas de la energía tsel (*tsal*) que constituyen el mundo material, aprehendiéndolas exactamente de la misma manera como se percibe la energía rölpa. En el estado de *mahamudra* o “símbolo total”, que en muchos de los *tantra* constituye el fruto, esto coincide con lo que los budistas designan como “Despertar” o “Iluminación”. A este respecto, cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*; Vitoria, España, Editorial La Llave.

Si Platón se hubiese estado refiriendo a algo de este tipo al postular su teoría de los *eidos*, el error de sus doctrinas escritas habría sido el considerar que las formas de la “visión pura” constituían la verdadera realidad, en la que coincidirían además lo bueno y lo bello, y que el mundo material era en algún sentido malo y sólo medio real: como se acaba de señalar, para las tradiciones asiáticas que emplean las formas luminosas de la energía rölpa el objetivo no es vivir en dicho mundo, despreciando el mundo “material” de la energía tsel, sino percibir este último con la visión pura desarrollada durante los ejercicios realizados con las formas luminosas, de modo que “ambos mundos” sean aprehendidos como igualmente puros y ninguno de ambos sea percibido como una realidad sólida substancial.

Ahora bien, la interpretación según la cual las *agrafa dogmata* de Platón hayan el punto de vista de las antiguas tradiciones místicas no-substancialistas asociadas a la concepción cíclica y degenerativa de la evolución y la historia humanas no parece tan plausible en la medida en que, en la época y

cultura de Platón, la concepción degenerativa habría sido bien conocida y, por ende, no habría sido necesario ocultarla.

⁶⁸Sin embargo, quizás para algunos pueda ser tentador adoptar la interpretación del pensamiento de Platón que se esbozó en la nota anterior y pensar que las *agrafa dogmata* de Platón hayan podido transmitir el punto de vista de las antiguas tradiciones místicas no-substancialistas, e incluso inferir de esta forma de pensar que neoadadémicos escépticos tales como Cárneades y Arcesilao desarrollaron aquellas doctrinas no escritas de Platón que, al igual que las antiguas tradiciones no-substancialistas, reconocían la imposibilidad de correspondencia entre cualquier mapa constituido por pensamientos y el territorio de lo dado (y, en consecuencia, de la imposibilidad de aprehender correctamente el mundo en términos de los contenidos de los pensamientos). Tales individuos podrían también pensar que neoplatónicos tales como Plotino desarrollaron otro aspecto de las que habrían sido las doctrinas no escritas de Platón, que sería el de la negación de una pluralidad de substancias, también propio de las antiguas tradiciones no-dualistas y no-substancialistas (que Plotino y otros neoplatónicos, manteniendo todavía una división de sus doctrinas en esotéricas y exotéricas, habrían explicado exotéricamente en términos de un monismo conceptual que mantenía aspectos del antisomatismo y el dualismo moral y ontológico propio de las doctrinas escritas de Platón). Sin embargo, el análisis hermenéutico de las doctrinas de Platón, así como de los neoplatónicos, no parece sugerir que tales interpretaciones tengan alguna plausibilidad.

Personalmente, no veo por qué habría que sostener teorías sobre el pensamiento de Platón para las cuales no existe sustentación alguna. A falta de evidencia sólida en contrario, lo más lógico es pensar que, aunque Platón haya asimilado algunos elementos de las antiguas civilizaciones preindoeuropeas, esencialmente lo que hizo fue combinar el dualismo moral órfico-pitagórico con el protodualismo ontológico de Parménides para producir una forma de pensamiento más perniciosa que todas las que lo precedieron, la cual sentaría las bases de la mayor parte del pensamiento occidental posterior —sobre todo una vez combinado por Agustín de Hipona con los dualismos bíblico y maniqueo—. Si el alma es totalmente ajena al mundo físico, ella no lo cuidará como parte de sí, sino que lo usará para lo que, en base a su percepción fragmentaria, erróneamente toma por su propio interés; en consecuencia, tarde o temprano dará lugar a lo que Gregory Bateson designó como “propósito consciente contra la naturaleza”, con lo cual producirá la crisis ecológica que amenaza con destruir la base de la vida (de la cual la experiencia humana depende).

⁶⁹El siguiente recuento y los siguientes comentarios sobre los mitos platónicos provienen de mi obra en preparación *Los presocráticos y el Oriente*:

En el *Critias* (120e-121c) Platón cuenta el mito de degeneración de la Atlántida, que a todas luces refleja la concepción cíclica y degenerativa de la

historia (y que, según Riane Eisler, podría referirse a la destrucción de la cultura minoica por los aqueos). El mito de los ciclos invertidos que el Extranjero cuenta al joven Sócrates en *El político* (268d-273c) no sólo presenta una visión cíclica de la evolución de la humanidad y del mundo, sino que hace referencia a la famosa edad de oro, aunque como parte de un ciclo anterior, cuando Cronos reinaba sobre la tierra. En 271d dice que en esa edad idílica todo nacía por sí mismo para el uso de los humanos; en 272a afirma que en ese entonces no había constitución, ni posesión de mujeres o de niños... que los humanos tenían en profusión los frutos de los árboles y de toda una vegetación generosa y los recolectaban sin cultivar, en una tierra que los ofrecía por sí misma, y que sin ropas ni camas, vivían por lo general al aire libre, pues sus estaciones estaban tan bien temperadas que no podían sufrir por ello. Ahora bien, después de la inversión de la girada de la tierra, el destino y la inclinación nativa del mundo lo llevaron en el sentido retrógrado y las deidades dejaron de tutelarlos (272e), como consecuencia de lo cual los humanos comenzaron a degenerar hacia la vejez y la muerte.

Según este mito, la civilización fue más corruptora que cultivadora y productora de virtudes y felicidad; el mal surgió una vez que Dios nos abandonó, y se ha ido desarrollando y lo seguirá haciendo hasta que, al final del ciclo catastrófico, “dislocado, el navío naufragará en el océano de la disimilitud”. (Para un breve recuento de los mitos que aparecen en las distintas obras de Platón, cfr. Droz, Geneviève, 1992, *Les Mythes platoniciens*, París, Éditions de Seuil.)

En su obra *Platon*, François Châtelet (Châtelet, François, 1965, *Platon*, pp. 225-239, París, Gallimard/NRF-Idées) asocia éste y otros mitos al Libro VIII de *La República*, extrayendo de esta combinación una filosofía de la historia degenerativa. [Châtelet nos recuerda las advertencias generalizadas contra atribuir a cualquier griego una filosofía de la historia (p. 225), pero nos dice que esta perspectiva debe ser matizada de manera singular, pues los griegos no estuvieron cerrados a la historicidad, como lo muestran *La encuesta de Heródoto*, *La historia de la guerra del Peloponeso* y, en una medida menor, *Los helenos* de Jenofonte.] Ahora bien, para ello, Châtelet tiene que hacer que la divinidad-piloto se confunda con la racionalidad, pues la ciudad degenera tan pronto como la racionalidad —y no Dios— la abandona: de la timocracia a la tiranía, pasando por la oligarquía y la democracia anárquica, todo no es ya más que vicio, pasión, desorden y locura; y si bien esta degeneración del Libro VIII de *La República* es la historia ficticia de una degeneración posible, se podría leer en ella una filosofía de la historia que plantea una degeneración necesaria. Châtelet escribe (*op. cit.*, pp. 227-8):

«...Platón reconstruye así abstractamente el futuro de la humanidad a fin de proporcionar a sus contemporáneos un modelo que les permita

comprender el camino de la degeneración y, eventualmente, resistirse a las seducciones que él ofrece. Este modelo se presenta bajo dos aspectos: parafraseando el pensamiento moderno, podríamos decir que hay, por una parte, “un discurso sobre la historia universal” —presentado según dos versiones, un poco diferentes, en *El político* y en *Las leyes*— y, por la otra, un análisis “de las causas de la grandeza y la decadencia” de una ciudad, desarrollado en el Libro VIII de *La República*. A estos textos se deben agregar los enigmáticos pasajes del *Timeo* y del *Critias* donde se describen las antiquísimas constituciones de Atenas y de la Atlántida.

«Suscribiéndose a un elemento legendario difundido muy ampliamente a través de las culturas del mundo entero, Platón presenta la situación originaria de la humanidad como un estado de cuasiperfección, como *edad de oro*: “al comienzo”, la relación del hombre con los dioses, con la naturaleza, con los otros hombres, era de buena conveniencia (u honradez); no había ninguna diferencia, ninguna desarmonía intervenía, y el devenir se cumplía, no como degeneración, sino como repetición de eventualidades felices. Pues había devenir: ello era necesario, pues tal es el carácter de lo que no es divino. Pero este devenir no llevaba en sí el principio de la decadencia y del desorden y el desenfreno. ¿Cómo podía ello ser así? ¿Cómo podía Platón separar temporalidad e infelicidad, cuando parece que allí se encontraba uno de los elementos fundamentales de su concepción? A esta pregunta, *El político* responde con un mito admirable y extraño.»

En la medida en que, en el mito de *El político*, la era primordial de perfección no contiene en sí el germen de la degeneración, Platón se ha apartado de los mitos cíclicos degenerativos de los cuales a todas luces aquél (al igual que otros mitos platónicos) se deriva; del mismo modo, es evidente que en dicho mito el fundador de la Academia ha introducido ideas provenientes del dualismo moral de los pitagóricos, pues lo malo depende de la naturaleza *material* del mundo: en tanto que el mundo participaba de lo no-divino, debía estar en movimiento, pero lo estaba en relación a los dioses, mientras que su movimiento, siendo circular y volviendo sobre sí, se acercaba al reposo tanto como era posible; ahora bien, su naturaleza material tenía que hacer que, en el transcurso de cada uno de los ciclos que cumplía, tomase el sentido de la degeneración y del envejecimiento —a menos que los dioses interviniesen e hiciesen girar el mundo en el sentido contrario.

Del mismo modo, está claro que Platón se proponía reconstruir la República perfecta en plena era de degeneración, por medio de la restauración de la razón y del Rey-filósofo. Su nostalgia por un mundo que fue pacífico y feliz, el miedo de la degeneración inexorable de las sociedades civilizadas, y la esperanza de un futuro restablecimiento de la edad de oro, se mezclaban en su sistema con concepciones y valores propios de su propio estado caído, para el

cual lo que tiene valor y es bueno es la filosofía y la ciencia, y no el comer, el beber y el contar fábulas (los hombres de la edad de Cronos sólo habrían sido mejores que los humanos actuales si hubiesen aprovechado el ocio para dedicarse a la filosofía y la ciencia y no sólo a comer, beber y contar fábulas como las que el Extranjero ahora cuenta sobre ellos). Platón también da un giro insólito a las antiguas tradiciones al asociar la edad de oro al *kósmos* u orden, y la era de degeneración al caos.

Asimismo, la versión que Platón nos da en el *Protágoras* 320c-322d del mito de Prometeo no nos presenta a este apóstol del progreso como villano ni lo condena a un castigo proverbial, como sucede en el mito registrado por Hesíodo en el siglo VIII a.J.C., donde se lo condena a quedar amarrado por la eternidad a una roca en el Cáucaso, con buitres que incesantemente le desgarran el hígado, sólo para que éste le vuelva a crecer cada vez que termine de ser devorado. Por el contrario, es evidente que, para Platón, el personaje de Prometeo (que se remonta a India, donde tomó el nombre de Matarisvan) pertenece a la más alta tradición, pues en su mito lo presenta como uno de los dos héroes que mejoran la condición de la humanidad: está claro que, en parte bajo la influencia de los pitagóricos, Platón atribuye ya un valor intrínseco a la tecnología, la ciencia y la racionalidad, de modo que su concepción de Prometeo se parece más a la del trágico Esquilo en los siglos VI-V a.J.C. y a las de poetas y filósofos de los siglos XVIII y XIX —incluyendo a Marx, quien lo transforma en uno de los más grandes héroes de la humanidad—. Después de Esquilo y de Platón, habrá que esperar hasta el siglo XX, cuando se haya comprobado que el progreso conducía al desastre y la autodestrucción, para que Prometeo se transforme de nuevo en el gran villano (como sucede en Iván Illich).

En resumen, Platón recoge mitos anteriores que expresan la concepción degenerativa de la evolución y la historia humanas, los cuales resuenan en un partidario de la aristocracia que se espanta ante la creciente degeneración que se manifiesta ya en su época y cultura, y que se esfuerza en ponerle coto. Pero Platón es bicéfalo, de modo que si bien una de sus cabezas, como Epimetheo, mira hacia atrás, la otra, como Prometeo, mira hacia adelante —y los impulsos que tiran de él en ambos sentidos lo hacen girar en círculos, a punto de desgarrarse—. En efecto, como hombre de su época, Platón es un creyente en la razón que valora por encima de todo el pensamiento “racional” de la filosofía —pero que, además, se ha contaminado con el entusiasmo pitagórico por el progreso de las ciencias y de la tecnología (no pudiendo ver que éstos son elementos promotores de la degeneración de la sociedad que tanto le atemoriza)—. A medio camino entre dos épocas —la arcaica, en la cual la evolución y la historia se entendían degenerativamente, y la que ya anuncia el entusiasmo pitagórico por la ciencia, en la cual se concebirán la evolución y la historia como un proceso de perfeccionamiento— e incapaz de distinguir entre

las visiones de la una y de la otra, Platón las mezcla y las confunde, legándonos una enorme contradicción.

(Algo similar a lo que sucede con el hecho de que, por un lado, Platón excluya a los artistas de su *República* y repetidamente condene las artes como mera imitación y, por la otra, en el *Fedro* nos hable de los cuatro tipos de delirio y considere que el delirio divino es fuente de nuestras mayores bendiciones.)

⁷⁰Cappelletti, Angel J., 1972, *Inicios de la filosofía griega*; Caracas, Editorial Magisterio.

⁷¹Huxley, Aldous (1956), *Heaven and Hell*. Londres, Chatto & Windus.

⁷²En nuestros tiempos de “globalización”, la música dionisiaca por excelencia está constituida por algunos tipos de *rock 'n roll*, música electrónica y otros estilos que actualmente no se consideran “clásicos” (pero que quizás se consideren como tales en el futuro). Si bien los mencionados tipos de música pueden ser particularmente dionisiacos, su combinación con formas representativas de arte, como por ejemplo el cine o el video, pueden potenciar enormemente su capacidad de suspender el juicio y así disolver la ilusión del “yo”; un ejemplo bien claro de ello lo tenemos en el tipo de filmes y vídeos con los cuales en el segundo capítulo de este libro ilustro el tipo de arte que considero más idóneo para nuestra época.

En su primer período Nietzsche coincide con el Platón de la *República* en la celebración de la música y el desdén hacia las artes representativas y, en general, el autor alemán coincide parcialmente con el Platón del *Fedro* al exaltar el delirio (siguiendo a Erasmo de Rotterdam, podríamos decir *dementia* o *anoia*). Sin embargo, como ya hemos visto, el punto de vista filosófico del maestro de Aristóteles en sus diálogos es en general ontológica y moralmente dualista, antisomático, y reivindicador de la supuesta verdad del conocimiento, mientras que el de Nietzsche es monista, celebrador del cuerpo y sus impulsos, y escéptico. La única manera de hacer de Nietzsche un heredero de Platón sería adoptando la ya considerada pero aparentemente injustificable tesis según la cual las *agrafa dogmata* de éste habrían sido monistas y que éste monismo salió a la luz en el neoplatonismo de Plotino y Porfirio, y que las mismas eran también escépticas y que este escepticismo emergió en el neoadademicismo de Cárneades y Arcesilao.

⁷³Ya Fray Luis de León decía de la música dirigida por Francisco de Salinas: “A cuyo son divino mi alma, que en olvido está sumida, torna a cobrar el tino y memoria perdida de su origen primero esclarecida.” Sin embargo, Fray Luis caracteriza esta música capaz de “llevarnos a la más alta esfera” y hacernos oír allí la “no perecedera música, que es de todas la primera”, como apolínea. En lo que respecta a la poesía (que, como todos sabemos, Platón excluyó de su *República*, pero que Nietzsche ubica al lado de la música), sus tipos supremos son para mí el místico y el ontológico.

⁷⁴En el Apéndice a este libro, sección “La inversión hegeliana de la evolución y de la historia” —así como en el artículo “La inversión hegeliana de la historia” (1993, Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 4) y en el libro *Individuo, sociedad, ecosistema* (1994, Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes)—, he refutado el error hegeliano según el cual la autoconciencia tenía que reconocerse a sí misma en la naturaleza (y en el mundo “externo” en general), mostrando cómo ello constituía un proceso de lo que Laing llamó “elusión” y que Sartre denominó “mala fe”, y cómo era imprescindible superar la autoconciencia que constituye el eje de la ilusión de una individualidad substancial a fin de obtener la vivencia de lo absolutamente verdadero. En cuando neohegeliano, Croce compara la autoconciencia con Narciso reconociéndose en la fuente; en términos de mi propio pensamiento, la autoconciencia tiene que desaparecer en la *aletheia* junto con la “partición originaria” en su raíz, de modo que no quede ya un Narciso que contemple algo, ni tampoco una fuente ni un rostro que contemplar.

⁷⁵Para Kant hay dos momentos en el juicio que determina lo sublime: el primero implica la tensión desagradable que exige el esfuerzo por “comprender abarcando”, y el segundo implica la relajación que sigue al esfuerzo. Para Mendelssohn los dos momentos en cuestión eran: (1) un sentimiento de terror ante la enormidad determinada por el juicio, que contrasta con la pequeñez del individuo frente a ella, y (2) el sentimiento de poder suscitado por encontrarse frente al genio, la virtud, etc. Para Schopenhauer la invitación a la contemplación que nos hacían las formas significativas de los objetos sublimes se encontraba en una relación de hostilidad con respecto a la voluntad, de modo que, para disfrutarlos, el sujeto de conocimiento puro debía hacer abstracción de la amenaza representada por la fuerza que podría reducirlo a la nada. Considerando lo bello y lo sublime en sus sentidos tradicionales, pues, el arte que me interesa no es un arte ni de lo bello ni de lo sublime, sino de la disolución dionisiaca de la ilusoria individualidad que es concomitante con la suspensión de todo juicio y que, violentando los límites del concepto schopenhaueriano de “lo santo”, podríamos hacer corresponder a ello. Y, sin embargo, es de dicho arte que las creaciones más bellas y sublimes pueden surgir. (Cabe señalar que el sujeto no puede provocar intencionalmente la suspensión de todo juicio, ni, menos aún, la disolución dionisiaca de la ilusoria individualidad; en este caso, son las características del objeto artístico las que, por breves instantes, inducen la suspensión en cuestión.)

⁷⁶Cfr. Tarthang Tulku (1977, *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality*; Emmerlyville, California, Dharma Publishing. Dicho autor no habla de “Total Espacio-Tiempo-Cognitividad”, sino de “gran espacio-tiempo-conocimiento”, lo cual no parece muy preciso, pues, como bien señaló el poeta Paul Claudel, “la connaissance est la co-naissance du sujet et de l’objet” (el

conocimiento es el co-nacimiento del sujeto y el objeto”): puesto que el estado de Total Espacio-Tiempo-Cognitividad es precisamente aquél en el cual la totalidad no ha sido escindida ilusoriamente por la espuria dualidad sujeto-objeto (y la subsiguiente división del campo de objetos potenciales en figura y fondo), el mismo no puede ser categorizado como “conocimiento”.

⁷⁷Como se verá más adelante, Zurván es la personificación del tiempo infinito y del espacio infinito. De hecho, el filósofo griego Damacio (453 d.C.-*circa* 533) nos dice que, según un texto de Eudemo de Rodas, en el zurvanismo de la época de éste el dios supremo era Zurván, dios del tiempo y del destino, también llamado “espacio” (en pahlavi, *swash*, o *spihr*, y *zaman*): él era la personificación divinizada del tiempo infinito y el espacio indiviso. Este tiempo infinito se disgrega cuando aparecen las dos potencias correspondientes al bien y el mal que en el zoroastrismo —una doctrina *sumamente* posterior al zurvanismo, determinada por la mentalidad propia de los indoeuropeos— se transformarían en dioses en pugna: la vivencia del Todo indiviso —el espaciotiempo indiviso— se disgrega cuando, ilusoriamente, se separan el espacio y el tiempo, el bien y el mal, lo masculino y lo femenino y así sucesivamente, y con ello el tiempo se divide en una sucesión de momentos y el espacio en una pluralidad de lugares —lo cual a su vez permite que aparezca la pluralidad de entes e individuos.

Es significativo que Zurván, al igual que ciertas formas del dios Shiva, haya sido bisexual. (En el *Bundahishn* I, Ormuz aparece como un dios bisexual; ahora bien, los estudiosos nos dicen que en las nuevas formas de la religión de los magos —a las que corresponde el texto— Ormuz tomó el puesto del Zurván del antiguo zurvanismo, y que originalmente había sido este último el dios bisexual.)

⁷⁸El hecho de que en sánscrito “tiempo infinito” o “tiempo total” se diga Mahakala, que es el nombre de un aspecto o forma del dios Shiva, parece sugerir una identidad, al menos parcial, entre Shiva y Zurván. Lo mismo sucede con la bisexualidad o hermafroditismo, tanto de Zurván como del Shiva primordial. Como se verá más adelante, el shivaísmo, el zurvanismo, el bön (y según Alain Daniélou también el culto egipcio a Osiris) son una con la tradición dionisiaca arcaica; a pesar de que el budismo surgiría más adelante, sus versiones tántrica y dzogchén son una continuación (directa o indirecta) de las mismas tradiciones.

⁷⁹Para una explicación de por qué, contrariamente a lo que afirmó Heidegger en *Ser y tiempo*, la *aletheia* heraclítica implica la superación del *Dasein*, cfr. el último capítulo de este libro.

⁸⁰Rumi, Yalaladín (Jalal-ud-din), citado en Iqbal, Afzal, *Life and Work of Rumi*. Lahore, Pakistán, Centre of Islamic Studies.

⁸¹Ver Huxley, Aldous (1956), *Heaven & Hell*. Londres, Chatto & Windus.

⁸²No me refiero, por ejemplo, a la caracterización gadameriana (*Estética y hermenéutica*, versión española de Tecnos p. 145) de la *poésie pure* como el final

del desarrollo de la obra poética en el que todo es símbolo, sino a un arte que, como gran parte del arte budista tántrico, surge del estado de *mahamudra* o “símbolo total” que, en los tantras “nuevos” o sarmapa (*gsar-ma-pa*), constituye el fruto de los tantras superiores. Sucede que, en la práctica del tantrismo budista, todo comienza y termina con símbolos: la manifestación de las divinidades por medio de la visualización es en sí misma un símbolo y no la presencia de un ser determinado, y el *mahamudra* es la integración del practicante con ese símbolo, su realización en ese símbolo. Cuando en el estado de Total Espacio-Tiempo-Cognitividad no hay nada más que el símbolo en cuestión, que es un símbolo total, y no existe ninguna noción de algo concreto, eso es el *mahamudra*. [Aunque los tantras internos de los “antiguos” o ñingmapa (*rnying-ma-pa*) llaman “dzogchén” (*rdzogs-chen*) al fruto de su práctica, en verdad se trata del mismo estado que los nuevos designan como *mahamudra*. En cambio, en tanto que vehículo o *yana* el dzogchén es el *atiyana*, el cual constituye la vía de autoliberación y es radicalmente diferente al tantrismo o vía de transformación, siendo mucho más directo que éste. Cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*; Vitoria, España, Editorial La Llave.]

⁸³Cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*; Vitoria, España, Editorial La Llave.

⁸⁴Cfr. por ejemplo la explicación del *mándala* en la sección sobre arte tibetano que se incluye en el siguiente capítulo de este libro (así como la explicación más amplia que se presenta en el Capítulo II de *Budismo y dzogchén*).

⁸⁵Rumi escribe:

«Morí como mineral y viví como vegetal;
habiendo muerto como vegetal, me volví animal;
saliendo del animal, me volví un ser humano...
mañana seré un ángel, y luego me elevaré por encima de los ángeles.

Lo que no puedes imaginar, eso seré.»

[Rumi, Yalaladín, *Masnavi (versos espirituales)*, en dos tomos. Traducción al español por A. H. D. Halka de la traducción inglesa de Omar Ali-Shah. Buenos Aires, Ediciones Dervish International. La cita fue adaptada por mí de la mencionada edición.] Estas palabras de Rumi recuerdan la frase de Nietzsche, “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el dios” (siempre y cuando en esta última no se entienda el término “dios” en el del *deva* o *sura* budista que ocupa la cúspide del *samsara* y es incapaz de obtener el *nirvana*).

⁸⁶A juicio de quien esto escribe, la antigua tradición en cuestión resurgió en su forma más pura en las formas budistas de lo que se conoce en lengua de Öddiyana como *santi maha*, en sánscrito como *mahasandhi* y en tibetano como dzogchén (*rdzogs-chen*) —entendido en cuanto vehículo de autoliberación o *atiyana*— y en segundo lugar en las formas budistas de tantrismo —el *vajrayana*—. Estas formas de budismo aparecieron en Öddiyana (actual

Afganistán) y las regiones vecinas, y luego se extendieron por la India, el Tíbet, Bhután, Mongolia (en este último país sobre todo el *vajrayana*, pues en él el atiyana no llegó a extenderse ampliamente) y hasta un cierto punto China.

⁸⁷Estas palabras se escribieron a fines de octubre de 1999, cuando la huella de la edición neoyorquina de “Sensation” estaba todavía fresca. En ese momento se estaba presentando en Pittsburgh la “Carnegie International”, en la cual expusieron algunos de los mismos artistas de “Sensation”; sin embargo, en el trabajo para el cual escribí las palabras en cuestión hube de reconocer que en la exposición de Pittsburgh parecía haber algunas obras visionarias.

⁸⁸Reszler, André (1973, español 1974), *La estética anarquista*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 73.

⁸⁹Inmediatamente después de engañarse, el individuo olvida que se ha engañado y cree que la mentira que se ha dicho es una verdad. Cfr. Sartre, Jean-Paul, 31ª edición, 1980. En este caso el doble engaño consistiría en simular que se aprecian las obras de arte que la cultura imperante valora y simular al mismo tiempo que no se está simulando.

⁹⁰En verdad, la mala fe multiplica el engaño *por infinito*: en la misma operación en la que nos engañamos y nos engañamos acerca de nuestro engaño, nos engañamos también acerca del engaño acerca del engaño... acerca del engaño acerca del engaño acerca del engaño... y así sucesivamente, *ad infinitum*. Ahora bien, aunque esta forma de hablar parezca describir una operación múltiple que no acabaría nunca, en verdad se refiere a *una sola* operación, que el lenguaje sólo puede describir como si fuese múltiple.

⁹¹Trungpa, Chögyam (1973), *Cutting Through Spiritual Materialism*. Boulder y Londres, Shambhala Publications, pp. 53-4. La traducción del fragmento es mía. Hay versión española (1985): *Más allá del materialismo espiritual*. Barcelona, Edhasa.

⁹²Debo advertir que estos comentarios no implican en absoluto una condena al arte de Picasso en su totalidad.

⁹³Reszler, André (1973, español 1974), *La estética anarquista*. México, Fondo de Cultura Económica.

⁹⁴*Ibidem*.

⁹⁵Capriles, Elías (1998) “El nihilismo pseudopostmodernista Vs la verdadera postmodernidad” (ponencia presentada en el IIIer Encuentro nacional de Profesores de Filosofía del Derecho y Disciplinas Conexas). Mérida, Revista *Dikaiosyne*, No. 1, pp. 173-212.

⁹⁶En la vigésima primera edición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua, la entrada “historia” nos dice: Narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados. || 2. Disciplina que estudia y narra estos sucesos. || 3. Obra histórica compuesta por un escritor. *La HISTORIA de Tucídides, de Tito Livio, de Mariana*. || 4.

Conjunto de los sucesos o hechos políticos, sociales, económicos, culturales, etc., de un pueblo o una nación. || 5. Conjunto de los acontecimientos ocurridos a una persona a lo largo de su vida o en un período de ella. || 6. fig. Relación de cualquier aventura o suceso. *He aquí la HISTORIA de este negocio.* || 7. fig. Narración inventada. || 8. fig. y fa.,. Cuento, chisme, enredo. U. m. en pl. || 9. fig. Mentira o pretexto. || 10. *Pint.* Cuadro o tapiz que representa un caso histórico o fabuloso. (Lo que sigue en esta entrada del Diccionario se refiere a distintos tipos de historia, mas no a la del Arte; en todo caso, en nada de que se lee a continuación tiene el término “historia” la connotación de “progreso”).

⁹⁷Este no es el sentido que Baudrillard da al concepto de “fin del tiempo”.

⁹⁸Mi explicación de la evolución humana como el desarrollo progresivo del error hacia su reducción al absurdo en la crisis ecológica (biológica, social, económica, moral y, en una palabra, total) de nuestros días, fue presentada en mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema*. Allí, al igual que en el Apéndice a este libro, explico este desarrollo y reducción al absurdo de la misma manera en que Gregory Bateson explicó la psicosis: como un proceso de reducción al absurdo de algo que no funciona, y en términos de la interacción entre el proceso primario y el secundario que Freud describió en el Proyecto de 1895 (asociados principalmente al hemisferio derecho e izquierdo del cerebro, respectivamente).

⁹⁹Tal como sucede con los objetos del “Otro Mundo” en el *Fedón*, cuando las *ventanas de la percepción están despejadas*, un grano de arena de *este mundo* es más maravilloso que todas las piedras preciosas, y un árbol más maravilloso que todas las obras de arte. Por ello el supremo arte es el que “despeja las ventanas de la percepción”, y la suprema belleza la que se manifiesta como consecuencia de este despeje.

¹⁰⁰Me refiero a quienes, bajo influencias ácratas y/u orientalistas, concibieron el *happening*, el multimedia, el *event...*

Capítulo II

Y sin embargo, lo hermoso persiste: retazos de una historia del arte visionario

El desarrollo de la ocultación y la desocultación en Eurasia desde la piedra hasta los metales

La ideología predominante, que afirma que todo mejora con el “progreso”, se ha enraizado tan profundamente en la mayoría de nosotros, que la idea de que el proceso evolutivo de los últimos milenios pueda haber representado una corrupción progresiva de la armonía y la perfección, constituyendo así un desarrollo aberrante o degenerativo, nos parece risible. A pesar de los recientes hallazgos de la paleopatología y de la etnoecología, y de las realidades que enfrentan la sociología y la psicología actuales, todos los cuales demuestran que la humanidad ha sufrido un proceso de degeneración cognitiva y moral, seguimos sintiendo que nuestra condición actual representa un enorme avance espiritual con respecto a la condición de los seres humanos “primitivos”.

En el capítulo anterior se consideró la “superioridad” de los seres humanos primitivos en una serie de planos, a excepción del que concierne a este libro, que es el estético. Con respecto a este último plano, creo oportuno citar las palabras de uno de los investigadores que ha llevado a cabo un estudio exhaustivo del arte del Paleolítico. Andreas Lommel escribe:¹

«Existe quien prefiere evitar cualquier especulación (con respecto al desarrollo espiritual de quienes crearon el maravilloso arte “primitivo” francocantábrico), puesto que el problema plantea cuestiones insolubles al estudioso de la prehistoria y *sobre todo a cualquier persona convencida ingenuamente de la marcha del progreso*, pues si el “hombre primitivo” fue capaz de producir obras de arte tan primorosas con sus rudos instrumentos de piedra y hueso, *no puede, de ninguna manera, haber sido “primitivo” en el sentido artístico e intelectual, y debe, por el contrario, haber alcanzado un nivel de desarrollo hasta hoy no sobrepasado. Se demuestra así que la evolución artística y mental no se desarrolla paralelamente a los progresos de la civilización material. Aceptar esta hipótesis significaría revolucionar el cuadro del desarrollo humano tal cual lo encaramos, como una progresión más o menos en línea recta.*»

El hecho de que, en lo que respecta al espíritu y a las más conspicuas manifestaciones de éste (una de las cuales es el arte), no hay progreso posible, se ha vuelto patente en nuestra época. A tal grado, que incluso un pensador conservador que se adhiere estrictamente al sentido común como lo es Ernst Gombrich (para quien lo hermoso y lo feo, como lo verdadero y lo falso, son principios indiscutibles y universales), afirma que la noción de progreso en el arte es una idea absurda (sobre todo considerando que los fines del arte y del artista varían según las civilizaciones).² Aquí debemos ir todavía más allá y afirmar que la “evolución” del arte, considerada globalmente, tiene signo negativo —aunque una y otra vez ella de lugar a un renacer de lo maravilloso.

La “evolución” en cuestión es el resultado de modificaciones en la cosmovisión, la percepción, los intereses y las habilidades de las sociedades y de los artistas. Jacques Cauvin señala con respecto a la formidable transformación artística que marcó la transición del paleolítico al neolítico y del modo de vida de los cazadores, pescadores y recolectores al de los agricultores:³

«Aunque se sabe que el sentimiento religioso acompaña a la especie humana desde hace mucho tiempo, no es fácil, en cambio, fechar la aparición de los primeros dioses. El arte paleolítico poseía ya un contenido “religioso”, pero parece no tener referencia a dioses. La noción de divinidad se manifiesta por primera vez en el Cercano Oriente en forma de estatuillas femeninas en terracota,

en el comienzo mismo de la “revolución neolítica”, un momento muy importante de la historia de la humanidad. Precediendo por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas, esta mutación psíquica podría explicar en parte la formidable transformación del neolítico.»

Cauvin señala que el predominantemente “animalista” o “zoomórfico” arte francocantábrico del Paleolítico, al igual que las manifestaciones artísticas del mismo tipo y periodo del Cercano Oriente, tenían un contenido religioso naturalista y “no teísta” que recuerda el *yin-yang* chino. Este arte expresaba una visión “horizontal” del universo del tipo que Dumézil llamó “la visión mágica”: lo sagrado era el mundo mismo y no algo que se encontraría más allá del mundo y por encima de los seres humanos, que éstos debieran adorar. La transformación constituida por el “nacimiento de los dioses” no había ocurrido todavía; ella tendría lugar en el Cercano Oriente en el comienzo mismo del Neolítico. Cuando aparecieron los dioses —comenzando con una figura femenina y un dios-toro— los seres humanos quedaron en una posición de adoración y súplica con respecto a ellos. Cauvin dice de esta transformación:⁴

«El arte refleja allí, aparentemente, un evento de carácter psíquico. Lo sagrado ya no está a nivel del hombre, sino “por encima” de él. Esto se traduce en la creencia en una entidad suprema, que puede tener forma humana o animal, mientras la humanidad de aquí abajo estará en adelante volcada hacia ella por el esfuerzo de la oración, que expresan los brazos elevados hacia el cielo...

«No sólo es entonces la Diosa la primera instancia suprema en forma humana —o sea, que el origen y la supremacía del mundo natural es concebido por el hombre, por vez primera, “a su imagen y semejanza”, incluyendo el poder psíquico que expresa la “mirada” de las estatuillas— sino que el plano divino es aquél en el cual los contrarios se juntan y las tensiones se resuelven...»

Anteriormente, el plano “divino” era el de la Cognitividad Total en la cual los opuestos coincidían sin entrar en conflicto y en la que todos los humanos comulgaban; así pues, dicho plano se encontraba “aquí”, en el mundo. Los dioses aparecieron cuando la partición originaria ilusoriamente disgregó dicha Cognitividad Total, como consecuencia de lo cual “este plano” perdió su

carácter sagrado y paradisiaco y se convirtió en el del conflicto de los opuestos, el cual ya no podía resolverse “aquí”, pues ya no tenía lugar la espontánea desocultación de la Cognitividad Total que hace patente la naturaleza común de los contrarios que en todo conflicto o tensión se encuentran enfrentados o en pugna. Entonces se hizo necesario imaginar un “más allá” en el cual se pudiese proyectar lo sagrado y el paraíso, donde la unión y la armonía de los contrarios sí fuese posible —como consecuencia de lo cual los conflictos podrían resolverse— y que estaría habitado por unos dioses que, a su vez, podrían ayudar a resolver los problemas de los humanos *en el plano terrenal*.

Esta consumación de la “expulsión del Edén” habría comenzado en el Cercano Oriente con la “neolitización” y se habría extendido progresivamente por el resto del mundo: el “aquí” habría cesado de ser el paraíso, el cual se habría transferido a un “más allá”, y como consecuencia de ello, poco tiempo después los humanos se habrían encontrado cultivando la tierra y criando ganado —lo cual habría dado inicio a una era de trabajo duro y constante que, según Cauvin, no era en absoluto necesario desde el punto de vista de los recursos existentes—. Según Cauvin, sus investigaciones habrían refutado las teorías “ecológicas” de los estadounidenses Lewin Binford y Kent Flannery, según las cuales la sobrepoblación y la consiguiente sobreexplotación habría resultado en el agotamiento de los recursos, lo cual a su vez habría obligado a los habitantes de la región a abandonar en el mencionado período el modo de vida de cazadores-pescadores-recolectores y a desarrollar la agricultura, la cual exigía muchas horas diarias de trabajo duro —en lugar de las dos o tres horas que, en climas favorables, se necesitaban para la caza, la pesca y la recolección— y ponía una pesada responsabilidad a tiempo completo sobre los hombros de los individuos humanos. Según las investigaciones de Cauvin, en la época en que apareció la agricultura, en la región había abundante caza, pesca y vegetales y frutas silvestres aptos para la recolección, lo cual implicaría que las transformaciones materiales que nos conciernen dependieron de una

transformación psicológica, gnoseológica y espiritual de nuestra especie. Ahora bien, incluso si Cauvin estuviese en lo cierto, deberíamos recordar que la estructura de la mente humana es inseparable de las relaciones sociales en las que el individuo se desarrolla, siendo moldeada por ellas en la misma medida en que dicha estructura moldea las relaciones en cuestión. Así pues, las semillas de la degeneración habrían ya estado germinando en la era de la Verdad o *satyayuga*, y el fin de la era en cuestión no sería más que el afloramiento visible de la planta del error.

Ahora bien, la transformación implicada por la neolitización no implicó en todos los casos la imposibilidad total de comulgar en la vivencia de la Cognitividad Total en la que los contrarios coexistían y se armonizaban. Todo parece indicar que la neolitización produjo dos tipos principales de pueblos: unos que se dedicaron principalmente a las tareas agrícolas, a la artesanía, al arte y al comercio, y otros que, probablemente más adelante, se separaron de éstos y se dedicaron predominantemente al pastoreo y la cría de animales —y quienes, quizás en conexión con las pautas psicológicas derivadas de la repetida práctica del sacrificio de los animales por todos los miembros de la comunidad, muy pronto desarrollaron el gusto por la rapacidad bélica, de la que hicieron objeto a sus vecinos—. ⁵ Así pues, si bien la neolitización podría constituir el evento que la Biblia representa con la expulsión de la pareja primordial del Jardín del Edén, también se ha sugerido que la división de la humanidad en dos tipos principales de pueblos pudo haber sido el evento representado por la historia de Caín y Abel.

Trabajos como los de la arqueóloga Marija Gimbutas (por ejemplo, *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*)⁶ han demostrado concluyentemente la unidad cultural y religiosa de la totalidad de Europa, el Medio Oriente y el norte de la India (así como probablemente también de gran parte del Sudeste asiático continental y la actual Indonesia), durante la prehistoria y hasta fines del calcolítico o de la edad del cobre. Las civilizaciones de esa amplia región tenían un carácter

predominantemente agrícola y pacífico; estaban dedicadas a las artes, la artesanía, la agricultura, la espiritualidad y la cultura, y no comprendían marcadas divisiones de clase.

Esta ausencia de marcadas divisiones de clase tiene que ver con el hecho de que, en el plano de la religión, la “caída” y la aparición de las divinidades no implicó la imposición y universalización de relaciones estrictamente verticales. Sucede que, además de servir de consuelo a los seres humanos “caídos” que tenían dificultades para resolver sus conflictos en el mundo, las divinidades de la amplia región en cuestión eran símbolos funcionales en una tradición mística que, todavía después de la “caída”, permitía la comunión de los seres humanos en la vivencia de su naturaleza común (que es también la del resto del universo). Por ejemplo, el dios Shiva era Pashupati, el señor de los animales, y en general era una representación antropomórfica de la naturaleza y no una mera deidad del “más allá”; al mismo tiempo, Shiva era un símbolo de la verdadera condición de todos los seres humanos y del universo, cuya desocultación (*aletheia*) la mística shivaíta tenía la función de lograr. Del mismo modo, la antigua religión preindoeuropea no parece haber explicado el origen del mundo en términos de creación por una deidad supramundana, sino de la espontánea división de un “huevo cósmico” primordial.⁷

Ya en 1922, en su obra *The Iranians and Greeks in South Russia*, Rostovtzeff⁸ señalaba que, por lo menos hasta finales del Calcolítico y/o la Edad del Cobre, una cultura temprana de elevada espiritualidad se extendió desde el Mediterráneo, por lo menos hasta el valle del Ganges, y que la totalidad del Antiguo Oriente tiene tras de sí esta herencia común. Ananda K. Coomaraswami escribió:⁹

«Mientras más aprendemos acerca de la Edad del Cobre», dice Rostovtzeff (en su obra *The Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922), “se descubre que (aquella) es más importante. Dicha época creó brillantes centros de vida culta por todo el mundo, especialmente en el Oriente. A los centros ya conocidos —Elam, Mesopotamia y Egipto— podemos agregar ahora el Turkestán y el Cáucaso norte”. Y, finalmente, el valle del Indo. Se debe

resaltar también que mientras más atrás vayamos en la historia, más cerca nos encontramos de un tipo cultural común, y mientras más avanzamos, más diferenciación encontramos. En todas partes, la cultura de las edades del cobre y el bronce se caracterizaba por el matriarcado y por el culto de los poderes productivos de la naturaleza y de una diosa madre, y por un mayor desarrollo de las artes del diseño. Ahora debemos entender que una cultura temprana de este tipo se extendió una vez desde el Mediterráneo hasta el valle del Ganges, y que la totalidad del Antiguo Oriente tiene tras de sí esta herencia común.»

“Matriarcado” podría no ser el término más preciso para indicar la organización social y familiar del período que nos interesa. Riane Eisler¹⁰ ha señalado que desde el punto de vista de los sexos o géneros, la cultura de esa amplia región era del tipo que ella ha designado como “gilania” —un término que ella acuñó combinando (a través del fonema “l”, que evoca la idea de conexión por ser la inicial del vocablo inglés *linking*) los prefijos generalmente utilizados para significar lo femenino y lo masculino: “gi” (del griego *gyné*) y “an” (del griego *anér*).¹¹

En cambio, los kurgos o kurganes, al igual que los semitas,¹² se dedicaron originalmente al pastoreo y pronto desarrollaron una tremenda afición por las riquezas de los pueblos vecinos y las mujeres que formaban parte de éstos. En consecuencia, sus dioses parecen haber tenido sobre todo la función de justificar la agresión, la dominación y el sometimiento de otros individuos, de otros pueblos y de la naturaleza en general;¹³ aunque los dioses de los indoeuropeos eran personificaciones de los fenómenos naturales, los mismos, al igual que los dioses de los semitas, eran sobre todo fuerzas que reproducían las características de los individuos de dicho pueblo, cuya ayuda se debía invocar a fin de resolver los problemas terrenales (y en particular a fin de obtener ayuda en la guerra), aunque al mismo tiempo eran personificaciones de lo sagrado como algo que se encuentra más allá y por encima del mundo “natural”. Riane Eisler escribe con respecto a los kurgos o kurganes y los semitas:¹⁴

«Lo que todos ellos tenían en común era el modelo dominador de organización social: un sistema social en el cual el dominio masculino, la violencia masculina y una estructura social generalmente jerárquica y autoritaria eran la norma. Otro rasgo común era, en contraste con las sociedades (preindoeuropeas y presemitas)... la forma en que adquirieron riqueza material: no a través del desarrollo de tecnologías de producción, sino mediante tecnologías de destrucción más efectivas.»

Con respecto a los primeros semitas, en particular, ella escribe:¹⁵

«Al igual que los (kurganes) indoeuropeos, (los primeros semitas) trajeron consigo un feroz e iracundo dios de la guerra y las montañas (Jehová o Yavé). Y gradualmente, como leemos en la Biblia, también le impusieron gran parte de su ideología y estilo de vida a los pueblos de las tierras que conquistaron.»

Aunque en India los pandits brahmanes hayan insistido en que los indoeuropeos eran originarios de los Himalaya y en que fue la etnia en cuestión la que aportó a la India sus métodos místicos de liberación interior y su elevada cultura espiritual, ya en 1957 Will Durant¹⁶ reconocería que, contrariamente a lo afirmado en las fábulas brahmánicas, los indoeuropeos que conquistaron India no fueron otros que los kurgos o kurganes: los rústicos y violentos guerreros que, a partir de una pequeña región situada entre el Norte del mar Negro y una fracción del Oeste del mar Caspio, dominaron progresivamente Europa, el Medio Oriente y, finalmente, la India. En este último territorio, dichos invasores se impusieron a pueblos que eran espiritual y culturalmente superiores, como los dravidianos que habitaban el valle del Indo y los tibetobirmanos (específicamente kuchanotibetanos) establecidos en las faldas de los Himalaya, de quienes provienen los métodos de liberación interior y la elevada cultura espiritual de la India. Coomaraswamy escribe con respecto a los elementos culturales y artísticos de la India:¹⁷

«Entre los elementos de origen dravidiano (Nota de E. C.: y/o de los otros pueblos que poblaban la India para el momento de la invasión

indoeuropea) se encuentran probablemente el culto del falo, de las diosas-madres, de los *naga*, los *yaksha* y otros espíritus de la naturaleza; así como muchas de las artes.¹⁸ En efecto, si reconocemos en los dravidianos a una raza sureña, y en los arios (o indoeuropeos) a una norteña, podría muy bien argüirse que la victoria de la organización monárquica sobre la tribal, la recepción gradual en la religión ortodoxa (de los arios o indoeuropeos) del culto del falo y de las diosas-madres, y la transición del simbolismo abstracto a una iconografía antropomórfica en el período de los desarrollos teísta y *bhakti*, marcan la victoria final de los conquistados sobre los conquistadores.»

Todos los descubrimientos y las tesis mencionadas arriba fueron sintetizados en una interesante visión de la historia universal por Mauro Ceruti y Gianluca Bocchi en *Origini di storie*.¹⁹ Ellos escriben:

«La tradicional historia de la filosofía se va volviendo cada vez más injustificadamente parcial, porque toma en consideración los desarrollos de una sola rama de este universo cultural: la rama occidental. Ya no hay razón alguna para perpetuar este olvido de la India. Las primeras investigaciones comparativas indican hasta qué punto el estudio del pensamiento indio (clásico y moderno) puede dilatar útilmente nuestros puntos de vista sobre la filosofía y la ciencia de Occidente...²⁰

«...la historia de las relaciones entre la India, el Asia Menor y Europa es mucho más antigua y profunda (de lo que generalmente se ha supuesto). En Ur, en la Mesopotamia, pero también en Omán y las islas de Bahrein y de Failaka en el Golfo Pérsico, se han encontrado los mismos sellos que los mercaderes de (las ciudades dravidianas de) Harappa y de Mohenjo-daro (en el valle del Indo) utilizaban para distinguir sus mercancías, junto con cerámicas y fragmentos de collares propios de la misma civilización. Se han reconstruido las rutas comerciales que comunicaban el valle del Indo con el Oriente Medio en los tiempos de Sargón de Acadia, hacia el 2.300 a.J.C., atravesando el golfo Pérsico y la parte oriental de la península Arábiga. En una casa de Terqa, ciudad a orillas del Éufrates de algún siglo después, hasta se ha hallado un recipiente que contenía clavos de olor. Probablemente los comercios de la Mesopotamia se extendían hasta las Indias Orientales (la actual Indonesia).

«Junto con Harappa y Höyük Zatal, las excavaciones de los arqueólogos han desenterrado consonancias y disonancias entre la India prearia, la Anatolia neolítica y el mundo de la Diosa Madre. Bajo muchos aspectos en aquellos tiempos remotos los pobladores de una extensísima área euroasiática pertenecían a un universo cultural común. En todas las regiones de la India las excavaciones arqueológicas han traído a la luz imágenes de diosas madres muy

parecidas a las de sus correspondientes divinidades europeas. Y, precisamente como el culto al (dios) Shiva, también el culto de las diosas de la fecundidad y del poder generador ha sobrevivido, en territorio indio, a la edad de las grandes invasiones.

«El mundo de la diosa madre tenía preferencia por los símbolos de la energía y del desarrollo: manantiales, árboles de la vida, vasijas, vientres grávidos, cuartos de luna, semicírculos, hachas. Dos símbolos de este universo son particularmente importantes, puesto que son omnipresentes en todo el espacio cultural que va de la Europa antigua a la India prearia, a través de la Anatolia y de la Mesopotamia sumeria y protosemítica. Se trata de la espiral y la doble hélice.»²¹

En lo que respecta a la religión de la amplia región en cuestión, en su obra *Shiva y Dionisos* Alain Daniélou²² ha mostrado la identidad entre el Shiva dravidiano, quien había sido eje de un culto fálico y de una mística celebradora del cuerpo y sus impulsos, y el Dionisos minoico (quienes resucitarían respectivamente en India y Grecia una vez que los pueblos conquistados civilizaran en cierta medida a los invasores indoeuropeos),²³ y ha querido demostrar también la identidad entre estas dos deidades y el Osiris egipcio. Por su parte, quien esto escribe ha subrayado en distintas obras la identidad entre dos dioses que coinciden, tanto en su carácter hermafrodita como en su carácter de símbolos del espaciotiempo y la cognitividad indivisos: el Shiva dravidiano, uno de cuyos aspectos es Mahakala o “tiempo total”, y el dios persa preindoeuropeo Zurván, quien personifica el tiempo y el espacio totales.

También en lo que respecta a las deidades femeninas, Daniélou ha mostrado la identidad de un amplio número de figuras de la India, el Medio Oriente y la totalidad de Europa, durante el neolítico, el calcolítico y la edad del cobre, y por lo menos hasta la invasión indoeuropea. Y, tal como sucedió con Dionisos en Grecia y con Shiva en India, muchas de dichas deidades se colaron en los panteones desarrollados por los indoeuropeos en los pueblos por ellos colonizados.

Los cultos de la fecundidad y del poder generador de lo femenino, por una parte, y del *Shiva-lingam* o falo de Shiva, por la

otra, son índices de una religiosidad que, estando libre del dualismo que opone la mente a la materia, no podría hacer que la primera reprimiese o despreciase el cuerpo con sus impulsos y pasiones. De hecho, las versiones hinduistas del tantrismo que afloró en el mal llamado “Medioevo de la India” —el cual recurría a la relación erótica como vía a la comunión en la vivencia de la naturaleza común de todos los seres humanos y de todo el universo— eran todas shivaítas y parecen haber representado un resurgimiento parcial de las tradiciones preindoeuropeas.²⁴

Tal como la agresiva y vertical actitud de los indoeuropeos y los semitas, representada por la espada, es indisociable del substancialismo y el dualismo de dichos pueblos, la buena vecindad preindoeuropea y presemítica, ilustrada por el cáliz, sólo puede haber resultado de la comunión que este último símbolo representa y que consiste en la vivencia de la naturaleza común de los dos lados del ilusorio dualismo mente-materia y de la aparente multiplicidad de almas y cuerpos (animados o no). Puesto que esta vivencia es el objetivo del misticismo no-dualista y no-substancialista que hoy en día atribuimos a las formas supremas de la religiosidad de la India, está claro que dicho misticismo debe ser de origen preindoeuropeo. En cambio, la religiosidad y la visión del mundo de los indoeuropeos tuvo como base un dualismo substancialista contrario a las doctrinas de los sistemas que actualmente consideramos como manifestaciones supremas de la religiosidad de la India.

De lo anterior también se sigue que las doctrinas que se presentan a sí mismas como no-dualistas, pero que implican represión de las pasiones y los impulsos vitales del organismo, no son plena y genuinamente no-dualistas, pues han sido contaminadas por el falso dualismo mente-cuerpo y por el antisomatismo que de él se deriva: ellas implican un dualismo moral en el cual esa parte del todo que es la conciencia humana rechaza esa otra parte del todo constituida por los impulsos vitales y las pasiones, a los que desprecia y considera negativos —y, como hemos visto, en la medida en que todo rechazo implica necesariamente la creencia en

la existencia de algo ajeno a quien rechaza, este dualismo moral implica a su vez un dualismo ontológico, que tarde o temprano terminará por desarrollarse.²⁵

Las doctrinas genuinamente no-dualistas de las antiguas tradiciones espirituales que nos conciernen habrían comprendido lo que los tibetanos designan como dzogchén²⁶ (que en el budismo tibetano antiguo constituye el vehículo supremo, llamado *atiyana* o “vehículo primordial”), así como lo que, en base al término sánscrito *tantra*, se ha designado como tantrismo (lo cual en el budismo, que es donde a juicio de este autor ello se encuentra en su forma más pura, se conoce como *vajrayana* o “vehículo inmutable e indestructible”). El dzogchén, en particular, constituye la esencia misma de la antigua tradición y, tal como lo afirma el budismo tibetano antiguo o ñingmapa, es el vehículo más directo para permitir al individuo establecerse definitivamente en la patencia de la condición primordial caracterizada por la no-dualidad y la insubstancialidad.

Como lo han mostrado los estudios del maestro espiritual e investigador tibetano Chöguél Namkhai Norbu Rinpoché, antes de la aparición del dzogchén budista la tradición espiritual indígena del Tíbet, conocida como bön, tuvo su propio dzogchén, conocido como la “transmisión oral del Zhang-zhung” y reintroducido alrededor del año 1800 a.C. por el tönpa Shenrab Miwoche. Sin embargo, este último era muy rudimentario en comparación con el dzogchén budista introducido más adelante por el tönpa Garab Dorlle, cuyas enseñanzas se hicieron con el pasar del tiempo todavía más sofisticadas y poderosas gracias a la incorporación de las instrucciones extraídas de su propia práctica por sucesivas generaciones de grandes adeptos, y fueron renovadas por las revelaciones de múltiples tertön o “reveladores de tesoros espirituales (terma)”.²⁷

Aunque Giuseppe Tucci ha afirmado que el dzogchén bönpo tomó sus enseñanzas del shivaísmo de Cachemira,²⁸ como bien ha señalado el maestro Namkhai Norbu Rinpoché, lo cierto es todo lo contrario, pues es la historia del shivaísmo la que afirma

que su doctrina se originó en el Kailash, morada del dios Shiva, el cual se encuentra en el interior del Tíbet y adonde cada año centenares de shivaítas efectúan peregrinajes. En cambio, la “transmisión oral del dzogchén de Zhang-zhung” no afirma que la morada de sus maestros o deidades se haya encontrado fuera del territorio tibetano; por el contrario, fue en esa misma región del Monte Kailash donde transmitió sus enseñanzas Shenrab Miwoche. Como ya se ha señalado y como lo reconoció el mismo Tucci,²⁹ dicha región fue un centro de convergencia e irradiación para tradiciones de distintos países: el shivaísmo de la India, el zurvanismo persa (o sea, la tradición prearia del actual Irán, el actual Afganistán y las actuales repúblicas exsoviéticas que colindan con estos países), el taoísmo chino y, más adelante, tradiciones esotéricas que se desarrollaron en el seno del islam tales como el ismaelismo (y según se infiere de fuentes del sufismo *khajagan* o *naqs-bandi*, también esta última tradición).

De hecho, los textos más antiguos del bön afirman que Shenrab Miwoche tuvo importantes discípulos en Persia, Sumpa, India, China y Trom,³⁰ lo cual podría muy bien significar que la enseñanza dzogchén de la transmisión oral del Zhang-zhung se infiltró —al menos parcialmente— en el shivaísmo,³¹ en el zurvanismo³² y en el taoísmo.³³ A su vez, textos más recientes del bön parecen sugerir que las enseñanzas dzogchén puedan haberse infiltrado también en el ismaelismo³⁴ (y, como acabamos de ver, según se infiere de otras fuentes, podrían haberlo hecho también en alguna tradición sufi).³⁵

La tradición espiritual bön,³⁶ que imperó en la zona del monte Kailash, parece haber prevalecido por lo menos desde el valle de Kabul en Afganistán, a través de toda la región kuchanotibetana (incluyendo el norte del actual Pakistán y la Cachemira india), hasta la región cuyo centro era el monte Kailash —y, más al norte, quizás incluso hasta el Turkestán oriental.

La *koiné* artística prehistórica eurasiática y la aparición del arte budista del Centro de Asia

En lo que respecta al arte, la continuidad de las formas y los estilos en la amplia región eurasiática de la que se trató en la sección anterior, ha sido bien documentada en los distintos períodos.

En el paleolítico, en gran parte de la región en cuestión imperó un arte cuyo máximo exponente conservado en nuestros días es el arte francocantábrico que, como hemos visto, expresa una visión “horizontal” del mundo sin referencia a dioses que recuerda el yin-yang chino, y es extremadamente visionario. De hecho, los más sensibles entre los arqueólogos que por vez primera se enfrentaron a las obras de arte en cuestión fueron profundamente conmovidos por el potencial visionario del arte rupestre que habían descubierto.

En el neolítico, las deidades representadas en toda la región en cuestión eran esencialmente las mismas: el mismo dios cornudo, las mismas diosas, los mismos símbolos, los mismos estilos. Aunque habían nacido los dioses, en dicha región una mayor influencia de los sabios permitió que los mismos funcionaran al mismo tiempo como símbolos que permitían el acceso a la vivencia de la condición primordial indivisa de la totalidad del universo y de los seres humanos, lo cual frenó en gran medida el proceso de degeneración.

Durante el neolítico y el calcolítico y hasta fines de las edades del cobre y el bronce, además del simbolismo, se universalizó una misma morfología para la escultura, por lo menos desde la Grecia minoica hasta la India dravidiana. Dicha morfología respondía a las características que la antigua tradición universal de sabiduría atribuía a los realizados que se habían liberado del error o la delusión llamado *lethe* o *avidya*,³⁷ a los dos tipos de contextura que se derivan de las prácticas yóguicas que actúan sobre el volumen bioenergético o *kundalini*, la circulación de la energía y las configuraciones de dicha circulación,³⁸ y así sucesivamente.

Las invasiones indoeuropeas modificaron dicha morfología; en India surgieron nuevas pautas artísticas asociadas al brahmanismo y en Grecia se desarrolló el arte clásico y, más adelante, el arte del helenismo. Coomaraswamy señala que en India, en el arte kuchano, el simbolismo ario pasó a ser ornamento, mientras que la esencia se vuelve dravidiana (aunque, dadas las características étnicas de los kuchanos y la íntima interacción entre tibetobirmanos y dravidianos en la época prearia, sería más correcto decir que la esencia se vuelve tibetobirmana-dravidiana).³⁹ En el Centro de Asia este resurgir de la morfología prearia fue facilitado por el dominio griego, que debilitó el poder de los brahmanes, sobre todo en la medida en que los nuevos amos se adhirieron al budismo, que no aceptaba el sistema de castas ni la ortodoxia védica en ninguna de sus formas. Esto, a su vez, permitió la aparición en la región de formas de budismo, como la tántrica (*vajrayana*) y la dzogchén (*atiyana*), que representaron un resurgir (directo o indirecto) bajo una nueva forma, de la antigua tradición espiritual que había compartido la extensa región que se extendió desde Europa hasta la India y probablemente más allá.⁴⁰ En el arte budista en el Centro de Asia, y en particular en la Bactriana, en la Sogdiana y en Gandhara, que habían sido conquistadas por Alejandro y que a continuación se habían “helenizado”, resurgió la antigua morfología —aunque revestida de un tipo de ornamentos y de un acabado que eran característicos del helenismo.

De hecho, las tenues túnicas ceñidas al cuerpo de los Budas y bodhisattvas y los ornamentos propios del helenismo, entre otras cosas, hicieron a muchos estudiosos de la historia del arte concluir que el arte budista del Centro de Asia daba continuidad al arte del helenismo, y que los Budas de la Bactriana, la Sogdiana y Gandhara eran copias del Apolo helenista. Más aún, en su obra *Ancient Arts of Central Asia*, Tamara Talbot-Rice⁴¹ afirma que la influencia que en dichas regiones ejercieron escultores provenientes de las provincias sirias de Roma romanizó el Apolo helenista, y que fue en forma grecorromana que la influencia occidental sobrevivió en la región, en las figuras de los Budas

sentados con las piernas cruzadas y los bodhisattvas en distintas posturas.⁴²

Un trabajo de comparación morfológica realizado, tomando en cuenta sugerencias de quien esto escribe, por una alumna de pregrado de la mención Historia del Arte de la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela,⁴³ demostró que la morfología de los Budas en cuestión no se corresponde con la de los Apolos del helenismo, pero en cambio sí se corresponde con la del Apolo arcaico de la Creta minoica. Falta ahora realizar un análisis morfológico comparado de las figuras dravidianas y las minoicas a fin de demostrar la tesis expuesta en estos últimos párrafos y en las respectivas notas.

La finalidad y el significado del arte oriental y del arte occidental antiguo

Hemos visto que el proceso de degeneración impulsado por el desarrollo del error o la delusión llamado *lethe* o *avidya* no es lineal sino más bien espiral, pues durante el mismo se dan sucesivas épocas de esplendor en las cuales florecen maravillosas formas de arte. Como ya vimos, en Europa el dualismo alcanzó extremos gracias a la amalgama de los dualismos filosóficos griegos, el dualismo bíblico y el extremado dualismo maniqueo (que Agustín de Hipona combinó con los dos anteriores), y por otra parte el mismo se institucionalizó a medida que se desarrolló la doctrina oficial de la Iglesia católica (y luego se exacerbó con la Reforma protestante). Sin embargo, en la Alta Edad Media florecieron formas de arte de una calidad visionaria extraordinaria, las cuales, como bien señaló Ananda Coomaraswamy en *Filosofía cristiana y oriental del arte*, compartían muchas de sus premisas estéticas con el arte tradicional oriental. De hecho, independientemente que esta comunidad de premisas estéticas se derive o no de su anterior desarrollo común, desde un punto de vista puramente ahistórico, bien puede decirse que ambos tipos de arte comparten una base común.

Con respecto a lo anterior, cabe señalar que pensadores ácratas —y en particular Rocker en *Nacionalismo y cultura*— han asociado la aparición de épocas de esplendor en las cuales aparecen maravillosas obras de arte, con un temporal debilitamiento o desaparición del Estado y las diferencias de clase. Rocker nos dice:⁴⁴

«Poder y cultura son, en el sentido más profundo de los términos, diametralmente opuestos y el florecimiento de uno de ellos no es concebible sin el debilitamiento del otro. Un aparato central potente constituye el mayor obstáculo para el desenvolvimiento de la cultura.»

Muchos pensadores ácratas han admirado la cultura clásica griega que, según ellos, pudo surgir debido a la práctica de la democracia directa (no representativa). Quien esto escribe no es un admirador incondicional de todas las artes clásicas griegas y, por el contrario, considera que una buena parte de la escultura clásica helénica estuvo caracterizada por un realismo que rayó en lo insulso —lo cual llevó a un filósofo como Platón, para cuya doctrina exotérica los entes físicos eran copias imperfectas de los *eidos* suprasensibles, a menospreciar el arte sobre la base de que éste era tan solo la copia imperfecta de una copia imperfecta—. De hecho, quien se adhiere a las tesis de Rocker podría intentar establecer una relación entre lo que ciertas formas de arte griego tuvieron de meramente reproductoras y el grave defecto que tuvo la democracia griega de excluir de la toma de decisiones a gran parte de la sociedad y de mantenerse sobre la base de la infame institución de la esclavitud. En ese caso, habría que relacionar la medida en que la democracia directa funcionó como tal, con las formas más genuinas de *creación* artística, que a juicio de quien esto escribe se produjeron en la Grecia clásica especialmente en el plano de la poesía —sobre todo en el de la poesía filosófica, cuyo más insigne cultor fue Heráclito de Efeso— y, en gran medida, en el de la arquitectura. Posiblemente no sea mera coincidencia el hecho de que la poesía haya sido el único arte griego cuyo nombre sugiere la idea de creación (*poiesis*).

En cambio, las ciudades libres del Medioevo, que carecían de soberanos y eran administradas por la federación de gildas (y de asociaciones de ayuda mutua) de los trabajadores, coordinadamente con la federación de asociaciones de barrio, y en las cuales no existió la esclavitud ni se excluyó a ninguna categoría humana de la toma de decisiones políticas, económicas y sociales, produjeron un arte más creativo, cuyo símbolo era la catedral gótica, nacida de una *poiesis* transpersonal que surgía de la comunión del pueblo entero y que superaba claramente las capacidades individuales de cada creador. Y, lo que es más relevante para este libro, el arte que surgió en las ciudades libres de la Alta Edad Media poseía marcadas cualidades visionarias que facilitaban el tipo de vivencia mística que “renovaba la fe” de los cristianos.⁴⁵ Fulcanelli describe brevemente el efecto que sobre él mismo tuvo el poder visionario de una catedral gótica:⁴⁶

«La más fuerte impresión de nuestra primera juventud —teníamos a la sazón siete años—, de la que conservamos todavía un vívido recuerdo, fue la emoción que provocó, en nuestra alma de niño, la vista de una catedral gótica. Nos sentimos inmediatamente transportados, extasiados, llenos de admiración, incapaces de sustraernos a la atracción de lo maravilloso, a la magia de lo espléndido, de lo inmenso, de lo vertiginoso que se desprendía de esa obra más divina que humana.»

Y, como en el mejor arte primordial, en la catedral gótica lo visionario y lo contemplativo son inseparables de lo didáctico, y la connotación es inseparable de la denotación. Fulcanelli continúa:⁴⁷

«¿En qué lenguaje, por qué medios, podríamos expresarles nuestra admiración, testimoniarles nuestro reconocimiento y todos los sentimientos de gratitud que llenan nuestro corazón, por todo lo que nos han enseñado a gustar, a conocer, a descubrir, esas obras maestras mudas, esos maestros sin palabras y sin voz?»

«¿Sin palabras y sin voz? ¡Qué estamos diciendo! Si estos libros lapidarios tienen sus letras esculpidas —frases en bajorrelieves y pensamientos en ojivas—, tampoco dejan de hablar por el espíritu imperecedero que se exhala de sus páginas. Más claros que sus hermanos menores —manuscritos e impresos—, poseen sobre éstos la ventaja de traducir un sentido único, absoluto, de

expresión sencilla, de interpretación ingenua y pintoresca, un sentido expurgado de sutilizas, de alusiones, de equívocos ilusorios.»

En el mismo período en India (en la mal llamada “Alta Edad Media de la India”)⁴⁸ sucedía algo semejante a lo que ocurría en las ciudades libres de Europa: los tántricos, agrupados en comunidades autogestionarias de carácter igualitario, produjeron extraordinarios complejos de templos ornamentados con muchas de las más maravillosas obras de arte que haya conocido la humanidad, cuyas marcadas cualidades visionarias propiciaban, aunque de manera diferente a las catedrales europeas, la vivencia mística. Entre los complejos en cuestión se destacan los santuarios totalmente cubiertos de escultura tántrica que más adelante se emplearán en este libro como uno de los principales ejemplos de arte visionario de esa nación.

Como se vio la sección anterior, los intercambios que, desde la prehistoria, tuvieron lugar entre las tradiciones del Asia y las de Europa fueron extremadamente intensos y extensos. Ahora bien, los que han tenido lugar durante la era cristiana están todavía mejor documentados. Por ejemplo, es bien sabido que los templarios importaron la mística ismaelita-sufí que recibieron de Hassan Ibn El Sabbah, “el viejo de la montaña” que comandaba uno de los más fieros grupos de guerreros ismaelitas. De estos últimos habría bebido San Bernardo de Clairvaux, quien redactó las reglas de vida de la Orden del Temple (y quien fuera primo hermano del fundador de dicha orden, Hugo de Payens), desarrolló una de las teologías místicas cristianas que más se acercaron a la expresión conceptual de la antigua visión no-dualista,⁴⁹ y codificó los patrones que se seguirían en la construcción de las catedrales góticas. De los templarios se derivaron numerosos grupos espirituales y sociedades secretas establecidos en Europa, que incluyen a los carbonieri, los rosacruces, los masones (movimiento místico de los albañiles o constructores de catedrales cuyos orígenes fueron marcadamente igualitaristas) y así sucesivamente. Por su parte, como han señalado múltiples investigadores, muchos

de los fundadores de órdenes religiosas católicas y/o de los más grandes visionarios que surgieron en su seno —San Francisco de Asís, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Avila, Ramón Lull, y así sucesivamente— habrían recibido enseñanzas sufíes, en las que se habrían inspirado y en las que habrían basado su propia praxis mística. Lo mismo se ha dicho de figuras intelectuales como Roger Bacon, Blaise Pascal, Dante Alighieri y muchos otros.⁵⁰

Ya hemos visto que la tradición ismaelita fue una de las que tuvieron uno de sus centros místicos principales en el monte Kailash y que en consecuencia se encontraba en intercambio constante con tradiciones tales como el shivaísmo, el dzogchén y el tantrismo budistas, y así sucesivamente. Bien, al igual que el resto de las tradiciones que tuvieron su eje en el monte Kailash, en el plano social y político los ismaelitas fueron igualitaristas y cooperativistas, de modo que no es difícil inferir que haya sido de ellos que las ciudades de la Alta Edad Media tomaron sus ideales sociopolíticos, en base a los cuales moldearon sus instituciones.⁵¹

Tradicionalmente se ha considerado a las gárgolas adornadas con grifos y otras formas aparentemente demoniacas en el exterior de las catedrales como representaciones de los demonios que no tienen cabida en el recinto sagrado. Ahora bien, quien esto escribe no ve por qué se debería representar en el exterior de un templo a los demonios que no están autorizados a penetrar en su interior —a menos que se trate de un pretexto exotérico para plasmar un símbolo esotérico—. El hecho de que San Bernardo de Clairvaux —como hemos visto, conectado con los ismaelitas y, a través de éstos, con las otras tradiciones de sabiduría asociadas al monte Kailash— haya sido quien compiló los patrones de construcción de dichas catedrales, me hace pensar más bien que las gárgolas en cuestión puedan corresponder a los guardianes que rodean el círculo interior de los mándalas y que, como se verá en la sección sobre el arte tibetano, no son demonios ni nada semejante, sino personificaciones de la dinámica de transición entre el centro del *mándala* —el “recinto sagrado” en el sentido más verdadero del término, pues se trata del estado de *aletheia* en el cual todo se

percibe como el sagrado principio único del universo— y la periferia que consiste en el estado de *lethe* o *avidya* cuando el mismo no se reconoce como tal.⁵²

Podría, pues, haber algo de verdad en las tesis de Rocker. No obstante, a quienes deseen hacer de ellas leyes absolutas, será conveniente recordarles que hay muchas obras cuya significación no parece aclararse suficientemente al examinar sus relaciones con las fuerzas macropolíticas, macrosociales y macroeconómicas de su tiempo y lugar.⁵³ Más aún, podría parecer que a ciertos casos extraordinarios podrían aplicarse las palabras de Jean Sorel:⁵⁴

«...“El productor de genio”... tiene una “originalidad completa”. No sufre la influencia del medio, de la época en que ha surgido. (Por ejemplo, no se comprenderían los cuadros “inmortales” de un Rembrandt, tratando de encontrar en ellos el reflejo de la burguesía holandesa de su época.⁵⁵)

«Sería inútil, por lo tanto, buscar las “leyes históricas de la producción artística”. Entre el arte y la sociedad hay demasiados intermediarios para que pueda ponerse al desnudo un vínculo directo y rígido: el genio es “demasiado personal para someterse a una ley”.»

Personalmente, tiendo a creer que el “genio” no es necesariamente un individuo que nace con habilidades físicas y características psicológicas extraordinarias. De hecho, todo quien haya realizado un trabajo efectivo a fin de establecerse en el estado de *aletheia* o que de algún modo haya accedido a un nivel “profundo” de verdad, o quien haya cultivado de manera sistemática la “divina locura” (la cual, cabe señalar, puede ser parte del método para acceder a la *aletheia*), puede muy bien llegar a ser un genio.⁵⁶ El mismo Gombrich parece sugerir que artistas como Klee, Kandinsky y Mondrian trataron de acceder a un nivel profundo de verdad, y que los surrealistas (y, creo conveniente agregar, algunos de sus allegados) cultivaron la “divina locura”.⁵⁷ Ahora bien, parece innegable que también hay individuos que, sin proponérselo, atraviesan procesos psicológicos que hacen de ellos lo que, en los términos de Sorel, tendríamos que designar como “genios individuales”.

En todo caso, e independientemente de que hayan o no intentado alcanzar el estado de *aletheia*, o de los medios por los cuales puedan haberlo intentado, algunos de los grandes creadores —como por ejemplo Tolstoi— vivieron en el seno de comunidades que, a nivel *micropolítico* y *microsocial*, estaban organizadas de manera no autoritaria e igualitaria (aun si dichas comunidades estaban establecidas dentro de Estados centralizados, autoritarios y clasistas), pues sus miembros estaban conscientes de que la transformación de la estructura micropolítica y microsocial era un elemento importante en la transformación de la psiquis que pone fin a la fractura interna de los individuos y los libera de las estructuras de poder que los condicionan. *En todos los casos* es esta *liberación* —independientemente de que haya o no tenido lugar después de una convivencia intensiva en un grupo estructurado de manera diferente al resto de la sociedad, de que sea una condición pasajera en un proceso de “locura divina”, o de que se encuentre establecida en mayor o menor grado— lo que hace posible la producción del más puro arte visionario y, en general, del arte más auténtico y valioso.

Volviendo al tema principal de esta sección, que era las características comunes del arte europeo cristiano antes de Rafael y del arte oriental tradicional, cabe señalar que ninguno de ambos podría haber sido objeto de la crítica esbozada en las obras exotéricas de Platón, según la cual las artes sólo copiaban las entidades de nuestro mundo material (las cuales, a su vez, para el pensador griego no eran más que copias de los *eidos* que constituían la “verdadera realidad”). El motivo por el cual no se los habría podido someter a la crítica en cuestión no era meramente que, como señalara Aristóteles, las artes representativas implicaran *poiesis* en la medida en que intentaban plasmar el *ideal* de una especie o género, que el artista jamás recibió del mundo por *aisthesis* —sino, más bien, que los mismos jamás pretendieron meramente *imitar* la realidad física, ni siquiera a fin de extraer de ella un tipo ideal por medio de *poiesis*—. De hecho, las obras de ambos tipos de arte eran el producto de una *poiesis* muchísimo más

radical: su producción constituía la creación de una *nueva realidad* que tenía el poder de alterar la percepción humana y, eventualmente, despejar las “ventanas de la percepción”, dando acceso a una forma de experimentar este mundo que era análoga a la experiencia del “Otro Mundo” que Platón describió en su *Fedón*.⁵⁸

También en otro sentido podríamos considerar las formas de arte en cuestión como algo que puede conducirnos más allá de “este mundo”: el eje de nuestra experiencia habitual (“este mundo”) es la ciega voluntad individual que, según Schopenhauer, se disuelve en la apreciación contemplativa del arte. Ahora bien, en particular el arte visionario (dentro del cual tienen cabida por igual el arte europeo cristiano anterior a Rafael y las artes tradicionales de distintas naciones de Asia), en la medida en que tiende a inhibir el juicio y con él a suspender la “partición originaria” de nuestra experiencia, puede facilitar la disolución del espurio sujeto que constituye el núcleo de la ilusión de una voluntad propia. De esta manera se puede lograr un grado de disolución de la voluntad que va mucho más allá de aquél al que, según Schopenhauer, se podía acceder por medio de la apreciación contemplativa del arte en general.⁵⁹

Por otra parte, como indicó Coomaraswamy con respecto al arte místico del lejano Oriente en *The Transformation of Nature in Art (La transformación de la naturaleza en arte)*, en general en lo que he estado llamado arte primordial “la connotación y la denotación no pueden dividirse” y “no hay distinción entre lo que una cosa ‘es’ y lo que ella significa”.⁶⁰ De hecho, como hemos visto, las formas más puras de arte primordial son aquéllas en las que “todo es símbolo” y en consecuencia nada se refiere a algún ente o realidad concreto —o sea, que no sea también símbolo.

En general, lo que llamaré “arte primordial” está caracterizado por la *yuganaddha* o *coincidentia oppositorum*: en él coinciden los extremos de supuestas dualidades, tales como connotación-denotación, ser-significación, mensaje-medio (esta última, en un sentido radicalmente diferente al de McLuhan) y así

sucesivamente. Ahora bien, las formas más radicales del arte en cuestión son aquellas que tienen la posibilidad de lograr que el estado en el que el artista realizó la obra (en el cual el espaciotiempo es total y la Verdad, el Bien y la Belleza son inseparables) y el estado que ella induce en el espectador coincidan —y en el cual, como se acaba de reiterar, “todo es símbolo”, pues no hay nada que se refiera a algún ente o realidad concreto que no sea también símbolo.

Hemos visto que en dicho arte la obra tiene una función inmediata, que es la de “despejar las ventanas de la percepción”; bien, también es frecuente que la misma tenga al mismo tiempo la función mediata de orientar al practicante en el Sendero del Despertar o la Iluminación. Más adelante veremos que los mándalas tibetanos son un ejemplo notable de todo lo anterior: los mismos, que surgen del estado de Total Espacio-Tiempo-Cognitividad en el cual Verdad, Bien y Belleza coinciden, constituyen uno de los medios más poderosos para “despejar las ventanas de la percepción” en el espectador, dándole la posibilidad de acceder a un estado análogo al del creador de la obra —y, al mismo tiempo, constituyen uno de los mapas más precisos y completos del Sendero.

Con el pasar del tiempo los teóricos y filósofos europeos del arte se alejaron infinitamente de concepciones como las arriba descritas. Por ejemplo, como señaló Coomaraswamy en su *Filosofía cristiana y oriental del arte*, Walter Schewring llegó a trivializar a tal grado la actividad artística como para afirmar que: “Dante y Milton pretendían ser didácticos: consideraremos esta pretensión como una curiosa debilidad en maestros de estilo cuya verdadera, aunque inconsciente misión, era ofrecernos ‘emociones estéticas’.”

En su gran poema *Saudarananda*, el sabio, místico y poeta budista Ashvagoshā escribió:

«La obra no fue llevada a cabo con una finalidad especulativa, sino con una finalidad práctica... Su propósito es conducir a quienes viven en esta vida, más allá del estado de miseria, hacia el estado de gran bienaventuranza.»

La destrucción del orden medioeval en Europa: nuevos desarrollos de la ocultación y la desocultación

La interpretación dualista de las enseñanzas judeocristianas común a católicos y protestantes demostró ser extremadamente idónea para sustentar la ideología desarrollista del progreso técnico y el dominio sobre la naturaleza de los aprendices de brujo que darían vida al Gólem tecnológico. Ya el precepto del *Libro del Génesis* “Fructificad y multiplicáos, y llenad la tierra y *subyugadla*: y tened dominio sobre los peces del mar y sobre las aves del aire y sobre todas las cosas vivientes que se muevan sobre la tierra” parecía una exhortación a desarrollar relaciones instrumentales. Francis Bacon y René Descartes modificarían dicho precepto para que el mismo pudiese servir de base al nuevo proyecto científico-tecnológico que adoptaría la burguesía emergente en su lucha por el poder. En su obra de 1603 *El nacimiento masculino del tiempo, o la gran instauración del dominio del hombre sobre el universo*, Bacon escribió:⁶¹

«Vengo en verdad trayendo a vosotros la Naturaleza con todos sus hijos, para sujetarla a vuestro servicio y hacerla vuestra esclava... de modo que pueda realizar mi único deseo terrenal, que es el de estirar los límites deplorablemente estrechos del dominio del hombre sobre el universo a sus fronteras prometidas.»

Por su parte, en la primera mitad del siglo XVII, Descartes desarrolló la ideología según la cual en el universo había dos sustancias creadas,⁶² que eran la *res cogitans* o “cosa pensante” (el alma entendida como sustancia no espacial) y la *res extensa* o “cosa extensa” (el universo físico entendido como sustancia espacial, *que comprendía las pasiones*). La primera debía someter a la segunda, y —para expresarlo en términos de la famosa frase del ilustre pensador francés que hizo que Heidegger lo llamara “el padre de la bomba atómica”— “el hombre debía ser amo y señor de la naturaleza”.

Esta ideología implicaba, no sólo que los seres humanos deberían relacionarse instrumentalmente con su medio ambiente y, por medio de la ciencia y la tecnología, habrían de dominarlo y someterlo a sus designios, sino también que las relaciones internas de los individuos deberían ser instrumentales y de dominio, pues, como se acaba de ver, las pasiones eran parte de la *res extensa*, que la *res cogitans* —al alma— debía dominar y someter a sus designios. En términos del esquema freudiano, el “superyó” debía controlar en la medida de lo posible al “ello” a fin de producir y mantener un “yo” bien adaptado capaz de tener cierto dominio sobre las pasiones y los instintos que lo afectaban —o, para ser más precisos, los mecanismos “preconscientes” del “inconsciente” debían, en la medida de lo posible, reprimir los impulsos de este último, de modo que el individuo no traicionase sus aspiraciones, ideales y objetivos “conscientes”. En términos sartreanos, diríamos más bien que, por medio del autoengaño o “mala fe”, la conciencia debía darse a sí misma la impresión de que las pasiones eran algo externo a ella que la afectaba y que, por medio de una lucha tenaz, ella lograba un cierto grado de dominio sobre éstas.⁶³

Ya se señaló que la Reforma implicó una exacerbación de los dualismos; esta transformación estuvo íntimamente relacionada con el hecho de que, como ha señalado Erich Fromm,⁶⁴ los reformadores hayan impulsado el retorno a una mentalidad y una actitud de corte patriarcal similar a la que había imperado entre los hebreos (actitud que, como he subrayado en *Individuo, sociedad, ecosistema*,⁶⁵ impulsaría el proyecto de dominio de la naturaleza), hayan mitigado los elementos más *yin* de la enseñanza de Jesús de Nazaret,⁶⁶ y hayan eliminando el culto a la Virgen mediante el cual la religión católica pareció reivindicar de cierta manera el elemento femenino (si bien dicha reivindicación se realizó de manera tal que la concepción de la Virgen quedó opuesta a tal grado a la de la mujer real, que ésta pudo seguir siendo tan degradada y explotada como antes).⁶⁷

Cabe señalar también que, puesto que la Iglesia católica condenaba el afán de enriquecimiento personal, el proyecto secular

de dominio de la naturaleza por medio del “progreso” y de enriquecimiento personal a ultranza no podría desarrollarse hasta que la Reforma de Lutero no introdujese nuevos elementos doctrinales. Es bien sabido que, según Max Weber, el desarrollo de la mentalidad capitalista estuvo relacionado con la introducción, por Lutero y la Reforma, de la idea de que los fieles tenían una misión terrenal y la obligación moral de cumplir el propio deber en los asuntos mundanos. Los puritanos, en particular, consideraron la actividad mundana y las recompensas materiales que resultaban del trabajo industrial como signo de predestinación divina. Puesto que las doctrinas de estos últimos sólo permitían un consumo frugal, las mismas sancionaban la acumulación de riqueza, siempre y cuando ésta estuviese combinada con una carrera industrial. Por ello, según Weber, los valores y motivaciones religiosos del calvinismo aportaron el impulso y la energía para el rápido desarrollo del capitalismo. (Aunque sin duda hay un grado considerable de razón en las tesis de Weber, sería un error inferir de ellas un determinismo y un reduccionismo religiosos: el calvinismo y el puritanismo fueron desarrollos de un tipo humano particular que en ciertas sociedades se estaba gestando en un momento dado de la historia.⁶⁸)

Una condición de lo anterior y, en general, de la obliteración de todos los valores que hasta entonces habían caracterizado a la religión cristiana, fue la división por Lutero del continuo de la vida en dos campos separados e independientes: el reino celestial, en el cual la razón no constituía un criterio válido, y el reino terrenal, en el cual la prostituta del Diablo —como Lutero llamó a la razón— representaba el criterio de la verdad y la guía de la acción. Con ello el hombre que aborrecía la razón le dio a ésta un campo que podía regir de forma autónoma, sin depender de la religión. Por otra parte, con la primera dieta de Speyer encargó a los príncipes territoriales la responsabilidad de conducir la Reforma, poniendo en cierta medida el reino celestial bajo el dominio del terrenal. Dotada de un campo privado que regir de acuerdo con su propio criterio y teniendo la posibilidad de invadir,

por medio de la influencia de los príncipes, el reino que debería permanecer fuera de su ámbito, lo que se suponía era la “razón” (pero que en verdad no era más que la justificación por el intelecto de tendencias surgidas de la exacerbación de del error llamado *lethe* o *avidya*), fue extendiendo su dominio a todos los campos, hasta usurpar el mando en el “reino celestial” que le estaba vedado.

Aunque por un lado haya sido sumamente positivo que la Reforma haya referido a los seres humanos a su propia conciencia para la interpretación de las Escrituras y la toma de decisiones morales, con ello promovió la actitud individualista propia de fines de la era de la oscuridad. Y, lo que es aún más importante (y que tiene mucho más que ver con el plano del arte y de la estética, que es el tema de este libro), como señaló Aldous Huxley:⁶⁹

«Los protestantes desaprobaban la experiencia visionaria y le atribuían una virtud mágica a la palabra impresa. En una iglesia con ventanas transparentes (en vez de vitrales extatogénicos) los fieles podían leer sus Biblias y libros de oración y no se sentían tentados a escapar del sermón hacia el otro mundo (de la experiencia visionaria).»

Abolviendo todos los elementos extatogénicos de la liturgia, la Reforma hizo lo posible por impedir que los seres humanos mantuvieran aunque fuera un mínimo contacto con una realidad superior a la de su propia razón lineal y aparentemente separada. En consecuencia, fue muy fácil para éstos negar más adelante la existencia misma de una realidad superior cuyo orden debiera ser respetado, e intentar imponer al mundo el orden que, impulsada por las tendencias surgidas de la exacerbación de del error llamado *lethe* o *avidya*, concebía su propia razón lineal y fragmentaria.

Ya en la Grecia de alrededores del siglo VI a.C., la “razón”, en cuanto inteligencia lineal que se consideraba a sí misma autónoma con respecto a las tradiciones establecidas, hacía grandes avances. La iniciación “primitiva” a la vida mítica era sustituida por la *paideia*, y ésta producía el ciudadano que, en las palabras de Heidegger, “se encontraba a gusto en el foro” —y, con él, engendraba la manera de ser humano que sirvió de base al

concepto de “humano” propio del humanismo—. ⁷⁰ Con el triunfo del cristianismo, la razón retrocedió temporalmente, para volver a ganar terreno progresivamente durante la alta Edad Media; según Lucien Goldmann, en la época de Tomás de Aquino la “razón” había alcanzado ya paridad con la fe. Con el Renacimiento, lo que se consideró como “razón” (pero que, como corresponde a la inversión de los valores que se estaba produciendo, era mucho más irracional que lo que ella habría de remplazar) pasó definitivamente al primer plano y luego siguió ganando cada vez más terreno con respecto a la fe y al sentimiento, mientras que en las ciudades libres desaparecía el igualitarismo económico, político y social, el Estado se imponía sobre la sociedad y el capital acumulado por los ya nada igualitarios burgueses se volvía todopoderoso. A medida que esto sucedía, el proceso de degeneración de la sociedad, de la cultura y de los individuos avanzaba cada vez más velozmente: el imperio de lo que se concibió como “razón” fue produciendo un orden cada vez más irracional.

La amalgama de todo lo anterior podría haber influido de manera determinante en la decadencia del arte europeo. Si tomamos la pintura como un indicador de la evolución del arte occidental, tendremos que concluir que, a partir de Rafael y hasta la irrupción del arte de las artes de ruptura del siglo XIX (en particular, el Impresionismo y el Prerrafaelismo), buena parte del arte Occidental no hizo más que imitar la naturaleza y las producciones de la técnica. Ahora bien, como señaló Gregory Bateson, “sin embargo lo hermoso persiste”: durante el período en cuestión aparecieron grandes obras de arte visionario y primordial, entre las cuales quiero subrayar las grandes pinturas de El Greco, ciertas obras de Rembrandt, así como otras de Goya y Delacroix, las pinturas de William Blake y el resto de las obras que todavía me impulsan a visitar, en los grandes museos de Europa, las colecciones de arte del período en cuestión.

Aunque los pintores revolucionarios del siglo XIX y muchos de pintores del siglo XX lograron devolverle su valor

poiético a la pintura, luego la trivialización de la actividad artística por la búsqueda de la novedad como tal y la implantación de modas a las que todos debían adaptarse, ocultó en mucho mayor medida que antes el *tao* o *lógos*. Como ya vimos, esto produjo una decadencia creciente que en muchos casos hizo pasar por logro de originalidad *poiética* lo que no era más que banalidad, falta de inspiración y sed de notoriedad.

En gran medida y durante largo tiempo en Occidente, el arte dejó de ser un activador de la experiencia visionaria y un mapa del Sendero de Iluminación, y —como ya hemos visto— luego fue en gran parte reducido a un medio para obtener fama y dinero a través de la adaptación a modas vacías que constituyen la muerte del arte verdadero. Sin embargo, en varias civilizaciones Orientales, las tradiciones indígenas de sabiduría mantuvieron viva la verdadera naturaleza del arte y, cada una a su manera, siguieron produciendo obras maestras con el poder de alterar profundamente la experiencia humana y de servir fundamentalmente como una ayuda en el Sendero de Despertar o Iluminación.

**Arte primordial: del arte primitivo
a la pintura china taoísta y budista *ch'an*
(con referencia a la artesanía y las danzas sagradas)**

En esta sección me ocuparé brevemente del tipo de pintura china asociado originalmente al taoísmo y, más adelante, en cierta medida también al budismo *ch'an* (en japonés, *zen*). Aunque éste no es el sitio para emprender una discusión de los orígenes del taoísmo,⁷¹ ya que se ha hecho referencia a las tesis de Rocker, cabe señalar que, junto al pensamiento yin-yang y al chamanismo popular a los que estuvo íntimamente vinculado, el taoísmo estuvo originalmente asociado al pueblo llano y a la forma de vida igualitaria y comunitaria de la aldea china, en la que todos participaban en las faenas agrícolas y se repartían equitativamente los frutos del trabajo común. El taoísmo fue una de las tradiciones que se relacionaron entre sí en el monte Kailash y, como el resto de

las tradiciones en cuestión, en lo social, lo político y lo económico tuvo una postura no autoritaria e igualitaria. De hecho, tanto el estudioso de la civilización china James Legge como el historiador del pensamiento ácrata Max Nettlau ubicaron a los taoístas entre los más conspicuos exponentes de la prehistoria del pensamiento en cuestión.⁷²

La corte, en cambio, estuvo ligada íntimamente al pensamiento “del cielo y la tierra”, que atribuía al poder del emperador un origen divino, justificando el orden sociopolítico imperante, y sancionaba una serie de rituales y actitudes con respecto al manejo de Estado; más adelante Confucio sistematizó el pensamiento en cuestión, al que añadió una serie de elementos humanistas, de modo que la corte adoptó oficialmente su sistema de ideas.

El paisajismo chino más antiguo y venerable es el que estuvo asociado al taoísmo, y fue en relación con dicha tradición de mística no-dualista que los grandes pintores, poetas y filósofos del primer milenio d.C. (y luego muchos del segundo) redactaron las obras más importantes sobre estética y elaboraron las reglas que debía regir las artes plásticas tradicionales. Sin embargo, con el tiempo la corte desarrolló sus propios estilos de pintura, muy diferentes al del paisajismo taoísta y a la posterior pintura budista *ch'an* o *zen*. De hecho, gran parte de la pintura china que aparece en los libros de arte es, bien sea pintura cortesana, bien sea una pintura híbrida que puede ocupar cualquier punto del espectro que se encuentra entre la pintura “taoísta y budista *ch'an*” (que de ahora en adelante designaré como *t-c*) y las formas más extremas de la pintura cortesana. Una vez que se haya considerado suficientemente la pintura asociada al taoísmo (y, más adelante, en gran medida el budismo *ch'an*), se retomará brevemente la pintura cortesana.

Finalmente, y aunque de manera un poco forzada, habría que agrupar en una tercera corriente los distintos tipos de pintura desarrollados por escuelas budistas distintas del *ch'an* o *zen*, cuyos objetos privilegiados son los Budas, los bodhisattvas, los guardianes y otras figuras asociadas a la mitología budista en

general y en particular a la de la escuela a la que cada manifestación específica de dicha pintura se encuentra asociada (por ejemplo, las escuelas tántricas tienen entre sus temas privilegiados los cinco *dhyani* Budas y los distintos tipos de deidades tántricas,⁷³ mientras que la escuela de la tierra pura privilegia las representaciones del Buda Amitabha, su séquito, su palacio y su paraíso occidental).⁷⁴ Aunque la mayoría de las subcorrientes dentro de este tipo de pintura se han mantenido independientes de los otros dos tipos principales de pintura china, de modo que sus estilos no se combinan con otros para producir un espectro de estilos, hay notables excepciones —una de las cuales es la de la escuela *t'ien tai*, que representa maravillosos paisajes mitológicos en un estilo que es casi indistinguible del t-c, y pinta los personajes del *Sutra del Loto* (*Saddharmapundarikasutra*) en un estilo que también hace uso de materiales y técnicas semejantes a los de la pintura t-c.⁷⁵

Tenemos, pues, que la clasificación de la pintura china en los tres estilos descritos arriba es bastante artificiosa, ya que en ella no es posible distinguir tan claramente tres corrientes diferentes, sino que se encuentra más bien un continuo con ciertos extremos a partir de los cuales se pueden idealizar las supuestas corrientes en cuestión, y un espectro intermedio en el cual se manifiestan múltiples amalgamas. Sin embargo, para mis fines mantendré la distinción entre las tres grandes corrientes arriba mencionadas y me ocuparé en particular de la pintura t-c.

La pintura china t-c es una forma de arte primordial que, sin embargo, se diferencia ampliamente de sus equivalentes en el Tíbet y la India. Aunque no emplea los colores vívidos característicos de una buena parte de la pintura visionaria (y, en particular, de la pintura tibetana, de las ilustraciones de libro persas que tanto se parecen a los *thangkas* tibetanos,⁷⁶ y de algunas formas de la pintura hindú), su efecto sobre el espectador es tal que no podría dudarse ni siquiera por un instante en considerarla como uno de los más maravillosos ejemplos de este tipo de pintura.

Cabe señalar también que algunas de las características de la pintura china t-c son las mismas de la pintura prehistórica. Por una parte, tanto la pintura china t-c como la prehistórica expresan lo que Dumézil llamó la *Weltanschauung* mágica, según la cual todo es la manifestación de un único principio y, por lo tanto, lo sagrado no debe ser adorado fuera y por encima del mundo, sino celebrado *en* el mundo. De más está decir que esto es concomitante con una actitud de “cura” (en el antiguo sentido de “cuidado”) de la naturaleza, y contrario a la actitud depredadora de los occidentales de hoy.

Por otra parte, ambos tipos de pintura dieron al espacio vacío por lo menos la misma importancia que a las formas materiales —a tal punto que en las obras de ambos el vacío puede encontrarse en el centro mismo de la representación—. Esto se debe a que los dos tipos de pintura responden a la cosmovisión primordial, la cual, al igual que sus expresiones artísticas, puede expresarse en términos de las palabras del *sutra Prajñaparamita hridaya*:⁷⁷

«La forma no es otra cosa que el vacío y el vacío no es otra cosa que la forma; la forma es sólo vacío y el vacío es sólo forma.»

Desgraciadamente, es difícil apreciar esta cualidad de la pintura china en las reproducciones de las obras que aparecen en los libros realizados por occidentales, pues por lo general lo que se nos muestra en los mismos es *fragmentos* de pinturas: la obra de arte chino sirve como *material* del que se apropia el fotógrafo para realizar una obra fotográfica en base a normas occidentales de composición, que luego el lector del libro toma por las normas de composición de la pintura china. El resultado es un genocidio en el plano del arte.⁷⁸

La pintura china t-c ha sido usada como un ejemplo de mentalidad ecológica, entre otras cosas por las características que ella comparte con la pintura “primitiva”. Hemos visto que, tratando de destruir una de las caras de la moneda de la vida —la muerte, la enfermedad, el dolor y todos los aspectos de la vida que deseamos

evitar— aplicamos corrosivos a dicha cara, los cuales a la larga atraviesan la moneda y destruyen también su otro lado. El dar igual valor al espacio vacío y al espacio que se encuentra lleno de formas materiales es señal de una disposición humana y una *Weltanschauung* que están libres del error antes mencionado, pues *no* intentan afirmar la existencia negando la no-existencia (y en consecuencia no nos conducen a destruir lo que deseamos conservar).

Otra de las características “ecológicas” de la pintura china es la ausencia de antropocentrismo que la caracteriza. Incluso un marxista ortodoxo, como lo fue el biólogo Ernesto Rodríguez, tuvo que reconocer que:⁷⁹

«Esta actitud orientalista de comunión con la naturaleza es muy acorde con cualquier ética ecologista, y de hecho el arte oriental ha sido mucho menos antropocéntrico que el arte occidental. Por ejemplo, en muchas de las bellísimas y sobrecogedoras pinturas taoístas, los seres humanos son representados como pequeñas figuras en imponentes paisajes naturales, (y) en la poesía oriental son frecuentes bellísimos poemas sobre la comunión hombre-naturaleza.»

Un texto atribuido al pintor y poeta Wang-wei, fundador de la “Escuela de Pintura del Sur”, establece de manera bien precisa los tamaños respectivos de los diferentes elementos que pueden entrar en la composición de un paisaje:⁸⁰

«Al pintar paisajes, el concepto (de formas rítmicas) debería conducir el pincel. Colinas de diez pies, árboles de un pie, caballos de una pulgada y hombres de un décimo de pulgada. Los rostros distantes no muestran los ojos; los árboles distantes no muestran las ramas. Las colinas distantes no muestran rocas, sino que se ven a medias como cejas; las aguas distantes no muestran ondas, sino que se extienden hasta las nubes en el horizonte. Éstas son fórmulas invariables.»

Las montañas son enormes, los árboles mucho más pequeños, los animales aún más pequeños, y los seres humanos son los más pequeños de los elementos que entran en la composición. ¿No es esto indicativo de una ética bastante contraria a la expresada por las actuales traducciones del *Libro del Génesis*, o por René Descar-

tes cuando proclamó que “el hombre debe ser amo y señor de la Naturaleza”? En la pintura prehistórica frecuentemente encontramos una combinación de perspectivas múltiples, que puede ser contrastada con el impulso egocéntrico a imponer la perspectiva única del individuo que se considera como centro del tiempo y el espacio. Tal como los paisajes chinos t-c minimizan la importancia del elemento humano, las perspectivas múltiples de algunas pinturas prehistóricas minimizan la importancia del ego del artista.

Ni las pinturas prehistóricas ni los paisajes chinos t-c están sujetos a reglas estrictas de composición simétrica por el estilo de las que han sido aceptadas casi universalmente en Occidente. En *Heaven and Hell*, Aldous Huxley señaló que, en una conversación con Roger Fry, este último insistía que la obra de Monet *Lirios en el agua* no tenía derecho a estar tan chocantemente desorganizada, tan falta de un apropiado esqueleto de composición; los lirios estaban totalmente mal, “artísticamente hablando” —y, sin embargo, no podía menos que admitir, ¡sin embargo!...—. En las palabras de Huxley, los lirios eran “transportadores”. Esto es precisamente lo que ocurre, aunque en una medida mucho mayor, con la composición de muchas pinturas chinas t-c, tan extrañas para el ojo Occidental, y sin embargo tan... visionarias. Y tan ecológicas, en la medida en que no revelan ningún intento de imponer a la naturaleza el orden concebido por los seres humanos.

Igualmente ecológico es el respeto con el que el artista chino enfrenta el material que trabaja, cuyo *li* o principio estructural —la configuración del material— debe ser seguido y completamente revelado, en lugar de imponer arbitrariamente sobre él una creación de la egocéntrica imaginación humana, que no haya surgido como respuesta al principio estructural del material sobre el cual habrá de plasmársela. El artista o artesano frecuentemente revelaba el *li* del material, infundiéndole el *ch'i* de la representación viviente, para producir una obra más allá de la dualidad creador/creación.

Podemos, pues, considerar la pintura china t-c como una extensión y un desarrollo de la pintura prehistórica, que quizás haya sido hecha posible porque en China los verdaderos sabios mantuvieron una influencia mucho más grande sobre su sociedad que sus equivalentes de Occidente sobre las suyas.

Cabe subrayar el hecho de que, al igual que el resto del arte asiático —y también que la pintura prehistórica— la pintura china t-c evitó el realismo insípido que Platón desdeñó y condenó como la mera “copia de una copia”. Algunos ejemplos del paisajismo chino pueden considerarse como un maravilloso Impresionismo *avant la lettre*, mientras que otros pueden interpretarse (como lo hace Lin Yutang en *The Chinese Theory of Art*) como un Expresionismo del mismo tipo;⁸¹ de manera similar, sobre todo en el posterior arte *zen* del Japón hay piezas que se podrían considerar abstractas y otras que podrían considerarse como pertenecientes a otras de las tendencias que surgieron en Occidente después de que el paradigma realista hubiese sido descartado por la mayoría de los artistas que alcanzarían un amplio renombre.

La última y más importante característica de la pintura china t-c es el hecho de que ella se emprende como un *tao* o Vía hacia el Despertar o Iluminación. Ya hemos visto que el arte primordial en general trasciende la dualidad connotación-denotación, mensaje-medio; bien, el arte chino tiene la peculiaridad de trascender además la dualidad entre creador y creación. Antes de emprender el proceso de plasmar la obra, el pintor debía “vaciar su espíritu”, de modo que su arte no fuese condicionado por pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente; a partir de dicho estado de vacuidad, de lo Informe debían surgir las formas de la obra arte, lo cual sólo podía suceder por medio de una “acción a través de la no-acción” (*wei wu wei*) que, en cuanto tal, sería perfectamente espontánea (*tzu-jan*), en el sentido de no ser el resultado de una intención consciente —la cual es siempre manifestación del error del ego.

Sucede que, en la acción autoconsciente, en el momento mismo de actuar, la conciencia toma como objeto el ente que

percibe como agente, estableciéndose lo que Sartre llamó “un vínculo de ser” entre ella y el objeto en cuestión. Esto hace que por un instante el sujeto se haga al mismo tiempo objeto, lo cual interfiere sutilmente con la espontaneidad inherente a su subjetividad, produciendo un titubeo que estropea la acción. Como es bien sabido hoy en día, las herramientas y los materiales empleados en la pintura china se escogían de tal manera que no permitiesen que se hicieran modificaciones posteriores a lo que en un primer momento se había plasmado en la obra; en consecuencia, cualquier experto en pintura t-c que tuviese la realización espiritual necesaria, reconocería claramente en una pintura la imperfección resultante. A la luz de lo anterior, es fácil comprender la historia del rebelde —y más adelante famoso— pintor que durante muchos años intentó alcanzar una originalidad total pintando de maneras que contradecían la tradición, y quien, cuando finalmente supo que había logrado la verdadera originalidad, se dio cuenta de que “estaba pintando el *tao* de los Antiguos”: dicho *tao* radicaba precisamente en la originalidad absoluta que consiste en pintar de acuerdo con las pautas tradicionales —y, por ende, en hacerlo por medio de la acción que tiene lugar a través de la no-acción y de la espontaneidad total.

El despertar o la Iluminación en cuestión se encuentra en la raíz del mejor arte producido por los artistas taoístas y por sus descendientes espirituales, los artistas *ch'an* o *zen* —así como del mejor arte producido por artistas de otras tradiciones que parecen derivarse de la misma raíz que éstas y que también tienen como objeto liberar al individuo de la fractura interna que introduce la separación entre un aspecto que controla, gobierna o dirige y otro que es controlado, gobernado o dirigido—. ⁸² En los artistas escindidos interiormente, el aspecto de la psiquis que tiene la función de controlar —el observador-director-juez internalizado— intenta manejar a voluntad la actividad artística del individuo, interfiriendo con el espontáneo flujo creador del *tao* o *lógos*. En cambio, a través del artista que no se encuentra escindido interiormente —el que se ha librado de la fractura que separaba un

aspecto que controlaba de otro que era controlado— se produce un flujo no obstruido de la espontaneidad del *tao* o *lógos* que se plasma en incomparables obras de arte. Chuang-tse cuenta que:⁸³

«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 su actividad artesanal a partir de dicha atención, le habría sucedido como al ciempiés del poemita inglés y habría sufrido impedimento.⁸⁴

«Muy feliz era el ciempiés
hasta que el sapo una vez
preguntóle: “¿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 cuál pié detrás de cuál debía mover.»

La autointerferencia del artista será mayor en la medida en la que se lo considere como el único responsable de su obra y se lo valore en la medida en la que ésta alcance la excelencia: el miedo a errar —o, en la terminología de Sartre, la angustia— creará una duda en el artista que lo hará más proclive a la autointerferencia. Esta duda puede ser magnificada por la exposición a la mirada objetivante del Otro que induce al artista a hacerse ser-para-otros —a tal grado que incluso maestros zen con un cierto grado de realización espiritual han sido incapaces de librarse de la interferencia de una mirada crítica—. Un ejemplo de ello es la siguiente anécdota:⁸⁵

«El maestro Kosén dibujó (en caracteres chinos) las palabras “El Primer Principio” que están talladas sobre la puerta del Templo Oaku en Kyoto. El las dibujó con su pincel en una hoja de papel y luego fueron talladas en madera.

«Un alumno del maestro le había mezclado la tinta y se había quedado parado cerca de éste, mirando la caligrafía del maestro. Este alumno dijo “¡No tan buena!” Kosén lo intentó de nuevo. El alumno dijo “¡ésta es peor que la anterior!” y Kosén trató de nuevo.

«Después del intento número sesenta y cuatro, la tinta se estaba acabando y el alumno salió a mezclar más. Habiendo sido dejado solo, sin ser distraído por ningún ojo crítico que lo observase, Kosén hizo otro dibujo rápido con lo que quedaba de tinta. Cuando el alumno regresó, echó una buena mirada a este último esfuerzo.

«“¡Una obra maestra!”, dijo.»

Quienquiera que se haya establecido inmoviblemente en el estado Despierto que a menudo se designa como Iluminación, de modo que el *tao* fluya ininterrumpidamente a través de ella o él, no será afectado por la mirada del Otro y podrá realizar la obra maestra ante la mirada del más crítico y temible de los observadores.

Ahora que se ha definido suficientemente la pintura t-c, se la puede distinguir con mayor claridad de la pintura cortesana. Mientras que en el paisajismo taoísta la figura humana jamás aparece en un primer plano, sino que está sujeta a la escala de tamaños codificada por Wang-wei, en la pintura cortesana es frecuente que se represente en un primer plano a los nobles y los eruditos de la corte. Del mismo modo, mientras que en la pintura t-c deben apreciarse la soltura de trazo y la espontaneidad que le son inherentes [asociadas, como hemos visto, al requisito de no apoyar el codo, al uso de materiales que no permiten el retoque y la corrección, y al hecho de que la actividad pictórica se emprende como un *tao* o sendero al Despertar o Iluminación que debe permitir al artista realizar la obra por medio de la no-acción (*wu-wei*) y la espontaneidad (*tzu-jan*)], en la pintura cortesana no se puede apreciar una soltura equivalente de los trazos; por el contrario, en ella es frecuente que el pintor dibuje uno por uno, con todo cuidado —a veces sobre láminas de oro— los pelos de la barba de un erudito confuciano u otro personaje de la corte. (Aunque en la pintura budista *ch'an* posterior, y sobre todo en la pintura *zen* del Japón, a menudo se representa en un primer plano a

los patriarcas y otros grandes maestros, se lo hace con unos pocos trazos, en un estilo que lleva la soltura del brazo y la espontaneidad a su paroxismo, y por lo general dichos patriarcas y maestros tienen el aspecto de lunáticos extremadamente desenfadados.) Este tipo de pintura se encuentra, pues, a una gran distancia de la pintura t-c. En muchos de los libros sobre arte chino predomina la pintura cortesana o los híbridos entre ésta y la t-c, y sin embargo en ellos no se hace ninguna referencia a tan radicales diferencias de estilo en la pintura de la gran nación asiática.

El título de esta sección anunciaba que en ella se tocaría también temas tales como la artesanía y la danza; el motivo para incluirlas aquí es que, al igual que la pintura china t-c, a menudo se ha practicado ambas actividades como un *tao* o sendero al Despertar o Iluminación, en la medida en que en ellas (como en el resto de los ámbitos de la actividad humana) la acción perfecta es la que tiene lugar por medio de la no-acción. Por ejemplo, en el sufismo la artesanía ha sido uno de los cuatro senderos por los que se persigue la realización, mientras que, en el Extremo Oriente, ha sucedido algo similar, no sólo con la artesanía y con las bellas artes, sino también con ceremonias como la del te, con actividades tales como los arreglos florales, con la arquería,⁸⁶ con las disciplinas de combate cuerpo a cuerpo y así sucesivamente. En el Tíbet, las danzas sagradas —por ejemplo, el *chams*, las danzas de *dakini* y las danzas realizadas sobre mándalas—⁸⁷ han sido practicadas como vía de realización, y lo mismo ha sucedido entre los sufíes a partir del maestro Yalaladín Rumi y el subsiguiente establecimiento de la secta *mevlevi*. A su vez, George Sorel dice con respecto a Occidente:⁸⁸

«En la alta antigüedad, el arte había atraído hacia sí a un gran número de ciudadanos: la gran importancia de las danzas sagradas se debía en parte a que reunían a todos los ciudadanos como ejecutantes; los coros de cantores, las fiestas públicas, debían su valor a la misma causa.»

Sorel comprendió que la participación popular en el arte es de la mayor importancia, pero no hace referencia alguna al hecho

de que aún más importante es la superación de la fractura que divide a la psiquis en un aspecto que controla y otro que es controlado, y por ende de la autointerferencia que ella produce. Mantenerse en un estado de integración psíquica es, para el artista, mucho más esencial que el dominio de una técnica —aunque el mantenerse en un estado de integración sólo pueda transformarse en ocasión para la manifestación del verdadero arte una vez logrado el dominio de una técnica—. ⁸⁹ El bailarín o la bailarina que se mantiene en ese estado fluye en forma tal que sus miembros y su cuerpo entero se mueven a una velocidad uniforme, sin entrecortarse jamás, pues el movimiento no es interrumpido por vacilaciones, como sucedería si estuviera controlando sus movimientos y corrigiéndolos a medida que los ejecuta. Así, pues, lo que admiramos en un bailarín o una bailarina que se mantiene en este estado de integración no es tanto su técnica como el hecho de que a través de él o ella fluye la espontaneidad del *tao*. Lo que nos deja atónitos es el flujo perfecto del absoluto, ante el cual nuestra pigmea personalidad individual se siente sobrecogida y puede quedar momentáneamente anonadada.

Todavía en nuestros días, cuando *sinceramente* admiramos el arte de alguien, es porque dicho arte surge de una condición que en algún sentido evoca el estado que los budistas designan como “Despertar” o “Iluminación”. Y cuando el arte surge a partir de esta última condición, el mismo podría incluso, eventualmente, permitirnos obtener alguna vislumbre de ella.

Breves notas sobre algunas formas artísticas de la India

Un análisis profundo del arte hindú requeriría una extensión muchas veces mayor, no sólo que la de esta sección, sino que la del libro entero. Por otra parte, Ananda Coomaraswamy (quien nos legó varias obras bastante extensas) y sus sucesores han realizado análisis de este tipo. ⁹⁰ Sin embargo, a fin de ilustrar algunas de las ideas básicas de este libro, creo oportuno presentar algunos

comentarios extremadamente breves sobre unas pocas de las artes de la India.

Hoy en día hay consenso sobre el extraordinario valor de la música clásica hindú, la cual se encuentra entre las más elaboradas, mágicas y visionarias del mundo. Lo que es menos conocido es que ciertas órdenes místicas la han empleado a fin de producir algunos de los tipos de *rasa* o emoción estética que contemplan las tradiciones de la India y, usando los estados a los que dichas emociones dan acceso como reflejos en un espejo susceptibles de hacer patente la naturaleza reflectante de éste, descubrir la verdadera condición de la cognitividad universal en la cual y por medio de la cual todas las experiencias se manifiestan. En la patencia de esta condición única que constituye la verdadera esencia o naturaleza de todo lo que se manifiesta, los múltiples *rasa*, los distintos estados y todas las experiencias tienen un “único sabor”.⁹¹

En tales casos el objetivo de la generación de *rasa* no es la mera vivencia de emociones estéticas, ni la producción *per se* de estados condicionados extraordinarios y experiencias ilusorias,⁹² sino la desocultación (*aletheia*) de la cognitividad inmutable en la que todos los *rasa*, los estados condicionados y las experiencias ilusorias se manifiestan. En consecuencia, es de la mayor importancia advertir en contra del peligro de apegarse a los *rasa* y a los estados y experiencias a los que ellos dan acceso, en vez de trascenderlos en la *aletheia* de dicha cognitividad. Tales advertencias fueron repetidas una y otra vez por Mujiuddín Chisti, el maestro sufi que fundó una de las órdenes místicas que hizo un mayor uso de *rasa* como un medio para ir más allá de *rasa*, y en el seno de la cual han surgido algunos de los músicos indios más importantes de los últimos nueve siglos. Él escribió:⁹³

«Ellos saben que nosotros escuchamos música y a través de ella percibimos ciertos secretos. Por lo tanto, tocan música y se sumergen en “estados” (*jal*). Ustedes deben tener en cuenta que todo aprendizaje debe cumplir todos sus requisitos —no sólo música, pensamiento, concentración—. Recuerden: la maravillosa producción de leche de una vaca que patea el balde es inútil.»

Otra de las manifestaciones más notables del espíritu humano es la pintura de la India y, en particular, los estilos budistas de pintura que alcanzaron su cúspide en las cuevas de Ajanta, así como en Gandhara (los cuales se son tan diferentes del estilo *rajput* asociado principalmente al *bhakti* de los *vaishnava*, como del desarrollado por los pintores que trabajaron bajo mecenazgo mogol). La belleza visionaria de los frescos de Ajanta —así como de muchas de las pinturas de Gandhara— radica en la composición, los colores pasteles y la armonía, continuidad y suavidad de las líneas, mientras que su mensaje espiritual está encarnado en las expresiones faciales y las miradas de las figuras; en ellos, la indivisibilidad de ambos elementos corresponde a la inseparabilidad de la denotación y la connotación.

Otra de las manifestaciones del arte indio que, en mi opinión, muestra más claramente las características del arte primordial es la escultura tántrica, la cual, cabe recordar a fin de no dejar totalmente a un lado las ya discutidas tesis de Rocker, se desarrolló en comunidades que habían roto con el sistema de castas, que eran autogestionarias y que estaban caracterizadas por la igualdad.⁹⁴

La escultura de la India es casi siempre una parte integral de los absorbentes complejos arquitectónicos en los cuales la misma está orgánicamente fundida. La escultura tántrica, en particular, alcanzó su cima en los complejos arquitectónicos de Khajuraho, Konarak, Bhuvaneshvar y algunos otros lugares. Ahora bien, Konarak está cerca del mar, lo cual hizo que la piedra sufriese una corrosión considerable, mientras que Bhuvaneshvar y los otros complejos son menos abundantes en esculturas. Khajuraho, en cambio, está bien dotado de estatuas, y éstas se encuentran relativamente bien conservadas, lo cual hace mucho más fácil apreciar lo que considero como las características más relevante de las figuras: sus miradas y expresiones faciales, por una parte, y la sensualidad de los cuerpos, por la otra. Es por esto que decidí

tomar a Khajuraho como expresión paradigmática de la escultura tántrica.

Quien haya leído la obra de Gilles Béguin *L'art indien* habrá notado que éste contradice lo señalado arriba con respecto a las miradas y expresiones faciales de las esculturas con sus comentarios denigrantes, según los cuales en las estatuas de Khajuraho los requisitos ornamentales de su integración en el complejo arquitectónico “explican la torpe ejecución de algunos detalles: rostros estereotipados, sonrientes y poco expresivos, y joyas convencionales”.⁹⁵ ¡Las expresiones faciales que denotan la coincidencia del placer total con la patencia de la cognitividad inmutable son, pues, “estereotipadas, sonrientes y poco expresivas”! ¡Y, 45 años después del artículo de Coomaraswamy titulado “Ornamento”,⁹⁶ alguien que sin duda alguna no leyó el mencionado trabajo llega a afirmar que las “joyas convencionales” (me pregunto cuáles serán las que no son convencionales, y por qué es malo que éstas sí lo sean) no son más que requisitos ornamentales de la integración de las estatuas en el complejo arquitectónico!

Béguin nos obliga a recordar que, en el budismo *vajrayana*, por ejemplo, las joyas son adornos indispensables de todas las deidades que se manifiestan en el nivel visionario de experiencia Despierta denominado *sambhogakaya*, pues dichas joyas expresan la “riqueza” que caracteriza al nivel en cuestión —y, en la medida en que enriquecen la obra, hacen que la connotación coincida con la denotación—. ⁹⁷ Aunque la mayoría de los templos que quedan en Khajuraho son shivaítas, y sólo unos pocos son *jaina* y otros pocos budistas *vajrayana*, y aunque en su mayoría las figuras no representan deidades de la dimensión visionaria del *sambhogakaya* sino practicantes “físicos” (*nirmanakaya*),⁹⁸ no cabe duda de que, como —según señala Coomaraswamy— sucede con el arte de la India en su conjunto, las joyas representan algunos de los atributos simbólicos del tipo de individuo representado. De hecho, como hemos visto, el arte primordial, y en particular el arte oriental, es en general tan didáctico como visionario y contemplativo. Lo

menos que se puede decir de Béguin es que no sabe nada en absoluto del éxtasis y los estados no-duales, y ni tan siquiera ha estudiado la estética de la India, de modo que difícilmente alguien pueda estar menos capacitado para juzgar y explicar el arte oriental y, en general, el arte “primordial”. ¿Cómo podría alguien decir en 1984, cuando ya había un cuerpo extenso de traducciones directas del tibetano y del sánscrito, al igual que muchos trabajos originales de gran autoridad (realizados unos por lamas tibetanos y otros por eruditos y practicantes occidentales), que “las concepciones tántricas son todavía mal conocidas”?

En las figuras de Khajuraho, tenemos un ejemplo notable de la no-dualidad de connotación y denotación, mensaje y medio, que también caracteriza a las obras de arte tibetanas que consideraremos más adelante.⁹⁹ Por una parte, la unión de las figuras masculinas y femeninas ilustra, tanto un elemento central en uno de los Senderos de Iluminación propios de los tantras,¹⁰⁰ como el estado mismo de *yuganaddha* o “manifestación coincidente de los opuestos” al que el Sendero en cuestión debe conducirnos. Por otra parte, los rostros y las miradas de las figuras son expresiones tan maravillosas de la extática coincidencia del placer total con la *aletheia* o desocultación de la cognitividad no-dual, y sus cuerpos y posturas son al mismo tiempo tan sensuales que, con sólo contemplarlas, el observador puede tener acceso a sentimientos en los cuales la sensualidad es inseparable de la espiritualidad —y es incluso concebible que un observador debidamente preparado pueda llegar a vivenciar el estado de *yuganaddha* que las figuras representan.

Pintura tibetana: el *mándala* como paradigma de la inseparabilidad de connotación y denotación

«La esfera estética es un océano de vibraciones que se hace cada vez más turbulento a medida que se aleja de sus pacíficas profundidades.»

Introducción al terma de Padmasambhava
*La leyenda de la gran stupa.*¹⁰¹

En su obra *Die Kunst Tibets*, Heinz E. R. Martin¹⁰² clasificó la pintura tibetana en cuatro categorías, que eran: (1) visionaria; (2) mándalas; (3) contemplativa, y (4) didáctica. Esto hace pensar en las clasificaciones de la enciclopedia china de Jorge Luis Borges, pues entre las cuatro categorías en cuestión, tres son en verdad características comunes a gran parte de la pintura tibetana, y sólo una indica una de sus variedades. Sucede que la pintura tibetana, que constituye uno de los ejemplos más sobresalientes de la no-dualidad de connotación y denotación, es en su totalidad y de manera simultánea, visionaria y didáctica, así como, en un *gran* número de casos, contemplativa. Ahora bien, *algunas* de las pinturas que comparten las características anteriores son mándalas.

Todas las pinturas tibetanas son visionarias, pues las formas y los colores de la obra tienen el poder de afectar la percepción de quien la contempla. En general, los vívidos colores, así como la talidad (o el “ser tal”) de las nubes, rocas y paisajes en general, pueden tener un efecto inmediato sobre las “Ventanas de la Percepción”, suspendiendo el juicio del observador y sumergiéndolo en un estado de maravillamiento. Sobre todo en el caso de ciertos mándalas (pero también en el de algunas obras de otras de las categorías que se enumerarán más abajo), ciertas formas de contemplar la obra pueden resultar en una repentina “explosión” de los límites que separan figura y fondo, dando acceso, de manera repentina, a tipos de percepción más globalizados o panorámicos.¹⁰³

Todas las pinturas tibetanas son didácticas, ya que ilustran las enseñanzas del *dharma* (por ejemplo, pinturas de la Rueda de la Vida budista), las vidas de los maestros, las características de las deidades que se emplean en la práctica de visualización, la estructura del Sendero de Iluminación del *atiyana-dzogchén* (*rdzogs-chen*) y/o del *vajrayana* o tantrismo, etc.

Finalmente, una gran parte de las pinturas tibetanas son contemplativas, pues en muchos casos se las emplea como soporte

para diferentes prácticas de visualización, mientras que en otros su potencial globalizador de la percepción e inhibidor del juicio ayuda al practicante a acceder a una desnuda Contemplación no-dual, libre de toda valorización-absolutización de contenidos de pensamientos. En particular, ocasionalmente las expresiones faciales y miradas de los realizados y las deidades representados representan tan magistralmente el estado de *aletheia*, que a través de la empatía pueden aproximarnos al mismo —o, en algunos casos, incluso servir de ocasión para que tengamos acceso a la condición en cuestión—. De hecho, algunos tesoros o termas¹⁰⁴ consisten en obras de arte, legadas a la posteridad precisamente por el poder místico que se les atribuye (uno de los ejemplos más famosos de este tipo de arte es la escultura de Padmasambhava en Samyé, de la que éste dijo “su forma de mirar es igual a la mía”, y a la que se atribuye un valor inconmensurable a causa de la perfección con que ilustra el estado de dzogchén).

En el caso de la utilización de la pintura como soporte para la práctica de visualización, el practicante llega a percibirse a sí mismo como la deidad representada en la obra, y a su entorno como la dimensión de la deidad; puesto que, como nos decía Coomaraswamy en una nota anterior con respecto al pintor de deidades de la India, el artista sólo podía haberla pintado a partir de su propia visualización de sí mismo como la deidad, ello implica un cierto grado de coincidencia entre el estado de quien realizó la pintura, la obra misma y el estado de quien la contempla. Más aún, visualizándose a sí mismo como la deidad, el practicante realiza las prácticas con las configuraciones del sistema bioenergético, la circulación de la energía y la energía misma (*tsa-lung-thigle*)¹⁰⁵ hasta obtener el objetivo final de la práctica, que es el estado de *mahamudra* o “símbolo total”, en el cual el Espacio-Tiempo-Cognitividad es Total y “todo es símbolo” —de modo que no se contempla algo concreto a lo que los símbolos hagan referencia—. En el caso ideal de que —como lo prescribe la frase *nadevo devam archayet*— el artista haya realizado la obra desde este mismo nivel espiritual, cuando tiene lugar lo anterior puede hablarse de una

coincidencia absoluta entre el estado de quien contempla la obra y el de su creador. Y, como ya vimos, lo mismo sucede cuando quien contempla la obra, gracias al poder visionario de ésta y sobre todo a su propia habilidad en prácticas tales como el dzogchén,¹⁰⁶ tiene acceso al estado de *aletheia* desde el cual idealmente el autor debería haber realizado la obra.

Volviendo al carácter visionario del arte tibetano —o sea, su capacidad de suspender el juicio del observador y sumergirlo en un estado de maravillamiento— cabe señalar que ello no significa que debamos usarlo simplemente para seguir la recomendación que nos daba Goethe en sus *Conversaciones con Aeckermann* cuando nos instaba a vender todo nuestro saber y comprar asombro. Cuando el asombro es tan agudo como para dejarnos lelos, pasmados y absortos, esta condición puede muy bien ser la que la tradición dzogchén llama “kunzhí lungmatén”, en la cual (como se señaló en la nota a la primera parte de este libro en la que se explicaron las etapas en la manifestación del *samsara*) ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos —pero que, según el maestro Lligme Lingpa, en nuestra época muchos yoguis confundirían con el *dharmakaya* o primer nivel en la manifestación del *nirvana*—. Como hemos visto, de lo que se trata no es de inhibir nuestra actividad cognitiva, sino de usarla para descubrir la cognitividad en la que todas las experiencias se manifiestan, como reflejos en un espejo.¹⁰⁷

Lo anterior explica por qué las tradiciones tibetanas no nos piden que vendamos nuestro saber, y también por qué el arte tibetano puede ser al mismo tiempo visionario, contemplativo y didáctico. Las tradiciones en cuestión (y en particular el dzogchén) nos enseñan cómo emplear el asombro y en general cualesquiera estados y experiencias de particular intensidad puedan manifestarse, pero en ningún caso para quedarse en la experiencia misma, sino con el objeto de obtener la desocultación (*aletheia*) de la cognitividad en la que todas las experiencias y los estados se manifiestan. Puesto que el más puro arte visionario surge del

estado de *aletheia*, es cuando ocurre lo anterior, que el estado espiritual del creador coincide con el del espectador.

En consecuencia, una clasificación de la pintura tibetana más correcta que la de Martin sería:

(I) *En base al material o medio, así como al formato:*¹⁰⁸ (1) Frescos o murales (kyanglha o debri), (2) Miniaturas rectangulares para iniciaciones, para altares, etc., o tsakli; (3) tapas de manuscritos o buha, y (4) Rollos colgantes montados sobre seda o thangkás.¹⁰⁹ Estos últimos se dividen en: (a) Thangkás hechos con seda o göthang (cuyo tamaño oscila entre 30x20 cms y 55x47 mts), los cuales pueden ser de cuatro tipos: (i) tsemtrubma, que son bordados a mano con hilos de seda de distintos colores; (ii) thagtrubma, que tienen figuras tejidas a mano con distintos hilos coloreados de seda; (iii) tretrubma, hechos con figuras de seda recortadas que luego se cosen unas con otras, y (iv) lhenthabma, que son iguales a (iii) pero en las cuales, en vez de coserse, las figuras se pegan con cola. (b) Thangkás pintados y luego montados sobre seda o trithang (cuyo tamaño oscila entre 30x20 cms y 3x2 mts), los cuales también pueden ser de cuatro tipos: (i) tsönthang, que tienen el fondo de distintos colores; (ii) serthang, cuyo fondo es todo de oro, mientras que las figuras se dibujan o pintan sobre el oro; (iii) tsalthang, cuyo fondo es todo de bermellón, mientras que el diseño se dibuja sobre el bermellón con oro o tinta, aunque a veces, como en los serthang, en ellos se pintan figuras; (iv) nagthang, con fondo negro, sobre el cual se dibujan las figuras con oro o, a veces, con bermellón —y en algunas ocasiones se las pinta con varios colores—. (Cuando se pinta con oro, lo que se hace es dibujar con cola la figura y luego aplicar polvo de oro sobre la cola.) Los que se imprimen con bloques de madera tallados y luego se colorean se llaman parma.

(II) *En base al contenido:*¹¹⁰ El tratado de Manthangpa (siglo XV) prescribe ocho aspectos en los cuales pueden presentarse las figuras, que son: *nirmanakaya* de estilo monástico, *sambhogakaya* de estilo palaciego, con múltiples brazos y piernas como Samvara, bodhisattvas, diosas de aspecto agradable, deidades

airadas, seres o *kinnara*, shravakas u oyentes del *hinayana*, y pratyekabuddhas o realizados solitarios también del *hinayana*.¹¹¹ Aunque Manthangpa nos ha legado el tratado definitivo del cual no es permisible desviarse, creo que aquí es necesario proporcionar una clasificación más amplia que tome en cuenta el carácter general de la obra. Una clasificación provisional de este tipo podría ser: (1) Mándalas (los cuales son siempre pintados —de modo que no pueden ser göthang— y se distinguen de los demás por su diseño, tamaño y uso); (2) Budas del *nirmanakaya*; (3) Dhyani budas (*sambhogakaya*); Buda primordial o *adi Buddha* (representación del *dharmakaya*); (4) panditas, arhats, grupo de los diez y seis “mayores” (*shodasha sthavirahi*) a quienes Shakyamuni confió sus enseñanzas, bodhisattvas, maestros, mahasiddhas, dakinis y vidyadharas, todos ellos del nivel “material” (*nirmanakaya*); (5) árboles de refugio de las distintas tradiciones; (6) ilustraciones de hechos de “historia sagrada” tales como hazañas importantes y difusión de enseñanzas por parte de los distintos tipos de maestros agrupados en el aparte 4 de esta clasificación, imágenes de los distintos “reyes religiosos” y escenas de su vida, historias de “encarnaciones anteriores” de Shakyamuni según los cuentos *Jataka*, los doce actos de la vida de Shakyamuni, etc.; (7) asamblea de las 42 deidades pacíficas y las 58 feroces; (8) otras deidades de meditación, que incluyen a los bodhisattvas, los devas o devatas, las dakinis y los dakas, etc., todos ellos del *sambhogakaya* y todos los cuales pueden ser pacíficos, airados o gozosos (estos últimos en unión sexual); (9) Deidades en sus palacios en sus respectivas tierras puras (como los de Amitabha, Avalokiteshwara y Padmasambhava en el caso de la familia *padma*); (10) guardianes o dharmapalas;¹¹² (11) ilustraciones de enseñanzas budistas tales como la Rueda de la Vida, etc.; (12) “mándalas cósmicos” o mapamundis esotéricos; (13) Lokapalas o reyes guardianes de los puntos cardinales; (14) símbolos como los ocho signos de buena suerte del Tíbet, los siete preciosos artículos de la realeza, las siete joyas preciosas... etc., etc.

Quizás los ejemplos más notables de la inseparabilidad de los elementos 1, 3 y 4 de la clasificación de Martin, lo sea el elemento 2 (el cual en la clasificación alternativa presentada arriba constituye el elemento II-1, que con respecto al material o medio y el formato es siempre I-4-b): las pinturas tibetanas que representan mándalas. No sólo se encuentran ellas entre los ejemplos más sobresalientes de arte visionario, sino que incluso podrían ser usadas como soporte en la práctica de la Contemplación dzogchén que consiste en descansar en el estado de *aletheia* que por su propia naturaleza es autoliberador (o sea, no permite la valorización-absolutización de los contenidos de los pensamientos, de modo que ésta se autolibera automáticamente al surgir). Al mismo tiempo, los mándalas son didácticos, pues, como se verá a continuación, los mismos son mapas del proceso de Despertar o Iluminación, y sobre todo de la manera como dicho proceso se desarrolla en la práctica del dzogchén.

C. G. Jung se percató de que los mándalas que, en sueños o en forma de alucinaciones, se les manifestaban espontáneamente a algunos de sus “pacientes” neuróticos, eran mapas que mostraban el camino a la cordura. Cabe señalar que en el misticismo oriental la verdadera cordura no se reduce a la mera superación de las neurosis (que Jung entendió correctamente como procesos potencialmente curativos), pues se la concibe como la superación del error humano básico —la *lethe* o *avidya*— que se ha estado desarrollando hacia su reducción al absurdo a medida que el ciclo temporal ha ido avanzando. Jung señaló que el centro del *mándala* representa la esencial no-dualidad y no-pluralidad, tanto del universo “físico” como de la conciencia, mientras que la periferia representa el mundo de la dualidad y la pluralidad —el cual, en tanto que estas dos características se valoricen-absoluticen delusoriamente y en consecuencia se tomen como absolutas, autoexistentes y dadas, es un mundo de engaño y error.

Ahora bien, aunque Jung escribió “comentarios psicológicos” para las traducciones de dos importantes textos de la enseñanza dzogchén,¹¹³ el famoso estudioso del psiquismo humano

no logró apreciar varios de los múltiples niveles de significado del *mándala*, sobre todo en la enseñanza en cuestión. Consideremos un *mándala* que represente: (1) en el centro, el Buda primordial en unión erótica masculino-femenina (Kunzang ñab-ñum); (2) entre el centro y la periferia, en un abismo de fuego circular y en calidad de porteros de las cuatro entradas que dan acceso al centro del *mándala*, cuatro guardianes (*dharmapala*) o cuatro *dakini*, todos ellos fieros y airados,¹¹⁴ y (3) en la periferia, el mundo normal de dualidad y pluralidad valorizadas-absolutizadas delusoriamente.

(1) La figura central es el Adi-Buda o Buda Primordial, quien representa la cognitividad primordial en su no-dualidad, su no-pluralidad, su desnuda no-conceptualidad y su ausencia de error y de engaño. (2) Los cuatro guardianes en las puertas representan la dinámica de la transición entre la periferia y el centro. (3) La periferia representa el estado normal, en el cual estamos totalmente inmersos en el error y completamente engañados: puesto que estamos confundidos y al mismo tiempo confundidos acerca del hecho de que estamos confundidos, consideramos que nuestros juicios y percepciones son esencialmente correctos.

Si consideramos estas tres “zonas” del *mándala* como etapas en el sendero del dzogchén (que, en la serie *upadesha* de enseñanzas dzogchén, se recorren gracias a las prácticas sucesivas del tekchö y el töguel)¹¹⁵, puede explicárselas de la siguiente manera: (1) En la periferia, el error y la contradicción están activos pero no se los ha descubierto como tales. (2) En la zona intermedia, representada por los guardianes airados, se ha descubierto como tales al error y la contradicción, con lo cual se han transformado en el más extremo conflicto. (3) En el centro, el error y la contradicción se han disuelto en la desocultación de la cognitividad absoluta, que es no-dual y está libre de error —o, lo que es lo mismo, en la desocultación de la verdadera esencia o naturaleza de toda la realidad.

El término tibetano *khil-khor*, que traduce la palabra sánscrita *mándala*, significa centro-periferia y, en consecuencia, corresponde exactamente a la dinámica representada por el

mándala. La dinámica en cuestión puede entenderse fácilmente en términos de la etimología del término sánscrito tal como la explicó el maestro tibetano Pema Karpo: *manda* significa “esencia” (la esencia absoluta y universal), en tanto que *la* significa “aceptar”. La dinámica del *mándala* nos permite superar el temor y el rechazo que el estado representado por el centro inspira a quienes viven en la periferia — aunque, una vez en el centro, no hay ya ni aceptación ni rechazo, pues ha desaparecido la ilusión de un perceptor-agente separado que pueda aceptar o rechazar su experiencia.

1. La periferia como etapa

La valorización-absolutización delusoria de los contenidos de los pensamientos, en combinación con los mecanismos de ocultación del psiquismo humano, hacen que la gente normal poseída por el error, cuya experiencia constituye la periferia del *mándala*, tome como verdad absoluta su ilusión de ser un ego substancial separado y su experiencia del mundo como un conglomerado de entes igualmente sustanciales y separados. Esto constituye un grave error, ya que el universo es un continuo (*uni-*), del cual todas las entidades son manifestaciones particulares diversificadas (*-verso*); en términos de la física actual, el universo es el continuo único de energía con cuatro dimensiones postulado por Einstein, el “orden implicado” no-dimensional que se encuentra libre de espaciotemporalidad (y por lo tanto de cualquier división) concebido por David Bohm, el campo único de energía con múltiples dimensiones propuesto por la teoría de superunificación, etc.¹¹⁶ Como hemos visto, los conceptos y las palabras que los expresan se definen por *genus proximum et differentiam specificam*, pero aquello que *todos los entes (son) en verdad*, no excluye nada y no tiene contrarios —ni existe tampoco alguna categoría más amplia que pueda contenerlo—. *Achintya* o “lo impensable” es uno de los nombres que los budistas *mahayana* dieron a esta verdad absoluta que no puede ser entendida en términos

de conceptos o expresada en palabras, pero que ciertamente puede desocultarse cuando, en forma instantánea, colapsan la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos, el foco restringido de conciencia y los mecanismos de ocultación que determinan qué contenidos pueden entrar en aquél, junto con la ilusión de un sujeto mental intrínsecamente separado de sus objetos.

Como ya hemos visto, en la condición representada por la periferia del *mándala* experimentamos los fragmentos que nuestra conciencia abstrae en el continuo universal (en calidad de figuras que resaltan contra el resto de continuo en cuanto fondo), en términos de conceptos valorizados-absolutizados delusoriamente. La valorización-absolutización delusoria en cuestión hace que erróneamente tomemos dichos fragmentos por entes intrínsecamente separados y creamos que su verdadera esencia es el concepto en términos del cual los entendimos —pensando que esta experiencia de multiplicidad nos transmite la verdadera naturaleza del universo—. Este es el error esencial cuya aparición y primeros estadios de desarrollo dieron lugar a la “Caída” de la humanidad, y que se ha ido desarrollando progresivamente a medida que se ha ido desplegando el actual ciclo temporal. Como se ha visto repetidamente, dicho error ha alcanzado su reducción al absurdo en la actual crisis ecológica que, a menos que impulsemos un cambio radical, pronto podría poner fin a la sociedad humana e incluso a la existencia misma de la humanidad: la crisis en cuestión prueba que las percepciones e ideas básicas en la base de toda acción humana y, en particular, del proyecto desarrollista de los últimos siglos, eran delusorias o erróneas.

El individuo normal, que siente que su ilusión de ser un ego separado y sustancial está bien fundamentada y la experimenta como algo absolutamente verdadero, siente terror ante la insustancialidad de sí mismo y todos los entes representada por el centro del *mándala*. Así pues, en la etapa periférica, los guardianes de las cuatro puertas representan el terror de la insustancialidad

que impide que la gente pase al centro del *mándala* —un miedo que es expresado etimológicamente por la palabra *pánico*.¹¹⁷

La normalidad es un estado de pequeño espacio-tiempo-conocimiento cuyo eje es el foco restringido y muy poco permeable de atención consciente que es indispensable para que podamos considerar como entidades sustanciales a nuestras personas y al resto de los entes, y para que podamos conservar nuestra autoimagen habitual y nuestro habitual sentido-de-sí.¹¹⁸ El aumento del volumen bioenergético (en sánscrito, *kundalini*; en tibetano, *thig-le*) hace que el foco de atención consciente del individuo se amplíe y se vuelva más “permeable”, ampliando así su espacio-tiempo-conocimiento,¹¹⁹ pero no puede en ningún caso *producir* o *causar* el Despertar o Iluminación, que corresponde al estado de Total Espacio-Tiempo-Cognitividad. En el individuo no preparado que se aferra a la ilusión de substancialidad, en vez de resultar en la develación del centro del *mándala*, esta ampliación-permeabilización del foco de atención consciente puede producir perturbaciones o inducir estados psicóticos.

La palabra *pánico*, que indica un poderoso e incontrolable temor “irracional”, se deriva del nombre del dios *Pan*: el dios que representa la totalidad. *Pan* puede hacerse patente debido a la *panoramificación* de la conciencia que tiene lugar cuando el volumen bioenergético aumenta suficientemente, con lo cual se hace patente nuestra propia insubstancialidad y (en la medida en que se nos ha enseñado a aferrarnos a nuestra supuesta identidad separada y a temer a la desaparición de esta identidad,¹²⁰ y en la medida en que la neurosis impera en nuestra época) en consecuencia se desencadenan experiencias de terror. Por otra parte, la ampliación y permeabilización del foco de atención consciente puede permitir el acceso a la conciencia de contenidos ego-asintónicos, los cuales representan una amenaza para el funcionamiento egoico y la autoimagen del individuo. Más aún, la panoramificación en cuestión hace que el individuo experimente en toda su intensidad cualquier dolor que se pueda manifestar, lo cual desencadena

circuitos autocatalíticos (o sea, de realimentación positiva) de dolor, angustia y malestar.

Así pues, para quienes se encuentran en la periferia del *mándala*, los guardianes representan el temor a la insustancialidad cuya develación es representada por el centro —o sea, ellos ilustran el *pánico* en el sentido etimológico de esta palabra—. Aterrorizados por los guardianes (los temores) que bloquean la entrada a lo que ellos toman por una calle ciega que conduce a un abismo, los seres poseídos por el error se aferran a dicho error —o sea, a la periferia—. Como lo expresó R. D. Laing en un contexto especial, ellos piensan que en la dirección al centro “hay un abismo, hay bestias salvajes”.¹²¹

2. La zona intermedia como etapa

Un individuo entra a la zona intermedia cuando ya no puede aferrarse al engaño representado por la periferia y sentirse cómodo en él. Ahora bien, puesto el error comprende un tropismo a aferrarse a dicho error, la incomodidad en cuestión hace que el individuo se aferre con mayor fuerza a la fuente de dicha incomodidad —un tropismo que Laing compara con lo que le sucede a alguien que está recostado de un autobús y, cuando éste comienza a andar, se aferra a la barra del autobús, que es el objeto más cercano pero también el más peligroso—. ¹²² Este tropismo explica el proceso autocatalítico característico de la zona intermedia del *mándala*, que conduce al individuo a un nivel umbral en el cual, si están dadas todas las condiciones necesarias —incluyendo el conocimiento de las instrucciones pertinentes y otras condiciones favorables—, la tensión inherente al error o la delusión esencial se rompe y él o ella “entra” al centro.

3. El centro como etapa o como serie de etapas

Después de haber “entrado” al centro, un volumen bioenergético alto mantendrá a los guardianes airados o las dakinis feroces

bien despiertos y alerta, de modo que en el momento en el que el individuo abandone el centro no caiga en la tranquilidad de la periferia (lo cual le permitiría sentirse cómodo en el error): la dinámica representada por los guardianes feroces o las dakinis airadas lo atraparán y la agitación consiguiente funcionará como recordatorio para que aplique las instrucciones.

Más adelante, cada vez que el individuo abandone el centro, si un volumen bioenergético alto está “alimentando a los guardianes airados o a las dakinis feroces”, la dinámica que éstos representan lo empujará automática y espontáneamente hacia el centro.

Finalmente, una vez que las propensiones a salir del centro hayan sido neutralizadas, la persona ya no se apartará más de él. Entonces, los guardianes feroces o las dakinis airadas representarán sus propias actividades espontáneas libres de acción, las cuales ayudarán a otros a alcanzar la Iluminación —aunque dichos otros ya no serán percibidos como seres sensibles a ser Iluminados—. A pesar de que no hay actividad de la mente,¹²³ los guardianes airados o las dakinis feroces repelerán a aquéllos que no estén preparados, haciéndolos percibir al individuo Iluminado como chocante y crudo, y atraerán en cambio a quienes sí estén preparados, creando las condiciones para que éstos avancen rápidamente hacia el centro. El practicante se habrá convertido en un lama-*heruka*, tan chocante como una deidad airada, y sus actividades serán los guardianes airados o las dakinis feroces.

Así pues, el *mándala* tibetano es, al mismo tiempo, arte visionario, arte contemplativo y arte didáctico que ilustra el sendero budista —y en particular dzogchén— en su totalidad. No se puede encontrar un mejor ejemplo, en el arte de la pintura, de la no-dualidad de connotación y denotación, de medio y mensaje: el estado no-dual y no-conceptual representado por el centro del *mándala* es el estado mismo al que —siempre y cuando el individuo se encuentre listo para ello— la contemplación del *mándala* puede incluso llegar a dar acceso.

El principio del *mándala* es central para diferentes tradiciones místicas de la humanidad y aparece en la literatura y en las artes plásticas de muchas civilizaciones. Para explicar este hecho, no hay necesidad de establecer vínculos genéticos entre distintas tradiciones y civilizaciones: si los pacientes de Jung podían alucinar mándalas o soñar con ellos y así obtener mapas espontáneos del proceso que tenían que seguir para “curarse”, no hay duda de que todos los verdaderos místicos estarán naturalmente familiarizados con la dinámica que los mándalas representan.

El finado maestro sufí Idries Shah ha contado la historia del discípulo del sufí murciano Ibn El-Arabi que soñó que Maaruf Kharki estaba rodeado de llamas. Pensando que el gran realizado estaba en el infierno, el hombre fue presa de una gran tribulación, que lo hizo buscar a El-Arabi para pedirle una explicación. Arabi le dijo que las llamas no significaban que Maaruf estuviera en el infierno; que las mismas representaban aquello que quien había tenido el sueño tendría que atravesar para alcanzar la realización de Maaruf —una región de experiencia que los sufíes a menudo denominan “el abismo de fuego”.

Sin embargo, tampoco hay necesidad de excluir los posibles vínculos genéticos entre distintas tradiciones. De hecho, en la evolución misma del *mándala* parecen haber intervenido varias de las tradiciones íntimamente relacionadas entre sí de la amplia región que hemos considerado repetidamente. Ananda Coomaraswamy afirmó que el *mándala* provenía de los ziggurats mesopotámicos, el primero de los cuales apareció en la tercera dinastía de la ciudad sumeria de Ur (y, en cuanto estructura religiosa sumeria, estuvo ligado a las ya mencionadas tradiciones íntimamente asociadas entre sí), como un desarrollo más simétrico (rectangular) de los anteriores templos sumerios construidos en terrazas sucesivas, cada una más alta que la anterior (de donde los posteriores, famosos “jardines colgantes de Babilonia”). Ahora bien, los ziggurats no tenían una estructura esférica o circular en el centro; las primeras obras arquitectónicas de Eurasia en cuyo centro se ubicó la mitad

superior de una estructura esférica quizás hayan sido las stupa budistas (entre las cuales la más antigua parece ser la *stupa* I de Sañchi, la cual —como señala Coomaraswamy— comenzó a erigirse en el siglo III a.C. y fue *agrandada* entre los siglos II y I a.C.),¹²⁴ que se supone fueron desarrollos de los montículos funerarios prebudistas indios. La estructura esférica de la parte superior de la *stupa* representaba la cognitividad de los Despiertos o Iluminados (Budás); en el budismo, los ángulos representan los límites, y puesto que todo concepto que se valoriza-absolutiza delusoriamente establece un límite (al excluir el concepto que constituye su diferencia específica, y al ser incluido en el ámbito de su género próximo), la cognitividad que se encuentra libre de la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de los pensamientos se representa como lo que carece de ángulos: la esfera o el círculo.¹²⁵ A más tardar en el siglo VI d.C. se construyó la stupa de Boudhanath (alrededores de Kathmandú, Nepal)¹²⁶ que los tibetanos llaman Llarungkhasor,¹²⁷ la cual está constituida por una serie de terrazas cuadradas, cada una más reducida y más alta que la anterior, de modo que desde el aire la estructura tiene la forma de un perfecto *mándala*, en cuyo centro se levanta una enorme esfera en cuya parte superior se eleva la torre coronada de la sombrilla. Lo mismo se aplica a la más grande de las stupa budistas, que es la de Borobudur, en Java (siglo VIII tardío).¹²⁸

Los mapamundi simbólicos de los gnósticos griegos que se asemejan en cierto grado a los *mándalas* son muy posteriores a las primeras stupa; además, a diferencia de estas últimas, su simbolismo no tiene nada que ver con el del *mándala*. En consecuencia, considero un error de Ignacio Gómez de Liaño el haber afirmado que el *mándala* se derivó de los diagramas gnósticos en cuestión;¹²⁹ por el contrario, todo parece indicar que el simbolismo del *mándala* haya adoptado distintas formas de expresión en una u otra de las regiones y/o de las tradiciones de sabiduría que, hasta las invasiones indoeuropeas, imperaron en la gran región que se habría extendido desde las costas occidentales de Europa hasta uno u otro punto del Centro y del sur de Asia.

La *Divina Comedia* de Dante y el *mándala*

Hemos visto que para Dante el arte debía ser didáctico y que, en consecuencia, el extraordinario poeta no podría haber aceptado la idea de un “arte por el arte” que, careciendo de mensaje, pudiese tener un valor artístico intrínseco. Independientemente de que Asín Palacios tenga o no razón al buscar la inspiración de la obra más importante del gran florentino en los relatos musulmanes de la Ascensión de Mahoma, la estructura del “más allá”, tal como la presenta la *Divina Comedia* de Dante, corresponde de una manera bien precisa a la dinámica del *mándala*.

Guiado por Virgilio, Dante abandona el reino de los vivos y desciende al Infierno. Según Gregory Bateson, el “circuito de realimentación positiva” que impulsa el proceso de reducción al absurdo del error humano básico que tiene lugar en la experiencia del individuo y ese proceso mismo (trátese de una neurosis, una psicosis o de la primera etapa del viaje por el sendero de Despertar o Iluminación) es lo que Freud llamó *Tánatos* o “instinto de muerte”. Así pues, podemos decir que la entrada de Dante al Infierno significa que la contradicción que caracteriza a la periferia del *mándala* se ha transformado en conflicto, y que el conflicto se está desarrollando, guiado y catalizado de manera ciega y díscola por el *Tánatos*.

El descenso de Dante por el infierno hacia su círculo más bajo y la entrada del poeta al Purgatorio a través de la abertura que se encuentra en el fondo del infierno, corresponden al desarrollo del conflicto hacia el umbral en el cual la desocultación o *aletheia* de nuestra verdadera esencia o naturaleza reorienta el proceso en una dirección claramente saludable, introduciendo un mecanismo de interrupción y autoliberación espontánea de los tanáticos “circuitos de realimentación positiva”. Dante no puede tener acceso inmediato al Cielo¹³⁰ porque tiene que neutralizar —o sea, “purgar” o “purificar”— su error o delusión y las pasiones díscolas

que del mismo dimanar (el uno y las otras tan profundamente arraigados), por medio de la transformación de la contradicción en conflicto cada vez que ella surja, y la autoliberación del conflicto en la desocultación o *aletheia*. Sin embargo, este proceso ya no pertenece al Infierno, pues la desocultación en cuestión constituye el Cielo y, puesto que Dante ya ha tenido una vislumbre del Estado en cuestión, sabe que el Purgatorio es la vía al Cielo y, en consecuencia, que su sufrimiento no es eterno, sino que es parte de una purificación por la que él debe pasar si quiere establecerse en el Cielo. Una vez en el Purgatorio, el proceso ya no es catalizado solamente por el *Thánatos*, sino también por la sabiduría holista que resulta de la autoliberación repetida de la contradicción básica (el error) y del conflicto en la *aletheia*.

Una vez que el error ha sido “purgado” en una medida suficiente por medio de su autoliberación repetida en la *aletheia*, Dante entra al Cielo, y, finalmente, se establece en el Empíreo —o sea, en el centro mismo del *mándala*.¹³¹

Ya se han señalado las conexiones de los sufíes khajagan y de los ismaelitas con los maestros del dzogchén en Asia Central, por una parte, y con órdenes esotéricas occidentales, por la otra (hemos visto que los templarios recibieron enseñanzas de Hassan Ibn El-Sabbah y/o sus discípulos). Aunque dichas conexiones puedan tentar a uno a explicar genéticamente la identidad del contenido didáctico de las pinturas de mánдалas y el de la *Divina Comedia* de Dante, es más importante recordar que todo simbolismo humano proviene de una única fuente universal.

William Blake: *El matrimonio del cielo y el infierno*

Entre los libros ilustrados por Blake se encuentran *La divina comedia* y *El libro de Job*. Su selección de dichos libros como tema para sus ilustraciones no es casual, pues su poema *El matrimonio del cielo y el infierno* muestra a qué grado la dinámica expresada por las mencionadas obras fue objeto privilegiado de su interés y hasta qué punto llegó a comprenderla. Blake escribe:¹³²

«Sin contrarios no hay progresión. Atracción y repulsión, razón y energía, amor y odio, son (todos) indispensables para la existencia humana.

«De estos contrarios surgen lo que los religiosos llaman Bien y Mal. (Lo que ellos llaman) Bien es lo pasivo que obedece la razón. (Lo que llaman) Mal es la manifestación activa de la energía.

«El Bien es el Cielo. El Mal es el Infierno.»

Éstos contrarios no son tales de manera absoluta, como en el caso del dualismo maniqueo; todo indica que para Blake los mismos son los aspectos complementarios de la realidad que deben ser abarcados simultáneamente por la cognitividad del individuo para que éste pueda recuperar la vivencia de la totalidad, que él designa como “infinitud”. En las citas que siguen puede observarse cómo el poeta considera que la creencia en un dualismo cuerpo-alma es un error introducido por las religiones dualistas, las cuales se empeñan en condenar el cuerpo y su energía; de hecho, Blake reconoce que dicha energía, que él asocia también al Infierno, es lo único que puede impulsar al individuo a descubrir el deleite eterno (inherente, como sabemos, a la vivencia de dicha totalidad o infinitud), y afirma que quienes reprimen el deseo cometen una usurpación:

«Todas las Biblias o códigos sagrados han sido causa de los siguientes errores:

«1. Que el Individuo Humano posea dos principios verdaderamente existentes: Un Cuerpo y un Alma.

«2. Que la Energía, llamada Mal, pertenezca sólo al Cuerpo, y que la Razón, llamada Bien, sea sólo del Alma.

«3. Que Dios atormentará al Individuo Humano en la Eternidad por seguir (el impulso de) sus Energías.

«Por el contrario, (son) los siguientes Contrarios de (tales errores los que) constituyen la Verdad:

«1. El Individuo Humano no tiene un Cuerpo distinto de su Alma; eso que se llama Cuerpo es una porción del Alma discernida por los cinco Sentidos, (que son) las principales (vías de) acceso del Alma (a lo cognoscible) en esta edad.

«2. La Energía es la única vida y es del Cuerpo; la Razón es el confín o la circunferencia exterior de la Energía.

«3. La Energía es Deleite Eterno. ..»

Blake nos cuenta que estaba caminando entre los fuegos del infierno, deleitándose con los gozos del Genio, que a los ángeles les parece tormento y locura, y que recogió entonces los Proverbios que muestran la naturaleza de la sabiduría Infernal:

«La vía del exceso conduce al palacio de la sabiduría.

«La Prudencia es una solterona rica, vieja y fea cortejada por la Incapacidad.

«Quien desea pero no actúa, engendra pestilencia...

«Las horas de idiotez se miden con el reloj, pero las de sabiduría ningún reloj las puede medir...

«Si el idiota persistiese en su idiotez, se haría sabio...

«Los tigres de la ira son más sabios que los caballos de la instrucción.

«Espera veneno del agua estancada.

«Jamás sabrás cuánto es suficiente a menos que sepas cuánto es más que suficiente...»

Después de poner en boca del profeta Isaías las palabras “mis sentidos descubrieron el infinito en todas las cosas” y de hacerlo explicar que anduvo desnudo y descalzo durante tres años por las mismas razones por las que lo hiciera Diógenes el cínico, y que el profeta Ezekiel comió estiércol y estuvo tanto tiempo acostado sobre cada uno de sus costados debido al “deseo de elevar a los demás humanos a la percepción del infinito”, Blake nos brinda una breve explicación esotérica del *kalpa*, evo o eón en cuanto proceso por el que atraviesa un individuo, así como de la *kátharsis* infernal inherente a dicho proceso:

«La antigua tradición según la cual el mundo será consumido por fuego al final de seis mil años es cierta, como lo he escuchado del Infierno.

«Pues con ello se le ordena al querubín de la espada llameante que baje su guardia frente al árbol de la vida; y cuando lo haga, (nuestra percepción) finita y corrompida de la totalidad de la creación se consumirá y (esta última) aparecerá como infinita y sagrada.

«Ello sucederá como resultado de una intensificación del disfrute sensual.

«Pero antes que nada la noción de que el individuo humano tiene un cuerpo distinto de su alma tendrá que abolirse; esto lo haré imprimiendo por el método infernal, con corrosivos, los cuales en el Infierno son curativos y medicinales, (pues) disuelven las superficies aparentes, (permitiendo) descubrir el infinito que se encontraba oculto.

«Si las ventanas de la percepción fuesen limpiadas, todo le aparecería al individuo humano como (verdaderamente) es: Infinito.

«Pues (dicho) individuo se ha encerrado, hasta el punto en que ve todas las cosas a través de las estrechas grietas de su caverna.»

Blake agrega que lo que encadena a los Gigantes creadores es el engaño de mentes débiles y domesticadas que tiene el poder de resistir a la energía. Ante la pregunta ¿no es sólo Dios el prolífico?, responde: Dios sólo Actúa y Es en los seres humanos existentes. Con anterioridad se pensó que el Mesías o Satán o el Tentador era uno de esos antediluvianos que son nuestras Energías. No puede haber virtud sin violar los diez mandamientos; Jesús era todo virtud, y actuaba a partir del impulso, no de reglas. Una sola ley para el buey y el león es opresión. Blake anuncia el fin de la represión, tanto en lo sociopolítico como en lo espiritual: “¡Ya no hay Imperio! Y ahora el león y el lobo cesarán”. Para concluir, nótese que las palabras finales del poema constituyen la antítesis misma del maniqueísmo y del catarismo: “Pues todo lo viviente es (intrínsecamente) sagrado”.

Ahora bien, una característica curiosa de *El matrimonio del cielo* y el infierno es que, al igual que otros poemas largos del gran poeta y grabador, el mismo es una obra multimedia cuyas palabras están escritas entre ilustraciones visionarias —quizás para inducir en quien lea la obra y contemple las imágenes los estados a los que las palabras del poema hacen referencia— y en la cual connotación y denotación, ser y significación, mensaje y medio coinciden.

Un ejemplo de arte primordial de fines del siglo XX: el filme *Baraka* considerado en términos del *mándala*

En los párrafos siguientes me ocuparé de un tipo de arte visionario que podría constituir uno de los posibles modelos del arte

dionisiaco exigido por nuestra época. Me refiero a un nuevo género de filmes y videos que, dadas las características inherentes a dichos medios, conserva la distinción creador-espectador que el “arte del porvenir” quizás habría de superar, pero que, habiendo surgido de la disolución del “yo” en el creador, puede también inducir dicha disolución en el espectador.

Este tipo de arte visionario es particularmente poderoso en nuestra época, cuando —como bien señala Gombrich— la fotografía y luego el cine, el video y la web han privado al pintor de su tradicional función social, y cuando una excesiva exposición a los últimos tres medios, entre otras cosas, ha resultado en una disminución del lapso y la calidad de la atención de los espectadores, de modo que para mantener el interés durante un período considerable en lo que se les presenta, ello tiene que contener una buena dosis de acción y una enorme variedad e intensidad de estímulos. Si el desarrollo de la holografía, o de los “cascos y guantes de realidad virtual”, habituase a los espectadores a estímulos todavía más poderosos, pronto este género artístico perdería su pertinencia.

Aquí tomaré aquí la película *Baraka*¹³³ como el ejemplo paradigmático del arte cinematográfico en cuestión, el cual altera visionariamente la percepción del espectador y, eventualmente, podría hasta dar acceso a vislumbres de la totalidad originaria —y en el cual, gracias a la integración en un todo unitario de los elementos constituidos por el guión, la dirección, la fotografía y la música, deben coincidir denotación y connotación, mensaje y medio, contenido y forma—. Como se vio en las secciones anteriores, en lo que respecta a su mensaje didáctico, la *Divina Comedia* y *El matrimonio del cielo y el infierno* (este último más conspicuamente divorciado las doctrinas oficiales del cristianismo) han sido manifestaciones del principio del *mándala* en la literatura europea. En esta sección se interpretará la película *Baraka* en términos del simbolismo del *mándala* y los cuatro dharmadhatu que postula la escuela *hua-yen* de budismo chino.¹³⁴

La obra ilustra con un amplio espectro de imágenes la condición representada por el centro del *mándala* y otras que se le asemejan o la imitan: el simio profundamente relajado en las aguas termales; los rituales de los “pueblos primitivos” y de la civilización balinesa y otras del oriente; los místicos de varias tradiciones en Contemplación, y tantos paisajes prístinos. Todo lo que representa el centro del *mándala* o condiciones semejantes (y prácticamente la totalidad de la obra) se filmó, procesó y editó de manera que indujese en el espectador estados análogos o en cierto modo semejantes, y difícilmente podrían ser más efectivos a este fin. Esto hace que el contenido, el mensaje y la connotación de la obra no se limiten a lo que aparece en el film, sino que se manifieste también en los estados que el mismo induce en el espectador —de modo que, como ha de suceder en todo arte visionario de calidad, también al espectador idóneo del film podrían aplicarse las famosas palabras de Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia*:

«El ser humano no es ya un artista; se ha convertido en obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uno Primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez.»

La periferia del *mándala* y, en particular, la reducción al absurdo empírica de la condición periférica en la actual generalización y exacerbación del estado de extremo desequilibrio psicológico, social y ecológico que los amerindios hopi llaman *ko-yaa-nis-qatsi*,¹³⁵ se representa con la serie de imágenes de nuestra horrible, sombría, deprimente, angustiada, destructiva y contaminada civilización que alcanza su paroxismo en las tomas de la “beneficiadora” automatizada de pollos, y quizás pueda condensarse en la expresión del rostro serial y carente de expresión de la dama zombi en el tren subterráneo (que imagino es el de Tokio).

Sin embargo, el film no se limita a establecer un contraste entre, por una parte, las imágenes feas, deprimentes y chocantes

que ilustran la condición de *ko-yaa-nis-qatsi* y, por la otra, las imágenes visionarias que representan el centro del *mándala* y la serie de estados que imitan dicha condición. La escuela *hua-yen* de budismo chino divide la realidad en cuatro *dharmadhatu* o maneras de vivenciar el espacio, que son: (1) el de *shih* o los fenómenos; (2) el de *li* o el Principio; (3) el de *li-shih-wu-ai* o manifestación coincidente y no obstrucción mutua del Principio y los fenómenos, y (4) el de *shih-shih-wu-ai* o manifestación coincidente y no obstrucción mutua de los distintos, múltiples fenómenos. La periferia del *mándala* consiste en la valorización-absolutización delusoria de los fenómenos o *shih*, que impide que tengamos la más mínima vislumbre del Principio o *li* y hace que los fenómenos nos parezcan sustancias con existencia intrínseca. El *dharmadhatu* de *li-shih-wu-ai*, en cambio, consiste en la percepción de los fenómenos desde la condición representada por el centro del *mándala*. Inhibiendo a ratos nuestro juicio e induciendo así en nosotros estados de amplitud semejantes a la condición correspondiente al centro del *mándala*, *Baraka* nos permite observar desde allí la condición periférica de *ko-yaa-nis-qatsi* e integrarla en dicha condición, en vez de condenarla y rechazarla —lo cual afirmaría y sostendría la ilusión de división y separatividad que constituye el núcleo de la *lethe* o *avidya*—. Esto hace que, en vez de reforzar nuestras dualidades y dicotomías, como sucede cuando los individuos que carecen de la necesaria sabiduría producen supuestas obras de arte que denuncian el estado de cosas imperante,¹³⁶ la contemplación de la obra nos ayude a superarlas; en términos nietzscheanos, el film puede ayudarnos a superar la aparente contradicción entre Dionisos y Apolo, entre la Unidad Primordial y la Individuación, simultáneamente con la dualidad aceptación-rechazo, placer-dolor, y permitirnos mantener la extática condición de coincidencia de los contrarios en la cual es imposible el conflicto. Y si la condición en cuestión se interrumpiese y el conflicto se manifestase, la dinámica de la obra podría hacer de aquél los “dolores de parto” que “en la doctrina de los misterios” santifican el dolor.¹³⁷

El “activismo” de *Baraka* no se limita a la denuncia del estado de cosas imperante; de hecho, las imágenes que ilustran el centro del *mándala* indican hacia dónde deberá conducirnos la transformación que es condición necesaria de nuestra supervivencia y de la inauguración de una nueva humanidad y forma de vida. Sin embargo, tampoco está su activismo circunscrito a la transformación de la conciencia, pues parece claro que la obra hace evidente la necesidad de una transformación total de la sociedad, que deberá comprender los aspectos políticos, económicos, culturales y espirituales de la organización humana. Difícilmente podría uno concebir una denuncia más efectiva de la imperante cultura de la muerte, de la devastación ecológica, de la explotación y la desigualdad que transforma a los explotadores en androides y a los explotados en material infrahumano desechable; del sistema social, económico y cultural que hace de sus miembros espíritus famélicos y seres infernales, y del sistema político que intensifica la explotación, la opresión y la dependencia disfrazándolas de libertad democrática.

Más aún, en *Baraka* parece estar implícita toda una filosofía de la historia, idéntica, análoga o similar a la que se encuentra en la base de este libro. La película nos permite descubrir que los pueblos **primitivos** están altamente integrados en la **primordial** y sagrada (**holy**) condición de totalidad (**wholeness**) de la cual dimana todo lo saludable (**wholesome**), mostrando al mismo tiempo que, mientras más se desarrolle la civilización, más avanzada se encontrará la condición contraria de *ko-yaa-nis-qatsi*. Y, de paso, ilustra de manera genial el hecho de que, como bien lo señalan las tradiciones del *tantra Kalachakra* y otros textos y tradiciones del budismo tántrico y dzogchén, el avance de dicha condición constituye una aceleración progresiva de las tasas vibratorias en la base de la temporalidad, la cual hace que ésta se vaya acelerando hasta que, habiendo alcanzado un nivel umbral, la misma se desmorone —con lo cual se retornará a la condición de tiempo intemporal y espacio indiviso—. Es por esto último que la obra no nos transmite una visión pesimista del presente y el futuro

de la humanidad: en forma implícita y de la manera más elegante, la película muestra que nuestra “forma de vida exige otra forma de vida” y clama por la restauración del orden primordial.

Baraka es extrema en el sentido en el que me gusta que sea extremo el arte: el de superar los límites que lo separan de la religión, la mística, la filosofía y así sucesivamente. Ahora bien, al hacerse extremo, el arte no se transforma en algo nuevo, sino que vuelve a ser lo que originalmente había sido.

El “arte del porvenir”

«El arte, “el retorno de la abstracción a la vida”, (debería volverse) el guardián de la parte “inmortal” del hombre contra las fuerzas contemporáneas de la alienación, (encarnadas en) el reinado de una ciencia abstracta o (en) la “banalidad del bienestar”.»

André Reszler¹³⁸

Como ya vimos, Teodoro Adorno¹³⁹ llegó a proponer que el arte de una época horrible como la nuestra había de ser feo, de modo que no pudiese brindarnos un escape estético de nuestra horrorosa situación. Es cierto que todo escape es producto de una operación de mala fe y, en consecuencia, refuerza nuestra inautenticidad y nuestra falsedad; además, todo escape alivia las tensiones que deberían canalizarse hacia la transformación radical de la inhumana y horrorosa situación actual y la erradicación —en el individuo y en la sociedad— de las tendencias que amenazan nuestra supervivencia. Sin embargo, ya se ha señalado que quizás el arte que mejor responde a la situación actual sea el que transforma nuestra percepción, impulsando con ello la transición a la futura edad de oro o era de la Verdad, y no un “arte feo” que mantenga el tipo de percepción que caracteriza a nuestra época y que se encuentra en la raíz de la crisis que amenaza con destruirnos. Aunque creo que nadie puede ni debe imponer al arte las pautas a seguir, es innegable que desde este punto de vista el arte más apropiado para nuestra época sería el que se ha

retransformado en “arte visionario” y en el cual “todo es símbolo”. Ahora bien, este tipo de arte podría ser aun más apropiado para nuestro tiempo si al mismo tiempo se hubiese comprometido políticamente.¹⁴⁰

La propuesta anterior es todo lo contrario de lo intentado por las élites dirigentes en los países que adoptaron la ideología marxista y, bajo la coartada del “socialismo”, impusieron las deformaciones burocráticas del capitalismo de Estado y el más asfixiante totalitarismo.¹⁴¹ Está de más decir que ningún organismo centralizado, instituto o individuo tiene el derecho de imponer a los seres humanos los criterios a seguir en su creación artística. Por otra parte, si un creador desea incitar con su arte a las masas para que transformen la sociedad, ello no significa que deba adoptar un insulso realismo como el desarrollado en los países marxistas, que suprimió lo que de “objetivo” o “visionario” todavía podía quedar en el “arte”. El artista comprometido políticamente podría crear nuevas formas de arte primordial que fuesen lo más visionarias posible y que, en consecuencia, al mismo tiempo que incitaran a otros a transformar la sociedad, colaborasen con la revolución interior en cada individuo que es la condición necesaria de una transformación social efectiva. Esto es lo que hace la película *Baraka*, que en la sección anterior tomé como ejemplo de arte visionario-revolucionario de fines del siglo XX.

De hecho, devolver al arte su carácter visionario y dotarlo de las características que han sido comunes a todo arte genuinamente religioso sería por sí mismo revolucionario. André Reszler dice de las teorías sobre el arte concebidas por Tolstoi:¹⁴²

«El arte se justifica si se pone al servicio de la más alta “conciencia religiosa” de su época, y se convierte así en “uno de los instrumentos de comunicación y por lo tanto del progreso... de la marcha adelante de la humanidad hacia la perfección”...

«...El arte “verdadero” es el agente de un cuerpo social profundamente unido y de una fe religiosa viviente. El arte “falso” nace de la división de la sociedad en clases opuestas y también de la irreligiosidad de las clases superiores.»

Con Tolstoi, podemos considerar que en nuestros días la verdadera religiosidad es por sí misma revolucionaria. Ahora bien, si nos acogiéramos a la definición de “religión” que un lama mongol proporcionó a Alexandra David-Neel y que ella transcribió en *La vida sobrehumana de Guesar de Ling*,¹⁴³ tendríamos que concluir además que la verdadera religiosidad implica la denuncia del estado de cosas imperante y la exigencia de transformación total de los seres humanos y de la sociedad.¹⁴⁴ En otras palabras, el arte más idóneo para nuestra época sería uno que denuncie la división de la sociedad en clases opuestas criticada por Tolstoi y lo que Bateson designó como “propósito consciente contra la naturaleza” y, al mismo tiempo, posea las características del más genuino arte primordial y, en consecuencia, ayude a desarrollar una auténtica religiosidad. Como ya debe estar claro, para quien esto escribe dicha religiosidad no consiste en rendir culto a un dios antropomórfico, sino en superar nuestra proyección de *lo sagrado* en un “más allá” y redescubrirlo en la indivisibilidad de la *physis* que comprende tanto a nosotros mismos como al resto del *universo* —de modo que, como bien lo dijo Blake, éste se nos presente como es: infinito—. Como ya vimos, una religiosidad de este tipo debe celebrar la totalidad de lo material y de lo viviente, y hacer posible la comunión de todos los seres humanos en la vivencia de nuestra común esencia o naturaleza.

El contenido políticamente revolucionario del arte no es parte de su esencia y no tiene que manifestarse en todas las culturas y en todos los períodos. El arte primordial tiene la capacidad de despertar a los humanos del sueño de la *lethe* o *avidya*, revelando la totalidad de los objetos (que se desoculta al desactivarse los filtros constituidos por la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos, con lo cual se despejan las ventanas de la percepción) e induciendo vivencias de “sensación pura” más allá de todo juicio; al mismo tiempo, como ya vimos, el arte en cuestión tiene un contenido didáctico, generalmente constituido por un mensaje genuinamente religioso (como por ejemplo cuando la obra proporciona un mapa del sendero de Despertar). *Sólo en las*

*épocas en que predominan la injusticia, la opresión, la explotación y la destrucción de los seres humanos y del ecosistema debe, pues, el arte preconizar la rebelión contra el estado de cosas imperante. Esto se aplica con todavía mayor razón a ese tipo de arte de protesta que, haciéndose chocante y escandaloso, intenta despertar a la gente del limbo en que ha sido sumida por la hipnosis inducida socialmente. Reszler nos dice:*¹⁴⁵

«En un panfleto neogodwiniano, *El alma del hombre bajo el socialismo* (*The Soul of Man under Socialism*), Oscar Wilde había ya definido el arte de protesta —el arte que pone fin a la “monotonía del tipo, a la esclavitud de las costumbres, a la tiranía de los hábitos, así como al rebajamiento del hombre al nivel de la máquina”— como un arte transitorio. La revuelta no es un atributo eterno de la historia, afirma Wilde. Y no es ella, sino la paz, la que constituye el rasgo dominante del “hombre realizado”. La sociedad presente obliga al hombre a rebelarse. La de mañana le permitirá distenderse cooperando libremente, espontáneamente, con su prójimo.»

Estas son las dos ideas centrales en la concepción que del arte tuvo Wilde. Por un lado:¹⁴⁶

«El arte es individualista y el individualismo es una fuerza que origina el desorden y la desintegración. En eso está, precisamente, su valor extraordinario. Pues lo que intenta derrocar es la monotonía del tipo, la esclavitud de la costumbre, la tiranía del hábito, el rebajamiento del hombre al nivel de la máquina.»

Pero, por el otro:¹⁴⁷

«Considero perfecto al hombre que se desarrolla en medio de condiciones perfectas, al hombre que no se siente herido, mutilado, rebajado o en peligro. *La mayoría de las personalidades se han visto obligadas a la rebelión. La mitad de su fuerza se ha desperdiciado en el roce... ..hasta en Shelley, la calidad de rebeldía es a veces excesiva, ya que el rasgo característico de la personalidad perfecta no es la rebeldía, sino la paz.*»

Con respecto a la propuesta de imprimir un mensaje político al arte actual, es necesario tener en cuenta (aunque en un sentido no McLuhaniano) que el mensaje es el medio. La escultura,

el cuadro, la partitura y así sucesivamente, han sido por lo general en nuestra cultura arte-para-la-permanencia, realizado por el “genio” individual que aspiraba a immortalizarse. Como bien señala Gombrich, el artista egipcio era anónimo, pues su función era religiosa; en cambio, el artista griego —como sus sucesivas reencarnaciones occidentales, éstas últimas en una medida todavía mayor a partir del Renacimiento— es el producto de una sociedad que exalta el individualismo y la originalidad, de modo que lo que aquél persigue es antes que nada la celebridad.

Aunque la idea no es impedir que “genios” individuales realicen obras de arte perdurables, de una forma u otra el arte debe dejar de ser un medio por el cual un artista individual intenta adquirir fama y notoriedad, y volverse, en la medida de lo posible, una actividad anónima. El culto aristocrático y burgués a las personalidades del arte, la política, las ciencias y así sucesivamente —magnificado en el culto al líder que proliferó en los mal llamados “socialismos reales”— es contrario a la esencia del arte, y deberá superarse si el arte ha de redevenir verdadero arte.

Es posible que el arte más apropiado para los tiempos por venir sea, no sólo el que es visionario y en el cual todo es símbolo, sino también el que es creado colectivamente, sobre todo si no aspira a la permanencia. La genuina creación artística tiene lugar por medio de la espontaneidad y, cuando en ella intervienen distintos individuos que no aspiran a la inmortalidad ni de su persona ni de la obra que crean, puede darse un proceso transpersonal de creación artística que supera las capacidades individuales de cada uno de los participantes. A juicio de quien esto escribe, por lo general el *happening*, el *event*, los *multimedia* y el resto de las formas de arte que, a partir de comienzos de la segunda mitad del siglo XX, intentaron alcanzar este ideal, llegaron bastante lejos del mismo.

Kropotkin y Grave —al igual que William Morris— exigían que el artista realizara también un trabajo manual productivo, y aspiraban a que el resto de los obreros también tuviese más de un oficio y, de ser posible, practicase algún arte.¹⁴⁸

También en la República de Tolstoi estarían proscritos los artistas profesionales. Y si bien para los artistas de hoy ha sido imposible crear un arte como el que debería imperar en el futuro, como dice Tolstoi:¹⁴⁹

«...no lo será para el artista del porvenir: él no conocerá toda la deprecación de los perfeccionamientos técnicos que enmascaran la ausencia de contenido y, al no ser artista profesional, al no recibir remuneración por su actividad, no creará arte más que cuando sienta la necesidad irresistible».

«El arte del porvenir no será obra de artistas profesionales que tengan una actividad artística remunerada, y que no tengan más que ésta. El arte del porvenir será obra de todos los hombres (y mujeres), salidos del pueblo, que se consagrarán a esta actividad cuando sientan la necesidad».

«El arte no será goce pasivo o aceptación banal del placer. Será, ante todo, una experiencia libre y espontánea, la reunión de todos los hombres (y mujeres) en torno a la hoguera que es el arte creador.»

O, más que *en torno* a dicha hoguera, *en medio* de ella, pues su ilusión de substancialidad se habrá consumido y el fuego de la genuina *poiesis* generará una vez más un torrente de arte primordial. En una condición tal, ya no sucederá aquello de lo que en su época se quejara Oscar Wilde:¹⁵⁰

«El público utiliza los grandes clásicos de un país para detener el progreso del arte. Los degrada transformándolos en manifestaciones de autoridad. Los usa, como si fueran matracas, para impedir la libre expresión de la belleza bajo formas nuevas.»

Kropotkin y Morris, al igual que Tolstoi y Grave, tuvieron razón al insistir en que, una vez superadas las divisiones que hoy en día aquejan tanto a la sociedad como a cada individuo, los artistas profesionales desaparecerán, como en el plano del trabajo lo hará la especialización, y todos los seres humanos realizarán distintos tipos de tarea, incluyendo las que hoy en día conocemos como “arte”. Nosotros podemos ir todavía más allá en nuestra concepción de una sociedad tal y sugerir que la reducción al absurdo del error humano básico y de las formas sociales, económicas, políticas, culturales y tecnológicas imperantes podría

anunciar la disolución de toda distinción entre trabajo y arte en una sociedad comunitaria, armónica y estable, en la cual la espontaneidad creativa del *tao* o *lógos* generaría objetos incomparablemente más bellos que los producidos por el arte actual.

De hecho, en la futura edad de oro o era de la Verdad podrían disolverse las artificiales fronteras que en nuestros días separan el arte y la vida —y lo mismo puede suceder en este mismo momento con quienes recorran efectivamente el sendero de Despertar con la ayuda de un auténtico representante de una genuina tradición de sabiduría—. A este respecto parece apropiado considerar las palabras de D. T. Suzuki, el profesor japonés que popularizó el budismo *zen* en el Occidente:¹⁵¹

«No se puede esperar que todos seamos científicos, pero hemos sido constituidos de tal modo por la naturaleza que todos podemos ser artistas. No (necesariamente) artistas de alguna clase especial, tales como pintores, escultores, músicos, poetas, etc., sino artistas de la vida. Esta profesión, “artista de la vida”, puede sonar como algo nuevo y bastante raro, pero de hecho todos nacemos artistas de la vida. Es sólo que, sin saber que lo somos, en nuestra mayoría no logramos serlo y el resultado es que hacemos un desastre de nuestras vidas, preguntando “¿cuál es el sentido de la vida?”, “¿no enfrentamos una nada sin atributos?”, “¿después de vivir setenta y ocho o incluso noventa años, adónde vamos? Nadie lo sabe”, etc., etc. Se me dice que la mayoría de los hombres y mujeres modernos son neuróticos por esta causa. Pero el hombre *zen* puede decirles que todos ellos han olvidado que son artistas innatos, artistas creativos de la vida, y que tan pronto como se den cuenta de ello se curarán de sus neurosis o psicosis o como quiera que llamen a su problema.

«¿Qué quiere decir entonces ser un artista de la vida?

«Los artistas de cualquier clase... tienen que utilizar uno u otro instrumento para expresarse, para demostrar su creatividad de una manera u otra. El escultor tiene que tener piedra, madera o arcilla y cinceles u otros útiles para imprimir sus ideas en el material. Pero un artista de la vida no necesita salir de sí mismo. Todo el material, todos los implementos, toda la habilidad técnica que normalmente se requieren para ser un artista de la vida están con él desde el momento de su nacimiento y, quizás, incluso antes de que sus padres le dieran vida. Esto no es usual, es extraordinario, podrían ustedes exclamar. Pero cuando piensen un rato acerca de ello, estoy seguro de que entenderán lo que quiero decir. Si no entienden, seré más explícito y les diré lo siguiente: el cuerpo, el cuerpo fi-

sico que todos tenemos, es el material, que corresponde al lienzo del pintor, a la madera o la piedra o la arcilla del escultor, al violín o la flauta del músico, a las cuerdas vocales del cantante. Y todo lo que está unido al cuerpo, como por ejemplo las manos, los pies, el tronco del cuerpo, la cabeza, las vísceras, los nervios, las células, los pensamientos, los sentimientos, los sentidos —en efecto, todo aquello que constituye la persona— es al mismo tiempo el material sobre el cual y los instrumentos con los cuales la persona moldea su genio creativo en conducta, en toda clase de actos y —de hecho— en la vida misma. La vida de una persona tal refleja cada una de las imágenes que ella crea a partir de la fuente inagotable de su inconsciente. Cada uno de sus actos expresa originalidad, creatividad, su personalidad viviente. No hay en ella convencionalismo, conformismo ni motivación inhibitoria. Se mueve como le place. Su conducta es como el viento que sopla como le viene en gana. No tiene una (ilusoria) individualidad encajonada en una existencia fragmentaria, limitada, restringida y egocéntrica. Ha salido de esta prisión. Uno de los grandes maestros de la época T'ang dijo: “Con un hombre que es amo de sí, no importa dónde lo encuentre, se comporta auténticamente consigo mismo”. Es a este hombre a quien llamo el verdadero artista de la vida.

«Su individualidad ha tocado el inconsciente, fuente de infinitas posibilidades. Su mente es “no-mente”. Dice San Agustín, “Ama a Dios y has lo que quieras”. Esto corresponde al poema de Bunán, el maestro zen del siglo diecisiete:

Mientras vivas
sé un hombre muerto,
completamente muerto;
y actúa como te plazca
y todo estará bien.

«Amar a Dios es no tener una individualidad, vivir en la no-mente, volverse un “hombre muerto”, estar liberado de las motivaciones de la conciencia que normalmente nos constriñen. Detrás de los “buenos días” de este hombre no hay intereses creados. Uno se dirige a él y él responde. Tiene hambre y come. Superficialmente, es un hombre natural, que surge de la naturaleza sin las complicadas ideologías del hombre moderno. Pero ¡cuán rica es su vida interior! Y cómo no habría de serlo, si está en comunión directa con el gran inconsciente.»

Cuando Suzuki hablaba de “amar a Dios”, estaba hablando en los términos aceptados por nuestra cultura, pues el budismo *zen* al que él adhería no postula la existencia de dios alguno. Para el

zen, todo es lo absoluto, la talidad (*tathata*), el *tao*. No obstante, como ya hemos visto, desde comienzos del neolítico los seres humanos “caídos”, que creen ser individuos separados y autónomos, han concebido lo absoluto como una persona todopoderosa, sobrenatural y supramundana.

Lo indicado por Suzuki podría quizás ser comprendido aun más claramente si aplicásemos al arte lo que el siguiente aforismo del *Huainanzi* dice de la felicidad:¹⁵²

«Aquéllos que pueden alcanzar el punto en el que no obtienen placer de nada, descubren que entonces pueden disfrutar de todo. Al no haber nada que no disfruten, su felicidad es suprema.»

Ahora bien, puesto que los conceptos se definen *per genus proximum et differentiam specificam*, si algún día llegase a superarse efectivamente la distinción entre trabajo y arte, de modo que ambos perdiesen sus diferencias específicas, ello haría que el concepto de arte se disolviese. Más aún, si llegase a desaparecer todo vestigio de error en cada uno de los miembros de la sociedad, de modo que ya no surgieran tensiones que éstos desearan liberar ¿no desaparecería también el impulso a la expresión artística que lleva a la producción de la obra de arte? Personalmente, tiendo a creer que no podemos aspirar a un grado tal de perfección, pues si desapareciera todo vestigio de error en cada miembro de la sociedad, ésta misma desaparecería —tal como, según ciertas leyendas tibetanas, habría sucedido con la ciudad o el reino de Shambhala.

Lo que parece más probable si en verdad se iniciara una nueva edad de oro o era de la Verdad, es que con ello el arte meramente reproductor criticado por William Godwin llegaría a su fin, y la creación no dejaría ya lugar para la mera ejecución de obras musicales o la mera representación de obras teatrales escritas en el pasado. En efecto, en algunas sociedades en que el arte ha sido un producto anónimo, la música ha estado basada en la improvisación sobre la base de temas dados y no ha sido mera reproducción de un esquema rígido concebido por músicos ya desaparecidos. Si cada

nota que surge es plenitud y gozo absolutos y el creador está libre de ego durante su creación, ¿quién deseará escribir la música que surge espontáneamente en cada momento a fin de lograr el reconocimiento de su ego y la ilusoria inmortalidad de éste?

No obstante, quizás también sería posible que el retorno al tiempo cíclico que sucederá a la reducción al absurdo del progreso y de la ilusión de un tiempo lineal nos hiciese restablecer la repetición ritual de ceremonias significativas capaces de inducir vivencias de intemporalidad, las cuales eventualmente podrían contener músicas, representaciones e incluso quizás diálogos preestablecidos.¹⁵³ En todo caso, de lo que no cabe duda es de que el arte del futuro ya no implicará la elaboración de monumentos “artísticos” a la individualidad y que estará libre de la sed de innovación que lo caracterizó durante el siglo XX, que lo hacía buscar constantemente nuevos estilos y formas de expresión y evitar repetir las formas del pasado. Ya hemos visto que uno de los más famosos exponentes de la pintura tradicional china contó que él había perseguido la originalidad durante años sin lograrla; cuando finalmente supo que la había logrado, se dio cuenta de que “estaba pintando el *tao* de los antiguos”. Ya debería estar bien claro que la originalidad no consiste en buscar formas de expresión nunca antes realizadas, sino en emprender la obra de arte en el estado libre de intención y de condicionamiento por el pasado que corresponde a la *aletheia* o desocultación de nuestra verdadera condición. La obra de arte verdaderamente original es la que surge por la espontaneidad del *tao*, sin premeditación ni condicionamientos, y por lo tanto sin que la aparición de un ilusorio sujeto mental parezca romper la integridad de nuestra condición original.

Ahora bien, independientemente de que el hipotético inicio de una nueva edad de oro o era de la Verdad implicase la superación de los límites que hoy en día separan al artista profesional de los demás miembros de la sociedad, acabase con la producción de monumentos artísticos a la individualidad, hiciera de todos los seres humanos “artistas de la vida”, o resultare en

alguna otra de las posibilidades descritas arriba, *sólo sería en el caso del inicio de la nueva era en cuestión que quizás tendría algún sentido hablar del “fin de la historia del arte”*.

¹Lommel, Andreas. *El Arte Prehistórico y Primitivo (El Mundo del Arte — Las Artes Plásticas de sus orígenes a la actualidad*, vol. I. Brasil, Aggs Industrias Gráficas S.A.). Las cursivas son mías.

²Puesto que esto podría sugerir una coincidencia ideológica entre Gombrich y quien esto escribe, debo establecer una distancia con respecto al desprecio de dicho autor hacia las masas. Estoy de acuerdo en que hoy en día quienes forman parte de la “masa” son en gran parte incapaces de apreciar el arte, y en que el hecho de que las políticas culturales de los Estados y la presión social obligue a los individuos en cuestión a simular apreciarlo crea humo que dificulta la apreciación estética del arte por parte de quienes supuestamente estarían más capacitados para apreciarlo. Ahora bien, la incapacidad de las “masas” para apreciar el arte se debe a las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que hacen de ellas “mera masa”. En vez de promover el elitismo y dotar a la sociedad de un mecanismo de producción de élites, habría que promover la transformación radical de la estructura y la función de la sociedad en todos los planos arriba mencionados; de este modo, podría ser posible que los individuos que hoy constituyen las “masas” dejasen de hacerlo y se transformasen en los agentes del arte del porvenir, del que Tolstoi decía que será obra de todos los hombres y mujeres del pueblo... el cual será, ante todo, una experiencia libre y espontánea; “la reunión de todos los hombres y mujeres en la hoguera que es el arte creador”.

³Cauvin, Jacques. “L’apparition des premières divinités”, París, *La Recherche*, No. 195, diciembre de 1987.

⁴*Ibidem*.

⁵Esto no debe hacernos pensar que los practicantes de las antiguas tradiciones preindoeuropeas y presemíticas hayan sido vegetarianos, y que originalmente

sólo los indoeuropeos y los semitas hayan comido carne. De hecho, como se verá más adelante, las antiguas tradiciones en cuestión reaflorecieron como el tantrismo y el dzogchén (*rdzogs-chen*), y en el primero de estos dos últimos sistemas es obligatorio el consumo ritual de carne, sin el cual las prácticas que incrementan en mayor medida el volumen bioenergético (*kundalini* o *thig-le*) del individuo podrían provocar graves desequilibrios bioenergéticos (para una explicación de los distintos motivos por los que en el tantrismo es obligatorio el consumo de carne, cfr Capriles, Elías, 2000, *Budismo y dzogchén*; Vitoria, España, Editorial La Llave). Ahora bien, en las regiones del Tíbet en las que se conserva de manera más pura y estricta el budismo de la tradición antigua o ñingmapa (*rnying-ma-pa*), sólo se consume la carne de los animales que han tenido una muerte natural; sin embargo, en algunas de las ramas de la tradición bön se practicaba el sacrificio ritual de animales, mientras que en India el día del *Durga puja* se sacrifican animales en honor a la diosa Durga (cuyo origen es preindoeuropeo) —aunque el sacrificio debe ser conducido ritualmente (en condiciones ideales, por los sacerdotes a quienes incumbe dicha función)—. En cambio, los *vaishnava*, guardianes de la ortodoxia indoeuropea y del sistema de castas por ella impuesto, son por lo general vegetarianos, como sucedía también los órficos y los pitagóricos en la antigua Grecia; según parece, el desprecio hacia el cuerpo inherente a las relaciones verticales que caracterizaron a los kurgos o kurganes terminó desembocando en una actitud ascética, y el rechazo hacia la carne y la sangre del cuerpo se extendió al cuerpo y la sangre de los animales. En breve, pues, no se debe clasificar a los pueblos y las tradiciones en base al consumo de carne o la prohibición del mismo.

Hay quienes afirman que, para respetar el principio de *ahimsa* o no-violencia, hay que ser vegetariano. Los tántricos responden que, para cosechar arroz, trigo y el resto de los productos agrícolas, es necesario matar, no un solo animal (cuya carne, en el caso de un animal de gran tamaño, puede alimentar a muchos seres humanos durante largo tiempo), sino los cientos de miles de insectos, lombrices y otros animales que son masacrados por los instrumentos que se utilizan para arar y sembrar, por muchas de las sustancias químicas y las técnicas que se aplican a los cultivos, y por la cosecha del producto. Puesto que no es en absoluto posible cultivar y cosechar productos agrícolas sin matar un gran número de tales animales, e incluso en los frutos que caen de los árboles y en la carne de los animales que mueren de manera natural puede haber seres vivos, si queremos respetar absolutamente a todos éstos, no tenemos otra alternativa que dejarnos morir de hambre, como lo hacen algunos de los seguidores más extremistas de la doctrina *jaina*. Pero esto equivale a renunciar a la misión inherente a nuestra existencia humana, que es alcanzar el Despertar o Iluminación. (La doctrina *jaina* de la India no es fácil de ubicar en términos étnicos; sus seguidores rechazan la ortodoxia brahmánica y el sistema de castas

y afirman que dicha doctrina existió en India desde una época extremadamente arcaica, pero sin embargo en las excavaciones de Harappa (actual provincia paquistaní de Punjab) y Mohenjo-Daro (actual provincia de Sindh) no se han encontrado restos arqueológicos asociados a los *jaina*. Ha habido quien ha afirmado que el jainismo era la religión original de los dravidianos, pero que luego en su mayoría éstos se convirtieron al shivaísmo prototántrico, que habrían recibido de los tibetobirmanos; ahora bien, no existe prueba alguna de tales especulaciones.)

⁶Gimbutas, Marija (italiano e inglés 1989; español 1996), *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica/The Language of the Goddess/El lenguaje de la diosa*; Milán, Longanesi; Londres, Thames & Hudson; Madrid, Edit. Dove. Cfr. también Gimbutas, Marija (español 1991), *Dioses y diosas de la vieja Europa del 7000 al 3500 a.C.* Madrid, Edit. Itsmo.

⁷En mi libro es preparación *Los presocráticos y el Oriente* me propongo mostrar cómo toda la evidencia existente tiende a sugerir que el mito del “huevo cósmico” fue compartido por todos los pueblos preindoeuropeos que habitaron esa gran zona comprendida entre el Mediterráneo, el Turkestán y la India. Sabemos que los sumerios fueron uno de los pueblos que se encontraron en contacto más íntimo con los dravidianos en la época preindoeuropea, y compartieron muchas características culturales con éstos. Bien, Gadamer (Gadamer, Hans-Georg; español 1995, *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Barcelona-Buenos Aires-México, Editorial Paidós, 1993) ha sugerido que los griegos recibieron el mito del huevo cósmico de los sumerios y de los hititas. Otros de los pueblos que habrían comulgado con dravidianos y sumerios habría sido los del antiguo Zhang-zhung kuchano-tibetano; bien, como señala Namkhai Norbu en *El cristal y la vía de la luz* (Londres, 1986, Routledge & Kegan Paul; versión española en traducción de quien esto escribe: Barcelona, 1996, Kairós), el mito en cuestión constituye la cosmogonía de la tradición bön del antiguo Zhang-zhung y del Tíbet, *por lo menos* desde el año 3.000 a.C. (y, en una versión más sofisticada, es central en la tradición *rdzogs-chen*). Si, como sugiero en *Los presocráticos y el Oriente* y también más adelante en este trabajo, el bön (*bon*) del Zhang-zhung y del Tíbet, y el shivaísmo de la India dravidiana eran una y la misma tradición, sería lógico pensar que también el shivaísmo haya compartido el mito en cuestión. Y, de hecho, como se verá a continuación, en algunos de los textos más antiguos de la India aparecen distintas versiones del mito.

Dicho mito es también central en el zurvanismo, el cual, como señala Giuseppe Tucci (Tucci, Giuseppe y Walter Heissig, 1970, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlín/Colonia/Meinz, W. Kohlhammer Gmbtt. Hay traducción al inglés de la parte de Tucci, publicada en 1980 como *The Religions of Tibet* por Routledge & Kegan Paul en Inglaterra y por Allied Publishers en

India), tuvo una presencia constante en la zona del monte Kailash, que los hindúes consideran como la morada de Shiva y que, situado en el corazón del Tíbet, fue el centro de irradiación de las distintas tradiciones del bön y en particular del dzogchén (*rdzogs-chen*). De hecho, el texto pavlevi *Menok i Khrat* (*Espíritu de la sabiduría*) todavía hace mención del mito en cuestión, aunque de manera menos pristina que el *rdzogs-chen* en particular y la tradición bön en general.

En la India arianizada, el mito aparece en el mismísimo *Rigveda* (x. 82. 5-6 del himno a Vishwakarmán), aunque ya ha asimilado la idea de la intervención de un dios. Luego aparece en el Código de Manu y en los escritos del filósofo Kanada, codificador de la *dharshana vaiseshika*, que lo introduce en un inaceptable substancialismo pluralista.

Tal como el mito fue sufriendo modificaciones en Asia, lo hizo igualmente en Grecia, donde aparece entre los órficos, en Anaximandro (como se ha demostrado recientemente: cfr. Gadamer, H. G., *op. cit.*), en atomistas como Demócrito y Empédocles (y de manera sutil en Anaxágoras).

Si la versión originaria del mito era la de la tradición bön y/o la más sofisticada del dzogchén (*rdzogs-chen*) que nos transmite Namkhai Norbu en *op. cit.*, el mismo no habría hecho referencia a dioses y habría sido de carácter cíclico (nótese que Gadamer piensa que el mismo no podría haber sido de carácter cíclico en Anaximandro, pues en fecha tan temprana todavía no habría podido adquirir ese carácter, cuando *tal es precisamente el carácter que tiene en las tradiciones bön del 3.000 a.C y en otras tradiciones orientales anteriores a Anaximandro*).

Para el bön, el dzogchén (*rdzogs-chen*) y el zurvanismo, la ruptura del huevo cósmico habría correspondido a la disgregación del total espacio-tiempo-conocimiento originario que los zurvanistas designaron como Zurván.

El mito en cuestión aparece hasta en China, donde la antiquísima cosmología *yin-yang* está asociada íntimamente al mito del huevo cósmico, en una versión en la cual interviene un personaje llamado P'an-ku, y el cielo y la tierra, el *yin* y el *yang*, aparecen por división del huevo cósmico primordial.

⁸Rostovtzeff (1922), *The Iranians and Greeks in South Russia*; Oxford. Citado en Coomaraswamy, Ananda K. (1927; 2a edición 1965), *Indian and Indonesian Art*. Nueva York; 1a edición Karl W. Hiersemann; 2a edición, Dover Publications, p. 3.

⁹Coomaraswamy, Ananda K., *Ibidem*.

¹⁰Eisler, 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

¹¹La caracterización por Riane Eisler de esta cultura como "gilania", en tanto que diferente del patriarcado y del matriarcado, hoy en día puede parecer más plausible que la interpretación "matriarcal" de Bachofen (que tanto influyó sobre

Engels); en particular los pobladores no patriarcales de Europa fueron los pueblos preindoeuropeos que, como hemos visto, compartieron tantas características culturales con sus equivalentes del Asia occidental, central y del sur. Sin embargo, la interpretación matriarcal también ha resurgido en nuestros días.

¹²Los semitas son el grupo étnico o raza comprendido por los hebreos que se establecieron en la “Tierra Prometida” (de quienes se derivarían los sefardí), los árabes, los fenicios y así sucesivamente. Los judíos asquenazí, en cambio, serían hazares (caucásicos indoeuropeos) convertidos al judaísmo.

¹³En la revista *Time* del 2-1-89, Thomas A. Sancton escribió:

«La actual relación predatoria de la humanidad con la naturaleza refleja una visión del mundo centrada en el hombre, que se ha ido desarrollando por eras enteras. Casi todas las sociedades han tenido sus mitos acerca de la tierra y sus orígenes. Los antiguos chinos representaban el Caos como un huevo enorme cuyas partes se separaron, produciendo el cielo y la tierra, el yin y el yang. Los griegos creían que Gaia, la tierra, había sido creada inmediatamente después del Caos y había dado lugar a los dioses. En muchas sociedades paganas, la tierra era vista como una madre, una fértil dadora de vida. La naturaleza —el cielo, el bosque, el mar— estaba dotada de divinidad, y los mortales estaban subordinados a ella.

«La tradición judeocristiana introdujo un concepto radicalmente diferente. La tierra era la creación del Dios del monoteísmo quien, después de darle forma, ordenó a sus habitantes, en las palabras del Génesis: “Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra y *subyugadla*: y tened dominio sobre los peces del mar y sobre las aves del aire y sobre todas las cosas vivientes que se muevan sobre la tierra”. La idea de dominio podía ser interpretada como una invitación para usar la naturaleza como un útil. Así pues, la difusión del cristianismo, que en la opinión general preparó el terreno para el desarrollo de la tecnología, pudo al mismo tiempo haber contenido las semillas de la desenfrenada explotación de la naturaleza que a menudo acompañó al progreso técnico.»

Ha sido la explotación en cuestión la que ha generado la crisis ecológica actual, la cual según los científicos independientes, de seguir todo como va, podría fin a la sociedad humana y probablemente a la vida en el planeta, quizás antes de la mitad del siglo XXI.

¹⁴Eisler, Riane, *op. cit.*, versión española, p. 51.

¹⁵*Ibidem.*

¹⁶Durant, Will (español 1957), *La civilización de la India*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

¹⁷Coomaraswamy, Ananda K. (1927; 2a edición 1965), *Indian and Indonesian Art*. Nueva York; 1a edición Karl W. Hiersemann; 2a edición, Dover Publications, p. 5. Cabe señalar que la primera sección de la Parte I del libro en cuestión

se titula “Indosumerio”, justamente en la medida en que la civilización dravidiana y la sumeria estuvieron tan íntimamente ligadas.

¹⁸Si bien los dravidianos rindieron culto al falo, a las diosas-madres, a los *naga*, los *yaksha* y otros espíritus de la naturaleza, todo parece sugerir que estos cultos son de origen tibetobirmano. De hecho, en los textos más antiguos de la tradición *bön* (*bon*) del Tíbet se observa con toda claridad que el culto a los *naga* — en tibetano *lu* (*klu*)— en particular (aunque también al resto de los símbolos y entidades a las que hizo referencia Coomaraswamy), es indisoluble de los orígenes mismos de la cultura tibetana. Del mismo modo, los habitantes del territorio de Nagaland —a quienes se designa como *nagas*— en el extremo oriental de la India actual, no tienen en sus venas ni una gota de sangre dravidiana, sino pura sangre tibetobirmana. De manera similar, el culto a los *naga* es todavía de primordial importancia en Laos y otros países de la región norte del Sudeste Asiático en los que la influencia tibetobirmana es predominante y la influencia india es mucho más escasa.

¹⁹Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti (1993, español 1994), *El sentido de la historia (Origini di storie)*. Madrid, Editorial Debate, colección Pensamiento. A fin de permitir que se ubique a estos autores ideológica y científicamente, es relevante señalar que Bocchi ha sido catedrático en la Universidad de Ginebra, que Ceruti colaboró con Edgar Morin en el Centro de Estudios Interdisciplinarios (París), y que ambos fueron coautores con Edgar Morin de *L'Europa nell'era planetaria* (1991). Ceruti y Bocchi también escribieron juntos la obra *La sfida della complessità* (1985).

²⁰De hecho, en mi obra en preparación *Los presocráticos y el Oriente* he rastreado una serie de ideas comunes a los presocráticos y a una serie de tradiciones orientales, a fin de mostrar cómo, con toda *probabilidad*, muchas de las ideas de los primeros filósofos griegos *podrían* derivarse de antiguas tradiciones espirituales comunes a Europa, el Medio Oriente, la India y el Centro de Asia. Ahora bien, mis investigaciones son radicalmente diferentes de las ya desechadas especulaciones de Glädisch [quien, en *Herakleitos und Zoroaster* (1859), afirmó que la filosofía de Heráclito podría tener un origen persa; en *Empedokles und die Aegypter* (1859), postuló influencias egipcias sobre Empédocles; en *Anaxagoras und der Israeliten* (1864) habló de influencias israelitas sobre Anaxágoras, y en *Die Hyperboreer und die alten Chinesen* (1866) propuso que Pitágoras habría recibido influencias chinas; ver Cappelletti, Angel J. (1972), *Inicios de la filosofía griega*. Caracas, Editorial Magisterio] y de Zeller (ver, por ejemplo, Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*) y otros de quienes en el pasado insistieron en atribuir a los filósofos griegos influencias orientales.

²¹En las pp. 44-45 de *op. cit.*, Ceruti y Bocchi continúan con una explicación de estos símbolos:

«La espiral es el símbolo de la evolución del universo, de la energía cósmica, de la respiración, del desarrollo, de las ilimitadas posibilidades del devenir. En el arte del Mesolítico y del Neolítico (hallazgos en Francia, Irlanda e Inglaterra), representa sobre todo la trascendencia. A menudo está asociada con el toro, cuyas astas no son otra cosa que espirales estilizadas. El toro y la espiral tuvieron un gran valor en la civilización cretense del segundo milenio a.C., como se sabe a través de la figura del Minotauro, guardián de un laberinto espiraliforme, símbolo de la fertilidad. Durante el mismo período, en Argos y en Micenas el toro es símbolo de la realeza. En los sellos que se encontraron en gran número en el valle del Indo, la máxima divinidad (nota de E. C.: Maheshwara, una forma de Shiva) está representada flanqueada por bovinos, e incluso con pesados cuernos sobre la cabeza. Todavía en nuestros días el blanco toro Nandín es la cabalgadura ritual de Shiva, en paciente espera frente a todos los templos dedicados a este último.

«La doble hélice es el símbolo del enlazamiento de las dualidades. Es un símbolo dinérgico, según el término acuñado por György Doczi para indicar el poder *generativo* de los opuestos complementarios. Muestra de qué manera la unidad, transformándose en dualidad, alcanza una nueva y más profunda unidad. Expresa el equilibrio activo y la relación creadora que corre entre dos canales energéticos diferentes, y, sin embargo, intercomunicados en cada instante de su recorrido. Frecuentemente la doble hélice asume la forma de dos serpientes gemelas conjuntamente retorcidas. Este símbolo es característico de la Mesopotamia del tercer milenio a.C.: aparece en la copa ceremonial del rey Gudea de Lagash, sumerio, que se remonta aproximadamente al 2.000 a.C., así como en un sello cilíndrico asirio de alguno que otro siglo antes. Dobles hélices y serpientes se asocian tanto con Shiva como con Hermes. Hermes, el dios arcádico de la regeneración, hace florecer la tierra, fructificar las plantas, parir a los rebaños, llevando consigo siempre el *kerykeion* fecundador, un bastón serpentiforme. Dicho símbolo también acompañó a todos los dioses curadores de los griegos y romanos: Esculapio, Higia, Anfiarao. Representó la salud física, la buena conducta, la firmeza moral. Llegó hasta nuestros días bajo la forma del caduceo, símbolo de las categorías profesionales de los médicos y farmacéuticos.»

²²Daniélou, Alain (español 1987), *Shiva y Dionisos*. Barcelona, Kairós.

²³Muchos helenistas han afirmado que el culto a Dionisos reapareció en Grecia de manera repentina poco antes de la aparición de los filósofos presocráticos, y se han preguntado cuál pudo haber sido su origen. En *Shiva y Dionisos* (Barcelona, Kairós, 1987) Alain Daniélou ha subrayado la forma como la investigación arqueológica ha rescatado el Dionisos arcaico, no sólo en la cultura minoica, sino en gran parte de Europa, y ha argüido convincentemente por la identidad entre Dionisos y Shiva: ambas deidades serían variedades del

objeto de un culto fálico y prototántrico propio de los pueblos preindoeuropeos de toda la región comprendida entre el Turkestán, la India y el Mediterráneo.

Cabe señalar que muchos investigadores piensan que el *soma* védico y el *ahoma* del Avesta son de origen indoeuropeo. En verdad la utilización de un principio embriagador parece mucho más propia de las tradiciones religiosas preindoeuropeas de la India (el shivaísmo) y del Irán (el zurvanismo), a las cuales, como hemos visto, parecen haber estado asociados los cultos dionisiacos de Grecia (y las cuales, como veremos luego, estuvieron íntimamente asociadas entre sí, así como con el *bön* que imperó en el reino de Zhang-zhung). Cabría explicar por qué, si los más antiguos sabios védicos adoptaron el *soma* preindoeuropeo, más adelante todos los sistemas religiosos de la India lo abandonaron. Una explicación sería que sus ingredientes se hayan hecho más escasos; otra sería que dicha substancia haya contenido un principio psicodélico y que los sabios védicos hayan descubierto el grave peligro que para los miembros de civilizaciones urbanas y avanzadas en el proceso de “caída” conlleva el uso de tales substancias (y quizás también que los brahmanes hayan comprendido cómo el mismo podría subvertir el sistema de castas en el que se basaban sus privilegios).

²⁴Sin embargo, quien esto escribe considera que el budismo tibetano “antiguo” o *ñingmapa* (*nying-ma-pa*) —que transmite tanto los varios vehículos del budismo tántrico como el *dzogchén* (*rdzogs-chen*)— es el sistema religioso de los últimos dos milenios que con mayor exactitud corresponde al de los shivaítas dravidianos y al de los habitantes del Zhang-zhung que practicaban la religión *bön* (*bon*).

²⁵En el sistema de castas impuesto por los conquistadores indoeuropeos, quienes tenían una mayor proporción de la sangre de dichos conquistadores constituyeron la casta *brahmana*, que era la suprema y tenía funciones sacerdotales; quienes tenían una menor proporción de sangre indoeuropea fueron agrupados en la casta *kshatriya*, segunda en la jerarquía y constituida por la nobleza guerrera y cortesana; quienes tenían una proporción menor aún constituyeron la casta *vaishya* de los comerciantes y artesanos, y quienes tenían una proporción todavía menor fueron agrupados en la casta *shudra* de los agricultores y sirvientes. Los intocables, al igual que los tribales *adivasi*, eran quienes no tenían ninguna sangre indoeuropea, y a quienes los miembros de las castas tenían que evitar a fin de evitar que aquélla siguiera diluyéndose.

Aunque el primero de los cuatro *Veda* de la colección *Samhita*, que es el *Rigveda*, fue ya fruto de la interacción de las tradiciones de los indoeuropeos con las de los preindoeuropeos, y a pesar de que incuestionablemente el mismo transmite “verdades eternas”, su contenido es principalmente mitológico y su punto de vista es creacionista (un dios hace el mundo, aunque este dios no es siempre el mismo) y henoteísta (en él se describe una pluralidad de dioses entre

los cuales hay uno principal, aunque éste tampoco es siempre el mismo). Podría decirse, pues, que el contenido del *Rigveda* es típico de la humanidad “caída” que carece de los métodos para redimirse, pues no hace referencia a métodos que permitan la desocultación de la condición primordial, y que su mitología es jerárquica, como corresponde a las sociedades y los psiquismos divididos que resultan de la “caída” (los cuales están estructurados verticalmente, como los humanos “acá abajo” que, según Cauvin, una vez cumplida la “caída” extienden hacia los dioses “allá arriba” sus brazos suplicantes).

Los dos *Veda* siguientes de la colección *Samhita*, que son el *Samaveda* y el *Yajurveda*, son textos en cierta medida similares a los *Brahmana* en la medida en que ponen el énfasis en la liturgia, los sacrificios, los sacerdotes y los formalismos externos. En el último de los *Veda* de la colección *Samhita*, que es el *Atharvaveda*, los estudiosos, señalando los elementos mágicos del texto, han reconocido un profuso afloramiento de influencias preindoeuropeas —las cuales, como sucede casi siempre cuando un pueblo domina a otro, estaban ya civilizando a los conquistadores (aunque, por supuesto, los estudiosos hindúes, que pertenecen casi todos a las castas superiores, consideran estas influencias preindoeuropeas como fuentes de corrupción)—. La influencia preindoeuropea hizo que el *Atharvaveda* comprendiese una profusión de elementos propios de la mística no-substancialista y no-dualista, los cuales brillaban por su ausencia en los *Veda* anteriores, y que el contenido del texto se correspondiese mejor con lo que Dumézil designó como la “visión mágica”, para la cual el universo es un todo viviente y sagrado, al estilo del *animal sanctus et venerabilis* de Giordano Bruno. [Los brahmanes señalan que en el *Atharvaveda* abundan elementos de hechicería y chamanismo que atribuyen a los dravidianos y consideran como un signo de una menor estatura espiritual de este texto con respecto a los *Veda* precedentes; ahora bien, lo que sucede es que, a medida que avanza la evolución degenerativa de la humanidad, entre los adherentes de los sistemas espirituales asociados a la visión mágica, al no-dualismo y al no-substancialismo, se va haciendo cada vez más difícil el acceso a la comunión en la *aletheia*, de modo que comienzan a desarrollarse elementos manipuladores tales como los que son propios de la hechicería y el chamanismo, precisamente en la medida en que la mística no-dualista y no-substancialista va perdiendo terreno entre las masas. Esto había estado sucediendo por algún tiempo en India para la época cuando los kurgos o kurganes la conquistaron, de modo que, aunque todavía se conservaba un fuerte y saludable misticismo del tipo que nos interesa, también se habían desarrollado considerablemente la hechicería y el chamanismo. Si bien esto último constituye un innegable índice de degeneración, entre otras cosas porque desarrolla en los humanos la manipulación y los ata a fuerzas ciegas susceptibles de perjudicarlos, mucho peor es el antisomatismo cultivado, entre otros, por los brahmanes, pues el mismo constituye uno de los elementos más

determinantes en la raíz de la crisis ecológica actual. A este respecto, ver mis trabajos: (1) Capriles, Elías, 1991, “Ciencia, chamanismo y metachamanismo”; ponencia presentada en el Segundo Seminario Nacional sobre Etnomedicina y Religión. Mérida, Boletín Antropológico, Centro de Investigaciones, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. (2) Capriles, Elías (1998), “India: ¿Qué tradición? ¿Continuidad en cuál cambio?”. En Cejas, Ismael, compilador, *India: Tradición y modernidad. ¿continuidad en el cambio?* Mérida, Ediciones GIEAA y CDCHT de la Universidad de Los Andes. (3) Capriles, Elías (1999), “Aportes de la India hacia la solución de la crisis global”. En Capriles, Elías y Hernán Lucena, compiladores, *India: De su contribución universal a los pensadores de la independencia*. Mérida, Ediciones GIEAA y CDCHT de la Universidad de Los Andes.]

Los *Brahmana* y los *Aranyaka* representan una reacción indoeuropea ante el resurgimiento de lo preindoeuropeo en el *Atharvaveda*. Sin embargo, poco tiempo después de la aparición de estas manifestaciones reaccionarias, con los *Upanishad* tiene lugar una más plena recuperación de la concepción no-substancialista y no-dualista de los preindoeuropeos, y de la mística asociada a dicha concepción —aunque los mencionados textos conservan la actitud represiva hacia el cuerpo y sus impulsos que es característica de los indoeuropeos y los semitas, de modo que excluyen el empleo de dichos impulsos como parte de la metodología de la mística que preconizan—. Esto muestra cómo la religión de los brahmanes siguió absorbiendo elementos preindoeuropeos y asimilándolos en una gran síntesis mística-religiosa-filosófica, pero también hasta qué punto los creadores de dicha síntesis seguían siendo incapaces de superar sus prejuicios y dejar a un lado la actitud represiva que los caracterizaba. Del mismo modo, a fin de mantener los privilegios de los conquistadores indoeuropeos, la religión brahmánica siguió excluyendo de su práctica a los miembros de las castas inferiores, a los intocables y a las mujeres (en el caso de estas últimas, a la muerte del marido, ellas debían cumplir con el *satí*, que consistía en suicidarse lanzándose a la pira funeraria de aquél.).

Por su parte, el Buda Shakyamuni (Gautama Siddhartha) tuvo acceso a la vivencia mística no-dualista y no-substancialista que habría constituido la esencia de la religiosidad preindoeuropea. Ahora bien, a diferencia de los autores de los *Upanishad*, Shakyamuni quiso y pudo desligarse de las instituciones de los brahmanes y dejar a un lado todos los rituales védicos, postular la tesis de *anatman* (según la cual el *atman* o alma es una ilusión producida por la interacción de cinco agregados o *skandha*) y aceptar en su comunidad a individuos de los distintos estratos sociales y géneros, incluyendo a los miembros de las castas inferiores, a los intocables y a las mujeres. Sin embargo, en el budismo primitivo y las escuelas de él derivadas (que el *mahayana* designa como *hinayana*), se conservó todavía en cierta medida la

actitud represiva hacia el cuerpo y sus impulsos, de modo que estos últimos siguieron siendo excluidos de la metodología mística.

Más adelante, la cosmovisión indoeuropea reaccionaría una vez más contra el resurgimiento de lo preindoeuropeo desarrollando la literatura épica (todavía henoteísta) y el teísmo *vaishnava* del *Bhagavad Gita* —el cual, no obstante, incorpora algunos elementos de la mística no-dualista—.

Ahora bien, esta reacción, al igual que las anteriores, sería heraldo de sucesivas y progresivas recuperaciones del no-dualismo y el no-substancialismo preindoeuropeos, que se iniciarían con la aparición, alrededor del siglo I a.C., del budismo *mahayana*, en el cual el no-dualismo y el no-substancialismo alcanzaría un desarrollo y una coherencia mucho mayores que en el anterior budismo *hinayana*, y el cual, al igual que este último, no reconocía el sistema de castas y no veneraba los dioses tradicionales —aunque en él todavía se mantenía en cierta medida la desconfianza hacia el cuerpo y sus impulsos propia de los indoeuropeos—. (Muchas de las enseñanzas de este sistema habrían sido transmitidas por Shakyamuni en forma de termas o “tesoros espirituales” a ser extraídos por miembros de las siguientes generaciones, pues los *shravaka* de su entorno habrían reaccionado con pánico ante la prédica de la doctrina de la vacuidad o *shunyata*).

Entre los siglos III y V d.C. aparecería el ortodoxo *Vedanta sutra*, que desarrollaría la doctrina de las relaciones entre *atman* y *brahmán* que se encontraba dispersa en los *Upanishad*, y el cual poco después serviría de base a esa formidable reacción del brahmanismo ortodoxo contra el budismo *mahayana* que sería el *adwaita vedanta* —el cual, está de más decir, también tenía una base doctrinal en gran medida no-dualista (*adwaita*) y no-substancialista—. (Las doctrinas del *mayavada* de Gaudapada se basaron en las de la escuela *yogacharya* de budismo *mahayana*, mientras que las del *adwaita vedanta* de Shankaracharya se basaron en las de la escuela *adwaya madhyamaka*, también del *mahayana*. En ambos casos el *vedanta* asimiló los argumentos del budismo *mahayana* a fin de producir un sistema de ideas que pudiese ser lo suficientemente sofisticado como para enfrentarse al budismo en debate y de esta manera conservar el sistema de castas, que el auge del budismo había puesto en graves dificultades.)

Ahora bien, la primera recuperación *total* de las doctrinas preindoeuropeas en la India indoeuropea habría tenido lugar con la importación desde el reino de Öddiyana, ya en la era cristiana, del dzogchén budista introducido por el tönpa Garab Dorlle (quien vivió en algún momento entre el *parinirvana* o deceso de Shakyamuni y el nacimiento de Jesús de Nazaret), así como del tantrismo —este último no sólo en su forma budista, sino también en sus variedades hinduista y jaina (siendo la forma budista del tantrismo, en opinión de quien esto escribe, la más coherente y fiel a sus orígenes).

Como hemos visto, si bien hasta esta época se habían hecho muchos intentos por rescatar el no-dualismo y el no-substancialismo que había caracterizado a los preindoeuropeos, a través de todos ellos se había conservado una actitud represiva hacia “el cuerpo y sus pasiones” y, por ende, un cierto antisomatismo, que correspondía a un dualismo moral —y, como hemos visto, en la medida en que al rechazar algo la conciencia automáticamente lo está considerarlo como externo a sí, *implicaba* sutilmente un dualismo ontológico.

Los *Shiva-lingam* (falos de Shiva) que antes de la llegada de los indoeuropeos habían constituido los monumentos más abundantes en la India, no sólo celebraban el placer erótico, sino que, al mismo tiempo, ilustraban la *coincidentia oppositorum* que más adelante los tántricos llamarían *yuganaddha*. De hecho, el celebrador e igualitario *dharma* tántrico enseñó como una de las vías más directas a la vivencia de este *yuganaddha* una forma de unión erótica masculino-femenina que daba acceso al gozo místico del supremo placer y disolvía los ilusorios límites de la individualidad en la desocultación de la total igualdad originaria. Parece no haber duda alguna, pues, de que —como han sugerido Agehenanda Bharati y toda una serie de estudiosos— el tantrismo posterior no hizo más que recuperar una buena parte de la metodología mística, la visión del mundo y los valores preindoeuropeos. Estos últimos, en particular, habrían comprendido la solidaridad, la igualdad y la libertad, como distintos del colonialismo, la desigualdad y la represión impuestos por los indoeuropeos al establecer el ritualista y represivo *dharma* del brahmanismo casteista.

²⁶En el sistema Wylie de transliteración del tibetano: *rdzogs-chen*. En lengua de Öddiyana: *santi maha*. En sánscrito: *mahasandhi*.

²⁷*gTer-ston; gter-ma*. Para una explicación de estos términos, cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*. Vitoria, España, Editorial La Llave.

²⁸Tucci, Giuseppe y Walter Heissig (1970), *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlín/Colonia/Meinz, W. Kohlhammer Gmbtt. Hay traducción al inglés de la sección escrita por Tucci, publicada en 1980 como *The Religions of Tibet* por Routledge & Kegan Paul en Inglaterra y por Allied Publishers en India.

²⁹*Ibidem*.

³⁰Namkhai Norbu Rinpoché ha escrito en su *gZi yi phreng ba* (Arcidosso, Shang Shung Edizioni, 1997; traducción italiana ampliada y corregida publicada como *La collana di zi*):

«Shenrab Miwoche nació en el Zhang-zhung [en las inmediaciones del monte Kailash y del lago de Manasarowar en el actual Tíbet occidental] y por lo tanto era un tibetano, pero el bön que él enseñó se difundió no sólo en el Zhang-zhung, sino también en otros países, tales como el Tazig (Persia), India y China. Algunas fuentes bön disponibles reportan que los grandes sabios Mutsa Trahe de Tazig (Persia), Hulu Baleg de Sumba, Lhadag Nagdro de India, Legtang

Mangpó de China y Serthog Chejam de Khrom tradujeron a sus respectivas lenguas y difundieron en sus países de origen las enseñanzas de Shenrab incluidas en las cuatro series del bön divino (*lha bon sgo bzhi*) —el shen del cha (*phywa gshen*), el shen del universo fenoménico (*snang gshen*), el shen de la existencia (*srid gshen*) y el shen del poder mágico (*'phrul gshen*)— y en las tres series conocidas como el bön divino de las ofrendas rituales (*bshos kyi lha bon*), el bön de los ritos fúnebres de las aldeas (*grong gi 'dur bon*) y el bön de la mente perfecta (*yang dag pa'i sems bon*)... Es cierto que la enseñanza del yangdagpe sembön (*yang dag pa'i sems bon*) transmitida por Shenrab Miwoche era una forma arcaica de dzogchén: en efecto, tenemos la lista y las historias de todos los maestros del linaje de la transmisión oral del dzogchén del Zhang-zhung [o dzogpachenpo Zhang-zhung ñenguü] (*rDzogs-pa Chen-po Zhang-zhung sNyan-brgyud*).»

Otras obras del mismo autor sobre temas relacionados son: (1) Norbu, Namkhai (1995), *Drung, Deu and Bon*. Dharamsala (Kangra Dist., H. P., India), Library of Tibetan Works and Archives - H. Q. of H. H. the Dalai Lama (hay traducción al italiano: 1996, *Drung, deu e bön*. Arcidosso, Shang Shung Edizioni). (2) Norbu, Namkhai (1981, en tibetano e italiano; traducción de Adriano Clemente), *Zhang Bod Lo rGyus*. Nápoles, Comunidad Dzogchén. (3) *Bod kyi lo rgyus las 'phros pa'i glam nor bu'i do shal* — *Una nueva interpretación de la historia y la cultura antiguas del Tíbet* (1981, en tibetano). Dharamsala (Kangra Dist., H. P., India), Library of Tibetan Works and Archives - H. Q. of H. H. the Dalai Lama. En Pekín hay otras dos obras en proceso de publicación, que aparecerán simultáneamente en chino y en tibetano.]

³¹En lo que respecta a la India, cabe señalar que, a raíz de la supresión en ese país del shivaísmo preario por los invasores indoeuropeos, las tradiciones del tantrismo (al igual que aquéllas que puedan haber comunicado una forma rudimentaria de dzogchén) parecen haberse perdido, por lo cual, como lo afirman tres distintos *tantra* del hinduismo, hubo que reimportarlas desde Bhota (palabra con la cual todavía hoy se designa el Tíbet en Nepal y en algunas regiones del Norte de la India) e incluso desde China (cfr. Bharati, Agehenanda, 1972, *The Tantric Tradition*; Syracuse, N. Y., Syracuse University Press). Del mismo modo, es importante recordar que la tradición shivaíta de los yoguis *kamphata* y sus asociados laicos, los *ughyur*, se derivan de Macchendranath y su discípulo Gorakhnath, a quienes la tradición budista tántrica considera como dos de sus propios 84 *mahasiddha*. (Cfr. Dowman, Keith, *Masters of Mahamudra. Songs and histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. Albany, N.Y., SUNY Press, 1985. Para una introducción a las doctrinas y formas de vida de los *kamphata* y los *ughyur*, cfr. Briggs, *Gorakhnath and the Kamphata Yogis*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1974.) Sin embargo, también existe el mito de un *mahasiddha*

budista que se habría realizado aplicando los secretos que Shiva transmitía a su esposa Parvati., que aquél habría escuchado ocultándose bajo la barca de éstos.

³²En *op. cit.*, Tucci señala que también los zurvanistas tuvieron su centro místico (o uno de sus centros místicos más importantes) en el monte Kailash.

³³Los taoístas señalan que su propia tradición y el bön tibetano son “una y la misma”; ahora bien, esto se refiere al taoísmo no-substancialista y no-dualista de Lao-tse, Chuang-tse, Lieh-tse y los maestros de Huainan, que he designado como “taoísmo de inoriginación” en la medida en que su objetivo es descubrir la naturaleza increada de todo lo que existe y de esta manera demoler todas las construcciones mentales, yendo más allá de la producción y de la acción. De ella se derivó una tradición taoísta de tendencia contraria: la de los *shen-hsien* o “santos inmortales”, quienes se afanaban por “producir un cuerpo inmortal” y quienes se enfrentaron agresivamente al taoísmo de inoriginación.

Ahora bien, incluso en el caso de estos últimos hay signos que parecen demostrar la relación entre su doctrina y el dzogchén de los bönpo: el símbolo que los *shen-hsien* emplean para ilustrar la “ascensión del inmortal al cielo en pleno día” es el de una serpiente que muda su piel —el cual en el dzogchén, tanto bönpo como budista, ilustra la obtención del cuerpo arco iris—. Al igual que los taoístas de inoriginación, los *shen-hsien* no rinden culto al dios Shang-ti, sino que hablan del *tao* (que no es un dios ni una persona). Así, pues, a pesar de su enfrentamiento contra los taoístas de inoriginación, es posible que originalmente los métodos y las imágenes de los *shen-hsien* hayan formado parte de un taoísmo más amplio, que habría correspondido al que habría introducido Legtang Mangpó (el discípulo de Shenrab Miwoche) y que habría reintroducido Lao-tse, y que individuos poseídos por el error habrían desvirtuado, robándole una serie de métodos e imágenes con los que habrían producido un sistema de signo contrario. Muchos de los métodos que los *shen-hsien* emplean para conservar la salud y alcanzar la longevidad, y que creen erróneamente producirán un cuerpo inmortal (por ejemplo, la visualización del *mantra* que gira alrededor del corazón, las relaciones eróticas con retención de la simiente, el empleo de medicinas alquímicas como el *makhardwaj*, etc.), existen en la vía de transformación del *vajrayana* o tantrismo. Sin embargo, en el budismo “antiguo” o ñingmapa del Tíbet, y probablemente en el bön anterior, ellos estaban supeditados al dzogchén, o por lo menos estaban totalmente orientados hacia el Despertar o Iluminación —de modo que, hasta donde llegan los conocimientos de quien esto escribe, en la tradición bön no hay noticias de nada que se asemeje al taoísmo de los *shen-hsien* o “santos inmortales”.

Para concluir, cabe recordar que en la China clásica el confucianismo (y con anterioridad la forma de pensamiento que se ha designado como “del cielo y de la tierra”) estuvo asociado al Estado imperial y a la nobleza cortesana, mientras que el taoísmo de inoriginación estuvo asociado a la comuna primitiva y al pueblo llano. No parece haber sido casualidad, pues, que, mientras que los taoístas de inoriginación por lo general se burlaban del intento confuciano de desarrollar intencionalmente la virtud, Ko-hung insistía en que era absolutamente imposible alcanzar la inmortalidad sin practicar las virtudes confucianas —con lo cual se ganó la estima de los seguidores de Confucio y de los fun-

cionarios imperiales—. Del mismo modo, mientras que las fraternidades y las sociedades secretas taoístas a menudo fomentaron revueltas populares en contra de funcionarios corruptos y en pro de la igualdad y la justicia, Ko-hung, por el contrario, fue un personaje clave en la represión de una sublevación campesina de este tipo.

Carmelo Elorduy ha insistido en que en China no hay indicios de doctrinas como las de Lao-tse antes de la existencia del gran sabio, y lo mismo se aplicaría a las doctrinas de los *shen-hsien*, que habrían sido desconocidas en China antes del período de los “Reinos Combatientes” [Lao-tse (español 1977-1983), *Tao Te Ching*. Carmelo Elorduy, S.J., traductor y comentarista. Barcelona, Ediciones Orbis S. A.]. Esto parecería sustentar la tesis según la cual las doctrinas taoístas habrían llegado a China como un todo en manos de Lao-tse. Sin embargo, por una parte, es difícil imaginar que el comunismo campesino chino primitivo no haya estado asociado a una doctrina y un sistema religioso análogo al shivaísmo, el bön, el zurvanismo y así sucesivamente, los cuales a pesar de tener referencia a deidades conservaban elementos propios de lo que Dumézil designó como “la visión mágica” (la cual, como hemos visto, celebraba la unidad primigenia de todas las cosas y era conducente a la igualdad social y la conservación ecológica) y transmitían una mística no-dualista; por otra parte, ya hemos visto que los anales bönpo nos dicen que el sabio chino Legtang Mangpó fue discípulo de Shenrab Miwoche (quien vivió unos 1.200 años antes que Lao-tse) y llevó a su país las doctrinas y los yogas transmitidos por éste. Es por ello que más arriba señalé que el taoísmo podría haber sido *reintroducido* a China como un todo unitario por Lao-tse: algo semejante o idéntico al taoísmo de Lao tiene que haber existido en China desde mucho tiempo atrás.

³⁴En Tucci, Giuseppe, *op. cit.*, leemos:

«Además [de los maestros bönpo (*bon po*) del Zhang-zhung, en los textos de la mencionada tradición] se menciona a maestros de *Kha che* (Cachemira), de China y del *Sum pa*. Gilgit (y lo mismo se aplica a Cachemira) es el nombre de un área cuya religión había sido afectada por el shivaísmo y en cuyas inmediaciones —en Hunza— se habían esparcido enseñanzas gnósticas de origen tanto iranio como shivaíta. *Estas enseñanzas gnósticas encontraron su expresión en un famoso libro de las escuelas ismaelitas y gozaron de gran popularidad en esta región*. El *Zhang zhung* también era una vasta región fronteriza destinada a transmitir no sólo sus ideas religiosas indígenas sino también ecos de conceptos foráneos. La tradición bönpo también habla de un país llamado *sTag-gzig*, un nombre que en la literatura tibetana indica el mundo iranio (o el mundo de habla irania), e incluso [más adelante] el mundo islámico..»

Téngase en cuenta también el hecho de que muchas escuelas esotéricas occidentales se derivaron de las tradiciones de los templarios, que éstos recibieron del jefe de los ismaelitas, Hassan Ibn El-Sabbah.

³⁵Según Namkhai Norbu Rinpoché, Öddiyana pudo haber sido una región, o un reino dependiente, del imperio del *Zhang-zhung* —o bien un reino que surgió en una zona que con anterioridad había sido parte del *Zhang-zhung*—. Puesto que

Öddiyana habría correspondido al valle de Swat en el Noroeste de Pakistán y/o el valle de Kabul en Afganistán, también es significativo que el recientemente finado maestro sufí de la tradición *khajagan* o *naqsbandi* Idries Shah haya señalado que el maestro sufí Jabir El-Hayyam —el Géber de la alquimia occidental— estuvo asociado íntimamente con los Barmecidas, visires de Harún El-Rashid que descendían de los “sacerdotes budistas de Afganistán” y que poseían las enseñanzas secretas de éstos [Shah, Idries (1964; español 1975), *Los sufíes*. Traducción Pilar Giralt Gorina. Barcelona, Luis de Caralt Editor, S. A.]. Téngase en cuenta que la tradición *khajagan* o *naqsbandi* de sufismo posee un sendero que ella llama “de la rapidez”, al que considera como la vía más directa a la realización más completa; sin embargo, no sería fácil determinar si dicho vehículo contiene o no elementos provenientes del *atiyana-dzogchén*, ya que sus enseñanzas se mantienen en secreto.

³⁶*Bon* en el sistema Wylie de transliteración del tibetano. Los seguidores de dicha tradición se llaman “bönpö” (*bon-po*) o “los que se adhieren al böñ”.

³⁷Más adelante, en el budismo dichas características evolucionarían en un sentido peculiar para conformar las *dwatrimshadwara-lákshana*: las treinta y dos marcas mayores y las ochenta marcas menores de un Buda. A continuación, algunas de dichas marcas se fueron diferenciando; por ejemplo, mientras que en Gandhara, Tíbet, China y hasta en Kampuchea la protuberancia *ushnisha* de la cabeza de los Budas es redondeada, en Tailandia es afilada hacia arriba y flamígera.

³⁸No me refiero a la práctica del dualista *yoga* de Patanjali, asociado al dualismo ontológico *samkhya* de Kapila para constituir una de las tres parejas de *dharshana* o sistemas filosóficos védicos ortodoxos (todos ellos basados en elementos ideológicos indoeuropeos), sino a los yogas no-dualistas asociados al tantrismo y al dzogchén, que tienen por objeto incrementar el “volumen bioenergético” o *kundalini*, que celebran y emplean los impulsos del organismo en vez de condenarlos y reprimirlos (por ejemplo, hacen uso del impulso erótico y la unión erótica para alcanzar un estado de comunión), y que inducen estados de placer, claridad y suspensión de la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de los pensamientos —estados que se emplean en la práctica como reflejos en un espejo que sirven para descubrir la esencia o naturaleza del espejo mismo.

³⁹Cfr. Coomaraswamy, Ananda K. (1927; 2a edición 1965), *Indian and Indonesian Art*. Nueva York; 1a edición Karl W. Hiersemann; 2a edición, Dover Publications, p. 8. De hecho, ya en una época muy temprana reaparecen, en *platos* y separados de los complejos arquitectónicos, las representaciones de parejas en *maithuna* (coito) que mucho más tarde se desarrollarían en el arte tántrico propiamente dicho.

⁴⁰No estoy afirmando que la antigua tradición en cuestión haya tenido continuidad a través del tiempo y que en un momento dado se haya ocultado bajo un manto budista. En general los budistas del *vajrayana* y el *atiyana* afirman que sus tradiciones se originaron independientemente de las tradiciones más antiguas de la región, aunque hayan tenido grandes afinidades con éstas. Si ha habido o no una continuidad entre unas y otras tradiciones, es algo que sólo la investigación futura podrá determinar.

⁴¹Talbot-Rice, Tamara (1965), *Ancient Arts of Central Asia*. Londres, Thames and Hudson, pp. 151 *et seq.*

⁴²*Ibidem*, p. 155.

⁴³Rubio Cárdenas, Vanesa, “El arte greco-búdico en Gandhara”; trabajo tutoriado por el profesor Juan Astorga y asesorado por quien esto escribe. Después de una revisión de los conceptos expresados en dicho trabajo, el mismo será publicado electrónicamente en *Vereda*, Departamento de Historia del Arte, Escuela de Letras, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Es importante subrayar el hecho de que, como se señaló en el texto principal de este libro, los artistas que desarrollaron el arte llamado “greco-búdico” en el Centro de Asia estaban reviviendo la antigua morfología propia de la amplia tradición espiritual que comprendió tanto a los dravidianos como a los cretenses minoicos bajo un manto helenístico (con los rasgos romanos señalados por Talbot-Rice, adquiridos gracias a la influencia de los artistas de las provincias sirias de Roma), y no importando al Centro de Asia la morfología griega arcaica por considerarla más apropiada para representar a los Budas y bodhisattvas. Es evidente que los artistas de la época no conservaban un archivo informático sobre las morfologías de los distintos periodos, que debería consultarse cada vez que se fuese a emprender un nuevo proyecto a fin de determinar qué morfología aplicar.

⁴⁴Rocker, 1937, español, 1977; citado en Reszler, André (1973; español 1974), *La estética anarquista*. México, Fondo de Cultura Económica. Por supuesto, artistas aislados han realizado grandes obras en sociedades totalitarias, y la grandeza de éstas ha radicado en algunas ocasiones en el hecho de que reflejan maravillosamente el terror del Big Brother.

⁴⁵Como bien lo señala Aldous Huxley en *Heaven and Hell* (Londres, 1956, Chatto & Windus), en las celebraciones de la Semana Mayor, en particular, los fieles estaban expuestos a la combinación de los elementos extatogénicos de la liturgia (incienso, repetición de “mantras” y oraciones, música sacra) con los elementos extatogénicos del templo (arquitectura gótica, vitrales visionarios de brillantes colores, luces coloreadas por los vitrales); por otra parte, durante todo el invierno no habían comido vegetales frescos —además de lo cual, justo antes de la semana en cuestión, habían ayunado y mantenido abstinencia durante cuarenta días.

⁴⁶Fulcanelli (esta edición española 1993; traducción J. Ferrer Aleu), *El misterio de las catedrales*. Barcelona, Plaza y Janés, Colección Tribuna, p. 41.

⁴⁷*Ibidem*, pp. 41-2. En lo que respecta a la interpretación que hace Fulcanelli del simbolismo de la catedrales góticas, debo advertir que no me encuentro en condiciones de determinar en qué medida ella corresponda o no a lo que los constructores de dichas catedrales inscribieron en ellas.

⁴⁸Es bien sabido que el concepto de Edad Media sólo es aplicable a Europa, donde la cultura clásica griega quedó oculta hasta su reaflorescimiento en el Renacimiento. Éste, en cuanto redescubrimiento de los textos paganos griegos, se inició con mayor ímpetu en España; sin embargo, curiosamente en dicho país se conservaron las pautas de la pintura medieval ¡hasta poco antes de Velázquez! De hecho, en gran parte de la pintura española producida hasta el siglo XVI que se conserva en el museo del Prado, se aprecian notables cualidades visionarias.

⁴⁹Para una serie de muestras fácilmente asequibles del pensamiento de San Bernardo, cfr. Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*. Londres, Chatto & Windus

⁵⁰Cfr. las obras de Asín Palacios, Landau, Ribera, Tara Chand, Guillaume, Holmyard, García Gómez y, en particular, las del maestro sufí *sayed* Idries Shah. [Entre las obras de Miguel Asín Palacios, quizás las más reveladoras sean: (1) 1941, *Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*; Madrid, Espasa Calpe; (2) 3a edición 1961, *La escatología musulmana de la divina comedia* (Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura); (3) ????, *El simbolismo de las moradas del alma en Santa Teresa de Avila* (datos editoriales perdidos por robo del libro). Entre las obras de Idries Shah, las que tocan este tema de manera más directa y explícita son las dos *op. cit.*

⁵¹En particular, como se lo señala en Bausani, Alessandro (1980; español 1988), *El islam en su cultura* (México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica), los cármatas ismaelitas siempre fueron considerados como agitadores comunistas. Bausani escribe:

«Los ismaelitas, desde el principio perseguidos como un peligro público, se dispersaron por las varias regiones del impero califal y ganaron prosélitos hasta en las regiones más lejanas por medio de sus *da'i* (literalmente “el que invita a la Verdad”) o propagandistas. Uno de ellos era Hamdan Karmat, cuyos adeptos se llamaron *cármatas* y, al decir de los heresiógrafos musulmanes, propugnaron ideas comunistas ganando prosélitos rápidamente y poniendo varias veces en peligro el imperio abasida, hasta conquistar La Meca en el 930. Las relaciones entre los cármatas, que parecen representar un ala extrema con características sociales particulares (entre los cármatas se ha buscado también el origen de las corporaciones de artesanos y de comerciantes generalizadas en todo el islam) y los demás movimientos ismaelitas no están del todo claras,

sobre todo con los fatimitas [a quienes habrían servido como propagandistas y con quienes habrían tenido las mejores relaciones]... Durante los siglos X-XIII la actitud del hombre medio musulmán hacia los ismaelitas fue comparable en cierto modo a la de muchos burgueses actuales hacia el comunismo.»

Los ismaelitas estuvieron implicados en la revuelta de los esclavos *sanj* en Kuwait (en la que posiblemente se haya implicado a Mansur el-Hallaj, el más famoso de los mártires sufíes e ismaelitas) y en otras revueltas de carácter “izquierdista”. La influencia de los ismaelitas dentro del sufismo también fue enorme: el maestro de Rumi, Shams-i-Tabriz, habría sido nieto de un lugarteniente de Hassan Ibn el-Sabbah. Por último, en el sufismo iraní y centroasiático y en el ismaelismo encontramos una “mística de la luz” en la cual los elementos iraní-kuchano-tibetanos son evidentes.

⁵²Aunque la obra clásica por excelencia sobre el simbolismo esotérico de las catedrales es la ya citada *El misterio de las catedrales* de Fulcanelli, ella no hace ninguna alusión al significado mandálico de las gárgolas. Como señalé en una nota anterior, el hecho de que haya citado a Fulcanelli no implica que yo avale su interpretación del simbolismo de las catedrales góticas.

⁵³Reszler, André, *op. cit.*, español, p. 47.

⁵⁴Reszler, André, *op. cit.*, español, p. 82.

⁵⁵Nótese que *La meditación del filósofo* es una de las obras en las que más se debatió Aldous Huxley en *Heaven and Hell*.

⁵⁶Es bien sabido que, a fin de acceder a la *aletheia*, es necesario atravesar un proceso de desrealización de la *lethe*, el cual puede comprender episodios de locura. Ahora bien, esto no significa que baste con enloquecer y dar rienda suelta a la propia locura a fin de establecerse irreversiblemente en el estado de *aletheia*; a este fin, es imprescindible recibir las bendiciones y las instrucciones secretas de una genuina tradición de sabiduría. Cfr. el “Comentario psicológico” del lama Chögyam Trungpa al *Libro tibetano de los muertos* (Padmasambhava, Chögyam Trungpa, Chögyam y Francesca Fremantle, traductores, 1975/español 1978, *El libro tibetano de los muertos. La gran liberación por audición en el bardo*. Berkeley y Londres, Shambhala, y Buenos Aires, Troquel), así como el artículo de quien esto escribe “Más allá de la mente. Pasos hacia una psicología metatranspersonal” (1999; Mérida, *Trasiego*, No. 9; 2000; Honolulu, Hawai‘i, International Journal of Transpersonal Studies, número doble del año 2000).

⁵⁷Menciono dichos allegados sobre todo pensando en Antonin Artaud. Nótese que esta tesis podría estar en cierta medida avalada por los dos famosos libritos producidos por Kandinsky, así como por la transformación sufrida por Mary Barnes, la famosa interna de Kingsley Hall que por años había sido una nada creativa enfermera y paciente psiquiátrica y quien, a raíz de permitirle atravesar por un proceso de locura, terminó transformándose en una genial pintora.

⁵⁸Recuerdo que de niño, al observar las pinturas europeas cristianas anteriores al Renacimiento, mi conclusión fue que sus autores todavía no habían aprendido las reglas de la perspectiva y en consecuencia no sabían cómo producir una ilusión de tridimensionalidad. Fue en la adolescencia que me enteré, hojeando *La República* de Platón, de que ya los griegos dominaban las reglas en cuestión y de que, en consecuencia, los motivos por los cuales los pintores cristianos anteriores a Rafael habían hecho abstracción de la perspectiva no eran técnicos —y sólo mucho después comprendí que dichos artistas representaban realidades de un plano que no debía estar sujeto a las reglas del mundo habitual de nuestra experiencia—. No creo haber sido el único a quien el adoctrinamiento en la visión del progreso lo haya hecho pensar de esta manera.

Aunque es posible que la ausencia de perspectiva se deba al deseo de distinguir la realidad “sagrada” del mundo “profano”, cabe señalar que las formas de la ya mencionada forma *rölpa* de manifestación de la energía pueden desafiar las leyes dimensionales que normalmente rigen los fenómenos. En su obra *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección* (Elías Capriles, compilador; aún sin publicar) Namkhai Norbu Rinpoché cuenta una visión que tuvo en su práctica de *töguel* (*thod-rgal*) que consistía en cinco *thiglés* (*thig-le*), dispuestos en forma de cruz y perfectamente esféricos, uno de los cuales se encontraba en el centro. Cuando, más tarde, intentó dibujarla, Rinpoché se percató de que no era posible hacerlo, pues mientras que en su visión, a pesar de que los *thiglés* eran perfectamente esféricos, no quedaba espacio vacío entre ellos, para dibujarlos tendría que haber algún espacio entre ellos —o bien los mismos tendrían que dejar de ser esféricos y en consecuencia ya no serían *thiglés*—. (Cfr. Capriles, Elías, 2000, *Budismo y dzogchén*; Vitoria, España, Editorial La Llave.)

Hemos visto que el “Otro Mundo” de Platón podría quizás haber sido en verdad el de la energía *rölpa*; ello explicaría que los platónicos cristianos hayan sentido la necesidad de liberar de la dimensionalidad habitual a las obras con las cuales representaban lo sagrado y lo visionario.

⁵⁹Como veremos, el artista chino taoísta o budista *ch'an* (*zen*) tenía que ir mucho más allá de lo concebido por Schopenhauer, y producir la obra de arte desde el estado que se encuentra libre de la ilusión de ser un sí-mismo separado con una voluntad autónoma. Ahora bien, el hecho de que haga referencia a Schopenhauer no implica que tal arte no debería dar la más grande importancia al mensaje: también veremos que, en lo que he llamado “arte primordial”, la denotación y la connotación coinciden. (Aunque esto último nos recuerda que para Hegel el arte era, en mayor o menor grado, la materialización de la Idea en forma sensual, la teoría hegeliana del arte es radicalmente diferente a la teoría, en muchos casos tácita y no enunciada, que se encuentra en la base del arte “primordial”.)

⁶⁰Coomaraswamy, Ananda K. (1934; 1a edición india 1974; español 1997), *The Transformation of Nature in Art (La transformación de la naturaleza en arte)*. Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd; Barcelona, Editorial Kairós.

⁶¹Francis Bacon, citado en Wilden, Anthony (1972; 2a edición 1980), *System and Structure*. Londres, Tavistock.

⁶²Para llegar a existir, éstas dependían de la sustancia increada que las creaba (o sea, de Dios); ahora bien, una vez creadas, no dependían de ninguna otra cosa creada para ser lo que eran (o, quizás más exactamente, “necesitaban sólo sus propios atributos intrínsecos o esenciales para ser definidas y conceptuadas, independiente y separadamente de cualquier otra relación colateral o atributo”).

⁶³Para Sartre, las pasiones son afecciones producidas por la conciencia misma, aunque por medio del autoengaño o “mala fe” ésta se da a sí misma la impresión de que lo que la afecta es algo externo a ella. En este respecto, considero la interpretación de Sartre más correcta que la de Freud. No obstante, creo que la interpretación sartreana exige que se mencione el hecho de que —como sugieren Laing y Cooper— la conciencia es impulsada al autoengaño o “mala fe” por los “otros significativos”, originalmente como entidades en el mundo y luego como entidades internalizadas que funcionan en la psiquis individual. Según mis propias tesis, esto se logra por medio de lo que he llamado “doble constreñimiento normalizador” (Cfr. (1) 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; (2) Capriles, Elías (1999; inglés 2000) “Más allá de la mente. Pasos hacia una psicología metatranspersonal” (Mérida, *Trasiego*, No. 9; 2000; Honolulu, Hawai‘i, International Journal of Transpersonal Studies, número doble del año 2000).

⁶⁴Fromm, Erich (1955; español 1956), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México, Fondo de Cultura Económica.

⁶⁵Mérida, 1994, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

⁶⁶En el pensamiento *yin-yang*, en el taoísmo y en general en el pensamiento tradicional chino, el *yin*, asociado a lo femenino-aparente, es el principio pasivo-receptivo-contractivo-responsivo-colaborador, mientras que el *yang*, asociado a lo masculino-aparente, es el principio activo-otorgador-expansivo-agresivo-dominante. Por lo tanto, en términos de este simbolismo, los *valores* subrayados por las enseñanzas de Jesús de Nazaret son decididamente *yin*.

Sin embargo, es de suponer que el énfasis principal de la verdadera enseñanza de Jesús haya radicado en la desocultación de la naturaleza común de los contrarios y no en poner énfasis en uno de ellos en detrimento del otro. Como lo expresa el (supuestamente apócrifo) *Evangelio según santo Tomás*:

“Yo les dije: Cuando de los dos hagáis uno solo, cuando del mundo interior hagáis el mundo exterior y del mundo exterior (hagáis) el mundo interior, cuando dejéis de distinguir lo alto de lo bajo, cuando fundáis en un solo

ser lo masculino y lo femenino de manera que lo masculino no sea ya masculino y lo femenino no sea ya femenino... entonces entraréis en el Reino.”

Por otra parte, la reducción de todas las dualidades a la polaridad *yin-yang* es engañosa, pues los extremos de cada uno de los pares de opuestos no pueden coincidir los unos con los otros en todos los aspectos y, en consecuencia, no es exacto considerar a uno como intrínsecamente *yin* y al otro como intrínsecamente *yang*. Nada es *yin* ni *yang* en sí mismo, y cada uno de los extremos de las distintas dualidades puede ser considerado como *yin* o como *yang* según el criterio que se utilice para su clasificación.

Los entes y sus partes sólo pueden ser considerados como *yin* o como *yang* en relación con otros entes u otras partes. Así, pues, el exterior de la mano izquierda es *yang* en relación al interior de la misma mano, pero (en la mayoría de los casos) la totalidad de la mano izquierda es *yin* en relación a la totalidad de la mano derecha. Del mismo modo, los ciclos de la naturaleza hacen que, en cada ente, durante un período predomine el *yang* y disminuya el *yin*, y en el período siguiente suceda lo contrario. Y, lo que es más importante aún, mientras que el taoísmo identifica el *yin* con lo femenino y el *yang* con lo masculino, en tradiciones distintas del taoísmo cualidades que éste considera *yang* son asociadas a lo femenino, mientras que cualidades que éste considera *yin* son asociadas a lo masculino.

En efecto, mientras que en el taoísmo lo *yang*, identificado con el calor y su fuerza expansiva, es asociado a lo masculino, en el tantrismo budista el principio solar, igualmente identificado con el calor y su fuerza expansiva, es asociado al principio femenino —que puede estar representado por la mujer que da su calor al feto que lleva en su vientre y que lo nutre constantemente, o por el ave hembra que da su calor al huevo que empolla—. A su vez, lo masculino va asociado en el tantrismo budista al principio lunar, que corresponde al *yin* de los taoístas, pero que, como hemos visto, éstos asocian a lo femenino. Y en la tríada *guru-devata-dakini* del tantrismo budista la *dakini*, que representa el principio femenino, es el símbolo de las actividades, mientras que el *guru*, que es representado como un varón, ilustra la sabiduría (pasiva) de la Iluminación. Esto corresponde, a su vez, al simbolismo del tantrismo hinduista, en el cual el principio activo es el femenino, mientras que el principio pasivo es el masculino.

Sin embargo, al igual que el taoísmo, el tantrismo budista reconoce que nada es reducible a uno solo de los principios que el taoísmo designa como *yin* y *yang*.

⁶⁷En su artículo “Crítica a la teología de la diosa en el ecofeminismo” (1996, Maracaibo, Venezuela, *Utopía y praxis latinoamericana*, Año 1, No. 1, julio-diciembre de 1996, pp. 88-107), Mayda Hocevar escribe:

«Como lo señaló Jules Michelet (Michelet, Jules (1862; español 1987; *La bruja. Un estudio de las supersticiones de la Edad Media*. Barcelona, Akal)

y como, en la actualidad, lo han reiterado Marion Woodman y Elinor Dickson (Woodman, Marion y Elinor Dickson, 1996, *Dancing in the Flames. The Dark Goddess in the Transformation of Consciousness*. Boston y Londres, Shambhala Publications), incluso cuando se ha rendido culto a una diosa o a una virgen celestial, aquello a lo que se rinde culto ha sido contrastado con la mujer real, de modo que, por una parte, ésta seguía siendo considerada como impura y fuente de corrupción y, por la otra, el hecho de que algún individuo del género femenino fuese objeto de culto era usado como coartada para ocultar la explotación y la degradación de la mujer real —e incluso como medio para promoverlas—. En efecto, si la mujer divina era virgen, la mujer de carne y hueso que no es virgen (o, en la mayoría de los casos, tarde o temprano dejará de serlo) es impura y fuente de corrupción. Es por esto que —como lo señalan Woodman y Dickson, entre otras— el culto a la *madonna* negra, sensual y erótica, tuvo su apogeo simultáneamente con el culto a la virgen (María), al que sirvió de balance terapéutico.»

⁶⁸En su obra *Preferential Option: a Christian and Neo-Liberal Strategy for Latin America's Poor* (1992, Grand Rapids, W. B. Eerdmans), sobre la base de las teorías de Max Weber, Any Sherman, economista neoliberal, propuso como estrategia de desarrollo para América Latina la exacerbación del trabajo misionero de las sectas protestantes estadounidenses. En su artículo “Malaise dans la globalisation. De la manipulation mental a la secte globale?” (París, *Le Monde Diplomatique*, agosto de 2000, pp. 24-5), el sociólogo Denis Duclos, director de investigación en el Centre National de Recherche Scientifique en París, además de destacar la identidad entre las “peligrosas” formas de control mental que se imputan a las llamadas “sectas” y los mecanismos que para el mismo fin emplea el “establishment”, advierte contra el reduccionismo según el cual la adopción de una cierta religión automáticamente generará una actitud dada, señalando que el hecho de que la cuarta parte de la población guatemalteca se encuentre bajo la influencia de sectas protestantes de origen norteamericano no se ha traducido en un “mejoramiento” observable de su desempeño económico.

⁶⁹Huxley, Aldous (1956), *Heaven & Hell*. Londres, Chatto & Windus.

⁷⁰Heidegger, Martin, español 1982. No podemos estar de acuerdo con Oscar Wilde cuando, al final de su ensayo *El alma del hombre bajo el socialismo*, afirma que el nuevo humanismo será el nuevo helenismo: el concepto del *homo humanus* como *homo romanus* —en tanto que heredero del *homo græcus*— tiene que ser superado.

⁷¹Como se vio en una nota anterior, según Carmelo Elorduy (cfr. su traducción del *tao-te-ching* de Lao-tse en la colección Historia del Pensamiento de Editorial Orbis) un pensamiento como el de Lao-tse, Chuang-tse y Lieh-tse no habría existido en China antes del *tao-te-ching*. Sin embargo, el pensamiento yin-yang

y el mito de P'an-ku, según el cual y el cielo y la tierra, el *yin* y el *yang*, aparecen por división del huevo cósmico primordial, parecen inseparables de la visión taoísta. Por otra parte, el taoísmo de Lao-tse y así sucesivamente constituye una de las más refinadas expresiones de lo que Dumézil designó como la “visión mágica” —y la visión en cuestión debe haber imperado en China, como lo hizo en el resto del mundo, por lo menos hasta finales del paleolítico.

En todo caso, la leyenda del origen del *tao-te-ching* vincula a Lao-tse con el Tíbet, pues habría sido cuando abandonaba China con destino a dicho país que habría redactado el libro en cuestión para complacer a un oficial de la frontera. Por otra parte, los taoístas chinos consideran que su tradición y el bön tibetano son una y la misma —y, tanto en notas anteriores como en una serie de otros trabajos, he mostrado el abundante simbolismo común de ambas tradiciones.

⁷²Nettlau, Max, español 1933, *El anarquismo a través de los tiempos*; Madrid, La Piqueta. Mientras que el “pensamiento del cielo y la tierra” y el confucianismo estuvieron asociados indisolublemente a la corte y al Imperio en China, el taoísmo estuvo ligado indisolublemente al pueblo llano y a la aldea comunitaria. Más aún, los taoístas (así como ciertas sectas budistas milenaristas) intentaron varias veces transformar el orden imperante por medio de revueltas armadas; dichas revueltas (las cuales proliferaron en China durante milenios) se encontraron en la raíz, por ejemplo, de la caída de la dinastía mongola Yüan y del ascenso de la dinastía Ming —la cual preconizaba el advenimiento de una nueva era de igualdad presidida por el Buda Maitreya ó Mi-lo Fo (clave de la relación entre los Ming y el Tai Situpa del Tíbet)—. Aunque hay muchas obras que tratan del asunto, quien busque un resumen y una bibliografía que le permita eventualmente profundizar en el tema, puede conformarse con consultar la *Historia de las Religiones Siglo XXI*, Tomo “Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes - II” (Madrid y México, 1981, Siglo XXI Editores). Desgraciadamente muchos de los estudios de la *Historia de las Religiones Siglo XXI*, incluyendo el tomo al que estoy haciendo referencia, están plagados de errores (en particular, el tomo que se ocupa de las religiones tibetanas no hace más que crear falsas ideas e interpretaciones acerca de éstas).

⁷³En el caso de las escuelas tántricas de origen tibetano, la pintura comparte todas las características de la que es propia de la “Terraza del Mundo”, aunque en China se desarrollaron ciertos subestilos específicos (como sucedió con otros múltiples subestilos en Tíbet, Bhután y Mongolia); cabe señalar que esta escuela se desarrolló bajo el patronazgo de los emperadores que las practicaron, sobre todo en las dinastías yüan o mongola y ming.

La otra escuela tántrica importante en China fue la Mi-tsung, que llegó por mar desde Indonesia y que también recibió el patronazgo de tres empe-

radores; en el caso de esta última escuela, la pintura desarrolló su propio estilo, diferente del de los tangkhas tibetanos. [Los maestros que introdujeron esta escuela en China fueron Shubhakarasiṃha (Shan-wu-wei: 637-735 d.C.), Vajrabodhi (Chin-kang-chih: 663-723) y Amoghavajra (Pu-k'ung: 705-774). El primero tradujo al chino el *Mahāvairochānasūtra* y el último introdujo los *mantra* y los *dharani* correspondientes, amén de haber sido el maestro de los tres emperadores que patrocinaron esta escuela. Más adelante la misma fue implantada en Japón por Kukai (apodado Kobo Daishi), quien la designó “escuela del *mantra*” o Shingón.

⁷⁴También en el taoísmo se desarrollaron formas de expresión plástica de la mitología; sin embargo, para simplificar, aquí me limito a los desarrollos de este tipo en las escuelas budistas.

⁷⁵A diferencia del paisajismo y el animalismo t-c, la pintura *t'ien-tai* representa en primeros planos a los personajes del *Sutra del Loto* (*Saddharmapundarikasūtra*). Para una discusión de la estética *t'ien tai*, cfr. Marchianò, Grazia (1994), *Sugli orienti del pensiero. La natura illuminata e la sua estetica* (2 vol.). Roma, Rubbettino Editore.

⁷⁶Las ilustraciones persas de libros están íntimamente relacionadas con la pintura tibetana, incluso genéticamente: los colores vívidos, la forma de representar las nubes, las rocas y las aguas, y en gran medida la morfología humana, delatan los vínculos genéticos entre ambas (aunque, por supuesto, la pintura tibetana también recibió influencias de India, Nepal y China).

Aunque muchos piensan que el islam prohíbe la representación de la figura humana, en verdad lo único que dicha religión prohíbe (y lo hace de manera radical) es la representación antropomórfica de Dios; es en la medida en que las representaciones de Budas y otras figuras religiosas pueden confundirse con representaciones antropomórficas de la divinidad, que los primeros invasores musulmanes desfasaron a los Budas de Bamián en Afganistán y que recientemente los talibanes amenazaron con dinamitar lo que todavía quedaba de dichas figuras. De hecho, tanto en las ilustraciones persas de libros como en la pintura mogol de la India (ambas desarrolladas bajo patronazgo musulmán) se representan figuras humanas.

⁷⁷Este es el más corto de los sutras budistas *mahayana* del *Prajñāparamita*, pertenecientes al “segundo *dharmachakra*” que tuvo lugar en Rajghir (actual estado de Bihar). En él, el término “vacío” o “vacuidad” no significa ausencia de forma material, sino ausencia de la autoexistencia, la sustancialidad, la independencia y la existencia intrínseca que erróneamente atribuimos a los entes. Sin embargo, incluso tomado literalmente, el texto expresa adecuadamente una característica muy importante de la pintura china taoísta y budista *ch'an*.

⁷⁸Otra de las razones por las cuales es imposible apreciar en muchos de los libros sobre arte chino realizados por occidentales lo que la pintura china tiene de más característico, es que aquéllos a menudo privilegian el arte cortesano, que les resulta más atractivo en la medida en que sus normas de composición se asemejan mucho más a las del arte occidental tradicional —y que a menudo representan en un primer plano a personajes de la corte (cosa que, como se señalará en la siguiente nota, en la cual se discuten las normas impuestas por Wang Wei al paisajismo t-c, era impensable en este último)—. Alternativamente, los occidentales en cuestión privilegian obras que se encuentran en algún lugar del espectro entre el arte cortesano y la pintura t-c, y cuya calidad dista mucho de la que esperaría cualquier experto en este último tipo de pintura. Sucede que, además de lo ya señalado, en su mayoría los occidentales que han preparado libros sobre arte chino carecen del entrenamiento necesario para distinguir las obras que exhiben los signos de maestría establecidos por la estética t-c de las que no los exhiben.

⁷⁹Rodríguez, Ernesto (1988, sin publicar), “La filosofía marxista como el fundamento de unas verdaderas filosofía y ética ecológicas”. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida, Mérida, Venezuela, en mayo de 1988.

⁸⁰En Lin Yutang (1967), *The Chinese Theory of Art*, Londres, William Heinemann Ltd., p. 39. Dicho texto también ha sido atribuido a Ching Hao, lo cual para Lin Yutang parece menos plausible. Cabe señalar que muchos de los textos que en dicha obra traduce el inglés el Dr. Lin Yutang aparecen en versión española en Racionero, Luis (1983), *Textos de estética taoísta*; Madrid, Alianza Editorial.

⁸¹*Ibidem*. Cfr. el capítulo 22, “Shih-t’ao: An Expressionist Credo” (incluyendo el capítulo 22a, pp. 137-158).

⁸²Ya vimos que, según los taoístas, su tradición es una con el bön tibetano prebudista, que hace 3.800 años habría introducido al Tíbet la enseñanza *rdzogs-chen*. Según las tradiciones del budismo tibetano antiguo o *rñing-ma-pa*, del primer maestro budista de *rdzogs-chen*, *dGa’-rab rDo-rje*, quien habría vivido en Öddiyana (el valle de Swat en Pakistán o el valle de Kabul en Afganistán) emanaron dos líneas de transmisión: una no monacal que pasó al Tíbet, y una monacal que pasó a Nagarjuna y Aryadeva (Kanadeva). Según el *Sutra de Hui-neng*, Nagarjuna y Kanadeva son sucesivos patriarcas de la escuela Ch’an o Zen. Del mismo modo, ya vimos que, según Idries Shah, el maestro sufí Jabir el-Hayyam —el Géber de los alquimistas europeos— fue un íntimo colaborador de los Barmecidas, visires de Harun el-Rashid, quienes poseían las enseñanzas secretas que los sabios budistas de Afganistán habían recibido de las antiguas tradiciones de ese país. A su vez, varias tradiciones de sabiduría de la India se derivan de tradiciones tibetanas o del sufismo. Así, pues, encontramos que las

distintas tradiciones están entretejidas en un tapiz-mándala de *rgyud* (en tibetano: hilo de lana, tantrismo, continuidad de la Cognitividad Iluminada) o *suf* (lana en árabe).

⁸³Citado en: (1) Watts, Alan (1956; español 1961, traducción de Juan Adolfo Vásquez; 2a edición 1984), *The Way of Zen*. Nueva York, Pantheon Books; Buenos Aires, Editorial Sudamericana; 2a edición española Madrid, Edhasa, p. 46); (2) Giles, H. A., 1926, p. 242.

⁸⁴Citado en *Ibidem*.

⁸⁵Anónimo, 1959, pp. 13-4. Ver también Repps, Paul, *Zen Flesh, Zen Bones*.

⁸⁶El arte de la arquería es uno de los *tao* o *do* que se practican en el budismo *ch'an* o *zen* a fin de desarrollar la capacidad de actuar en el estado de Contemplación, más allá de la influencia del error humano básico y de la autointerferencia que éste implica. Cuando la conciencia del arquero toma como objeto a quien dispara y, al conocerle como tal, se *hace* ese objeto, se produce la leve sacudida que desvía la flecha: al hacerse objeto, la conciencia interfiere con su propia espontaneidad-subjetividad, interrumpiéndola durante un instante y generando así la sacudida. El arquero zen debe, pues, “disparar sin disparar”: apuntando al centro del blanco, los dedos deben abrirse para liberar la flecha sin que surja la intención autoconsciente de disparar. Cuando el arquero logra finalmente “realizar” esta proeza, nada interfiere ya con su puntería, de modo que el individuo se transforma en un arquero consumado.

⁸⁷Las danzas realizadas sobre mándalas habían desaparecido en el Tíbet como resultado de avatares político-religiosos en la transmisión de las enseñanzas. Recientemente, el lama tibetano Namkhai Norbu Rinpoché las ha reintroducido a nuestro mundo, en forma de revelaciones terma (*gter-ma*) o “tesoro”, en este caso de tipo gongter (*dgongs-gter*: “tesoro de la Cognitividad Iluminada”). Las tres danzas de este tipo reintroducidas hasta ahora por el maestro Namkhai Norbu son: (1) la danza *vajra*; (2) la danza de los seis *loka*, y (3) la danza del OM-AH-HUM. Las mismas se transmiten en el seno de la Comunidad Dzogchén Internacional.

⁸⁸Sorel, Jean, citado en Reszler, André, *op. cit.*, p. 76.

⁸⁹Por supuesto, en la medida en la que el baile tiene que encajar en ciertas pautas preestablecidas, se impone el aprendizaje autoconsciente de la técnica por medio del control que ejerce un aspecto de la psiquis (ver Bateson, Gregory, compilación 1972, *Steps to an Ecology of Mind*; Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladin. Hay versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé). Ahora bien, una vez que la técnica ha sido dominada, el artista debe superar toda autoconciencia y librarse de la fractura interna de su psiquis, de modo que ya no haya un aspecto que controla, observa y juzga.

⁹⁰Además de las obras de Coomaraswamy a las que se hizo referencia en una nota a la *Introducción* a este libro, ahora se encuentra disponible la versión española de *Time and Eternity* (edición india de la versión inglesa: 1989, Bangalore, Basic Books), en edición de editorial Kairós (Barcelona, 1999).

⁹¹En el arte primordial, la función de lo que se conoce en sánscrito como *rasa* (que literalmente significa “sabor”, pero que en este caso indica la emoción estética), es catalizar el proceso del Despertar o la Iluminación y no meramente estremecer a la gente o ayudarla a relajar sus tensiones —teniendo, pues, una función que va mucho más allá de todas las interpretaciones que se hayan hecho sobre la *kátharsis* de Aristóteles (incluyendo las de Castelvetro; Maggi, Chapelain, Godeau o Dacier; Batteaux; Lessing; Bockh, Weil o Bernays; L. H. Butler; C. Diano).

⁹²Prácticamente todas las tradiciones de sabiduría del Oriente advierten que la práctica de sus respectivos métodos dan lugar a lo que los budistas tibetanos designan como “experiencias ilusorias” —en tibetano ñam (*nyams*)— o que los budistas chinos llaman “estados demoniacos” o *mo-ching* (en japonés *makyo*), y que los sufíes designan simplemente como “experiencias” o “estados” (en árabe, *jal*).

Algunas de dichas experiencias corresponden a un estado en el cual ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos, pero que muchos yoguis han confundido con el *nirvana*. Otras pertenecen al *samsara*, pues se las interpreta y vivencia en términos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente. En el primer caso, los sistemas de sabiduría recomiendan no apearse a la experiencia y, en el momento en que la misma se interrumpe debido a la aparición de un pensamiento u otra experiencia, reConocer la Cognitividad que se manifiesta en el momento mismo cuando dicha experiencia se interrumpe. En el segundo caso, si se ha de superar el error llamado *avidya* o marigpa, los pensamientos que interpretan la experiencia deberían ser reConocidos como deben reConocerse todos los pensamientos en la práctica del dzogchén (o sea, *como y por* el estado de rigpa o Verdad, que es intrínsecamente autoliberador), de modo que se liberen por sí mismos, de manera espontánea y natural.

⁹³En Shah, Idries, 2a edición española, 1978, *El camino del sufi*. Buenos Aires, Editorial Paidós. Con respecto a los orígenes de la música y en general con respecto a ella leemos en el capítulo 174 del el clásico taoísta titulado *Wen-tzu* y atribuido a Lao-tse (traducción al inglés Thomas Cleary 1991; traducción española 1994; Madrid, Edaf, Colección Arca de Sabiduría):

«Cuando los sabios hicieron música por primera vez, fue para restaurar el espíritu, detener la vida licenciosa y devolver la mente celestial. Cuando se hizo decadente, la música siguió tendencias sin reflexión, licenciosas y apasionadas, olvidando el camino justo. Estas tendencias afectaron las últimas celebraciones, hasta el punto de destruir países.

«Con una aceptación equilibrada del comportamiento social, (los reyes sabios de los antiguos tiempos) formularon rituales y música... Escuchando la claridad y opacidad de los sonidos y las matemáticas de las escalas musicales, establecieron los deberes de los gobernantes y de los ministros para producir naciones.»

Parece, pues, que los números y las matemáticas surgieron como medio para armonizar el espíritu por medio de la música; sin embargo, ya los pitagóricos comenzaron a emplearlos para desarrollar tecnología, preparando el terreno para su futura transformación en el medio por excelencia del desarrollo del proyecto tecnológico moderno. No parece ser mera coincidencia, pues, que los pitagóricos hayan sido antisomáticos y que el proyecto tecnológico haya desembocado en lo que Gregory Bateson designó como “propósito consciente contra la naturaleza”.

En lo que respecta a la música, su función originaria habría sido armonizar el espíritu, mientras que luego se habría empleado para generar emociones. Ahora bien, en la última etapa de la edad de hierro o era de la oscuridad, los estados inducidos por ciertos tipos de música (“emocional” con respecto a la música más antigua) pueden usarse como reflejos que permiten descubrir directamente la esencia vacía y la naturaleza reflectante del espejo que representa nuestra cognitividad.

⁹⁴Los tántricos shivaítas y budistas subvirtieron el sistema de castas en la India (entre otras cosas porque en las bacanales tántricas se mezclaban los miembros de todas las castas entre sí, así como ricos y pobres, reyes y mendigos) y, donde tuvieron la suficiente influencia, ayudaron a producir sociedades caracterizadas por un alto grado de igualdad socioeconómica: así sucedió en el Estado de los newari en Nepal antes de la invasión *gorkha*, así como en el Bhután a raíz de las reformas de la dinastía actual; por su parte, el rey Mune Tsampó del Tíbet —discípulo de maestros del dzogchén y el tantrismo budistas— intentó en tres ocasiones consecutivas redistribuir equitativamente la riqueza de los tibetanos (hasta que finalmente su madre lo envenenó). Etc., etc.

⁹⁵Béguin, Gilles (1984), *L'art indien*; París, Flammarion.

⁹⁶Coomaraswamy, Ananda K. (1938), “Ornament”; *Art Bulletin*, # XXI, 1938, pp. 315-82; para un resumen comentado, cfr. Marchianò, Grazia, “The Power of Ornament”, *New Observations*, 64, ene.-feb. 1989, pp. 17-20.

⁹⁷Según la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*), el *sambhogakaya* corresponde a la aprehensión correcta de la forma *rölpa* (*rol-pa*) de manifestación de la energía; aunque el término significa literalmente “cuerpo de disfrute”, el maestro tibetano Namkhai Norbu Rinpoché ha insistido en que es más apropiado caracterizar la dimensión en cuestión en términos de “riqueza” que de “disfrute”. Cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*. Vitoria, España, Editorial La Llave.

⁹⁸Según la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*), el *nirmanakaya* (término que significa literalmente “cuerpo con forma material”) corresponde a la aprehensión correcta de la forma tsel (*rtsal*) de manifestación de la energía. Cfr. la misma obra citada en la nota anterior.

⁹⁹En la escultura tibetana, sin embargo, la inseparabilidad de connotación y denotación es bastante similar a la que se encuentra en la escultura tántrica de la India. Ejemplos de esto son los bronce tibetanos que representan figuras femeninas y masculinas en unión erótica ó ñab-ñum (*yab-yum*) —y, quizá en un grado aun mayor, la estatua de Padmasambhava de la cual él dijo: “su mirada es igual a la mía” (frase que muchas veces ha sido mal traducida como “es igualito a mí”)—. En el campo de la pintura, tenemos ejemplos de esto mismo en las figuras ñab-ñum en el centro de los mándalas considerados en la sección de arte tibetano.

¹⁰⁰En términos de lo que los tibetanos llaman “tantras de las viejas traducciones” o tantras ñingmapa (*rnying-ma-pa*), me refiero particularmente a lo que, en el “sendero del método” o thab-lam (*thabs-lam*), como diferente del “sendero de liberación” o dröl-lam (*grol-lam*) del *mahayogatantrayana* y del *anuyogatantrayana*, se conoce como “sendero de las puertas inferiores” (como distinto al “sendero de las puertas superiores”). Cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*; Vitoria, Euskadi, España, Editorial La Llave.

En términos de los “tantras de las nuevas traducciones” o “tantras sarmapa” (*gsar-ma-pa*), me refiero al sendero *sahaja* que, en referencia al *tantra* paterno *Guhyasamaja*, enseñó el *mahasiddha* Sarahapada, y al equivalente de dicho sendero en otros tantras sarmapa, sean éstos paternos, maternos o no-duales.

¹⁰¹Padmasambhava (inglés 1973; italiano 1977), *The Legend of the Great Stupa*; Emmeryville, Ca., Dharma Press; Roma, Ubaldini Editore, p. 15. La cita es de la Introducción (no hay referencia al autor de la misma). Lo que el traductor al inglés (Keith Dowman) traduce como “esfera estética” es el equivalente tibetano del sánscrito *rupa loka* o *rupadhātu*, que para el budismo es uno de los tres reinos del *samsara* (los otros dos son el reino sin forma, *arupa loka* o *arupadhātu*, y el reino de la sensualidad, *kama loka* o *kamadhatu*). Aunque lo que se señala en la cita con respecto a la “esfera estética” no constituye la explicación de la dinámica del *mándala* que se considerará a continuación, no deja de estar directamente relacionado con dicha dinámica.

¹⁰²Martin, Heinz E. R. (1977; español 1980), *Die Kunst Tibets/El arte tibetano*. Munich, Wilhelm Heyne Verlag; Barcelona, Libros de Arte de Bolsillo Blume. Desgraciadamente, ésta es la única obra en español sobre arte tibetano que conozco; pido expresamente a mis alumnos de arte oriental que **no** se guíen por ella *en ningún respecto*, ya que sus errores en planos como el de la historia y el de la religión no son menos graves que los que tiene en el plano del arte.

¹⁰³O sea, a estados susceptibles de ilustrar la condición de tiempo y espacio totales que el zurvanismo designó como Zurván, o que el shivaísmo designó como Mahakala; en términos de los conceptos expresados en Tarthang Tulku (1977), *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality* (Emmeryville, California, Dharma Publishing), ciertas formas de contemplar la obra pueden resultar en una súbita expansión del espacio-tiempo-conocimiento en quien la contempla. Sin embargo, cabe recordar que la condición de Total Espacio-Tiempo-Cognitividad no puede ser causada ni desencadenada, pues se encuentra más allá de la causalidad, de la producción y de todo condicionamiento; así, pues, lo que tiene lugar en tales casos no es más que un estado o experiencia ilusoria, que debemos emplear como el reflejo en un espejo que nos permite descubrir la verdadera esencia, naturaleza o condición del espejo.

Es muy importante señalar que por lo general los mándalas que tienen el poder de afectar más radicalmente la percepción del “espectador” no son los que el artista pinta a raíz de haberlos construido mentalmente por medio de una práctica intencional de visualización (similar a la que, en referencia a la pintura de deidades en India, describió Coomaraswamy en un texto que se citó en una nota anterior), sino los que, en prácticas tales como el *fangthik* (*yang-thig*) o el *tögel* (*thod-rgal*) —o incluso el *ñingthik* (*snying-thig*)— del *dzogchén* *menngagdé* (*man-ngag-sde*) o *upadesha*, se le manifestaron espontáneamente al pintor en forma de visiones de la energía *rölpa* (*rol-pa*) —y que, gracias a la imagen eidética, una prodigiosa memoria y/o un intenso entrenamiento el artista logró reproducir en su obra—. Este último tipo de arte también constituye, pues, un sendero al Despertar o la Iluminación, aunque lo hace de una manera diferente a la pintura china t-c. (Para una explicación de las distintas prácticas mencionadas en esta nota cfr. Capriles, Elías, 2000, *Budismo y dzogchén*; Vitoria, España, Ediciones La Llave.)

¹⁰⁴En las vías de transformación y autoliberación (o sea, en los *tantra* internos, incluyendo el *atiyana*-*dzogchén*), la tradición “antigua” o *ñingmapa* (*rnying-ma-pa*) de budismo tibetano transmite por dos vías diferentes las enseñanzas, los textos, las prácticas, los *sadhana* y el estado mismo de *rigpa* o Verdad en, así como realizaciones mundanas, imágenes y distintos tipos de obras de arte, objetos rituales, sustancias medicinales, y así sucesivamente. Las dos vías en cuestión son : (1) la tradición *kama* (*bka'-ma*) o *ringuiü kama* (*ring-brgyud bka'-ma*) de los “linajes largos”, y (2) la transmisión *terma* (*gter-ma*) o *ringuiü terma* (*ring-brgyud gter-ma*) de los “linajes cortos”.

La segunda implica un número mucho menor de eslabones humanos que la primera, pues en ella la transmisión pasa directamente de Padmasambhava (siglo VIII d.C.) a un revelador o *tertön* (*gter-ston*), quien podría muy bien ser algún contemporáneo nuestro, y quien lo transmite a su(s) sucesor(es). Es por esto que en este caso se habla de un “linaje corto”. En particular, ha sido

este tipo de transmisión la que ha hecho posible que, cuando la época y las circunstancias sean propicias, se revelen enseñanzas u objetos que no eran adecuados para épocas anteriores, y que, de haber sido revelados en dichas épocas, en el mejor de los casos se habrían perdido.

¹⁰⁵*rTsa, rlung, thig-le* (en sánscrito, *nadi, vayu* o *prana* y *kundalini* o *bindu*). Estos son los tres elementos con los que se trabaja en las prácticas avanzadas del *yantra-yoga*, por medio de las cuales se obtienen experiencias de placer total (que dependen de la generación del “calor místico”, bien sea por medio de la unión con la pareja real en el plano físico, bien sea por medio de ciertas manipulaciones de la energía), de claridad total y de no-conceptualidad total. Finalmente, estas tres deben coincidir en el estado de *mahamudra* o en el estado de dzogchén (*rdzogs-chen*), en el cual uno se encuentra en la condición no-dual que se simboliza con el espejo, mientras que los tres tipos de experiencias mencionados se comparan con reflejos que se manifiestan simultáneamente en el espejo.

¹⁰⁶En la nota anterior se hizo referencia al dzogchén como el estado que resulta de la práctica tántrica de transformación de uno mismo en la deidad, y ahora se hace referencia al dzogchén como un método diferente de la transformación. Sucede que el término indica, por una parte, el vehículo supremo llamado *atiyana*, cuyo principio es la autoliberación y, por otra parte, el *resultado* de la práctica de transformación en los *tantra* internos de la tradición antigua o “ningmapa”. Cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*. Vitoria, España, Editorial La Llave.

¹⁰⁷De hecho, la enseñanza dzogchén nos enseña cómo inducir la condición de kunzhi lungmatén (*kun-gzhi lung-ma-bstan*) y luego, en el momento mismo en el que, a partir de dicha condición, se manifiesta una disposición para conocer, reconocer la disposición en cuestión, más allá de toda interpretación en términos de pensamientos, como la Cognitividad universal. Cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*; Vitoria, España, Editorial La Llave.

Como ya se señaló, en el dzogchén (*rdzogs-chen*) toda experiencia extraordinaria puede usarse como un reflejo que permite descubrir la verdadera condición del espejo (que representa nuestra cognitividad).

¹⁰⁸Esta clasificación en base al material o medio está basada en otra ligeramente diferente publicada en Tulku Thöndup (1995), *Enlightened Journey. Buddhist Practice as Daily Life* (ensayo # 5, “Tibetan Buddhist Thangkas and Their Religious Significance”). Boston y Londres, Shambhala. Las tapas de manuscritos o buha y los thangkas que se imprimen con bloque de madera y luego se colorean se introdujeron cuando, consultando Chakraverty, Anjan (1998), *Sacred Buddhist Painting* (Twickenham-Nueva Delhi, Tiger Books International PLC-Lustre Press Pvt. Ltd.) me percaté de que estos dos tipos de arte pictórico faltaban en la clasificación de Tulku Thöndup.

¹⁰⁹El término thangka está compuesto por la partícula thang, que significa “superficie plana” y que destaca la diferencia entre la bidimensionalidad de las obras pictóricas y la tridimensionalidad de las escultóricas (las cuales en muchos casos también se pintan), y ka, que en este caso significa “pintura”.

¹¹⁰Esta clasificación de pinturas tibetanas en base al contenido fue desarrollada por el autor de este ensayo en base a la observación empírica.

¹¹¹Chandra, Lokesh, Prefacio a Chakraverty, Anjan (1998), *Sacred Buddhist Painting*. Twickenham-Nueva Delhi, Tiger Books International PLC-Lustre Press Pvt. Ltd.

¹¹²En el texto al que se hizo referencia en la nota anterior, Anjan Chakraverty designa como *dharmapala* a los principales *deva* o *devata* airados, de modo que ubica en una misma lista con Mahakala (quien sí es un *dharmapala*) a Hevajra, Chakrasamvara, Kalachakra, Yamantaka, etc.

¹¹³Los dos textos en cuestión son los que publicó W. Y. Evans-Wentz bajo los títulos *Libro tibetano de los muertos (Bardo Thödröl; 1928, reed. 1978, Oxford University Press)* y *Libro tibetano de la gran liberación (1954, Oxford University Press)*. Aunque todo el mundo sabe que el *Bardo Thödröl* pertenece a la enseñanza dzogchén, pocos saben que el mismo es uno de los más importantes textos que explican la práctica del zhitró (“pacífico-feroz”) al estilo del *atiyana-dzogchén*.

¹¹⁴En lo que respecta a la manera como el arte tibetano representa a los guardianes o *dharmapala*, cabe señalar que la misma está basada en la forma como tradicionalmente los pueblos tibetobirmanos y sus descendientes mestizos han percibido de manera personalizada las fuerzas de la naturaleza y de la psiquis. De hecho, las máscaras tibetanas que representan a los guardianes y a ciertos tipos de demonios y espíritus elementales se asemejan sobremanera a las máscaras del mismo tipo entre los pueblos tibetobirmanos y mestizos del Sur de Asia, así como de la actual Indonesia, de Madagascar y del altiplano andino (por ejemplo, los mochica).

En el caso de los pueblos del altiplano andino, los estudios genéticos de algunos de ellos han revelado una sorprendente identidad genética entre éstos y los tibetanos. Ananda Coomaraswamy (Coomaraswamy, Ananda K., *Indian and Indonesian Art*. 1927, Karl W. Hiersemann; 1965, Nueva York, Dover Publications, p. 7) escribe:

«...en su migración hacia el sur, las razas chinotibetanas... poblaron los valles del Irawadi, el Menam y el Mekong, así como las islas de Indonesia... El bote con dos horquetas salientes que sirven de escámo, (se debió) probablemente a los bravos marineros malayos (que eran mestizos con sangre tibetobirmana y) que colonizaron Madagascar (cerca del comienzo de la era cristiana)...»

Los pueblos que arriba Coomaraswamy llama “chinotibetanos” son, más específicamente, tibetobirmanos. No se puede descartar la posibilidad de que los tibetobirmanos hayan sido empujados por los indoeuropeos (o por los dravidianos que estaban siendo desplazados por los indoeuropeos) hacia los valles del Irawadi, el Menam y el Mekong, así como por mar hacia las islas de la actual Indonesia, e incluso Madagascar. Ni siquiera se puede descartar la posibilidad de que, dada la pericia marinera y la calidad de las embarcaciones de algunos de los pueblos en cuestión (¡que les permitieron llegar hasta Madagascar!), que algunos de ellos se hallan establecido en América: no sólo es el genoma de algunos pueblos del Perú y Bolivia, hasta donde se ha desentrañado, idéntico al de los tibetanos, sino que muchos habitantes del Amazonas se parecen tanto a los indígenas de Nagaland y otros grupos tribales tibetobirmanos, que son casi indistinguibles de éstos.

Por otra parte, la lengua tibetana y otras de las que pertenecen al grupo lingüístico tibetobirmano se asemejan mucho más al coreano y al japonés, que al chino. Esto podría sugerir que los tibetobirmanos, desde el Sureste de Asia y la actual Indonesia, hayan realizado migraciones marítimas por las islas cercanas al continente asiático, hasta llegar a Korea y Japón.

Para concluir, cabe señalar que los guardianes, en el sentido en el que se los trata en este libro, representan elementos de nuestra propia psiquis y no entidades externas a ella que sean autoexistentes. Ahora bien, también existe otro tipo de guardián, que es el que resulta de una *metanoia* o “conversión” sufrida por demonios y espíritus elementales a raíz de haber sido enfrentados por yoguis realizados; a este respecto, baste con señalar que los demonios y espíritus en cuestión tampoco son entidades autoexistentes externas a la psiquis, pues los límites de extensión de este libro no me permite extenderme sobre el problema en cuestión, que ya traté de manera más exhaustiva en Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*. Vitoria, España, Editorial La Llave.

¹¹⁵En la serie *upadesha* de enseñanzas dzogchén, las etapas en cuestión se recorren a través de las prácticas sucesivas del tekchö (*khregs-chod*) y el töguel (*thod-rgal*), las cuales se combinan en los textos del ñingthik (*snying-thig*). Aunque ambas prácticas requieren de la transmisión viviente por parte de un maestro y no pueden ser aprendidas de un libro, hay varios libros en idiomas occidentales con instrucciones para el tekchö, el más importante de los cuales podría ser el *Richö* o *Extracción de la quintaesencia de la realización* de Dudjom Rinpoché (Kalimpong, Bengala Occidental, Dist. Darjeeling, India); mi propio *The Source of Danger is Fear. Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the Dzogchen Upadesha (La fuente del peligro es el miedo. Paradojas del reino del error e instrucciones para la práctica del dzogchén upadesha; inglés, 1990, Mérida, Venezuela, Editorial Reflejos)* transmite sobre todo instrucciones para el tekchö, aunque sin separar esta

práctica del töguel. En cambio, las instrucciones específicas para töguel, el nivel más alto de práctica del *upadesha*, no están disponibles en ningún libro existente en lenguas occidentales.

¹¹⁶Para una discusión de todas estas concepciones, cfr. el Apéndice II (“La física y la estructura del universo”) al Capítulo I (“Qué es filosofía”) en Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema*; Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Cfr. también el capítulo II (La física refuta el error) en Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*; Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV, así como el Apéndice 1 al Capítulo I en Capriles, Elías (1976), *The Direct Path. Providing a Background for Approaching the Practice of rDzogs-chen*; Kathmandú, Mudra Publishing.

¹¹⁷Como señalé en el último capítulo de *Budismo y dzogchén* (2000, Vitoria, España, Editorial La Llave), según el budismo *mahayana*, los individuos de capacidad superior se alegran cuando por vez primera oyen hablar de la vacuidad o *shunyata* (en cuanto ausencia de substancialidad); los de capacidad media permanecen indiferentes, y los de capacidad inferior experimentan temor. Ahora bien, enseñanzas como el dzogchén (*rdzogs-chen*) disponen de medios para activar la dinámica del *mándala* incluso en quienes experimentan alegría ante la vacuidad.

¹¹⁸Este foco restringido y muy poco permeable de atención consciente es la condición necesaria de la ocultación y el engaño necesarios para considerar como entidades sustanciales a nuestras personas y al resto de los entes, y para conservar nuestra autoimagen habitual y nuestro habitual sentido-de-sí. Según la teoría sartreana de la mala fe, dicha ocultación y dicho engaño son funciones de la conciencia, que en el acto mismo de ocultar y de engañarse se engaña ocultando el hecho de que se ha engañado. Según la teoría freudiana, ellos son funciones de la represión ejercida por el “subconsciente”.

¹¹⁹Tarthang Tulku, 1977, *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality*, Emmeryville, CA, Dharma Publishing. En el individuo no preparado, el fenómeno en cuestión puede transformarse en psicosis.

¹²⁰Aunque por lo general asociamos la disolución de nuestra identidad habitual con la muerte, tal disolución también puede ocurrir en la despersonalización y, en general, en la “desrealización psicótica”. Debe advertirse que, según el profesor Elémire Zolla (1986, *L'amante invisible*, Marsilio Editori S.P.A.), “Pan genera pánico, y todas las comunidades están fundadas sobre la base del pánico que se esconde en toda asamblea, hasta la más solemne”. Así pues, mi explicación del término “pánico” puede ser la del impulso más importante tras algunos de los fenómenos que Sartre describió en *La crítica de la razón dialéctica* y que Fromm analizó en *El miedo a la libertad*.

¹²¹Laing, Ronald David (1967), *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. Harmondsworth, Pelican.

¹²²Laing, R. D. (1961/1969), *Self and Others*. Londres, Tavistock (empastado, *The Self and the Others*), y Harmondsworth, Pelican (cartulina, *Self and Others*). Cabe señalar que este tipo de mecanismo puede tener su base en el tropismo, señalado por Brodey, que hace que el niño huya del peligro hacia la madre, y que según Laing por más que crezcamos y envejecemos jamás terminamos de superar. Cuando el peligro viene de la madre, pues ésta se encuentra irritada, si el infante huye del peligro hacia la madre y se aferra con mayor fuerza a ella, ello podría ponerla más nerviosa, haciendo que de ella dimane un peligro mayor, el cual hará que el infante se adhiera a ella con mayor fuerza, lo cual la irritará aún más, en un proceso autocatalítico o de realimentación positiva que va exacerbando la situación hacia su extremo lógico.

¹²³Aquí se entiende el término “mente” en el sentido que el mismo tiene en la enseñanza dzogchén, que es el de “eje y núcleo del error” y que implica la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de nuestros pensamientos (incluyendo los pensamientos supersutiles cuya valorización-absolutización delusoria da lugar a la dualidad sujeto-objeto), así como un foco limitado y hermético de atención consciente. Es este sentido del término “mente” el que es objeto de negación en el término chino *wu-hsin* (aunque en otros contextos *hsin* puede significar Cognitividad Iluminada).

¹²⁴Coomaraswamy, Ananda K. (1927; 2a edición 1965), *Indian and Indonesian Art*. Nueva York; 1a edición Karl W. Hiersemann; 2a edición, Dover Publications. Referencias en distintas páginas de la obra.

¹²⁵Para una discusión del simbolismo de la *stupa* budista, cfr. Govinda, Lama Anagarika (inglés 1976), *Psycho-cosmic Symbolism of the Buddhist Stupa*. Emmerlyville, Ca., Dharma Press.

¹²⁶*Ibidem*, p. 86. Lama Govinda señala que, según se dice, la *stupa* en cuestión se habría construido en tiempos del rey Mahadeva, en el siglo VI d.C. Sin embargo, según algunas tradiciones la edificación es mucho más antigua.

¹²⁷Este término significa que “una vez que se ha dado la autorización para construir, se puede superar todo obstáculo”. Cfr. Padmasambhava (inglés 1973; italiano 1977), *The Legend of the Great Stupa (La Leggenda del Grande Stupa e La Biografia del Guru Nato dal Loto*, p. 28). Emmerlyville, Ca., Dharma Press; Roma, Ubaldini Editore. Sucede que la *stupa* tiene varios sentidos simbólicos, que se agrupan en (1) absoluto, y (2) relativos; entre los últimos, uno de ellos es el de la *stupa* como “fábrica de la budeidad”. En este último sentido, y en particular en referencia a profecías que conciernen a nuestra época, el término significa que una vez que el practicante recibe la autorización y el mandato, puede superar todo obstáculo al logro definitivo del Despertar o la Iluminación. Cfr. la ya citada obra de Padmasambhava.

¹²⁸Coomaraswamy, *op. cit.*; otras fuentes nos dan como fecha *circa* 800 d.C. El nombre completo de la *stupa* en cuestión es Chandi Borobudur.

¹²⁹Gómez de Liaño, Ignacio, 1998, *El círculo de la sabiduría*, pp. 20-22; Madrid, Ediciones Siruela. Esta tesis constituye un grave error, pues, como hemos visto al clasificar la pintura tibetana en base al contenido, la letra (a) indicaba los mándalas, mientras que la letra (e) indicaba, como una categoría totalmente diferente, los mapamundis esotéricos basados en las enseñanzas: los unos y los otros han constituido categorías diferentes desde los orígenes mismos del arte tibetano y del arte tántrico y dzogchén en general (aunque, cabe reconocer, a menudo estos últimos han sido designados como “mándalas cósmicos”).

Por otra parte, debe recordarse que, antes de las invasiones indoeuropeas, una vasta región que comprendía Grecia y casi la totalidad de Europa, Persia y prácticamente todo el Medio y Cercano Oriente, India, Tíbet y el Centro de Asia, compartió una misma tradición espiritual cuyo principal centro místico parece haberse encontrado en el monte Kailash —donde, como hemos visto, alrededor del año 1.800 a.C. Shenrab Miwoche estaba enseñando el dzogchén de la tradición bön—. Los *mándala* son mapas del sendero del *atiyana*-dzogchén, el cual en un breve plazo puede erradicar el dualismo y todos sus vestigios; puesto que éste se ha transmitido y practicado en el Tíbet desde una época tan remota, es ingenuo afirmar que los diagramas en cuestión hayan sido importados a ese país en tiempos relativamente recientes, a partir de una tradición predominantemente dualista cuyos métodos (por lo menos en el caso de las vertientes dualistas del gnosticismo) no podrían haber respondido al principio mandálico. Los gnósticos aparecieron a comienzos de la era cristiana, después de que Alejandro hubiese restablecido la intensidad de los intercambios a todos los niveles entre Grecia, Persia, el Centro de Asia e India; así, pues, si bien ellos pudieron haber rescatado los *mándala* a partir de las ruinas de la antigua tradición que en Grecia se manifestó como dionisismo, parece más probable que los hayan importado desde el Oriente —y no se puede ni siquiera descartar la posibilidad de que algunos gnósticos no-dualistas los hayan “redescubierto” a partir de la teleonomía humana universal.

Ahora bien, la dinámica del *mándala* es incompatible con las doctrinas de la mayoría de los gnósticos, que constituyeron deformaciones dualistas “negras” y antisomáticas (el término es de Mircea Eliade) de las antiguas tradiciones. En efecto, como hemos visto, las antiguas tradiciones eran no-dualistas en lo ontológico y lo moral; en vez de ser antisomáticas eran celebradoras de la vida y del organismo, que empleaban como el sagrado vehículo por excelencia para acceder al Despertar o Iluminación. El dualismo religioso surgió en Persia con Zaratustra (quien introdujo resabios indoeuropeos en el ámbito de las concepciones y las prácticas religiosas), entre los hebreos

con algunos libros de la Biblia, entre los indios con el jainismo y en Tracia con el orfismo. Ya vimos que este dualismo implicó un antisomatismo, sobre todo entre los órficos y los hebreos; los primeros, en particular, consideraban el cuerpo como la tumba o cárcel del alma. En Persia, Manes combinó el dualismo religioso de Zaratustra con el antisomatismo bíblico, mientras que, en Grecia, Pitágoras desarrolló un sistema que no planteaba un dualismo ontológico (el alma era material) pero que mantenía el dualismo moral y el antisomatismo órficos (aunque la liberación del alma no se perseguía ya por la vía mística sino por la del conocimiento racional, con lo cual se establecieron las bases del cientificismo posterior). Como ya hemos visto, Platón, al sintetizar el protodualismo ontológico eleata con el dualismo moral y el antisomatismo pitagórico, engendró un dualismo multidimensional y total. Finalmente, San Agustín combinó el antisomatismo bíblico con el dualismo multidimensional de Platón (y el sutil dualismo neoplatónico) en el tazón-para-ensaladas constituido por los resabios que retuvo de su anterior maniqueísmo, mientras que los gnósticos griegos, en su mayoría, hicieron su propia ensalada de dualismos (que incluyó el maniqueísmo, aunque en ella, por supuesto, se mezclaron también elementos genuinos de la antigua tradición). El antisomatismo celebra la crisis ecológica como aquello que finalmente pondrá fin al mal al acabar con el cuerpo, fuente de contaminación, tumba y cárcel del alma (como, antes del desarrollo actual de la crisis en cuestión, y sin mucha razón, ya sugería Michelet que lo hacían los primeros cristianos).

Cabe señalar, por otra parte, que Gómez de Liaño reconoce la gran escasez de muestras de los (de por sí muy tardíos) diagramas pseudomandálicos gnósticos y maniqueos. Puesto que el sentido de éstos es tan diferente del de los *mándala* budistas, en términos del ejemplo que nos ofrece dicho autor de una nevera que pasa por distintas manos en diversos lugares, tenemos que concluir que, tanto en la antigua tradición como en el budismo, el compartimiento para queso contiene queso y en el depósito para huevos se almacenan huevos, pero entre los gnósticos y los maniqueos el compartimiento para queso contiene veneno y en el depósito para huevos se almacenan cadáveres descompuestos. Y, sin embargo, parece que algunos gnósticos fueron no-dualistas; por ejemplo, se dice que incluso alguien tan reciente como William Blake fue gnóstico, pero su *Matrimonio del Cielo y el Infierno* es a todas luces un maravilloso tratado no-dualista del origen del mal.

Ahora bien, también hay grandes aciertos en la obra de Gómez de Liaño. Entre éstos, cabe mencionar el hecho de que dicho autor rescata la posibilidad de que hayan existido conexiones entre los escépticos griegos y escuelas de filosofía budistas como las agrupadas bajo el término *madhyamaka*. Esto es algo que yo mismo hice en el libro de 1994 titulado *Individuo, sociedad, ecosistema* (Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes)

y también en el artículo de 1999 (escrito antes de saber de la existencia del libro de Gómez de Liaño) “El anarquismo político y gnoseológico de Antístenes en el hilo de Ariadna de una antigua tradición soteriológica” (Revista *Dikaiosyne*, Grupo Logos-Filosofía, Derecho y Sociedad, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, No. 2). De hecho, el método de *isosthenia* que Pirrón habría recibido de Anaxarco de Abdera (quien a su vez lo habría obtenido de Demócrito) corresponde exactamente el método de los “contrarios interrelacionados” que, como vía para llegar a la comprensión del *madhyamaka*, enseñó Hui-neng (en cantonés Wei-lang; en japonés Eno), y que Ta-chu Hui-hai aplicó de manera magistral; cfr. los dos trabajos de mi autoría que se acaba de mencionar. (Ahora bien, es importante rechazar la idea de que el *madhyamaka* pueda haberse derivado del escepticismo griego; ya hemos visto que la antigua tradición no-substancialista que se manifestó en el dionisismo, el zurvanismo, el bön, el shivaísmo y así sucesivamente, se conservó mejor en India que en Grecia, y seguramente mucho mejor en Tíbet y en las regiones del antiguo Zhang-zhung que no fueron invadidas por los indoeuropeos que en India. Así, pues, es desde las regiones en cuestión que el antiguo no-substancialismo debe haber reaparecido, llegando a Grecia a raíz de los viajes de Alejandro (quien fue acompañado por Anaxarco y Pirrón), y manifestándose en forma de filosofía budista *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* una vez que el budismo se estableció en el Centro de Asia. De hecho, en dicha región pudieron resurgir con mayor facilidad elementos clave de la antigua tradición, en parte porque los practicantes más dedicados de la misma preferían meditar en las montañas del Hindu Kuch (o Indu Ko), el Pamir, los Kuen Lun y los Himalaya (regiones tradicionalmente habitadas por pueblos tibetobirmanes y en particular kuchanotibetanos, la mayor parte de las cuales no fue ocupada por los invasores indoeuropeos y por ende se encontraba libre de casteísmo y exenta del poder de los brahmanes), en parte gracias al dominio griego que puso límites a la influencia brahmánica —sobre todo en la medida en que los nuevos amos se adhirieron al budismo, que no aceptaba el sistema de castas ni la ortodoxia védica en ninguna de sus formas—. Esto fue lo que permitió la aparición en la región de formas de budismo, como la tántrica de *vajrayana* y la dzogchén del *atiyana*, que representaron un resurgir —directo o indirecto— bajo una nueva forma, de las antiguas tradiciones espirituales de la extensa región que se extendió desde Europa hasta la India y probablemente más allá.

¹³⁰En Dante el término “Cielo” parece indicar la condición panorámica de *aletheia* o desocultación de nuestra verdadera esencia o naturaleza, lo cual implica el sentido de la palabra tibetana *nam mkha'*. El mismo no indica los paradisiacos pero samsáricos estados mentales condicionados llamados por los budistas *deva loka* y *deva gati*.

¹³¹El infierno de la *Divina Comedia* corresponde a la primera etapa del Sendero-mándala de las enseñanzas dzogchén, que en su libro *Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought* (1984, Boulder, Shambhala) Herbert V. Guenther llamó “movimiento discreódico”. Este “movimiento” conduce al practicante, a través del infierno, hasta el “nivel umbral” que corresponde al fondo mismo del círculo más bajo de esta región de experiencia. Sólo entonces puede ocurrir lo que el doctor Guenther denominó “interrupción discreódica” (que corresponde a la transición al purgatorio): ocurren lo que el autor llamó “cogniciones prístinas”, reorientando el proceso, que se convierte en un “movimiento eucréodico”. Finalmente, lo que el doctor Guenther denominó “un flujo estable de homeorhesis” guía al individuo hacia las etapas finales del proceso, que corresponden a los niveles sucesivos del Cielo de la *Divina Comedia*.

Ahora bien, la terminología del doctor Guenther es imprecisa, pues el término “creod” (*chreod*) fue acuñado por Waddington para indicar un proceso que, como ha señalado Anthony Wilden (1972, 2a edición 1980, *System and Structure*, Londres, Tavistock), puede considerarse como homeorhesis o “simple desarrollo”, que es una modalidad de lo que la teoría general de sistemas llama “autoestabilización” (Laszlo, Ervin, 1974, *A Strategy for the Future. The Systems Approach to World Order*, Nueva York, George Braziller, p. 222) y que Walter Buckley llamó morfostasis (Buckley, Walter, 1967, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall): un proceso basado en la realimentación negativa (Laszlo, Ervin, *op. cit.*, p. 36) que no comprende ni un cambio de normas ni un cambio de código (Wilden, Anthony, *op. cit.*) y que mantiene a los sistemas en el estado preexistente de organización (Laszlo, Ervin, *op. cit.*, p. 222). Como ha señalado Anthony Wilden (Wilden, Anthony, *op. cit.*), desde el punto de vista de la organización, la homeorhesis es diferente de otros tipos de morfostasis, tales como la homeostasis y la homeogénesis.

Tanto los procesos basados en la realimentación positiva como las transformaciones radicales que comprenden la elaboración de nuevas estructuras por medio de actividades sistémicas (que implican un cambio de normas y un cambio esencial de código, y en las cuales lo esencial no es el programa sino el cambio de programas y, probablemente, de metaprogramas), pertenecen a lo que la teoría general de sistemas designa como “autoorganización” —la cual “conduce los sistemas hacia estados más negentrópicos” (Laszlo, Ervin, 1974, *A Strategy for the Future. The Systems Approach to World Order*, Nueva York, George Braziller, p. 222)— y que Buckley denominó morfogénesis (Buckley, *op. cit.*). En consecuencia, lo que Guenther designó como “movimiento discreódico” no puede ser designado con ese nombre: siendo por encima de todo un proceso de realimentación positiva, es un tipo de morfogénesis y no de morfostasis y, en consecuencia, no puede ser considerado como creod (*chreod*). A su vez, lo que Guenther denominó “interrupción discreódica” es la interrupción de un tipo de morfogénesis, pero no es ella misma ni morfogénesis ni morfostasis: ella representa una liberación momentánea con respecto a todo condicionamiento por programas y metaprogramas. Y aunque en lo que el Dr. Guenther designó incorrectamente como “movimiento eucréodico” interviene la morfogénesis (en dicho proceso la realimentación positiva conduce a cambios de normas, de

códigos, de programas y de metaprogramas), en la medida en que constituye una progresiva liberación con respecto a todo condicionamiento por programas y metaprogramas, supera la simple morfogénesis. Para designar *tanto* lo que Guenther llamó “interrupción discreódica” como la progresiva liberación con respecto al condicionamiento por programas y metaprogramas en la etapa del proceso de liberación que el mismo autor llamó impropriamente “movimiento eucréodico”, me gustaría proponer el neologismo “metamorfia”.

La transición al hades desde el “mundo de los vivos” —o sea, desde el estado de autoengaño en el que nos encontramos adaptados a una sociedad enferma, el cual constituye la normalidad estadística— representa la muerte del ego normal en el sentido freudiano del término. A su vez, la transición desde el círculo más bajo del infierno al purgatorio (que comprende una primera vivencia del cielo) constituye una muerte transitoria del ser del individuo humano. Por último, la transición definitiva del purgatorio al cielo constituye la extinción definitiva de dicho ser del individuo humano.

Basándome en la interpretación que desarrolló Gregory Bateson para explicar ciertos procesos psicológicos, entre los cuales figuran las psicosis y el alcoholismo, y que expuso en *The Cybernetics of Alcoholism* (en Bateson, Gregory, recopilación 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, Ballantine y Londres, Paladin; hay versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé), en varios trabajos he explicado el proceso de exacerbación de pautas negativas que caracteriza la primera etapa del proceso mandálico y que en la *Divina Comedia* de Dante corresponde al Infierno, como una reducción al absurdo empírica impulsada por las relaciones entre los cómputos de los dos procesos mentales que Freud describió en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895 (Freud, Sigmund, 1895, español 1974, *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial), los cuales corresponden *parcialmente* a los cómputos de los dos hemisferios cerebrales (una serie de experimentos cuyos resultados fueron publicados en 1999 ponen en duda que se pueda identificar *plenamente* el proceso primario con los cómputos del hemisferio derecho y el proceso secundario con los cómputos del hemisferio izquierdo). Mi explicación del asunto se ha ido haciendo más sofisticada en las versiones sucesivas que he ido desarrollando (Capriles, Elías, 1976, *The Direct Path.. Providing a Background for Approaching the Practice of rdzogs-chen*, Kathmandú, Nepal, 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, Elías, 1994, *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*, Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes). Las versiones más recientes de dicha explicación ponen el énfasis en la forma como las acciones y reacciones conscientes del individuo se encuentran en la base de la dinámica autocatalítica de exacerbación del error llamado *lethe* o *avidya*.

Para concluir, cabe señalar que la *kátharsis* ilustrada por la *Divina comedia* será a la de Aristóteles, aproximadamente lo que el *lógos* de Heráclito es al *lógos* del Estagirita. En efecto, la *kátharsis* de la *Divina comedia* purifica de manera definitiva e irreversible el error humano básico que es la fuente de

todas las pasiones, lo cual resulta en una transformación radical e irrevocable en la experiencia del individuo: purificada la causa, todos los efectos negativos de ésta dejan de manifestarse. En cambio, independientemente de cómo interpretemos la *kátharsis* de Aristóteles, esta purificación no erradica el error humano básico en la raíz de todas las pasiones —y, en consecuencia, su resultado siempre será algo momentáneo y pasajero que no transforma irreversiblemente la experiencia del individuo.

¹³²Ésta y todas las citas siguientes de *El cielo y el infierno* de Blake son traducciones mías del poema original en inglés. Como base se empleó la versión publicada en: Blake, William (1975, con Introducción de Sir Geoffrey Keynes), *The Marriage of Heaven and Hell*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press (en asociación con The Trianon Press, París).

¹³³*Baraka* (término árabe empleado por los sufíes, que reúne los sentidos de los vocablos españoles “gracia”, “poder”, “presencia”, “bendiciones”, etc.). Fotografía y dirección Ron Fricke; producción Mark Magidson; composición y dirección musical Michael Sterns; guión Ron Fricke, Mark Magidson y Bob Green; edición Ron Fricke, Marc Magidson y David E. Aubrey. El filme titulado *Koyaanisqatsi* (dirigido y producido por Godfrey Reggio; director of fotografía Ron Fricke; música de Philip Glass producida y grabada por Kurt Munkacsy y dirigida por Michael Riesman), estilísticamente similar a *Baraka*, es anterior a esta última, pero a mi juicio *Baraka* está mucho mejor lograda. A su vez, Miramar Productions ha estado produciendo toda una serie de películas y videocintas que alteran la percepción humana de una manera similar a *Baraka* y *Koyaanisqatsi*, pero que *no siempre* presentan de manera tan explícita su mensaje (lo cual hace que la coincidencia de connotación y denotación *no sea tan evidente*). De hecho, las películas de Miramar que muestran paisajes, vida silvestre, etc. (tales como *Anima Mundi*, *Natural States*, *Desert Vision*, *Earth Dance*, etc.), tienen un mensaje ecológico implícito (que también se encuentra presente en el documental arquitectónico llamado *Chronos*). Lo mismo no puede decirse de las películas de animación computarizada distribuidas por Miramar (tales como *Computer Animation Festival*, *Grok Gazer*, *The Mind's Eye*, *Gate to the Mind's Eye*, *Beyond the Mind's Eye*), o de las que combinan la animación con el documental (tales como *Light Dance*, *Tangerine Dream*, etc.); aunque muchas secuencias de las obras de ambas categorías son obras maestras visionarias y algunas de sus imágenes se encuentran a nivel de muchas de las más apreciadas obras de arte de nuestro siglo, no todas transmiten mensajes correspondientes a su efecto en nuestra percepción —y, lo que es peor, en algunas el mensaje parece ser semejante al de *Star-Trek*—. (Desde los años sesenta y setenta del siglo XX hubo intentos de realizar películas con efectos visionarios, especialmente en el ambiente de la música rock y/o el llamado “Underground”, pero también en el de películas como *2001* de Kubrik; reciente-

mente el director británico Philip Ridley afirma haber logrado efectos extraordinarios en *The Reflecting Skin*, y aún más intensos en *Darkly Noon*, pero no he podido ver ninguno de los dos filmes).

¹³⁴Mientras que la *Divina Comedia* describe el proceso de desarrollo, reducción al absurdo y purificación del error llamado *lethe* o *avidya* en un individuo que termina estableciéndose en la patencia de la gnosis primordial, *Baraka* describe el desarrollo y la reducción al absurdo del error en cuestión en *nuestra especie*, y plantea implícitamente la necesidad de purificarlo y neutralizarlo. *El matrimonio del cielo y el infierno*, por su parte, parece hacer referencia simultáneamente a ambos niveles.

¹³⁵*Ko-yaa-nis-qatsi*: término de la lengua amerindia hopi que significa “vida loca”, “vida tumultuosa y confusa”, “vida desequilibrada”, “vida en desintegración”, “estado de vida que exige otra forma de vida”. Cfr. la nota anterior.

¹³⁶Como vimos, no es que el arte de nuestros feos tiempos debe ser feo, de modo que no se transforme en una válvula de escape para conservación del estado de cosas imperante. Creo que, como lo hace *Baraka*, el arte debe mostrar la fealdad del actual estado de cosas, pero en forma tal que no induzca repulsión hacia nuestro mundo, sino que, por el contrario, dé acceso a vislumbres de la condición que hay que alcanzar para superar en todos los niveles el estado de cosas actual.

¹³⁷En términos nietzscheanos, la obra puede permitirnos mirar con la mirada solar de Apolo el más terrorífico espectáculo, de modo que éste no produzca disgusto ni sensación de opresión al elevarnos al paroxismo de la contemplación estética desde la cual se puede expresar el gran **SI** que santifica la vida. Personalmente, prefiero decir que la misma nos lleva más allá del sí y el no, la aceptación y el rechazo, a la condición de total amplitud en la que pueden coexistir los contrarios.

¹³⁸Reszler, André (1973; español 1974), *La estética anarquista*; México, Fondo de Cultura Económica, p. 47. La frase en paréntesis “debería volverse” fue agregada por mí para sustituir la palabra “es”, que se encontraba en el original. La razón para esta sustitución es que el arte actual *no es* el guardián que pide Reszler; para llegar a serlo, tendrá que transformarse radicalmente. Del mismo modo, la frase en paréntesis “encarnadas en” fue introducida por mí para sustituir las palabras “trátese de”, que no me parecieron suficientemente claras.

¹³⁹Adorno, Teodoro (1970; español 1971/1983), *Teoría estética*. Barcelona, Editorial Orbis, Historia del Pensamiento.

¹⁴⁰Lo cual *no* significa que sólo se deba gustar del arte comprometido y que se deba rechazar al que no lo está.

¹⁴¹Para una explicación de cómo los sistemas que se implantaron en los países en cuestión contradijeron la ideología marxista que le sirvió como fundamento, así como de las contradicciones inherentes a la ideología en cuestión, cfr. Capriles,

Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema*; Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Cfr. también las obras de Cornelius Castoriadis, de Abraham Guillén y de los grandes teóricos libertarios.

¹⁴²Reszler, André, *op. cit.*, pp. 32-3.

¹⁴³Me refiero a la conversación que ella tuvo con un lama mongol acerca del anunciado “regreso de Guesar de Ling” en las desiertas planicies tibetanas, que Alexandra David-Neel relata en *La vie surhumaine de Guésar de Ling* (David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén, 1968, *La vie surhumaine de Guésar de Ling*. Paris, Plon Éditeurs, Collection Gnose. Hay versión inglesa con prefacio de Chögyam Trungpa, 1981, *The Superhuman Life of Gesar of Ling*; Boulder, Prajña Press. La traducción española de esta última edición la publicó en el 2000 Ediciones La Llave, Vitoria, España):

«...“La verdadera religión será predicada, (de modo que no habrá ya lugar para) 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”...

«“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)”, contestó. “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.”»

¹⁴⁴Cfr. Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema*; Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Ver en particular el capítulo *Filosofía de la historia* y, específicamente, las citas provenientes del libro de Alexandra David-Neel y el lama Yongden cuyos datos editoriales se dieron en la nota anterior.

¹⁴⁵Reszler, André, *op. cit.*

¹⁴⁶Wilde, Oscar (recopilación español 1951), *Obras Completas*, pp. 1.279-306: *El alma del hombre bajo el socialismo*. Madrid, Aguilar, pp. 1.293 y 1.285.

¹⁴⁷Wilde, Oscar, *op. cit.*, p. 1.285.

¹⁴⁸Reszler, André, *op. cit.*, p. 35; Cappelletti, Angel J. (1978), *El pensamiento de Kropotkin. Ciencia, ética y anarquía*. Madrid, Zero, S. A., capítulos IX y XI (pp. 276-91 y pp. 303-23).

¹⁴⁹Reszler, André, 1973; español 1974, pp. 35-6.

¹⁵⁰Wilde, Oscar, recopilación español 1951, p. 1.293.

¹⁵¹Suzuki, Daisetz Teitaro, en Fromm, Erich, D. T. Suzuki y R. de Martino, 1960, pp. 15-6. Reproducido en Sohl, Robert y Audrey Carr, 1970, pp. 19-21.

¹⁵²Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, p. 71.

¹⁵³Esto no puede ser predicho; ello será así si corresponde al espíritu de la era por venir.

Capítulo III

Estética de la superación del ser: Crítica de Heidegger con referencia a Schopenhauer

El ser y el valor

Hasta épocas recientes se incluía el valer en el ser. Hoy en día, “el estudio de los valores individuales tiene por objeto alumbrar la naturaleza propia del valor, que se estudia en tanto que valor”.¹

La introducción de una distinción radical entre ser y valer se ha debido, al menos en parte, a la errónea identificación del ser con la “existencia material”. Es cierto que no se debe confundir el valor con las llamadas “cualidades primarias” de los entes (el peso, la extensión, la impenetrabilidad, etc.), ni tampoco con las llamadas “cualidades secundarias” o sensibles (tales como el color, el olor, el sabor, etc.). No obstante, es un error creer que son las llamadas “cualidades primarias” *las que confieren ser al objeto*, y que las “cualidades secundarias” se distinguen de las primarias según el grado de subjetividad, pero *forman parte del ser del objeto*: las cualidades primarias hacen, no que el objeto sea, sino que sea *el objeto particular que es*, mientras que las cualidades secundarias forman parte, no del ser del objeto, sino de su ser-ese-objeto-particular.² Ahora bien, más erróneo aún es creer que el valor no confiere ni agrega “ser” a los entes: en verdad, el “ser” es el resultado de una actividad del organismo que dota los contenidos

de los pensamientos de un ilusorio *valor* y de ilusorias *verdad* e *importancia*.

Dicha actividad es lo que he estado llamando a lo largo de este libro “*valorización-absolutización delusoria*”. Como hemos visto, la actividad vibratoria que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, “carga” nuestros pensamientos con aparente valor, verdad e importancia, aunque en sí mismos éstos no tienen ni valor ni no-valor, ni verdad ni no-verdad, ni importancia ni no-importancia. En el primer capítulo de este libro vimos que, en la génesis del *samsara* a partir de la base-de-todo o kunzhí, el primer tipo de pensamiento sostenido por la valorización-absolutización delusoria es el pensamiento supersutil conocido como la “triple proyección”, el cual se manifiesta en la condición que se conoce como kunzhí namshé o “conciencia de la base-de-todo”: es en este nivel que se manifiesta por primera vez el fenómeno de ser, concediéndole su ser al ilusorio sujeto mental y al campo de lo que aparece como objeto (así como a la percepción, la acción, etc.). En términos de la filosofía del “primer Sartre”, en este nivel surgen el *ser-para-sí* y lo que él designó como *ser-en-sí*, pero que yo he preferido designar como *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí*.³

El siguiente nivel en el desarrollo del *samsara* se manifiesta a raíz de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos intuitivos o sutiles que nos permiten distinguir los distintos entes que aparecen como objeto, cuyo ser no es otro que el fenómeno de ser que surgió en el nivel anterior (luego se verá que, aunque Sartre no haya hecho un análisis de la forma como, según se explica en este párrafo y el anterior, el fenómeno de ser surge con anterioridad a los fenómenos-individuales-que-son, también para el filósofo francés el ser del fenómeno era el fenómeno de ser). Cuando los pensamientos intuitivos o sutiles se identifican con segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes autoexistentes; cuando los mismos se identifican con cualidades, obtenemos la ilusión de que los “entes” que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades.⁴

Así, pues, el *ser* de un ente dado es el resultado de *cargar con un cierto grado de valor, verdad e importancia* el concepto según el cual el ente en cuestión *es* tal y tal ente. Por su parte, el *valor* de un ente dado es el resultado de cargar la idea de que dicho ente es bueno o malo, bonito o feo, útil o inútil, beneficioso o perjudicial, etc., *con un grado mayor de ser*. Esto significa que ser es tener un cierto grado de valor, y valer es tener un grado mayor de ser —y, por lo tanto, implica la negación de la división kantiana de la psiquis en compartimientos autónomos.

El hecho de que el valor sea mayor o menor no tiene nada que ver con su signo (positivo o negativo).⁵ Quien tiene una enorme necesidad de destacarse es quien tiene una enorme necesidad de ser, pues *somos* en la medida en la que otros nos brindan ser, reconocimiento e importancia. Si quien tiene una enorme necesidad de ser no logra originalmente que los otros significativos lo reconozcan como encarnación de los valores que la sociedad ha adoptado como “positivos” y lo valoricen como tal, aquél podría intentar destacarse encarnando valores negativos: de esta manera no sólo obtendrá la admiración de los desviantes que encarnen los mismos antivalores que él o ella llegue a encarnar, sino que incluso de quienes encarnan los valores “positivos” podrá derivar un grado mayor de ser y de valor,⁶ precisamente en la medida en la que los otros le teman o lo odien: el enemigo público número uno es por lo menos número uno en algo.

Los errores que denuncié en el segundo párrafo de esta sección se deben a la incomprensión del verdadero significado del concepto de “ser”. Como bien señaló Heidegger, desde Aristóteles la comprensión de este concepto básico fue dada por sentado; en consecuencia, su consideración fue dejada a un lado por la mayoría de los filósofos, con algunas notables excepciones, entre las cuales se cuentan Plotino, Blaise Pascal, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger y Sartre. En efecto, desde un punto de vista lógico, el primero señaló que el ser no puede ser lo absoluto, mientras que el segundo indicó que el ser tiene su diferencia específica en el no-ser; desde un punto de vista metafísico, el tercero afirmó que el ser

lleva consigo inextinguiblemente la contradicción y el dolor, e insistió en la necesidad de superar el ser por medio de la extinción en el *nirvana*; el cuarto declaró que el ser era un error y que “constituía el último humo de la realidad evaporada”; desde un punto de vista fenomenológico, el quinto se opuso a la idea de que el ser era un concepto vacío, sin contenido, y emprendió el análisis del *fenómeno* que indica la palabra *ser*; por último, desde un punto de vista igualmente fenomenológico, el sexto indicó que el fenómeno de ser constituye el ser del fenómeno (o ente individual).⁷

En el plano de la lógica, es imperativo reconocer, como lo hizo Pascal, que el ser tiene su diferencia específica en el no-ser. Esto es particularmente importante pues, como bien lo reconoció Plotino, en la medida en que es relativo al no-ser, el ser no puede constituir esa supuesta unidad metafísica que el ilustre neoplatónico designó como “lo absoluto” —lo cual por definición, y por ende desde un punto de vista lógico, es lo no-relativo—. Ahora bien, el ser no es sólo un concepto lógico, pues el término indica también un fenómeno —el cual, como Heidegger comprendió correctamente, se manifiesta cada vez que usamos la palabra “ser”—. Y como bien comprendió Sartre, es cuando este fenómeno de ser sostiene un fenómeno particular, que desde un punto de vista fenomenológico se puede decir que dicho fenómeno *es*: es el fenómeno de ser el que constituye el ser de todo fenómeno o ente individual (de modo que *no* son las cualidades primarias *las que confieren ser al objeto*).

No obstante, Heidegger erró al identificar el ser con la verdad en cuanto *aletheia* heraclítica, mientras que Nietzsche comprendió con acierto que el ser constituía un error (aunque no haya entendido esto exactamente como se lo hace en este libro, según el cual el ser es la manifestación más primaria del error o la delusión esencial que Heráclito llamó *lethe* y que el Buda Shakyamuni designó como *avidya*). Finalmente, tal como a su manera lo hiciera Schopenhauer, en estas páginas se afirmará la necesidad de superar el ser en el *nirvana* —aunque aquí el ser no se entenderá

schopenhauerianamente como entidad metafísica, sino en cuanto fenómeno de ser, o sea, como la más básica manifestación fenoménica del error o la delusión esencial.⁸

Sucede que, aunque Schopenhauer instó a sus lectores a superar el ser en el *nirvana*, puesto que su propuesta se mantuvo en el ámbito de la metafísica, no estaba claro que *lo que se debía superar en el nirvana era un fenómeno específico*. Dicho fenómeno no es otro que el fenómeno de ser que analizó Heidegger y que, como señaló Sartre, constituía el ser de los entes particulares —el cual no es otra cosa que lo que se manifiesta cuando se valoriza-absolutiza delusoriamente el concepto lógico que para Pascal tenía su diferencia específica en el no-ser y que, por ende, para Plotino no podía constituir lo absoluto (lo cual, como se ha visto, él concebía metafísicamente)—. Sin embargo, como hemos visto, contradiciendo las interpretaciones heideggerianas de la *lethe* y la *aletheia*, es preciso aplicar al fenómeno de ser la afirmación nietzscheana según la cual el ser es un error: dicho fenómeno es el núcleo mismo de la *lethe*.

Permítaseme explicar todo lo anterior, pues a primera vista puede parecer que lo que estoy haciendo es combinar arbitrariamente en una ensalada todo lo que los filósofos de Occidente han dicho sobre el ser en los últimos siglos. En su *Introducción a la metafísica*, Heidegger insistió en que la palabra “ser” no es “vacía”, pues tiene su “fuerza de nombrar”. En otras palabras, la palabra “ser” no es un ruido o un garabato que no trae nada a nuestra mente, sino que, por el contrario, es una palabra que hace que de inmediato concibamos algo y enfrentemos el fenómeno correspondiente. Ahora bien, lo que concebimos es difícil o imposible de definir, pues se trata del fenómeno que es indicado por el más general de los conceptos,⁹ que en consecuencia no puede ser descrito por *genus proximum* —ni, menos aún, en términos de conceptos menos generales—. Su *differentiam specificam* fue expresada por Pascal, quien dijo que el ser sólo se define por contraste con el no-ser, pero no pudo explicarla, pues es imposible explicar la más general y básica de las dualidades en términos

de dualidades más específicas. Aún más, como veremos luego, la diferencia entre el ser y el no-ser es mucho menor y más sutil de lo que puede parecer.

Para que quede bien claro cómo es que la palabra “ser” indica un fenómeno específico y que el escuchar o leer esa palabra hace que dicho fenómeno se presente ante nosotros, consideremos lo que dice Heidegger al respecto:¹⁰

«En cualquier circunstancia, todo, y cada ente en particular, a pesar de ser único, se puede comparar con otro. Mediante tales capacidades de comparación crece su determinabilidad. Sobre la base de ella, está en compleja indeterminabilidad. El ser, en cambio, no se puede comparar con nada. Lo otro de él es sólo la nada. Y en este caso no hay duda para comparar. Si, de este modo, el ser expone lo más peculiar y determinado, la palabra “ser” no podrá seguir siendo vacía. En verdad, jamás lo es. Fácilmente nos convencemos de ello mediante una comparación. Cuando escuchamos la palabra “ser”, oyéndola como voz o viéndola en la imagen escrita, tendremos algo muy distinto que la sucesión de sonidos o letras, propias del vocablo “abracadabra”. También en éste hay, como es natural, una sucesión de sonidos; pero inmediatamente decimos que carece de sentido, aunque pueda tenerlo como fórmula mágica. En cambio, “ser” no carece de sentido de ese modo. De la misma manera, “ser” es diferente de “kzomil”. También esta forma escrita contiene una sucesión de letras, pero no nos permite pensar en nada. No existe ninguna palabra vacía: aunque gastada por el uso siempre sigue teniendo contenido. El nombre “ser” conserva su fuerza de nombrar...

«Admitamos que no exista el significado indeterminado del ser, y que tampoco entendamos lo que esa significación mienta. ¿Qué ocurriría entonces? ¿Sólo habría un nombre y un verbo de menos en nuestra lengua? No. *En ese caso no habría en general lengua alguna*. No existiría nada de lo que se manifiesta en la palabra ente *como tal*; nadie a quien se pudiese hablar y nada de qué hablar. En efecto, decir ente como tal implica entender de antemano el ente en cuanto ente, es decir, su ser. Supuesto que no entendiésemos al ser; supuesto que la palabra “ser” no tuviese aquel significado flotante, no existiría entonces ninguna palabra singular. Nosotros mismos no podríamos ser, en general, *los que decimos*. No podríamos ser lo que somos, pues hombre significa ser un hablante. El hombre sólo es, por tanto, el que dice sí y no, porque en el fondo de su esencia es un dicente: es *el* dicente. Esto constituye un signo y, al mismo tiempo, su miseria. Ese carácter lo diferencia de la piedra, la planta, el animal, pero también de los dioses. Aunque tuviésemos mil ojos y mil oídos, mil manos y muchos otros sentidos y órganos, si nuestra esencia no consistiese en el poder

del lenguaje, todo ente permanecería cerrado para nosotros, tanto el que somos nosotros mismos como el que no somos.»

Aunque Heidegger enfrentó el *fenómeno de ser* y lo tomó como objeto privilegiado de su ontología, no habiendo accedido a la vivencia mística en la cual el fenómeno de ser desaparece y se devela algo mucho más verdadero que éste, no descubrió lo más esencial e importante con respecto al *fenómeno de ser*: que el mismo constituye la más básica manifestación del error o la delusión que Heráclito llamó *lethe* y que el Buda Shakyamuni designó como *avidya*.

Aunque lo dado no es comprensible en términos de ningún concepto, la valorización-absolutización delusoria cuyo eje es esa actividad vibratoria que parece estar concentrada en, o emanar de, el centro del pecho a nivel del corazón, “carga” los contenidos de los pensamientos con una ilusión de valor, verdad e importancia. El más general de los conceptos es el concepto de ser; cuando se lo valoriza-absolutiza delusoriamente, surge el más general de los fenómenos delusorios, que es el fenómeno de *ser* que, como hemos visto, sirve de base a la impresión de que, intrínseca y absolutamente, los entes *son* —o bien de que, intrínseca y absolutamente, *ya no son*, pues se han destruido, etc.—. Cuando, además de lo anterior, valorizamos-absolutizamos delusoriamente el concepto que determina la identidad de un ente cualquiera, experimentamos el ente en cuestión como siendo, intrínseca y absolutamente, un ente del tipo que corresponde a dicho concepto. Y cuando valorizamos-absolutizamos delusoriamente las ideas en términos de las cuales se entienden las cualidades, las experimentamos como cualidades autoexistentes de los entes, etc. Todo esto es parte del error o la delusión que Heráclito llamó *lethe* y que el Buda denominó *avidya*, cuya manifestación más esencial es, en consecuencia, el fenómeno de ser.

Hemos visto que es el fenómeno de ser el que nos permite experimentar que un ente ya no es, o que —como ocurre, por ejemplo, con el cuerno de una liebre— nunca ha sido, etc. Sucede que el

no-ser es el resultado de una negación realizada por el tipo de proceso mental que, en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, Freud denominó “secundario”,¹¹ sobre la base del fenómeno de ser producido por la actividad que da lugar a la valorización-absolutización delusoria que hemos considerado. Puesto que dicha negación es sostenida y hecha aparecer como algo verdadero e importante precisamente por el fenómeno de ser que ella niega, debe considerársela como menos auténtica y más engañosa que éste.¹² En terminología sartreana, quizás podríamos decir que el no-ser es la presencia de la ausencia del ser de los entes¹³ y que, como tal,¹⁴ refiere al ser. Quizás sea por esto que Heidegger afirmó que:¹⁴

«Todo lo que no sea sin más una nada, *es*; e inclusive la nada “pertenece”, para nosotros, al “ser”.»

Así, pues, el fenómeno de ser —que constituye un error— nos da el ser (o el no-ser) de los entes y sirve de base a la apariencia de autoexistencia o existencia intrínseca de los los mismos.¹⁵ Esto último es lo que sucede cuando —en términos del pensamiento de Heidegger—¹⁶ en el comprender el mundo de acuerdo con la forma de ser de la caída,¹⁷ el ser toma el carácter de *realidad*:¹⁸

«...se empieza por concebir los entes como un conjunto de cosas “ante los ojos” (*res*). El *ser* toma el sentido de “*realidad*”. La determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad...

«...como forma de aprehender lo real ha valido desde siempre el conocer intuitivo... En la medida en que a la “realidad” es inherente el carácter del “en sí” y de la independencia, se enlaza con la cuestión del sentido de “realidad” la cuestión de la posible independencia de lo “real” “frente a la conciencia”, o de la posible trascendencia de la conciencia hasta la “esfera” de lo “real”. La posibilidad de hacer un análisis ontológico de la “realidad” que resulte suficiente, depende del grado en que quede claro el ser de aquello mismo de que debe haber independencia, de aquello mismo que debe trascenderse...»

Heidegger se da cuenta de que, cuando los entes que llamó intramundanos se manifiestan como realidad, la conciencia humana

los experimenta como *siendo* en-sí, independientemente de ella. El sentido común no necesita que se le demuestre la existencia independiente de los entes en cuestión, ya que es inherente al modo de ser de la conciencia el experimentar los entes como *siendo en sí* en relación a ella. Aunque Heidegger no lo comprendió así, pues tomó el fenómeno delusorio que llamamos “ser” por la verdad misma, lo anterior quiere decir que, en la experiencia cotidiana de la “realidad”, al error que llamamos “ser” le es inherente la ilusión de que dicha “realidad” existe independientemente de la conciencia — pues ésta experimenta que aquélla ya está allí cuando ella aparece, que “le ofrece resistencia” y que no la puede modificar con sólo pensarlo— de modo que cada uno de los entes *es* en-sí este o aquel ente, independientemente de la conciencia. En otras palabras, la impresión de que los entes *son* en-sí es inherente al fenómeno de ser tal como lo experimentamos al percibir los entes que constituyen la realidad y sentir que, como conciencias, estamos percibiendo esos entes:¹⁹

«El ser-ahí bien comprendido se resiste a tales pruebas (destinadas a demostrar la independencia de la realidad con respecto a la conciencia), porque en su ser *es* en cada caso ya lo que tienen por necesario imponerle unas pruebas que llegan tarde.»

Hemos visto que la actividad vibratoria en la raíz de la valorización-absolutización delusoria de los *contenidos de los pensamientos* es la fuente del ser y del valor. Ahora bien, esto no implica que el ser y el valor puedan ambos reducirse al conocimiento: el fenómeno de ser —tal como la dualidad sujeto-objeto que constituye la condición de posibilidad de todo conocimiento— es tanto ontológica como diacrónicamente anterior al conocimiento; en consecuencia, bajo ningún respecto podría ser un *producto* de éste.

Es cuando la actividad vibratoria que sostiene la valorización-absolutización delusoria confiere una ilusión de verdad, objetividad e importancia a la dualidad sujeto-objeto que constituye la condición necesaria de todo conocimiento, así como

al más general de los conceptos, que es el de ser, que se manifiestan el fenómeno de ser y la dualidad óptica entre los dos modos más esenciales del ser: el que Sartre llamó *ser-para-sí* (que corresponde al sujeto mental y al ente que es ser-para-el-valor) y el que he designado como *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí* (que sirve de base a todos los entes que aparecen como objeto). Sólo entonces puede la conciencia dualista que es inseparable del *ser-para-sí* (entendido este último en el sentido de Sartre, que es el que se le da en este libro) abstraer sucesivamente innumerables segmentos en el continuo de objetos potenciales²⁰ y, dada la estructura de la experiencia humana, vivenciarlos como algo que ella no ha producido, que estaba allí antes de que ella apareciera, que ella no puede modificar a voluntad, que le hace resistencia, etc.

La mayor o menor intensidad de la actividad vibratoria en la raíz de la valorización-absolutización delusoria producirá un mayor o menor grado de ser y dotará al *ser-para-sí* de un grado correspondiente de necesidad-de-valor, que lo hará proyectar en segmentos del *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí* el valor correspondiente, para entonces intentar recuperarlo bajo la forma de esos segmentos. Por ejemplo, podría proyectarlo en segmentos del *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí* que no correspondan al ente que indica el nombre propio del individuo (los cuales se transformarán en *Wertheaftete Dinge* heideggerianos), e intentar recuperarlo tratando de apropiarse de esos segmentos. O bien podría tratar de hacer que otros proyectasen valor en el segmento del *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí* que indica su nombre propio, de modo que su *ser-para-sí* pueda *hacerse* ese valor deviniendo el ente en el cual éste ha sido proyectado —en términos de la filosofía de Sartre, haciéndose ser-para-otros.

Esto significa que el *ser-para-sí* surge interdependientemente con la impresión de que el *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí* y los entes que abstraemos en él *son en-sí*, y que el grado de ser y de necesidad-de-valor que adquiere el *ser-para-sí* es directamente proporcional al grado de ser y de valor que

adquieren el *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí* y los entes que en él abstraemos.

Para resumir, la valorización-absolutización delusoria del más general de los conceptos da lugar al fenómeno de ser, mientras que la valorización-absolutización delusoria de ese pensamiento supersutil que se conoce como “triple proyección” en la raíz de la dualidad sujeto-objeto, hace que la conciencia parezca ser un *ser-para-sí* que enfrenta un *ser-en-sí* (que en verdad es sólo *ser-en-sí* para el *ser-para-sí*). Luego, en el estado de pequeño espacio-tiempo-conocimiento asociado a un foco restringido e impermeable de atención consciente, el fenómeno de ser sostiene los conceptos sustantivos específicos que aplicamos a los segmentos de lo dado que conservan su forma, con lo cual se obtiene la ilusión de fragmentación intrínseca que se encuentra en la raíz de la crisis ecológica, la cual nos hace percibir el universo como un agregado de entes autoexistentes con una verdad y una importancia dadas. Y cuando los entes que surgen de esta manera se entienden en términos de adjetivos específicos valorizados-absolutizados delusoriamente, aparecen las cualidades y los valores (adjetivos sustantivados) entendidos como algo que es propio de los entes que creemos absolutamente separados y autoexistentes.²¹ Puesto que la posibilidad de percibir el mundo como *realidad* (o sea, como una pluralidad de sustancias), y de percibir los entes como estando “a la mano” para ser usados, son inherentes al fenómeno de ser, hemos de concluir que es el fenómeno de ser mismo lo que se encuentra en la raíz de la fragmentación que amenaza con destruirnos y que ha alcanzado su reducción al absurdo en la crisis ecológica.

Estética de la superación del ser: breve referencia a Schopenhauer

Es bien sabido que Schopenhauer afirmó que “la substancia del ser lleva consigo inextinguiblemente la contradicción y el dolor” y que “todo hombre se siente bien cuando es todas las cosas;

mal, por el contrario, cuando es exclusivamente una". Schopenhauer comprendió que sólo vivenciándose uno mismo como la totalidad era posible llegar a sentirse pleno, pero también se dio cuenta de que la auténtica vivencia de uno mismo como la totalidad implicaba la experiencia de la insubstancialidad —o, más aún, de la inexistencia— del ente supuestamente separado y substancial que uno siempre había creído ser —y, en general, la superación del ser mismo.²²

Vimos que una diferencia importante entre la filosofía de Schopenhauer y la que aquí se esboza radica en el hecho de que, en la medida en que la primera no es fenomenológica sino metafísica, no nos permite descubrir qué tipo de fenómeno está en la raíz del error o la delusión que es imperativo superar. En la sección anterior se mostró que el fenómeno más esencial, básico y general implicado por la *lethe* o *avidya* es el fenómeno de ser, el cual implica la posibilidad de percibir el mundo como *realidad* —o sea, de tener la ilusión de multiplicidad substancial—. El primer paso para dejar de creer que somos una sola cosa y obtener la vivencia de nosotros mismos como la totalidad es la vivencia de la nada-de-entes, la cual es todavía una manifestación del fenómeno de ser, pues no es más que la presencia de la ausencia del ilusorio modo de existencia del que el fenómeno de ser dotaba a los entes —y dicha presencia sólo puede aparecer en tanto que el fenómeno de ser en la raíz de todo ilusorio modo de existencia siga manifestándose—. Más aún, en la medida en que el fenómeno de ser implica la compulsión de experimentar los entes como *siendo*, a menudo la presencia de la ausencia del ilusorio modo de existencia que habíamos proyectado en los entes nos introduce a la zona intermedia del *mándala* y se vivencia como *Angst*. Sartre estaba sin duda alguna en lo cierto cuando señaló que al *ser-para-sí* le es inherente la conciencia desdichada, pues desea alcanzar la totalidad sin perderse a sí mismo en cuanto *ser-para-sí*, lo cual implica una contradicción, ya que ello es a todas luces imposible.²³

Lo que es imperativo superar no es simplemente la experiencia del mundo como realidad —o sea, en cuando

pluralidad aparentemente substancial— sino el fenómeno de ser mismo, al cual es inherente dicha posibilidad. Éste es el sentido fenomenológico de la premisa schopenhaueriana según la cual, a fin de superar la contradicción y el dolor, el ser —que aquí debe entenderse como el fenómeno de ser— tendrá que extinguirse en el *nirvana*. Sólo entonces se desoculta plenamente la totalidad en cuanto tal; en términos de los conceptos presentados por Tarthang Tulku en el libro *Time, Space and Knowledge*, se diría que, en tanto que el fenómeno de ser (y por ende la experiencia de temporalidad que le es inherente) se siga manifestando, toda expansión del espacio-tiempo-conocimiento será parcial y estará signada por la *lethe* o *avidya*; en consecuencia, no llegará a ser la vivencia del Total Espacio-Tiempo-Cognitividad que corresponde a la *aletheia* y que implica el fin de la temporalidad (el cual, como hemos visto, según tradiciones asociadas al *tantra Kalachakra*, tiene lugar cuando la aceleración más allá de cierto umbral de la tasa vibratoria de la actividad en la raíz de la valorización-absolutización delusoria hace que dicha actividad, junto con la temporalidad misma, se desmorone).²⁴

Quizás las limitaciones del pensamiento de Schopenhauer se hayan debido al hecho de que, sin haber tenido acceso a las prácticas de las tradiciones orientales de sabiduría, dicho filósofo hizo inferencias en base a los textos de éstas que eran asequibles en su época, que entendió en términos de las categorías y en general de los filtros culturales de su época y lugar (y en particular la filosofía kantiana).

Cabe señalar también que, para Schopenhauer, el método mediante el cual debía superarse el ser y así obtener la extinción en el *nirvana* debía estar basado en el ascetismo, y la superación-extinción en cuestión se alcanzaba por medio de la “negación de la (ciega y general) voluntad de vivir”, que era una “negación de nuestra propia naturaleza”.²⁵ El ascetismo y la negación no conducen a la liberación; como expliqué en detalle en *Individuo, sociedad, ecosistema* y otros trabajos, sólo en lo que (en el *Proyecto* de 1895) Freud designó como “proceso secundario” es

posible la negación, pero la negación que haga el proceso secundario es, en proceso primario, un énfasis en lo que se intenta negar, que sólo puede exacerbar esto último. Así, pues, el negar afirma, conserva y acentúa lo que se niega —y, al mismo tiempo, afirma, conserva y acentúa la espuria existencia del ilusorio sujeto que niega, el cual constituye el núcleo del error o la delusión llamado *lethe* o *avidya*—. Lo anterior implica un error de método; ahora bien, en la medida en que alguien carece de método, su sabiduría es incompleta, pues método y sabiduría son como las dos alas de un ave, sin una de las cuales ésta sería incapaz de volar —y, por otra parte, una falla en el método implica que la sabiduría es incompleta y parcial—. De hecho, la sabiduría en el sentido budista *mahayana* del término no es mera comprensión conceptual de la estructura y función del universo y el individuo, sino una condición que implica la superación de la valorización-absolutización delusoria, que sólo se puede lograr por medio de la aplicación correcta de los métodos pertinentes.

Sucedé que en la época de Schopenhauer no se conocían tanto como hoy las distintas formas del budismo *mahayana* y los métodos más sutiles de dicha doctrina —ni, menos aún, el *mahayana* abrupto (el *ch'an* o *zen*), el *vajrayana* (tantrismo) y el *atiyana* (dzogchén)—. El hecho de que las formas de sabiduría oriental que dicho filósofo conoció eran todas de las que conservaron resabios indoeuropeos²⁶ se hace patente en su desprecio hacia las mujeres, impensable en las doctrinas preindoeuropeas, así como en las formas actuales de tantrismo o de dzogchén.

En lo que respecta a la estética y la función del arte, muchas son las formas de arte que pueden dar acceso al reino de lo que Schopenhauer designó como “lo bello”. Menor es el número de formas de arte que pueden conducir al individuo más allá, dándole acceso al reino de lo que dicho autor llamó “sublime”, caracterizado por el arrobamiento y, según dicho autor, superior al de lo bello. Finalmente, el arte visionario en el cual “todo es símbolo” puede dar acceso a la *epoché* estética —y, en el caso de

individuos familiarizados con las instrucciones de las supremas tradiciones universales de sabiduría, es incluso posible que este tipo de arte pueda emplearse como medio de acceso al supremo reino de lo que Schopenhauer denominó “lo santo”—. Como ya vimos, el acceso a este último reino implica una metodología distinta de la señalada por el filósofo alemán que tanto apreció el budismo *mahayana* y los *Upanishads*; del mismo modo, el reino al que se tiene acceso por medio de dicha metodología no es exactamente el *nirvana* en los términos en que lo describiera Schopenhauer.

Arte y verdad, estética y ontología:²⁷ crítica de Heidegger

Tenemos, pues, que el arte visionario en el cual “todo es símbolo” puede servir como puerta al estado de *aletheia* o Verdad entendido como desocultación de lo que Heráclito designó, según el aspecto que deseara resaltar, como *lógos* o como *physis*. No está de más volver a subrayar el hecho de que lo que se desoculta en la *aletheia* y que Heráclito designó como *lógos-physis* es la verdadera condición de todo lo que existe, la cual, por no tener género próximo ni diferencia específica, no puede entenderse en términos de concepto alguno —y, sin embargo, ha través de la historia y en las diferentes civilizaciones y religiones ha recibido los múltiples “nombre de lo innombrable”: absoluto, *tao*, naturaleza búdica, *tathata*, *dharmata*, *brahman-atman*, o, en términos de la enseñanza dzogchén, Base o zhi.²⁸

Esto no significa que por sí mismo el arte visionario en el que todo es símbolo induzca la vivencia de *aletheia* que corresponde a lo que los budistas del *mahayana* y otros vehículos superiores designan como Despertar o Iluminación. Ya hemos visto que esta vivencia no puede ser *producida*, pues implica la superación de la relación causa-efecto: esta última se encuentra en el plano de lo condicionado (*samskrita*), mientras que la *aletheia* consiste en el incondicionado (*asamskrita*) desocultamiento de lo

incondicionado mismo. En tanto que la relación causa-efecto esté activa, lo condicionado-ilusorio ocultará lo incondicionado-verdadero. Ahora bien, puesto que lo incondicionado-verdadero es por su propia naturaleza autoliberador, su espontánea desocultación resulta en la instantánea autoliberación —o sea, la disolución espontánea— de cualquier manifestación de lo condicionado-ilusorio que se encuentre presente. La forma en que tiene lugar dicha autoliberación o disolución espontánea hace patente, pues, el hecho de que la *aletheia* no puede ser causada; que ella tiene lugar gracias a la autoliberación de la ilusión de causalidad, de la ilusión de un yo que actúa y así sucesivamente.

El arte visionario induce ñam²⁹ o “experiencias ilusorias”³⁰ y, en la medida en que coadyuva a la suspensión de todo tipo de juicio, es particularmente útil para inducir experiencias de ausencia de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente. A su vez estas experiencias, que la enseñanza dzogchén compara con reflejos en un espejo, pueden ser usadas por el practicante de un sistema como el dzogchén para hacer patente la naturaleza intrínsecamente autoliberadora, vacía y reflectante-luminosa del espejo mismo.³¹ En otras palabras, las experiencias en cuestión pueden emplearse para pasar de la condición dualista de quien se refleja en un espejo y enjuicia dualísticamente su reflejo, a la condición no-dual del espejo mismo, en la cual no se manifiesta una ilusoria dualidad sujeto-objeto ni un delusorio juicio que introduzca una “partición originaria”, sino que se hace patente la verdadera condición tanto del individuo como del resto del universo.

Es en este sentido que se puede aplicar con razón la frase de Cesare Pavese según la cual “el arte es el regreso al santuario”. El santuario —en el sentido más genuino de “recinto sagrado”— es el estado de *aletheia* o Verdad, mas entendido en un sentido que, como hemos visto, es radicalmente diferente de los que en dos momentos de la evolución de su pensamiento dio Heidegger al término: tanto del que le dio en el § 44 b de *Ser y tiempo*, como del que le dio en el texto de 1943 titulado “Aletheia” y en obras

posteriores. Esto debe quedar bien claro, pues en *El origen de la obra de arte*,³² Heidegger señala que la obra de arte hace patente la *aletheia* o verdad, que coincide con la belleza —lo cual a primera vista podría parecer exactamente lo mismo que he estado señalando en este libro—.³³ A fin de evitar esta confusión se hace necesario explicar, pues, desde el punto de vista aquí sostenido, en qué consistió la comprensión errónea que Heidegger tuvo del sentido de *aletheia* en Heráclito.

En el § 44 b de *Ser y tiempo*, el “primer Heidegger” pasó por encima de la llamada “distancia temporal” que más adelante subrayaría su discípulo Gadamer,³⁴ e interpretó el uso heraclítico del término *aletheia* como si el Efesio no hubiese sido un filósofo cosmológico (y probablemente un místico no-dualista), sino un pensador fenomenológico existencial de la primera mitad de nuestro siglo.³⁵ El pensador tristemente asociado al nazismo quiso que la *aletheia* de Heráclito correspondiese a su propia concepción del “estado de abierto del *Dasein*”, el cual era ser-para-la-muerte. Como ha señalado Salvador Pániker,³⁶ el hecho de que el *Dasein* sea ser-para-la-muerte significa que el mismo es existencia humana que se experimenta a sí misma como temporal y finita: como limitada temporalmente por el nacimiento y la muerte, y espacialmente por los confines del organismo.

El fr. 123 DK del libro de Heráclito nos dice que a la *physis* —la incondicionada totalidad de la naturaleza y la esencia verdadera de todos los entes condicionados— “le gusta ocultarse”. Si lo que se oculta con la *lethe* es la *physis*, la *aletheia* o “desocultación de lo verdadero” tendrá que ser, pues, para Heráclito, la patencia de la *physis* que, constituyendo la verdadera esencia y naturaleza de todos los entes, no podría estar limitada temporalmente por el nacimiento y la muerte, ni espacialmente por los confines del organismo. De hecho, el fr. 50 DK nos dice que quienes escuchan, no al “yo”, sino al *lógos* (que es la *physis*, pero considerada en su aspecto cognitivo o espiritual),³⁷ sabiamente confiesan que todo es uno. Lo verdadero, que es lo que se desoculta en la *aletheia* y que no está limitado espa-

ciotemporalmente, es, pues, esta unidad incondicionada (*asamskrita*) de la *physis*; en cambio, la ilusoria existencia separada espaciotemporalmente que es el *Dasein* o existente humano (y por ende la multiplicidad de dichos existentes), así como la multiplicidad de *Seiende* (entes no humanos que aparecen como objeto), son fenómenos ilusorios de la realidad condicionada (*samskrita*) que oculta la incondicionada unidad de la *physis*. Puesto que lo condicionado oculta lo incondicionado, es esto último lo que debe desocultarse en la *aletheia*.

Como lo expresa el fr. 2 DK, aunque el *lógos* es común, cada cual cree tener un intelecto separado, particular y privado: el principio cognitivo que funciona en cada individuo es el *lógos* que constituye el aspecto cognitivo o espiritual de lo incondicionado-verdadero y que, siendo común a todos, no podría estar limitado espaciotemporalmente —y no el ilusorio intelecto aparentemente separado que constituye el núcleo del *Dasein*—. A su vez, el fr. 89 DK nos dice que, aunque para los despiertos hay un mundo único y común, cada uno de los dormidos se aparta hacia el suyo particular: este último es el resultado de la ocultación del incondicionado *physis/lógos* que todos (somos) en verdad, como consecuencia de la valorización-absolutización delusoria del pensamiento que da lugar a lo condicionado. La *aletheia* es el despertar del sueño de la separatividad y la multiplicidad supuestamente substanciales, del cual la ilusión que cada uno de nosotros tiene de ser un *Dasein* limitado en el espacio y en el tiempo es una manifestación esencial.

En el texto de 1943 titulado “Aletheia”, posterior al *Kehre* o “giro”, Heidegger nos brinda una interpretación de la *aletheia* que, a primera vista, parece muy distinta de la de *Ser y tiempo*. Dicho autor cita la traducción que hacen Diels y Kranz del fragmento B 16 del libro de Heráclito, la cual tras una ligera modificación podría verse así: “¿Cómo puede uno ocultarse frente a lo que no tiene ocaso?” El pensador de la Selva Negra comprendió que lo que no tenía ocaso era la *physis*, que caracterizó de una manera aparentemente correcta al definirla como “algo que imparte originalmente su naturaleza tanto al objeto y su objetividad, como al

sujeto y su subjetividad, y que por lo tanto es anterior al reino de su reciprocidad”. Habría que agregar que, puesto que (como señala el fr. 123 DK) a la *physis* “le gusta ocultarse (*kriptesthai*)”, aunque ella no tiene ocaso, *lúdicamente* genera la apariencia de una conciencia humana limitada que sí parece tener ocaso (puesto que parece estar limitada por el nacimiento y la muerte), la cual posee un foco limitado y hermético de atención para el cual la *physis* en cuanto tal queda oculta mientras dicha conciencia sueña el sueño de la multiplicidad aparentemente substancial.³⁸

Sería extremadamente ingenuo creer que un pensamiento tan sutil como el de Heráclito pudiese postular como *arché* uno de los (5 ó 4) elementos,³⁹ cuando el principio de todos los elementos, del ser y del no-ser, y de todos los entes humanos o no-humanos tiene lógicamente que ser más amplio y todoabarcador que cada uno de los múltiples entes o elementos de los cuales aquél es el principio.⁴⁰ Es inevitable, pues, interpretar metafóricamente el fuego que, para Heráclito, habría constituido el *arché*. En “Aletheia”, Heidegger lo comprende en términos del término alemán *Lichtung*, que ha sido entendido tanto en el sentido de “claro” como en el de “aurora”, pero que a juicio de quien esto escribe sería mejor verter libremente como “claridad-luminosidad”.⁴¹ Y no puede haber duda de que al *arché* se aplica lo que Heidegger afirmó con respecto a su *Lichtung*: que constituye la “plenitud esencial de lo mismo” y que se encuentra más allá de la dualidad sujeto-objeto. Podría agregarse que no puede ser alterado por la ocultación o por la desocultación.⁴²

Algunos han llegado incluso a pensar que, para Heidegger, en el texto de 1943 la *aletheia* del Efesio se ha vuelto similar al “despertar” (*bodhi*) del que hablan distintas tradiciones del budismo *mahayana* (y en particular el *ch’an* ó *zen* y el *dzogchén*).⁴³ De hecho, según John Huston, profesor de filosofía del MIT, Heidegger mismo habría declarado que las obras escritas por D. T. Suzuki sobre el budismo *zen* decían lo que él mismo había estado tratando de decir en su obra filosófica. Más aún, en 1996 apareció el libro de Reinhard May *Heidegger’s Hidden Sources. East Asian*

Influences on his Work, que intenta demostrar la influencia del *zen* en el pensamiento de Heidegger —mientras que en Japón algunos miembros de la “escuela de Kyoto” han leído a dicho pensador desde el punto de vista del *zen*—. ⁴⁴ Y, en general, más de un estudioso ha recurrido a Heidegger para la interpretación de algunas formas de budismo: Stephen Batchellor lo hizo en su obra *Alone with Others—An Existencial Approach to Buddhism*, mientras que, en su *Matrix of Mystery—Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought* y otras obras posteriores, Herbert V. Guenther identificó lo que la enseñanza dzogchén designa como “la base” o zhi ⁴⁵ con lo que Heidegger denominó *Das Sein* o “el ser” —y, en general, explicó una serie de conceptos fundamentales de dicha enseñanza en términos de los desarrollados por el “segundo Heidegger”.

Es en la identificación por el “segundo Heidegger” del ser (*Das Sein*) con el *lógos* y en la comprensión del término *lógos* en un sentido restringido (asociado a la palabra y el decir) — incompatible con la *physis* del Efesio— que se revela de la manera más plena el hecho de que, de ser cierto que Heidegger recibió influencias budistas, no las comprendió correctamente; que nuestro filósofo jamás accedió a las vivencias propias del budismo, y que jamás postuló un pensamiento análogo al de sistema budista alguno. Ni en el texto de 1943 ni en ningún otro llegó Heidegger a comprender que, si bien la presencia de los entes (*Seiende*) oscurece el fenómeno de ser en cuanto tal (*das Sein*), el fenómeno de ser, siendo la manifestación más básica de la ocultación de la *physis*, oscurece la luz de ésta (o sea, de lo que la enseñanza dzogchén ⁴⁶ llama “la Base” ó zhi). ⁴⁷ En otras palabras, Heidegger jamás llegó a comprender que lo que él designó como “diferencia ontológica” oscurece otra diferencia más esencial y radical, que es la que he designado como “diferencia metaontológica” y que tiene lugar entre el ser (*das Sein*) en cuanto manifestación más básica de la *lethe* u ocultación de la *physis*, y la *aletheia* o desocultación de la *physis* —que, como hemos visto, Heidegger cometió el error de

identificar entre sí—⁴⁸ o, lo que es lo mismo, entre el *samsara* y el *nirvana*.

La Base o zhi —o sea, la *physis*, o lo que las enseñanzas del *mahayana* designan como “naturaleza búdica”, “absoluto”, *tathata*, *dharmata*, etc.— es aquello que no se encuentra limitado por concepto o pensamiento alguno y que constituye la verdadera condición, tanto de todos los pensamientos como de lo que éstos interpretan. Aunque todo (es) en verdad la Base, que “no tiene ocaso”, los mortales la ignoran al soñar el sueño de la multiplicidad que toman como substancial; es entonces que, para el budismo, surge la necesidad de una vía que nos permita Despertar del sueño en cuestión y, así, redescubrir dicha Base. En cambio, *Das Sein* o “el ser” es el más general de los conceptos, el cual, como hemos visto, tiene su diferencia específica en el no-ser. Como señala el mismo Heidegger en los párrafos citados más arriba de ese texto post-*Kehre* que es la *Introducción a la metafísica*, el concepto de ser no es vacío, sino que tiene su “fuerza de nombrar”: a diferencia de términos como “kzomil”, la palabra “ser” hace que, al oírlo, concibamos algo.⁴⁹ Y todo lo que concebimos al escuchar una palabra es algo limitado por la extensión del concepto indicado por el vocablo y no podría bajo ningún respecto ser la “Base” (zhi) que constituye la verdadera esencia y naturaleza, incondicionada y no-conceptual, del ser y el no-ser, de cada *Dasein* y de todos los *Seiende*. Más aún, como se ha visto ya tantas veces, lo que concebimos al escuchar la palabra “ser” constituye la más básica manifestación de la *lethe* u ocultación.

Aunque el Efesio designó de distintas maneras (aquí ya se ha hecho referencia a los términos *physis*, fuego y *lógos*) lo que la enseñanza dzogchén designa como “la Base” o zhi, como lo muestran las afirmaciones paradójicas que abundan en los fragmentos de su libro, supo muy bien que ello no podía entenderse en términos de concepto alguno. Por ejemplo, en el fr. 206 DK nos dice que las cosas en conjunto son todo y no-todo, idéntico y no-idéntico, armónico y no-armónico. El todo no puede ser conceptuado, pues es aquello que nada excluye (carece de

diferencia específica) y con respecto a lo cual no puede haber algo más amplio en lo que pudiese incluirse (no tiene género próximo); cuando lo entendemos como unidad, del todo nace lo uno; cuando lo entendemos como una serie de entes (cada uno de los cuales es comprendido a su vez como siendo *uno*),⁵⁰ de lo uno han nacido todas las cosas. No podemos, pues, sino solidarizarnos con Nietzsche cuando nos dice, al considerar a Parménides, que “nosotros nos encontramos en el extremo contrario (al de aquél) y afirmamos que todo lo que puede pensarse tiene necesariamente que ser falso”. Lo que Nietzsche consideró como el “extremo” contrario al pensamiento de Parménides está representado, entre otros sistemas, por el pensamiento de Heráclito y el de la filosofía budista *madhyamaka*, según la cual su propio punto de vista no constituye un extremo, sino que, por el contrario, es el “camino medio”, ya que los extremos están representados por la valorización-absolutización delusoria de los distintos conceptos. En este sentido el ser es un extremo, pues es algo que es pensado y, en la medida en que creemos que este pensamiento constituye la verdadera naturaleza del cosmos, nos encontramos en el error o la delusión que dimana de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos: la *avidya* que corresponde a la *lethe* heraclítica. De hecho, una de las enumeraciones de los “extremos” que la filosofía *madhyamaka* se precia de evitar es: (1) ser; (2) no-ser; (3) ser-y-no-ser, y (4) ni-ser-ni-no-ser.

Hemos visto que el error o la delusión en cuestión nos hace concebir una multiplicidad intrínseca y percibir la totalidad de los entes como desconectados entre sí, y que esta percepción se encuentra en la raíz de la crisis ecológica que amenaza con poner fin a la vida en el planeta —de modo que sólo su superación podría permitirle recuperar la salud al sistema del que somos parte—. En la medida en que el pensamiento de Heráclito denuncia el error en la raíz de dicha crisis, su pensamiento es actual aunque haya sido codificado hace dos milenios y medio. En cambio, aunque el pensamiento de Heidegger —y en particular el de los *Holzwege*— haya sido utilizado recientemente por ecologistas, el mismo está

signado por la confusión en la raíz de la crisis actual y no podría ayudarnos a superarla. Y ello aunque nos inste a contemplar el bosque desde un claro en vez de hacer que los tractores arremetan contra él.

Ahora que debe haber quedado totalmente clara la diferencia entre las sucesivas concepciones heideggerianas de la *aletheia* y la concepción heraclítica de la misma, que es la que se ha estado empleando en este libro, podemos volver a considerar la identificación heideggeriana entre belleza y verdad y la explicación de la obra como algo que nos hace apreciar la *aletheia* —o sea, la verdad— del ente en cuanto tal. Lo que para el Heidegger de *El origen de la obra de arte* (texto posterior al *Kehre* o “giro”) hace patente la *aletheia* que tiene lugar en la contemplación de la obra de arte, es el (fenómeno de) ser-el-ente-particular que el ente particular representado en la obra *es*. Esto no tiene nada que ver con la *aletheia* en el sentido heraclítico de desocultación de la verdadera condición del universo y de nosotros mismos, sino que constituye, por el contrario, la más básica y esencial manifestación de la ocultación que Heráclito llamó *lethe* y que el Buda Shakyamuni designó como *avidya*.

Tomando como ejemplo los zapatos de labriego de Van Gogh, Heidegger nos dice que, mientras que el contacto con el zapato mismo no nos dio la verdad del zapato, la obra de arte ha hecho patente lo que el útil (el par de zapatos del labriego) en verdad *es*, y afirma que este “estado de no ocultación del ser de los entes” es lo que los griegos llamaban *aletheia*. Ahora bien, lo que Heráclito llamó *aletheia* (y que en este libro hemos estado designando de la misma manera) era todo lo contrario: la desocultación, no del propio ser diferenciado de cada ente particular, como distinto del ser diferenciado de todos los demás entes, sino de la verdadera esencia o naturaleza de todos los entes, común a todos ellos: el *lógos-physis* universal, el *tao*, la naturaleza búdica, el *brahman-atman* o como queramos designar a lo que, siendo impensable (*achintya*), ningún nombre puede designar propiamente.

Así, pues, aunque Heidegger nos dice que la esencia del arte sería el ponerse en obra la verdad del ente, o la instalación de la verdad en la obra (de modo que sea esta verdad lo que opera en ella), y con ello hace que la obra de arte tenga que ver con la verdad y no sólo ya con el juicio estético como lo entendió Kant, lo que él designa como verdad es parte de lo que aquí he estado designando como ocultación. Para Heidegger no es el arte visionario en el que todo es símbolo el que saca a la luz la verdad, sino todo arte representativo que tenga la calidad debida, pues para él la verdad no es lo que transluce y reluce una vez que se ha desconectado el juicio y no hay ya ni dualidad sujeto-objeto ni comprensión en términos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente, sino la patencia del (supuestamente) “verdadero” ser-tal del ente en cuanto tal ente.

Ya hemos visto suficientemente que la *aletheia* en el sentido que Heráclito dio al término y que he estado tratando de aclarar en esta sección sólo se manifiesta a través del arte cuando éste es visionario (preferiblemente del tipo en el cual “todo es símbolo”), y cuando se sabe cómo usar los ñam o “experiencias ilusorias” que dicho arte induce a fin de tener la vivencia directa de lo incondicionado (en el sentido budista del término sánscrito *asamskrita*).

La identificación heideggeriana de la verdad con la belleza es en verdad la identificación de una manifestación de la *lethe* con un nivel dualista (y por ende ilusorio) de belleza. Heidegger nos dice:

«La verdad es la desocultación del ente en cuanto tal. La verdad es la verdad del ser. La belleza no ocurre al lado de esta verdad. Cuando la verdad se pone en (la) obra (o sea, cuando la verdad “se hace operativa” o “entra en juego”), (es que la misma) se manifiesta. El manifestarse es, como este ser de la verdad en la obra y como obra, la belleza. Así pertenece lo bello a la verdad que acontece por sí. No es sólo relativo al gusto y únicamente a su objeto. La belleza descansa sin embargo en la forma, pero sólo porque la forma se alumbró un día desde el ser como la entidad del ente.»

Esta verdad no tiene nada que ver con la Verdad en tanto que patencia de lo absolutamente verdadero, que es lo que, no estando confinado a los límites de los contenidos de los pensamientos, no está comprendido en un *genus proximum* ni es relativo a una *differentiam specificam*. La belleza que para Heidegger corresponde a la manifestación de la verdad, es una belleza condicionada en la medida en que depende del juicio. Estamos, pues, infinitamente alejados de la coincidencia de Verdad y Belleza (y de ambas con el Bien) que, según la interpretación que se hizo en este libro, habría sido característica de la era primordial, y que se manifiesta en la *aletheia* entendida en tanto que desocultación de lo absolutamente Verdadero —de la Base o zhi, del *tao*, del *lógos-physis*, de la naturaleza búdica, del *brahman-atman*.

Para concluir esta sección, cabe recordar que para Borges el “hecho estético” es la sensación que producen ciertos lugares que quieren decirnos algo, o que algo dijeron que no hubiéramos debido perder, o que están por decirnos algo. Como en Heidegger, la estética se reduce a un tipo particular de patencia de las cosas, que es este caso es de un tipo que “nos dice algo”. Ahora bien, esto tiene lugar en el marco de la percepción del mundo como algo objetivo, lo cual es ya una manifestación básica del error o la delusión llamado *lethe* o *avidya*. Por lo tanto, en el marco de lo que nos interesa en este libro se ha de desechar a Borges junto con Heidegger, y se ha de hablar de la Vivencia Estética, que ha de entenderse como la vivencia (de) la totalidad aiesthética (o sea, de la totalidad del continuo-de-sensación o continuo-de-lo-aprehensible-por-medio-de-*aiesthesis*), más allá de toda división cognitiva (o sea, más allá de particiones como sujeto-objeto, figura-fondo) cuando, en términos de Blake, “las ventanas de la percepción están abiertas”.

Así, pues, mientras que para Heidegger ser obra significa establecer un mundo, aquí ser obra visionaria significa llevar en sí la posibilidad de disolver un mundo. Ahora bien, a pesar de las múltiples diferencias esbozadas arriba entre mi propia concepción

del arte y la de Heidegger, considero en gran parte correcta la forma como dicho filósofo explicó el arte representativo en general diciendo que, al “arrancarnos de la cotidianidad”, el mismo revela algo inherente a la cosa representada que a muchos individuos no se les habría hecho patente sin la mediación de la obra de arte. Del mismo modo, creo estar en gran parte de acuerdo con la crítica que el pensador de la Selva Negra hiciera a la confinación de las obras de arte a los museos.

Nota sobre Kant

Es bien sabido que Kant estableció rígidas divisiones entre distintas regiones del psiquismo, cada una de las cuales tenía sus propios principios autónomos *a priori* y sus propios objetos. En lo que respecta a los principios *a priori*, la sensibilidad tenía sus formas (espacio o sentido externo y tiempo o sentido interno); el entendimiento tenía sus categorías y otros conceptos y juicios; la facultad de juzgar tenía sus juicios estéticos y teleológicos; la razón tenía sus ideas e ideales. (Sin embargo, los principios de un ámbito se aplicaban también a otros; por ejemplo, los conceptos del entendimiento y los juicios estéticos se aplicaban a la sensibilidad: los primeros en lo que hoy en día se conoce ampliamente como reconocimiento, y los segundos en los juicios estéticos mismos.)

Es de suponer que para Kant cada uno de dichos conjuntos de principios *a priori* justificaría algo que él estaba interesado en justificar:

(1) Los principios *a priori* de la sensibilidad justificarían la objetividad y verdad del espacio y el tiempo y por ende de la existencia objetiva y valedera del mundo;

(2) Los del entendimiento garantizarían la certidumbre y la verdad del conocimiento ordinario, científico y filosófico. De hecho, fue a fin de superar la incertidumbre introducida por empiristas críticos como Hume y de demostrar las *condiciones de posibilidad* de la experiencia, de los objetos, de la verdad y de la

ciencia, que Kant postuló juicios sintéticos *a priori*, cuyo carácter *a priori* supuestamente garantizaría su verdad y permitiría que ellos garantizaran a su vez la verdad de los juicios que el sentido común considera “verdaderos”,⁵¹ en los dos sentidos kantianos de “verdad”: el que respecta a la verdad lógica del juicio y el que respecta a la verdad de la cosa (como contrario a su ser mera apariencia).⁵² Dichos conceptos garantizarían la existencia de leyes predecibles de la experiencia y, al ser confrontados con nuestras experiencias y con los conceptos empíricos originados de estas confrontaciones, nos permitirían obtener nuevos conocimientos que no tendrían su origen en la inducción —y que, en consecuencia, no serían por naturaleza dudosos—. Así, pues, para Kant, afirmar la existencia de los conceptos *a priori* significaba afirmar la posibilidad de la ciencia.

(3) Los de la facultad de juzgar garantizarían la supuesta universalidad y objetividad de los gustos de su propia cultura y de su época, que pasarían como algo no condicionado por los atavismos de una sociedad y las peculiaridades de un individuo, sino inherente al espíritu humano, no importa en qué época, o en qué cultura o civilización se lo ubique.

(4) Los de la razón justificarían la moral establecida por su religión, así como por su cultura en su tiempo.

Ahora bien, el mero hecho de que ciertos contenidos del psiquismo fuesen *a priori* y de que hubiere una conciencia trascendental de dichos contenidos *a priori* no implicaría que éstos tuviesen que ser verdaderos (en el caso de los conceptos), u objetivos y universalmente válidos (en el caso de los juicios estéticos y de las ideas y los ideales de la razón), etc.

El mito tántrico del *lila* representa la vida humana como un “juego de escondite que entabla la cognitividad única universal inmanente (*logos-atman-chittata*)⁵³ consigo misma”:⁵⁴ la ilusión de ser intrínsecamente una criatura separada con una conciencia propia es ilusión de no ser cognitividad única universal inmanente y puede representársela alegóricamente como el “autoocultarse” de esta cognitividad, mientras que la desaparición de la mencionada

ilusión, que corresponde a la *aletheia*, puede ser representado alegóricamente como un “redescubrirse” de la cognitividad en cuestión. Esto es lo mismo que, como se mostró en la sección anterior, implicaba el pensamiento de Heráclito: a la *physis* le gusta ocultarse y crearse un intelecto separado que piensa, experimenta y actúa, para luego redescubrirse en cuanto *physis* en la *aletheia* o desocultación de esta última.

Si la vida fuese como la representan el mito del *lila* y el pensamiento de Heráclito, los conceptos *a priori* no serían base de verdad, sino que serían, por el contrario, base del error constituido por la ilusión de pluralidad intrínseca, de substancialidad, de causalidad absoluta, etc. Y aunque haya traído a colación el mito en cuestión y el pensamiento de Heráclito sólo a fin de mostrar que los supuestos de Kant no son los únicos posibles y que en consecuencia sus argumentos no prueban nada, debo decir también que dicho mito es más compatible con las concepciones unitarias de la física contemporánea que los supuestos de Kant: si todo es, como sugiere la física actual, un principio único, el creernos entidades intrínsecamente separadas en un mundo de entes intrínsecamente separados constituye un error, y este error es el resultado de creer que nuestros conceptos de pluralidad y unidad, causa y efecto, etc., corresponden exactamente a lo *dado* y son absolutamente ciertos, cuando en verdad —como lo demuestra la física— ni corresponden a lo *dado* ni son absolutamente ciertos. Más aún, si no hay nada diferente o separado del principio único que pueda ser agente del error, dicho principio tiene necesariamente que ser el agente del mismo —que es precisamente lo que ilustran el mito del *lila* y la filosofía de Heráclito.

Lo anterior implica que, si existiesen tales elementos *a priori*, su carácter *a priori* sólo sería garantía de verdad, o de objetividad y universalidad, etc., en caso de que Dios hubiese puesto esos juicios en nosotros y de que, como afirmó Descartes, Dios no pudiese querer engañarnos. Pero eso no fue lo que postuló Kant, quien no recurre a Dios, “porque no podemos recurrir a Dios antes de haber efectuado la crítica”: es bien sabido que ya en la

época de Kant no se consideraba filosóficamente aceptable sustentar una tesis filosófica sobre un dogma teológico.⁵⁵

Así pues, a la luz del mito del *lila* o “juego cósmico” y de la interpretación equivalente del pensamiento de Heráclito, Kant habría logrado lo contrario de lo que se proponía. Si a la *physislólogos* le gusta ocultarse, cualesquiera principios *a priori* del psiquismo serán garantía de engaño y error. En consecuencia, nuestra percepción de un mundo, aunque estuviese basada en un *en sí* objetivo que fuese procesado por nuestro psiquismo,⁵⁶ en la medida en que *para ser percepción de un mundo* dependería de principios *a priori*, no podría ser más que mera ilusión. Nuestros conocimientos ordinarios, científicos y filosóficos serían necesariamente falsos. En vez de garantizar una belleza objetiva, universal e incondicionada (en el sentido kantiano del término), los principios *a priori* de la facultad de juzgar estética garantizarían una belleza subjetiva y condicionada culturalmente, mientras que los de la razón, en vez de garantizar una moral objetiva y universal, garantizarían una moral igualmente subjetiva y condicionada culturalmente.

Ahora bien, el mito del *lila* y la correspondiente interpretación de Heráclito siempre han estado asociados a la visión degenerativa de la evolución y la historia humanas que considera estas últimas como el desarrollo del error llamado *lethe* o *avidya*. Esto implica que los principios del psiquismo no son, como pensó Kant, inmutables, sino que a medida que avanza el ciclo cósmico los mismos se van haciendo cada vez más invertidos —de modo que los conceptos son cada vez en mayor medida garantía de error y no de verdad, los principios en que se basa el juicio estético son cada vez en mayor medida garantía de relatividad e incluso de fealdad, etc.

No habría, pues, principios *a priori* del psiquismo que fuesen inmutables, objetivos y universales; aunque la famosa “revolución copernicana” habría estado justificada, los principios del psiquismo serían cambiantes y obedecerían al grado de desarrollo del error o la delusión esencial, así como a la dirección

que en cada cultura toma dicho desarrollo. Y, como se acaba de ver, a medida que avanzara el desarrollo en cuestión, los principios en cuestión se harían en mayor medida principios de inversión.

Sabemos que ya en su época Herder, entre otros, combatió de distintas maneras las rígidas divisiones del psiquismo establecidas por Kant. También Schopenhauer, a pesar de la influencia de Kant sobre su pensamiento, saltó por encima de las ilusorias divisiones en cuestión al comprender la creación y la apreciación artística en términos de *conocimiento* y afirmar que la única fuente del arte es el conocimiento de las ideas (*Ideen*) y que el único fin del mismo es la comunicación de este conocimiento.⁵⁷

Como se vio en la sección anterior, también Heidegger saltó por encima de la ilusoria brecha kantiana entre belleza y verdad, aunque lo hizo en base a un sentido de “verdad” radicalmente diferente de los dos que ocuparon a Kant: el que respecta a la verdad lógica del juicio (o sea, el de verdad como *adaequatio*) y el que respecta a la verdad de la cosa (como contrario a su ser mera apariencia).

Para terminar, cabe señalar que, a pesar de la enorme distancia que separa su filosofía del arte de la de Kant, Heidegger parece haberse alineado con aquél y con Schopenhauer,⁵⁸ y en contra de los empiristas anglosajones, al afirmar que la obra de arte se distingue del útil en la medida en que, por su presencia autosuficiente, se parece a la mera cosa espontánea que no tiende a nada. Ahora bien, aunque es correcto distinguir las obras de arte de los meros útiles, es importante reiterar la advertencia que ya se hizo contra la radicalización de esta contraposición entre el útil y el arte en las vanas doctrinas del “arte por el arte” (de las que no parece haber escapado ni siquiera un Schopenhauer).

¹Fronidzi, Risieri (1958/1972), *¿Qué son los valores?* México, Fondo de Cultura Económica.

²El obispo Berkeley rechazó, no sin un considerable grado de razón, la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Aunque éste no es el lugar para emprender una crítica del empirismo inglés y, al mismo tiempo, rescatar lo que el mismo tiene de válido (cosa que, por otra parte, ya he realizado en otros trabajos), es evidente que el hecho de que pintemos de rojo un auto que era verde no hará que se lo considere como un nuevo auto. Aristóteles diría que lo que mantiene la identidad del objeto es la conservación de su forma, siempre y cuando en la conservación de la forma incluyamos la conservación de esa forma de la *prima materia* que designamos como “la materia que constituye el objeto”.

Ahora bien, la física actual ha mostrado que, a nivel subatómico, los entes intercambian con el medio ambiente la materia-energía que los constituye. Las tesis de Aristóteles implicaban una pluralidad intrínseca sólo hasta un cierto punto, pues en última instancia todos los entes materiales estaban constituidos por la *prima materia*: un único constituyente de todo lo físico, que podría ser comparado con la materia-energía única postulada por Einstein. Ahora bien, para Aristóteles las “substancias” individuales conservaban su materia durante sus cambios internos, de modo que, por ejemplo, el agua al evaporarse se volvía vapor, el vapor al condensarse se volvía agua, el agua al congelarse se volvía hielo... pero durante todo este proceso la substancia que se iba transformando conservaba íntegramente la materia que la constituía. Lo que Aristóteles estaba implicando era que la continuidad de los entes materiales en el tiempo no dependía sólo de la continuidad temporal de la forma de cada ente, sino también de la conservación por cada uno de éstos de la materia que lo constituía, que sería lo que lo hacía substancial: para Aristóteles, la substancia era la combinación de materia y forma, y cada ente era una substancia en tanto que conservaba tanto su materia como su forma. Einstein mostró que las partículas subatómicas se reconstituían a cada instante con la energía de la zona del “campo único de energía” por la que “estaban pasando” y, por ende, que los entes intercambiaban su “materia” con lo que los rodeaba, demoliendo así el concepto aristotélico de

“substancia”. Desde el punto de vista de la teoría de Einstein, pues, el error de Aristóteles habría radicado en su creencia de que cada ente conservaba una porción de la *prima materia*, que era la materia que lo constituía y que para él jamás se intercambiaba con la del medio ambiente. Para Einstein, lo único que los entes conservaban en cierta medida era su *forma* (y ello tan solo en el nivel de “dimensiones intermedias” que corresponde a nuestra experiencia cotidiana, pues a nivel subatómico su forma cambiaba constantemente de la manera más radical).

Así, pues, la identidad del ente se conserva sólo gracias a nuestras convenciones y no porque el mismo sea una substancia; ella depende de la conservación de la forma del ente, y no de la conservación de su materia. Sin embargo, para que podamos hablar de la conservación de la identidad de un ente, aunque sea de manera meramente convencional, *al sentido común debe parecerle* que el ente conserva también esa forma de la *prima materia* que designamos como “la materia que constituye el objeto”: de lo que se trata es de que el ente cumpla con ciertos requisitos convencionales y no con requisitos reales.

Crear que en verdad hay múltiples substancias es la manifestación del error llamado *lethe* o *avidya* que se considerará más adelante, cuando se explique cómo (en términos heideggerianos) en el comprender el mundo de acuerdo con la forma de ser de la caída, el ser toma el carácter de *realidad*.

³En verdad, quizás sería más exacto asociar la aparición del fenómeno de ser con un estadio en el cual comienza a activarse la autopreocupación llamada *ahamkara* o *ngadzín* (*nga-'dzin*), antes de que, a partir del estado de base-de-todo o *kunzhí* (*kun-gzhi*) [o base-neutra-de-todo: *kunzhí lungmatén* (*kun-gzhi lung-ma-bstan*)], surja la conciencia-de-la-base-de-todo o *kunzhí namshé* (*kun-gzhi rnam-shes*) en cuanto tal —y, con ella, se manifieste la dualidad *ser-para-sí / ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí*—. Decidí no entrar en tanto detalle debido al hecho de que en ninguna obra sobre *dzogchén* (*rdzogs-chen*) en lenguas occidentales (incluyendo mi propio *Budismo y dzogchén*) se ha hilado tan fino en la explicación de la manifestación del *samsara* a partir de la base-de-todo.

⁴Por supuesto, como ya se señaló, los contenidos de dichos pensamientos tienen que ser aplicables a los segmentos o cualidades en cuestión. Cabe señalar que, dado que desde el punto de vista temporal el mundo sensorial puede ser visto como un proceso, los “segmentos” que abstraemos en dicho mundo y que interpretamos como entes estáticos sustanciales y subsistentes, pueden ser vistos como segmentos del “proceso universal” —o, lo que es lo mismo, como subprocesos dentro de un proceso único—. Las cualidades son, a su vez, *aspectos* (o incluso *subprocesos*) de estos subprocesos.

⁵Es bien sabido que para los griegos el mal era no-bien, la fealdad era no-belleza y así sucesivamente, y que fue Kant quien introdujo en la filosofía occidental el

concepto de valor con signo negativo como distinto del mero no-valor. Lo que se está diciendo aquí parte de la concepción kantiana del valor negativo como antivalue, así como de la psicología occidental de las últimas décadas, pero tiene su base en la comprensión budista del ser y de la condición humana.

⁶A menudo el individuo que intenta destacarse por lo negativo es alguien cuyos padres u “otros significativos” tienen como correctos los valores de la sociedad en general, pero se niegan a reconocer y estimular al niño cuando los encarna (criticándolo constantemente por su supuesta incapacidad de encarnarlos), o bien alguien cuyos padres tienen valores contrarios a los de la sociedad en general. En ambos casos (y quizás sobre todo en el primero), el niño se verá forzado a buscar la admiración de desviados, a través de manifestar las conductas que éstos aceptan o admiran.

⁷Los filósofos mencionados en este párrafo son los que han hecho señalamientos con respecto al ser que se discutirán y combinarán en esta sección, mas no los únicos que se han ocupado del problema. Por ejemplo, dentro del campo de la filosofía analítica, A. J. Ayer insistió en que el problema del ser surge de un mal uso del verbo en cuestión. Es necesario subrayar que **no** es en este sentido, ni tampoco exactamente en el de Nietzsche, que considero que el ser sea un error.

⁸Por supuesto, en este caso se está entendiendo el término “fenómeno” en un sentido no kantiano, que es el mismo que permitió a Sartre afirmar que el fenómeno de ser es el ser del fenómeno.

⁹Aristóteles comprendió correctamente que el ser era el más general de los conceptos, pero sin embargo no era “el más elevado de todos los géneros” ni “la clase de todas las clases”.

¹⁰Heidegger, Martin (español, 1980), *Introducción a la metafísica*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires, Editorial Nova, p. 117 y p. 120.

¹¹Para una discusión del carácter analógico del proceso primario (asociado *principalmente* a los cómputos del hemisferio cerebral derecho) y del carácter digital del proceso secundario (asociado *principalmente* a los cómputos del hemisferio cerebral izquierdo), así como de las características de las relaciones entre ambos procesos, cfr. el Apéndice I a este libro, “La inversión hegeliana de la evolución y de la historia”.

¹²A este respecto es necesario señalar, no obstante, que la intuición del no-ser que consiste en la develación del hecho de que el ser de los entes no radica en ellos mismos, sino que es puesta por el error humano básico, de modo que el mismo constituye en gran medida una ilusión, revela la verdadera condición del ser y, *en este sentido*, es menos engañosa que el mismo.

¹³Sartre señala que si mi cartera desaparece de mi bolsillo, estará ausente del mismo, pero esa ausencia podría no estar presente para mí hasta el momento en el que intente sacar la cartera para pagar algo y, en vez de encontrar la cartera,

encuentre su ausencia. Es en este caso que podremos hablar de la presencia de la ausencia de la cartera.

Una forma especialmente significativa de la presencia de la ausencia del ser es el descubrimiento de que los entes no existen en y por sí mismos; de que su *ser* no radica en ellos mismos (pues, como vimos, éste les es conferido por la actividad vibratoria y la actividad conceptual de nuestro organismo). Esta “presencia de la ausencia del modo de existencia que erróneamente habíamos proyectado en los entes” puede tener lugar en ciertas prácticas de meditación, en la “desrealización psicótica”, etc.

¹⁴Heidegger, Martin (español, 1980; traducción de Emilio Estiú), *Introducción a la metafísica*; Buenos Aires, Editorial Nova, pp. 122-123.

¹⁵Así como a la ya aludida apariencia de insubstancialidad (no-autoexistencia o no-existencia-intrínseca) que se manifiesta, bien sea en ciertas prácticas de meditación, bien sea en ciertas experiencias de “desrealización psicótica”.

¹⁶Aunque, como vimos, para Heidegger el ser *no* constituye un error.

¹⁷“Caída” en el sentido de Heidegger; no en el que hemos estado dando al término.

¹⁸Heidegger, Martin (1927; español 1951, traducción de José Gaos; revisada y con nota preliminar 1971), *El ser el tiempo*; México, Fondo de Cultura Económica, p. 221 *et seq.* Cabe señalar que también en el caso de los entes “a la mano” el ser implica la ilusión de substancialidad, aunque ello sea menos evidente que el el caso de los entes “ante los ojos”.

¹⁹*Ibidem*, p. 226.

²⁰Por así decir, ya que (como ya se advirtió en base al fragmento de Heráclito) el *ser-para-sí* no es un “intelecto particular” que sea el agente de sus actos, sino una apariencia que resulta de la valorización-absolutización delusoria de una estructura del pensamiento, que es el pensamiento que la enseñanza dzogchén designa como la “triple proyección” y clasifica como “supersutil”. Todo lo que el *ser-para-sí* parece hacer, es realizado por las funciones mentales bajo el impulso del error —y, en última instancia, es una función del *lógos*, de la cognitividad universal que el dzogchén y el tantrismo budistas designan como *chittata* o *chitta-eva*—. Esto, por supuesto, se aplica a la abstracción de objetos potenciales dentro del campo de lo que aparece como objeto, al igual que a cualquier otra actividad.

²¹Lo anterior no significa que, arbitrariamente, nosotros inventemos los entes, sus cualidades primarias o secundarias y su valor. La continuidad de configuración (*pattern*; *Gestalt*) que dentro del cambio constante de la configuración total de nuestra experiencia del “reino de dimensiones intermedias” presentan ciertos segmentos de dicha configuración total; la “resistencia” que nos hacen los segmentos en cuestión, y así sucesivamente, nos permite considerar a éstos como *entes*. El tipo de configuración que ellos

presentan nos permite determinar qué tipo de ente es cada uno, así como cuáles son sus cualidades primarias o secundarias (pues el peso y otras de las que normalmente consideramos como cualidades distintas de la configuración son en verdad partes de ésta). Y su forma y sus funciones nos permiten determinar su valor... en base a los criterios considerados con anterioridad, según la era y la sociedad en las que nos encontremos. Así, pues, como hemos visto, todo lo que experimentamos es hecho posible por la estructura intrínseca de nuestra experiencia en tanto que seres humanos poseídos por el error.

²²Aunque Schopenhauer no tomó en cuenta este asunto, también es posible obtener vivencias inauténticas de pseudototalidad, correspondientes a los reinos que el budismo llama “sin forma” (*arupa loka* o *arupadhatu*) en los cuales todavía se manifiestan la dualidad sujeto-objeto, el fenómeno de ser y la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos en general, pero en los cuales una ampliación parcial del espacio-tiempo-conocimiento del individuo hace que aparezca como objeto lo que parece ser una condición de totalidad indivisa (la cual, sin embargo, no es tal en la medida en que la totalidad se ha disgregado como consecuencia de la ilusoria partición sujeto-objeto y de la comprensión en términos de pensamientos que, por su propia naturaleza, constituyen límites que excluyen su propia diferencia específica. Cfr. (1) Capriles, Elías (1976), *The Direct Path*; Kathmandú, Nepal, Mudra Publishing; (2) 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; (3) Capriles, Elías (1999; inglés ampliado, revisado y corregido, 2000), “Más allá de la mente. Pasos hacia una psicología metatranspersonal” (“Beyond Mind. Steps to a Metatranspersonal Psychology”); Mérida, *Trasiego*, No. 9; Honolulu, Hawai‘i, *International Journal of Transpersonal Studies*, Vol. XIX, Double Issue, Nos, 1-2.

²³En la medida en que el *ser-para-sí* desee alcanzar la totalidad sin desaparecer en cuanto *ser-para-sí*, se contentará con alcanzar las transitorias y espurias pseudototalidades de los “reinos sin forma” a los que se hizo referencia en la nota anterior.

²⁴Un aumento parcial del espacio-tiempo-conocimiento puede dar acceso a los reinos sin forma a los que se hizo referencia en las dos notas anteriores, los cuales constituyen la cúspide del *samsara*. Ahora bien, también hay otra vivencia que escapa a las condiciones habituales de la dimensionalidad y del conocimiento, pero no es parte del *samsara*, ya que no es el resultado de la valorización-absolutización delusoria de pensamientos: la condición que la enseñanza dzogchén llama kunzhí lungmatén (*kun-gzhi lung-ma-bstan*), en la cual ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos. Cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*; Vitoria, España, Ediciones La Llave.

²⁵El *nirvana* no constituye una negación, pues la negación es el resultado de la valorización-absolutización delusoria del concepto de “no” o de otro concepto que lo incorpore (por ejemplo, “nada”, “inexistencia”, etc.), pero el *nirvana* está constituido precisamente por la cesación de toda valorización-absolutización delusoria. Ni siquiera puede decirse que el mismo constituya una *superación* de nuestra propia naturaleza, pues nuestra naturaleza implica las tres posibilidades constituidas por el *samsara*, el *nirvana* y la condición en la cual ninguno de ambos está activo. En todo caso, podría decirse que el mismo constituye la superación de lo que el error o la delusión erróneamente nos *hace creer* que constituye nuestra verdadera naturaleza.

²⁶En una nota al capítulo anterior se hizo un recuento de las doctrinas místicas y las tradiciones de sabiduría de la India en el período posterior a la invasión indoeuropea, en el cual se determinó cuáles de ellas conservaron los resabios introducidos en ese país por los indoeuropeos, y en qué medida lo hicieron.

²⁷No hay error en el título; aunque pueda parecer que, si arte se relaciona con estética, verdad debería relacionarse con gnoseología o epistemología, en él se hace referencia a las teorías de Heidegger, en las cuales la verdad se entiende de manera ontológica más que gnoseológica o epistemológica.

²⁸En el sistema Wylie de transliteración, *gzi*. Este término se pronuncia “zhi”, donde el fonema “zh” tiene un sonido similar al de la “j” francesa y la “ll” porteña (matizado quizás con un toque del fonema inglés “sh”).

²⁹En el sistema Wylie de transliteración, *nyams*.

³⁰Como hemos visto, éste es el nombre que les dan los budistas tibetanos; los budistas chinos las llaman *mo-ching* o “estados demoniacos”, mientras que los japoneses traducen este último término como *makyo*. Por su parte, los sufíes las llaman “estados” (en árabe, *jal*).

³¹La vacuidad del espejo, que es el hecho de que la superficie del mismo no tiene forma propia —lo cual le permite reflejar cualquier forma— ilustra lo que la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*) llama esencia o ngowo (*ngo-bo*). Su ininterrumpida disposición para reflejar, capacidad reflectante o “luminosidad” ilustra lo que la enseñanza dzogchén denomina “naturaleza” o rangzhín (*rang-bzhin*). Los reflejos siempre cambiantes ilustran lo que la enseñanza dzogchén designa como “energía” o tukllé (*thugs-rje*). Estos tres son los tres aspectos de la Base o zhi (*gzi*), que es lo que en este caso ilustra el espejo. (En esta nota los términos extranjeros están todos en tibetano; lo que está sin paréntesis es su pronunciación aproximada, mientras que lo que se encuentra dentro de los paréntesis es su transliteración en el sistema Wylie.)

³²Hay versión española en: Heidegger, Martin (español 1958; traducción de Samuel Ramos), *Arte y poesía*. México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Desgraciadamente la traducción del texto deja que desear.

³³Heidegger dice que la verdad es la *aletheia* del ente en cuanto tal que hace patente el ser; que cuando la verdad se “pone en obra” ella se manifiesta, y que dicho manifestarse es, como este ser de la verdad en la obra y como obra, la belleza. Dicho autor concluye que lo bello pertenece a la verdad que acontece por sí, y no es (como pensó Kant) algo sólo relativo al gusto y únicamente a su objeto. A pesar de que la afirmación según la cual la verdad es la *aletheia* del ente en cuanto tal que hace patente el ser contradice a todas luces la visión que he plasmado en este libro, la afirmación según la cual lo bello pertenece a la verdad —entendida esta última como *aletheia* heraclítica— y no es algo sólo relativo al gusto puede hacer creer al lector que hay una coincidencia entre la concepción heideggeriana del arte y la que he expresado en este texto.

³⁴Y en la cual insistirá el mismo Heidegger al considerar, en su ensayo de 1943, “Aletheia”, las interpretaciones que de Heráclito hicieron Platón, Aristóteles, Clemente de Alejandría, Hegel y Nietzsche.

³⁵Digo “existencial” (aunque bien podría decir “existencial-existenciario”) a fin de respetar la distancia que, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger estableció entre su propio pensamiento y el existencialismo.

³⁶Pániker, Salvador (1992), *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, pp. 15-6. Barcelona, Editorial Anagrama.

³⁷El *advaita vedanta* de la India postula un único absoluto, pero cuando quiere subrayar el aspecto que aparece como sujeto lo llama (*par*)*atman*, mientras que cuando desea poner el énfasis en el aspecto que aparece como objeto lo designa como *brahmán*. Algo similar parecería suceder con el uso alternativo por parte de Heráclito de *lógos* y fuego para designar la *physis*.

³⁸Cabe señalar que también para el budismo tántrico y dzogchén (*rdzogs-chen*) el sueño de la multiplicidad aparentemente substancial surge *lúdicamente*, por lo cual es tan absurda la interpretación que Jaegger hace del “fragmento de Anaximandro” —celebrada por Gadamer— al rechazar la interpretación supuestamente “budista” según la cual “los entes estarían pagando una pena por su separación”. Gadamer escribe [Gadamer, Hans Georg (1993; español 1995), *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*, p. 97. Barcelona-Buenos Aires-México, Editorial Paidós]:

«...Jaeger, en particular, ha hecho un buen trabajo al demostrar que el lenguaje usado por Anaximandro no expresa ninguna religiosidad mística de tipo budista, según la cual la individualización sería una culpa y como tal tendría que ser castigada por una pena.»

La interpretación incorrecta del fragmento de Anaximandro que Jaegger y Gadamer refutan no es budista, pues para el budismo los entes no podrían estar “pagando una pena” por su separación, ya que, en primer lugar, *en verdad* nunca se han separado, y en segundo lugar, ellos no son la fuente de la ilusión de multiplicidad substancial, que es parte del juego de la *physis*. ¿Cómo podrían enton-

ces ser culpables de tal “pecado”? Debemos recordar lo que nos dice Nietzsche con respecto al budismo (Nietzsche, Friedrich (español 1984), *El anticristo*. México, Ed. Mex. Un., pp. 41-2):

«La religión de Buda está más saturada de realismo que la religión cristiana. Tiene, como herencia recibida, la facultad de saber objetivamente y plantear friamente los problemas; vino después de un movimiento filosófico de muchos siglos; la idea de Dios ya estaba destruida cuando llegó esa religión. El budismo es la única religión verdaderamente positiva que nos muestra la historia, hasta en su teoría del conocimiento (un riguroso fenomenismo); no dice “lucha contra el pecado”, sino que, reconociendo los derechos de la realidad, dice: “lucha contra el dolor”. Deja a sus espaldas, y esto la distingue profundamente del cristianismo, la ilusión voluntaria de los conceptos morales; esta religión está colocada, expresando la idea en mi lenguaje, más allá del bien y el mal.»

³⁹Otras interpretaciones metafóricas alternativas de “fuego” serían la del *arché* como energía, como algo que se encuentra en movimiento constante, como algo en constante transformación, etc. Es posible que todas estas (y quizás otras) metáforas hayan estado incluidas en el sentido que Heráclito dio al término “fuego”.

⁴⁰Podemos decir literalmente que tierra, agua, aire, fuego y espacio son todos ellos manifestaciones de un principio universal que en sí mismo no es determinado, pero que en cada uno de dichos elementos adquiere las determinaciones que corresponden al mismo. En cambio, sería absurdo decir literalmente que el agua es fuego —cuando el fuego se podría considerar prácticamente como diferencia específica del agua y, en consecuencia, sin el otro cada uno dejaría de ser lo que es—. Un pensador de la talla de Heráclito tiene que haber sabido, pues, que una afirmación tal sólo podría tener sentido si se la hiciese de manera metafórica.

⁴¹A primera vista, la traducción de *Lichtung* como “aurora” podría parecer correcta, siempre y cuando se advierta que, desde el punto de vista lógico, no podría decirse que el *Lichtung* sea “lo que perennemente está en orto”, ya que desde dicho punto de vista lo que no tiene ocaso sólo puede ser lo que no tiene orto, en la medida en que tiene que encontrarse más allá de la originación y la destrucción... y, desde el punto de vista de su propia totalidad, tendría que encontrarse más allá de la ocultación y la desocultación. Sería metafóricamente que podría, pues, decirse que el fuego-*Lichtung* es “lo que siempre está en orto”: la luminosidad en cuestión correspondería a la luminosidad que jamás deja de brillar y que el *Bardo Thödrol* o *Libro tibetano de los muertos* compara con la primera luminosidad del amanecer que impregna de manera pareja un cielo sin nubes. Luego se verá que Heidegger estudió las tradiciones budistas y podría haberse inspirado para esta interpretación en el propio *Bardo Thödrol*; sin

embargo, un acierto de este tipo no salvaría a Heidegger del enorme error que se denunciará a continuación en el texto principal de este capítulo: el de identificar la *physis*-fuego y el *lógos*, que constituyen lo incondicionado, con el ser, que, como ya hemos visto y como se seguirá viendo a continuación, constituye el más básico y elemental fenómeno condicionado de la *lethe* u ocultación.

Quizás en lo que respecta a la traducción de *Lichtung*, la versión española realizada por Samuel Ramos de *El origen de la obra de arte* sea más correcta que otras traducciones al español.

⁴²El Heidegger de este período nos dice que esta luminosidad, que designa como *das Ereignis* ó *das reine Ereignen*, no puede aprehenderse dualísticamente (“no puede ser *pre-senciada*”). Si la luminosidad en cuestión fuese aquélla a la que hace referencia el Bardo Thödröl, en vez de decir que ella no puede ser *pre-senciada* (aprehendida dualísticamente), pues como tal no es alguien que aprehende ni algo aprehensible, Heidegger habría debido decir que *sólo se la aprehende correctamente* cuando se la reConoce de manera no-dualista, sin la intervención de la dualidad sujeto-objeto, y que *cuando se la aprehende dualísticamente esta aprehensión es el primer paso en el desarrollo del error o la delusión llamado lethe o avidya, que servirá de base a los pasos siguientes en dicho desarrollo*.

Más aún, la concepción de dicha luminosidad como “lo que siempre está en orto” y en consecuencia como *das Ereignis* dio lugar a un error que sirvió de base a las más absurdas interpretaciones diagramáticas (como, por ejemplo, en términos de un círculo). Heidegger habría evitado este problema, pero habría logrado el significativo propósito de interpretar el fuego heraclíteo como luminosidad, si, en vez de “lo que siempre está en orto”, hubiese hablado de “lo que, aunque se encuentra más allá de la contraposición entre orto y ocaso, perennemente brilla como la primera luz de la aurora”.

Sin embargo, nada de lo anterior habría eliminado el error (que se considerará más adelante) de reducir el *lógos* al ser en tanto que *comprensión de un concepto*.

⁴³En el sistema Wylie, *rdzogs-chen*.

⁴⁴La escuela de Kyoto no constituye una forma homogénea de pensamiento; antes que nada, lo que se designa con ese nombre es el pensamiento de Nishida Kitaro, aunque se incluye en ella también a Tanabe Hajime; de hecho, a pesar de que el pensamiento de Tanabe se separa considerablemente del de Nishida, se ha hablado de una escuela “Nishida-Tanabe”. Otros filósofos que se consideran como parte de la Escuela de Kyoto son Koyama Iwo, Kosaka Masaaki y Temonaga Sanjuro, entre quienes algunos recibieron influencias del neokantismo, otros de Husserl y todavía otros de Heidegger y del existencialismo. En particular, Heidegger ha tenido una considerable influencia en Japón, en la medida en que muchos han visto erradamente en el pensamiento

del filósofo alemán una expresión conceptual occidentalizada de la filosofía budista *zen*.

Nishida Kitaro integró, a su manera, las filosofías budistas del *mahayana* y la filosofía del budismo *zen* con la filosofía occidental y en particular con algunos aspectos del idealismo alemán y con el pensamiento de Bergson. Tanabe Hajime recibió las influencias directas de Nishida Kitaro, pero también, durante sus estudios en Alemania, las del neokantismo de la escuela de Marburgo, las de Husserl y las de Heidegger —y, más adelante, las de Hegel, en base a las cuales desarrolló lo que designó como una “dialéctica absoluta”, que relacionó con el pensamiento *zen*—. Por ello, mientras que la crítica de Heidegger que se presenta en este capítulo es relevante en el caso de un amplio número de filósofos japoneses, en el caso de Tanabe Hajime la crítica de Hegel que se presenta en el Apéndice I (“La inversión hegeliana de la evolución y de la historia”) es tan relevante como la crítica de Heidegger.

Sobre la escuela de Kyoto pueden consultarse: (1) Löwith, K.; K. Yoshioka y G. Vianello (1995), *La scuola di Kyôto*. 88049 Soveria Mannelli / 98122 Messina, Rubbettino Editore. (2) Piovesana, Gino K. (1963), *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962*, pp. 85-122 (en lo que respecta a Nishida) y 145-58 (en lo que respecta a Tanabe). Para el pensamiento de Nishida, en particular: (3) Noda Matao (1955), “East-West Synthesis in Nishida”. *Philosophy East and West*, 4, pp. 345-59. (4) Yoshitomo Takeuchi, (1966), *Nishida Kitaro*.

⁴⁵*gZhi*.

⁴⁶*rDzogs-chen* en el sistema Wylie de transliteración.

⁴⁷En el sistema Wylie de transliteración, *gzhi*.

⁴⁸La diferencia metaontológica es la que surge del contraste entre (a) la vivencia desnuda de la *physis* una vez que cae el velo constituido por el *fenómeno de ser* (*das Sein*), y (b) la vivencia coloreada por este fenómeno, independientemente de que el mismo como tal sea oscurecido o no por la vivencia de los entes (*Seiende*). La vivencia desnuda en cuestión es como un despertar, que nos hace ver que la experiencia signada por el *fenómeno de ser* [independientemente de que la misma esté caracterizada por una comprensión óptica ó (pseudo)ontológica] era como un sueño. Esta diferencia se discute en detalle en mi obra *Los presocráticos y el Oriente* (en preparación); menos a fondo se la trata en la ponencia “Pasos hacia una hermenéutica metaontológica” que, en noviembre de 1999, presenté en el 5º Congreso Nacional de Filosofía (Caracas, UCV).

⁴⁹Ya en el texto de 1951, “Lógos”, se aprecia claramente que Heidegger no logra desvincular el sentido de *lógos* de la acepción posterior de “decir”, ni descontaminarlo totalmente del restringido sentido que Aristóteles dio al término.

⁵⁰Quizás sea por esto que Plotino nos dice que es la unidad de lo uno lo que nos permite considerar como unidad a cada uno de los múltiples entes.

⁵¹Por lo general se dice que Hume “despertó a Kant de su sueño dogmático”. Esto no podría ser más falso: el efecto que en verdad tuvieron en Kant las lecturas de Hume fue el de hacer que aquél tuviese que ocultar bajo una apariencia crítica el dogmatismo que de otro modo habría caracterizado a su defensa de la posibilidad del conocimiento (y en general del tipo de actividad psíquica que correspondería a cada uno de los compartimientos en los que dividió el psiquismo), y hacer que tuviese que desarrollar argumentos más sofisticados para defender dicha posibilidad. Como ha señalado Richard H. Popkin (Popkin, Richard H., 1979; español 1983), muchos filósofos modernos desarrollaron sus sistemas a fin de defender la posibilidad del conocimiento frente a la demoledora crítica de éste realizada por los filósofos escépticos (siendo el empirismo crítico de Hume un escepticismo moderado de tipo científicista algunas de cuyas bases más antiguas se encuentran en Mersenne).

⁵²Kant no recurre simplistamente al argumento de afirmar que hay conceptos *a priori* y que el carácter *a priori* de éstos garantiza su verdad, sino que emprende la ardua e infructuosa tarea de justificarlos por medio de la deducción trascendental, amén de establecer que la conciencia trascendental es el vehículo y la condición de posibilidad de todos los conceptos trascendentales. Este no es el lugar para demostrar que la deducción trascendental y el recurso a la conciencia trascendental no son más que un círculo o *petitio principii*.

Para Kant, los conceptos *a priori* podrían garantizar la validez de la experiencia en dos sentidos. La experiencia que no fuere como el sueño, la fantasía, etc., sino que siguiere las reglas de la causalidad y del resto de las categorías que rigen la experiencia de la vigilia, tendría verdad como contraria a apariencia. A su vez, el juicio sería *posiblemente* verdadero en el sentido empírico si estuviese de acuerdo con las reglas de las formas *a priori* de la sensibilidad, de las categorías y de los conceptos *a priori* en general.

⁵³Como se ha señalado repetidamente, *lógos* es el nombre que Heráclito dio al aspecto cognitivo-inteligente de la totalidad universal, cuyo aspecto material susceptible de aparecer como objeto era la *physis*. Pareciera, pues, que el aspecto *brahman* de la totalidad universal postulado por el *advaita vedanta* correspondiese a *physis* y el aspecto *atman* a *lógos*. En ciertos vehículos budistas tántricos (por ejemplo, el *mahayogatantrayana* y el *anuyogatantrayana*), los anteriores *physis-brahman* parece corresponder en cierta medida al *dharmadhatu* y *lógos-atman* al *dharmakaya*; ahora bien, en el *atiyogatantrayana-dzogchén* (*rdzogs-chen*), en particular, se usa el término *dharmakaya* para referirse a la *aletheia* del aspecto cognitivo-inteligente de la totalidad universal (o sea, a éste en tanto que fruto); en tanto que base, dicho aspecto se designa como *chittata* o *chitta-eva* (“naturaleza de la mente”). Son

estos últimos términos [*chittata* y *chitta-eva*; en tibetano “semñi” (*sems-nyid*)] los que traduzco como “cognitividad”.

⁵⁴Es el tantrismo budista, que no es teísta, el que representa el mito del *lila* como un juego de la cognitividad única universal inmanente consigo misma. El tantrismo hinduista, que (al menos nominalmente) sí es teísta, lo representa como un juego de dios consigo mismo: es dios quien se pierde ilusoriamente a sí mismo cuando se siente criatura separada, y quien se redescubre a sí mismo cuando deja de sentirse criatura separada al alcanzar la Iluminación. Si una concepción de este tipo postulase conceptos *a priori*, en ella éstos serían medios para la lúdica autoocultación del principio creador único (la cognitividad que postula el budismo tántrico o el dios jugueteón que postula el tantrismo hinduista) y, por lo tanto, tendrían necesariamente que ser engañosos y falsos.

⁵⁵No pudiendo recurrir a Dios, Kant recurre a lo que encuentra más parecido a Dios (aunque se diferencia de él en tanto que su conocimiento no es creador del objeto “real”, sino reproductor en tanto que depende de intuiciones que no pone a voluntad), pero que considera como un *factum* de la experiencia: la conciencia trascendental de los conceptos *a priori*. Ahora bien, a fin de fundamentar una metafísica, este *factum* de la experiencia sería justamente lo que tendría que justificarse.

⁵⁶Este *en-sí* sería la *Ding-an-sich* kantiana entendida en cuanto totalidad no fenoménica del mundo que, en consecuencia, es incognoscible, y correspondería a lo que el físico David Bohm ha designado como “orden implicado”. Cabe advertir, sin embargo, que el “orden implicado” es implicado por lo fenoménico explicado (por lo menos cuando, a través de ciertos medios técnicos específicos, se estudia nivel dimensional de la constante de Plank); en cambio, la existencia de un orden implicado y otro explicado no implica, como pensó Bohm, ese tercer elemento que él designó como “el espíritu” —el cual no sería más que una ficción metafísica sin correlato ni sustento fenoménico alguno—. [El orden explicado, al igual que lo que la enseñanza dzogchén designa como forma tsel (*rtsal*) de manifestación de la energía, se rige por las normas de la dimensionalidad de nuestra experiencia cotidiana; el orden implicado, al igual que la forma rölpa (*rol-pa*) de manifestación de la energía, desafía las normas en cuestión. Sin embargo, la forma rölpa de manifestación de la energía constituye un nivel de lo fenoménico al que podemos acceder directamente en nuestra experiencia, y no algo meramente implicado por ciertas experiencias fenoménicas específicas, como sucede con el orden implicado.]

⁵⁷Schopenhauer, Arthur (1819; español 1985), *El mundo como voluntad y representación*, Vol. III. Barcelona, Orbis, Historia del Pensamiento, vol. 70-71.

El conocimiento que entra en juego en el arte era el de esas entidades metafísicas que Schopenhauer designó como Ideas (*Ideen*), las cuales se encontraban libres de las determinaciones de los objetos particulares; como en el

caso de los *eidos* de Platón, la Idea de caballo era la caballeidad del caballo, y era algo suprasensible, puramente inteligible:

«...la cosa particular y el individuo que conoce son abolidos con el principio de razón suficiente, y no queda nada más que la Idea y el puro sujeto del conocer... Y la Idea está libre no sólo del tiempo sino también del espacio; porque la Idea no es en verdad esta forma espacial que flota ante mí, sino... su pura significación, su ser más íntimo, que *se me abre* y me llama, y que muy bien puede ser el mismo, aunque las relaciones espaciales de la forma sean muy diferentes.»

Curiosamente, pareciera que en este respecto hay algún nivel de coincidencia entre Heidegger y Schopenhauer, pues también para el primero lo que la obra de arte nos muestra de los zapatos es precisamente su zapateidad.

⁵⁸Schopenhauer niega que las representaciones que tienen fines distintos a la contemplación estética sean arte (por ejemplo, las representaciones que en los bodegones holandeses buscan estimular el apetito) y afirma que en la apreciación estética uno:

«...deja de considerar el dónde, el cuándo, el por qué y el para qué de las cosas, y simple y sencillamente mira el *qué*.» [Schopenhauer, Arthur (1819; español 1985), *El mundo como voluntad y representación*, Vol. III. Barcelona, Orbis, Historia del Pensamiento, vol. 70-71.]

Apéndice:

La inversión hegeliana de la evolución y de la historia Y las condiciones para una transformación efectiva

La inversión hegeliana de la evolución y de la historia

Hemos visto que la llamada “filosofía perenne” considera la “evolución” y la historia de la humanidad como un proceso de degeneración progresiva, el cual, en términos de las ideas expresadas en este libro, puede ser visto como el desarrollo paulatino del error llamado *lethe* o *avidya*, que da lugar a una ilusoria fragmentación que hace que los seres humanos se sientan cada vez más separados y más independientes de la naturaleza y de los otros seres humanos —y el cual, una vez que alcanza un alto grado de desarrollo, los impulsa a enfrentarse a ellos e intentar dominarlos.

Este desarrollo del error llamado *lethe* o *avidya* hacia su extremo lógico lo conduce hacia su propia reducción al absurdo, la cual se completa cuando la exacerbación de dicho error da lugar a un grado tal de autointerferencia en los individuos y en la sociedad, que se hace evidente que la percepción y el estado mental en base a los cuales se había estado funcionando hasta entonces no era viable. Sólo cuando se ha alcanzado este nivel umbral se hace posible la superación del error llamado *lethe* o *avidya* a nivel de la especie — o por lo menos de la parte de ella que le dará continuidad— y, en consecuencia, puede iniciarse una nueva edad de oro o era de la Verdad.

Comenzando con la utilización del fuego, el desarrollo del error fue produciendo un creciente desarrollo tecnológico, que se

manifestó en la introducción de una serie de nuevos útiles para hacer más efectivo el trabajo humano. Mientras que en un país oriental como el Tíbet la rueda estuvo prohibida hasta nuestro siglo, en Occidente se dio rienda suelta al proceso de investigación científica dirigida a la innovación tecnológica.¹

Como hemos visto, el proyecto científico-tecnológico se inicia con el empleo del fuego. Mientras que en la mitología griega quien ofrece el fuego a la humanidad es Prometeo, en la India quien lo hace es Matarisvan. En el mito griego, el ladrón del fuego sagrado tuvo un gran éxito entre los humanos, transformándose en el dios de los tecnólogos;² en cambio, entre los dioses el héroe del progreso se transformó en modelo de infamia y, como castigo por su osadía, aquéllos lo amarraron a una roca en el Cáucaso para que los buitres le picotearan y desgarraran el hígado —el cual volvería a crecerle de nuevo cada vez que terminara de ser devorado—.

El proyecto en cuestión corresponde también a los de Sísifo y Tántalo: el primero encadenó a Thánatos, de modo que por un tiempo nadie murió en la tierra; el segundo robó a los dioses el secreto de la preparación de la *Ambrosía*, bebida de la inmortalidad. Ambos fueron condenados suplicios proverbiales, cada uno de los cuales —como ha señalado Iván D. Illich—³ ilustra un aspecto negativo del estado mental de los habitantes de nuestras ciudades.

En la mitología hasídica, dicho proyecto corresponde al de los creadores del Gólem, un androide al que se dio vida moldeando una estatuilla de barro y escribiendo en su frente las letras *alef*, *mem* y *tau*, cuya sucesión constituye la palabra *emeth*, que en hebreo significa “verdad”. El homúnculo, que debía realizar las tareas domésticas de sus autores, crecería un poco cada día; cuando se hiciera demasiado grande para el tamaño del hogar de aquéllos, bastaría con que borrarán la *alef*, dejando en su frente la palabra *meth*, que significa “muerte”, y él se transformaría de nuevo en barro. Ahora bien, en un momento dado sus creadores se distrajeron y lo dejaron crecer demasiado; cuando finalmente

alcanzaron su frente y pudieron borrar la *alef*, fue tanto el lodo que les cayó encima que los sepultó, dándoles muerte.

El fáustico proyecto al que se ha estado haciendo referencia es también el representado por el aprendiz de brujo de Goethe, por el Dr. Frankenstein, por los hombres que pidieron a Jesús la palabra con la que se podía resucitar a los muertos⁴ y por los constructores de Babel. Estos últimos intentaron alcanzar el paraíso construyendo una estructura material, pero sólo obtuvieron la más extrema confusión y el más extremo desorden.

Como aprendices de brujo científicistas, hemos creado un Gólem y una Babel tecnológicos que nos han sumido en la más extrema confusión, nos han hecho enfrentar los infernales castigos de Prometeo, Sísifo y Tántalo, y nos han llevado al borde de nuestra autoaniquilación. Por ello, *sabemos* que en la base de nuestro proyecto había algo que no funcionaba —que no es otra cosa que el error fundamental del que hablamos en el ensayo anterior— y no nos queda más remedio que superarlo.

Ya Spinoza nos hablaba de un error, que caracterizó como “lo incompleto y abstracto”. Entendidas de una manera específica, estas palabras son apropiadas para categorizar el error que se ha ido desarrollando con la evolución y la historia humanas, pues éste puede explicarse como la comprensión *incompleta* —en el sentido de “fragmentaria”— que resulta de la *abstracción* de segmentos del continuo de lo dado.⁵

A su vez, Hegel nos decía que el error se revelaba por las contradicciones que producía.⁶ En efecto, la crisis ecológica que enfrentamos puede ser considerada como la *gran contradicción* que revela como tal el error inherente al estado mental de fragmentación que concibió el proyecto tecnológico y a la razón instrumental que se desarrolló con éste,⁷ demostrando que ese error, su proyecto y la razón que éste produjo *no funcionan*.

Así, pues, podemos ver la evolución y la historia de la humanidad como un proceso de desarrollo paulatino del estado de fragmentación, valorización-absolutización delusoria y error que nos ha caracterizado durante los últimos milenios —el cual ha

producido las relaciones instrumentales de proceso primario⁸ que han alcanzado su mayor desarrollo en la civilización europea, las cuales nos hacen tratar a los otros seres humanos y a la naturaleza como meros medios para lograr fines egoístas— y en general de todo lo que ha de ser superado para que sobrevenga una nueva edad de oro o era de la Verdad. Como dice Shri Aurobindo, el filósofo, político y místico de la India:⁹

«El final de un estadio evolutivo está caracterizado por un poderoso recrudescimiento de todo lo que tiene que salir de la evolución.»

Ese recrudescimiento permite que se haga evidente que lo que ha de ser superado *no funciona*. Y, lo que es más importante, al estirar lo que ha de ser superado como si se tratase de una liga, más allá de su máxima resistencia, hace que reviente. Sólo de esta manera podrá ser superado lo que ha de ser superado para que se produzca el advenimiento de una nueva edad de oro o era de la Verdad.

A fin de entender claramente por qué ha de producirse el recrudescimiento de lo que ha de superarse y en general comprender con precisión la filosofía de la historia y la crítica de Hegel que expondré a continuación, será necesario tener bien claro el sentido de los términos “analógico” y “digital”. Una señal es analógica cuando se emplea una magnitud o cantidad para representar una cantidad que varía de manera continua en el referente, sin “saltos” ni intervalos.¹⁰ En cambio, una señal es digital si existe discontinuidad entre ella y otras señales de las que deba distinguírsela. “Sí” y “no” son ejemplos de señales digitales.¹¹ Del mismo modo, los números son señales digitales, mientras que las cantidades —aunque son siempre expresadas en números— son en sí mismas señales analógicas. El afán cuantificador que caracteriza a las ciencias desde Galileo exige mediciones precisas, pero la exactitud absoluta es imposible de lograr, ya que las señales discontinuas no pueden corresponder exactamente a las señales continuas. Gregory Bateson escribe:¹²

«Los números son el producto del recuento; las cantidades, el producto de la medición. Esto significa lo siguiente: es verosímil que los números sean exactos, porque existe una discontinuidad entre cada entero y el siguiente: entre “dos” y “tres” hay un salto; pero en el caso de la cantidad, no existe ese salto, y por ello es imposible que una cantidad cualquiera sea exacta. Puedes tener exactamente tres tomates, pero jamás podrás tener exactamente tres litros de agua. La cantidad es siempre aproximada...

«...Nótese que los sistemas digitales se asemejan más a aquéllos que contienen número, en tanto que los analógicos parecen depender más de la cantidad. La diferencia entre estos dos géneros de codificación es un ejemplo de la generalización... según la cual el número es diferente de la cantidad. Entre cada número y el siguiente hay una discontinuidad, así como en los sistemas digitales la hay entre la “respuesta” y la “falta de respuesta”. Es la discontinuidad entre “sí” y “no”.»

Los cambios en nuestra experiencia son cambios en el tiempo y en el espacio, los cuales siempre parecen ser continuos. Al tener que expresarlos en números, estamos ya condenados a la inexactitud. El desarrollo actual de la ciencia y la tecnología ha sido posible porque esta inexactitud parece hacerse insignificante cuando añadimos muchos decimales a los números: ello nos permite calcular con un alto grado de aproximación la trayectoria que seguirá un misil balístico o un cohete enviado a Saturno, etc.

Mientras que las primeras computadoras eran analógicas y funcionaban en base a un aumento continuo o una disminución continua de cantidades (por ejemplo, mediante el aumento continuo o la disminución continua de la magnitud de una corriente eléctrica), las computadoras actuales son casi todas digitales y tienen un funcionamiento binario en base a las alternativas de “sí” y “no”. El cerebro humano, en cambio, procesa *ambos* tipos de señales. El hemisferio cerebral normalmente situado a la derecha procesa principalmente las señales analógicas, mientras que el hemisferio cerebral normalmente situado a la izquierda procesa principalmente las señales digitales.¹³ En nuestra experiencia y nuestros actos intervienen y se combinan ambos procesos, así como funciones asociadas a una o dos regiones más de nuestro

encéfalo y sistema nervioso central; en consecuencia, los mismos no pueden ser reducidos ni al uno ni al otro de dichos procesos.

En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895,¹⁴ el procesamiento de señales analógicas por el cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que procesamiento de señales digitales corresponde al proceso secundario.¹⁵ Según Otto Fenichel¹⁶ el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones *y no en quién es quién en ellas*, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en *quién es quién* en las relaciones, y es literal.¹⁷

El proceso primario no distingue claramente a qué sujetos deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de determinarlo *completamente* a su vez.¹⁸ Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introducen relaciones instrumentales y relaciones de conflicto y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de limitar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente.¹⁹ Dadas las características del proceso primario, la única forma de superar las relaciones que han de ser superadas es desarrollándolas hasta el extremo en el cual completan su reducción al absurdo y, no pudiendo ser “estiradas” aún más, se revientan, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia.

Esto explica por qué en la evolución humana —tanto colectiva a largo plazo como individual a corto plazo— lo que ha de ser superado tiene necesariamente que ser exagerado de modo que crezca exponencialmente hacia su extremo lógico. El proceso primario, como todo proceso analógico, carece de negativos. En

consecuencia, aunque en el proceso secundario nos demos cuenta de que ciertas relaciones de proceso primario **no** funcionan, el **no** que les demos a esas relaciones en el proceso secundario será incapaz de interrumpirlas en el proceso primario, en el que no existe el **no**. Ahora bien, lo curioso no es que nuestro intento consciente de detener una relación de proceso primario no pueda lograr su objetivo, sino que dicho intento *podría tener un efecto contrario al que intenta producir, y exacerbar esa relación en vez de interrumpirla.*²⁰

En el campo de la psiquiatría, Gregory Bateson²¹ explicó correctamente la exacerbación y reducción al absurdo de lo que debe superarse en términos de un “circuito de realimentación positiva”. Esto no significa, sin embargo, que dicha exacerbación sea provocada por un proceso endógeno independiente de la acción consciente del sujeto y de los cómputos del proceso secundario;²² en verdad, como señalé arriba, la acción consciente del sujeto y la intervención del proceso secundario son esenciales al proceso de exacerbación y reducción al absurdo de lo que debe ser superado.

Puesto que, como hemos visto, en el *analógico* proceso primario no existe el “no”, cuando *conscientemente* damos un “no” a una función-relación de nuestra psiquis, el “no” que le da el proceso secundario y la atención que a ella dirige la conciencia, en el proceso primario no hace más que poner un énfasis especial en la función-relación que está siendo negada. En un proceso mental en el que no existe la negación, este énfasis alimenta la función-relación que está siendo negada, reforzándola en vez de truncarla.²³ Es así como la conciencia y el proceso secundario pueden impulsar el circuito de realimentación positiva que produce la exacerbación de las funciones-relaciones que se demuestran contraproducentes para los seres humanos y que en consecuencia han de superarse. Aunque Gregory Bateson identificó este circuito de realimentación positiva con el *Thánatos* freudiano,²⁴ el hecho de que la intencionalidad de la conciencia pueda impulsarlo muestra que el concepto de “instinto” que Freud tomó de la Biblia²⁵ es insuficiente para explicarlo.

El circuito sistémico que Bateson relacionó con el *Thánatos* freudiano es el resultado de la teleonomía²⁶ que hace que las relaciones de proceso primario que han de ser superadas se desarrollen hasta el “nivel umbral” en el cual se rompen, y podamos así acceder a lo que Bateson designó como “sabiduría sistémica”. En efecto, sólo la reducción al absurdo empírica del error y la fragmentación, de la opinión y de la ciencia divorciada de la sabiduría, y de la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, podría restituir la sabiduría característica de la edad de oro o era de la Verdad y resultar así en una genuina armonía social.

Hegel desconoció el proceso primario, cuyo funcionamiento es analógico, y se ocupó exclusivamente del proceso secundario, cuyo funcionamiento es digital. En consecuencia, su interpretación dialéctica de la historia reduce esta última a *una de las formas de verla* desde el punto de vista del proceso secundario. Y —lo que es peor— presa de la confusión entre mapa y territorio propia del error humano fundamental, Hegel consideró su mapa digital de proceso secundario (y todos los mapas digitales de proceso secundario que le parecían válidos) como algo *dado*: como el *territorio mismo* que por él es interpretado.²⁷

Así, pues, aunque llegó a ver que el proceso que llamó “dialéctico” estaba relacionado con la reducción al absurdo, habiendo desconocido el (analógico) proceso primario, Hegel pudo limitar la reducción al absurdo a las tesis que para él iban surgiendo repentina y discontinuamente en el (digital) proceso secundario y entenderla meramente como la demostración, que se produce al final de cada estadio dialéctico, de que la tesis que en él imperaba no funcionaba y debía ser superada. En cambio, pasó por alto el proceso de reducción al absurdo que se produce en el proceso primario, que consiste en el acrecentamiento *gradual y continuo* de un error fundamental que tiende a desarrollarse hasta su extremo lógico, y la comprobación definitiva, al final del proceso, de que el error en cuestión *no funciona*.

Como vimos, el error, la inautenticidad, la fragmentación y las relaciones instrumentales tienen que desarrollarse hasta su extremo lógico porque en el proceso primario no existe el **no** y, en consecuencia, ellos sólo pueden desconectarse cuando su desarrollo los hace alcanzar un “nivel umbral” en el que se comprueba que ellos *no funcionan*. Ahora bien, ¿cómo pueden desconectarse al alcanzar ese nivel umbral, si en el proceso primario jamás puede dárseles un “no”? Una liga que es estirada, al alcanzar el límite de su resistencia no tiene que decir “**no** puedo estirarme más”, sino que simplemente se rompe. Algo similar sucede con el error, la inautenticidad, la fragmentación y las relaciones instrumentales: *si ciertas condiciones están dadas*, al desarrollarse hasta el punto en el cual su funcionamiento se hace imposible, ellos simplemente se desconectan.

Habiendo desconocido el proceso primario y sus características, Hegel pudo entender invertidamente el proceso evolutivo. En vez de presentarlo como un proceso de acrecentamiento del error, la inautenticidad y la fragmentación, lo presentó como un proceso de acrecentamiento de la verdad, la plenitud y la autenticidad. Desde su perspectiva digital, expresó esto diciendo que la unificación (o síntesis) se revelaba de nuevo como posición (o tesis), para ser superada en una nueva unificación (o síntesis) *más plena y verdadera que la primera*. En nuestros días, es esencial que entendamos que lo que Hegel llamó “proceso dialéctico” no es (como creyó éste) el desarrollo progresivo de la verdad, sino el desarrollo progresivo de ese error y contradicción que —tomando prestada la frase de Spinoza— caractericé como “lo incompleto y abstracto”, por impulso del circuito de realimentación positiva que Bateson identificó con el *Thánatos* postulado por Freud. Dicho error y la contradicción que le es inherente se van acrecentando hasta que, a la larga, se transforman en conflicto y, finalmente, obstruyen el funcionamiento al que sirven de base —a raíz de lo cual pueden caer por su propio peso.

Según el conocido principio del marxismo, es necesario que la contradicción sea reconocida como tal para que se transforme en

conflicto y, así, pueda superársela.²⁸ En nuestros días, hemos de reconocer como tal la contradicción básica: el error que se encuentra en la raíz del proceso evolutivo de la humanidad. El reconocimiento de que el decisivo conflicto representado por la crisis ecológica, los conflictos entre grupos humanos y los conflictos que experimentan los individuos en sus vidas²⁹ emanan del desarrollo del error, alimentará el conflicto, haciendo al mismo tiempo que éste nos impulse a superar dicho error. Pues, según el principio atribuido a Heráclito:³⁰

«Es del conflicto que la más bella armonía puede surgir. »

“Dialéctica” significa “a través del *lógos*”. Puesto que al considerar el desarrollo dialéctico Hegel tomó en cuenta tan solo el proceso secundario, estaba reduciendo el *lógos* a los cálculos del proceso secundario, e ignorando los cálculos del proceso primario. Desde este punto de vista, era una posibilidad válida — aunque sólo una entre otras— considerar el desarrollo en cuestión como una sucesión de posiciones, negaciones y unificaciones-que-se-vuelven-posiciones.

Ahora bien, si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, Hegel habría entendido que los pensamientos y cálculos del proceso secundario no lo son todo y no pueden explicarlo todo. Entre otras cosas, se habría dado cuenta de que el nivel digital de la razón no puede explicar plenamente (como no puede tampoco dirigir a voluntad) el nivel analógico de la razón que tradicionalmente se ha asociado al corazón: en términos de la famosa expresión de Blaise Pascal, *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas*.³¹ Pero por encima de todo se habría visto forzado a invertir su esquema y explicar la evolución y la historia como un proceso de corrupción, y quizás habría incluso podido explicar correctamente algunos de los “principios dialécticos” que los marxistas consideran más importantes (pero que, limitados a las herramientas conceptuales hegelianas, éstos han sido incapaces de comprender cabalmente).

Si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, Hegel habría podido explicar el fenómeno de “transformación en los contrarios” que caracteriza a lo que ha sido llamado “desarrollo dialéctico”. Mientras una relación de proceso primario —la cual, como tal, pone el énfasis en el tipo de relación que se da entre las partes y no en la identidad o las posiciones de éstas en dicha relación— se desarrolla por impulso del *Thánatos*, en el proceso secundario, que sí establece claramente quién es quién en la relación y cuál es la posición³² que cada uno tiene en ella, las posiciones de las partes pueden irse intercambiando sucesivamente. Así, pues, a medida que la relación de proceso primario se desarrolla, en el proceso secundario la posición que ocupan las partes puede invertirse una y otra vez.

En una relación de opresión, los oprimidos pueden rebelarse, pero, en la medida en que la relación de opresión no haya cambiado en el proceso primario de los insurgentes, cuando éstos obtengan el poder tenderán a tomar el lugar de los opresores, cambiando su posición de proceso secundario dentro de la misma relación de proceso primario. Así, pues, aunque impongan nuevas doctrinas y sistemas, oprimirán a otros en una medida mayor aún que aquélla en la que ellos fueron oprimidos, hasta que sean derrocados y oprimidos por aquéllos a quienes ellos oprimieron. Por ejemplo, en la Revolución Francesa la burguesía derrocó a la aristocracia que la “oprimía” y tomó el lugar del opresor, oprimiendo al proletariado y a los campesinos en una medida mayor que la de su propia opresión por la aristocracia. En la exUnión Soviética los bolcheviques, quienes pretendían representar al proletariado y supuestamente debían ellos mismos ser proletarios, oprimieron a la cuasitotalidad de la sociedad en nombre de la liberación de ésta y de la abolición de la opresión y la explotación. Sucede que la relación de proceso primario se va acentuando mientras en el proceso secundario los sujetos cambian de lugar, o mientras nuevas posiciones producen nuevas negaciones y se unifican con ellas para producir nuevas posiciones, cada una de las cuales irá alcanzando su reducción al absurdo hasta

que el error mismo —aquello que se ha ido desarrollando durante toda la evolución en el proceso primario— alcance su reducción al absurdo y pueda superarse.

Puesto que la visión hegeliana de la evolución y de la historia era un reflejo de la inversión inherente al error que nos hace tomar el desarrollo de éste como mejoramiento y perfeccionamiento, era de esperar que en la *Fenomenología del espíritu* Hegel afirmase que la autoconciencia era un logro que debía conservarse a fin de que el hombre autoconsciente pudiese “reconocerse en la naturaleza” y con ello alcanzara el extremo mismo de la perfección y la plenitud. El aferramiento a su propio ego y a su ilusoria individualidad impidió a Hegel descubrir que la autoconciencia es un producto del desarrollo de la ilusión de separatividad y del error que —tomando la frase de Spinoza— caractericé como “lo incompleto y abstracto”: del error que oculta la Totalidad, haciéndonos sentirnos separados del *lógos* en el sentido heraclíteo del término, y dando lugar a la imperfección y la experiencia de falta de plenitud inherentes a la primera y la segunda de las nobles verdades del Buda.³³

Si conservamos nuestra autoconciencia y, desde ella, nos “reconocemos en la Naturaleza”, seremos víctimas de un mecanismo del tipo que R. D. Laing llamó “elusión” y representó en términos de una “espiral de simulaciones”. Laing escribe:³⁴

«La elusión es una relación en la cual uno simula estar fuera de su “sí-mismo” original; entonces, simula estar de regreso desde esta simulación, con el objeto de que parezca que uno ha regresado al punto de partida. Una doble simulación simula la no-simulación. El único modo de descubrir el propio estado original es deshacer la primera simulación, pero una vez que uno añade a ésta una segunda simulación, hasta donde puedo ver, no hay fin para la serie de posibles simulaciones. Soy. Simulo no ser. Simulo que soy. Simulo que no estoy simulando estar simulando...

«Las posiciones A y A₁ en el perímetro del círculo están separadas por una barrera impermeable que es más delgada y transparente de lo que uno puede imaginar. Comience en A y muévase hacia B. En vez de regresar en la dirección de las agujas del reloj a A, continúe en la dirección contraria hacia el punto A₁. A y A₁ están “tan cerca y no obstante tan lejos”. Están tan cerca que uno dice “¿no es A₁ tan bueno como A, si es indistinguible de A?”.»

Claro está, si lo que uno valora es el estado que Laing representó con el punto A, uno creerá que ha llegado a A, pues no podría aceptar que lo que ha alcanzado no sea más que su imitación.

Con el punto A del diagrama podemos representar el estado de *aletheia* —la no-manifestación del error llamado *lethe* o *avidya* y por ende la no-manifestación de la ilusión de separatividad inherente a dicho error—, independientemente de que dicho estado de *aletheia* corresponda a la vivencia de los “hipotéticos” seres de la edad de oro o era de la Verdad, o a la condición que los budistas designan como Despertar o Iluminación (cabe subrayar el hecho de que, aunque el “sentimiento oceánico” del infante en cuanto tal no constituye la manifestación de la *aletheia*, se aproxima mucho más a dicha condición que la experiencia fragmentaria que caracteriza a los adultos de nuestra civilización).³⁵ El punto B puede representar la autoconciencia, la cual corresponde a la culminación del proceso de *negación fenomenológica* del estado representado por A.

Finalmente, con el punto A_1 se puede representar el “reconocimiento de la autoconciencia en la Naturaleza” que postuló Hegel, el cual resulta de la *negación fenomenológica* de la *negación* representada como punto B en el diagrama; aunque esta condición simula la no-separatividad representada por A, en ella se conservan la ilusión de separatividad y la autoconciencia inherentes a B y, de hecho, la misma no es más que una ilusión producida por la autoconciencia a través del autoengaño que Sartre llamó “mala fe” y que Laing llamó “elusión”.

Hegel pudo distorsionar la realidad de esta manera gracias a su invención del concepto de “negación dialéctica”. La negación de la lógica formal excluía o disolvía el objeto de la negación; en caso de doble negación, la segunda negación restituía lo que la primera había negado. En cambio, la negación dialéctica, que para Hegel funcionaba por igual en la dinámica que describió en la *Ciencia de la lógica* y en la dinámica que describió en la *Fenomenología del espíritu*, debía ser entendida como una *Aufhebung* o “superación” que conservaba lo negado, incorporándolo en una nueva posición que representaba mayor verdad, autenticidad y totalidad que el estadio anterior, que era el que había sido objeto de la negación. Hegel escribe:³⁶

«El superar (*das Aufheben*) expresa su verdadera significación doble, que ya hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un negar (*Negieren*) y un conservar (*Aufbewahren*). »

Cuando la negación dialéctica postulada por Hegel era negada a su vez, no se restituía lo que la primera negación había negado, haciendo desaparecer la segunda negación, sino que se conservaba tanto lo que la primera negación había negado como el resultado de esta primera negación, incorporando a ambos en lo que resultaba de la segunda negación. Así, pues, las posiciones negadas por ambas negaciones eran incorporadas en una unificación (síntesis) que se transformaría de inmediato en una nueva posición (tesis), la cual representaría mayor verdad, autenticidad y totalidad que los dos estadios anteriores: el que era

objeto de la primera negación, y el que había resultado de ésta y que era objeto de la segunda negación.

No hay mucho que decir aquí de la negación característica de la lógica formal, que es la misma para los lógicos formales, para Hegel y para el autor de este libro. Quizás lo único que valga la pena decir acerca de la negación de la lógica formal es que la aparición de la sabiduría debe revelar que ninguno de los dos extremos de la dualidad que resulta de ella —por ejemplo, a y no-a— puede corresponder exactamente a lo que interpreta, y que ambos extremos se implican mutuamente, dependen el uno del otro para ser lo que son, e integran un todo indivisible.³⁷ Así, pues, siempre que nos la veamos con contrarios producidos por la negación de la lógica formal, los mismos deberán ser abarcados simultáneamente por la condición panorámica, en la cual deben coincidir, de modo que la *coincidentia oppositorum* resultante nos libere del dualismo.

De lo que sí hay mucho que decir es del otro tipo de negación considerado por Hegel. Éste creía que todo era pensamiento y, en consecuencia, pensaba que el cambio y el movimiento que hacían posible el devenir, la evolución y la historia se producían en el reino del pensamiento. Además, tenía la necesidad ideológica de considerar la evolución diacrónica de la humanidad y sus instituciones como un aumento de verdad y totalidad. En consecuencia, era de esperar que intentase explicar el cambio y el movimiento en el pensamiento por medio de una negación de lo existente en el instante anterior del pensamiento, la cual conservara en cierto modo lo negado —pero se negase a reconocer que una negación de este tipo necesariamente incrementaría la fragmentación, la falsedad y la inautenticidad, y en consecuencia se viese obligado a inventar una negación así pero que, como él deseaba creer y contrariamente a la realidad, supuestamente incrementaría la totalidad, la verdad y la autenticidad.

Decimos que en nuestras sensaciones todo es movimiento y cambio. Ahora bien, la idea de movimiento y cambio sólo surge

cuando el pensamiento compara dos percepciones sucesivas —o sea, cuando compara las interpretaciones conceptuales de dos momentos sucesivos de la sensación—. Entonces, *el pensamiento* tiene que negar la condición revelada por su percepción anterior, pues dicha condición ha sido sustituida por una nueva condición. Ahora bien, esa negación no se produce en lo interpretado, que no es conceptual y que no puede contemplar la posibilidad de negación, sino en la interpretación, que —al contrario de lo que creyó Hegel— nunca puede corresponder exactamente a lo que interpreta.

Así, pues, es legítimo aplicar a la determinación (*Bestimmung*) efectuada por el pensamiento el principio de Spinoza *Omnis determinatio est negatio* (“la determinación es siempre una negación”) y afirmar, como lo hizo Hegel en la *Ciencia de la lógica*, que la determinación es siempre negación de lo indeterminado.³⁸ Ahora bien, al hacerlo es necesario aclarar que la determinación, entendida en este sentido, es un proceso *del pensamiento y no de lo que el pensamiento interpreta*. En contradicción a lo que creyó Hegel y como lo demostré con múltiples argumentos en *Individuo, sociedad, ecosistema*, el pensamiento jamás puede corresponder exactamente a lo que interpreta. Más aún, lo que el pensamiento interpreta *no* es ni una forma, ni un aspecto, ni una proyección del pensamiento mismo, sino algo que pertenece a un orden muy diferente.

Sin embargo, la negación que es inherente a la determinación sí interviene en procesos de desarrollo fenomenológico como el que Hegel consideró en la *Fenomenología del espíritu*, que tiene que ver con la sucesión de condiciones del espíritu y no con la relación entre la interpretación de la realidad física por el pensamiento y la realidad interpretada. El tipo de negación que interviene en dichos procesos de desarrollo fenomenológico es el que he designado como *negación fenomenológica*, la cual en efecto *conserva lo negado pero, en vez de representar un aumento de la verdad, la plenitud y la autenticidad, resulta en un incremento del error (o falsedad), de la*

fragmentación y de la inautenticidad. La negación fenomenológica conserva lo negado porque, en vez de superarlo, *produce la ilusión* de haberlo superado. Y puesto que dicha negación introduce una nueva ilusión y un nuevo engaño, y dado que la fragmentación es inherente a la ilusión y el engaño (y el incremento de éstos implica el incremento de aquélla), la misma produce un incremento, no de verdad, plenitud y autenticidad, sino de falsedad, fragmentación e inautenticidad. Esto es precisamente lo que ilustra el diagrama de Laing que hemos considerado, y que la filosofía de la historia que Hegel postuló en la *Fenomenología* se negó a reconocer, constituyendo en consecuencia una visión totalmente invertida.

Søren Kierkegaard criticó el concepto hegeliano de una transición que, aunque no es gradual, no llega jamás a una ruptura y conserva un elemento del estadio anterior. El pensador danés se negó a justificar el autoengaño según el cual la doble negación del *Angst* inherente a la autoconciencia podría representar un incremento de la verdad y la autenticidad, y afirmó, por el contrario, que lo auténtico radicaba en no eludir la vivencia de dicho *Angst*. En vez de eludirla, el más genuinamente religioso de los pensadores protestantes postuló la necesidad de dar un “salto” (*Springet*) de lo ético a lo religioso. De hecho, en términos de las ideas que se han expuesto en este libro, todo lo que se base en la autoconciencia es falso e inauténtico, de modo que la única manera de resolver el “problema de la vida” es por medio de la disolución de la autoconciencia en la vivencia mística. Sucede que, como advierte Chögyam Trungpa:³⁹

«Si tenemos éxito en mantener nuestra autoconciencia por medio de técnicas espirituales, entonces el desarrollo espiritual auténtico es altamente improbable. Nuestros hábitos mentales se hacen tan fuertes que es difícil penetrarlos. Podríamos ir tan lejos como para alcanzar el estado completamente demoníaco de egoidad total.»

La disolución de la autoconciencia no implica el retorno al estado del niño que es incapaz de arreglárselas solo en el mundo. Todo lo aprendido durante el proceso de socialización del

individuo se conserva después de la disolución de la autoconciencia, de modo que lo único que perdemos con dicha disolución es la obstrucción producida por la autoconciencia y la falta de plenitud que de ella dimana. Como dice el poemita inglés cuya traducción española se citó en el capítulo II de este libro:⁴⁰

«The centipede was happy, quite,
until the toad for fun
asked “Pray, which leg goes after which?”
which brought his mind to such a pitch
he fell demented in a ditch
forgetting how to run.»

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel considera como el estadio más avanzado de la evolución de la humanidad aquél en el cual la autoconciencia obtiene el reconocimiento, en términos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente, de que aquello que hasta entonces había considerado como “otro” en relación a ella misma no es en verdad “otro”. Ahora bien, como todo conocimiento en términos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente, este reconocimiento es error, y es aún más erróneo que nuestro conocimiento normal, pues nos da la impresión de que hemos superado el error y alcanzado la verdad. Y, en efecto, Hegel llegó incluso a creer que al final del proceso, por medio de las delusorias negaciones fenomenológicas que hizo pasar por autenticación, se superaba la autoconciencia: o bien alcanzó el punto A₁, o bien intentó por todos los medios llegar a ese punto de extrema inautenticidad.

Para concluir, cabe reiterar lo que ya se señaló en el texto principal del libro: aunque el desarrollo de la evolución y de la historia es un proceso de degeneración progresiva, durante ese proceso se van produciendo también las llamadas “grandes creaciones del espíritu humano”. Aunque éstas se producen quizás en mayor medida en períodos específicos atravesados por culturas específicas (tales como los que correspondieron, por ejemplo, a las ciudades libres del medioevo europeo o a las sociedades que

vivieron según los moldes tántricos en India, Tibet y otras naciones asiáticas), es necesario evitar todo determinismo y reconocer que las mismas pueden surgir en cualquier lugar, cultura y nación.

Condiciones para una transformación efectiva

Como hemos visto y como se explicó en mayor detalle en *Individuo, sociedad, ecosistema*, la causa profunda de la crisis ecológica es el error fundamental que he estado designando como *lethe* o *avidya* y que, como se ha señalado repetidamente, surge de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos que interpretan los contenidos fragmentarios de nuestra conciencia.

El desarrollo del error en cuestión dio lugar a las relaciones instrumentales que se encuentran en la raíz de la explotación y la opresión de unos seres humanos por otros, así como a la técnica y a lo que Bateson designó como “propósito consciente contra la naturaleza”. Tanto el error como las relaciones que surgieron de su desarrollo han sido reducidos al absurdo por la crisis ecológica; de hecho, nuestra supervivencia misma depende de la superación del uno y de las otras. Puesto que he decidido no reeditar *Individuo, sociedad, ecosistema*, a continuación se incluirán algunas de las ideas más esenciales de dicha obra con respecto a la manera de hacer posible la superación de todo lo que ha alcanzado su *reductio ad absurdum* en la crisis actual y así permitir la transición a la próxima edad de oro o era de la Verdad.

Antes que nada, es necesario tener en cuenta que, si las relaciones instrumentales y el error siguieran imperando en la psiquis de los individuos, no se ganaría gran cosa con sustituir los actuales sistemas políticos, sociales y económicos por otros. En el pasado, tales cambios de sistema no hicieron más que cambiar de lugar a distintos grupos sociopolíticos dentro de las relaciones de poder y las estructuras opresivas y explotadoras establecidas, las cuales se conservaron y siguieron desarrollándose a medida que sus formas de manifestarse se transformaban. En nuestros días,

cambios de este tipo serían incapaces de interrumpir nuestra marcha por el sendero que conduce a una rápida autoaniquilación.

Sucede que el mero hecho de dedicarse al activismo político no dará al individuo la capacidad para implantar la justicia y hacer que sus ideales se hagan realidad. Todos —los activistas políticos y el resto de los miembros de la sociedad— hemos internalizado las estructuras de interacción propias de las sociedades actuales y funcionamos en términos de relaciones de opresión, de dominación, de explotación, etc. En consecuencia, si transformásemos la sociedad sin transformar nuestra psiquis, en el proceso primario seguiríamos funcionando en términos de las mismas relaciones de opresión y explotación, que reproduciríamos en un orden social que sería nuevo sólo en apariencia. Cambiando la posición de proceso secundario que tenemos en esas relaciones, 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.

En las *Tesis sobre Feuerbach*,⁴¹ Carlos Marx afirmó que la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales. Por su parte, Wilhelm Reich, Gregory Bateson, David Cooper y otros psiquiatras han señalado que cada individuo está constituido por sus relaciones con otros individuos (y por las relaciones de sus “otros significativos” con otros individuos, y así sucesivamente).⁴² Esto último es algo que siempre ha sido bien conocido en las milenarias tradiciones de sabiduría; por ejemplo, en el librito *Las enseñanzas secretas de los budistas tibetanos*, Alexandra David-Neel y el lama Yongden señalan que:⁴³

«El ego es un *collage* de otros.»

David Cooper⁴⁴ dice que los individuos humanos estamos constituidos psicológicamente por una red de “otros internalizados”, la cual corresponde al “superyó” freudiano. Esta constelación de “otros internalizados” es una constelación de *relaciones*. Sin embargo, ella funciona en términos de *imágenes* —

expresiones, inflexiones de la voz, etc.— de los “otros significativos” en sus relaciones con nosotros o con otros otros.⁴⁵ Así, pues, aunque debemos entender a los individuos humanos como sistemas de relaciones, también debemos tener en cuenta que las relaciones interpersonales tienen un carácter *muy personal*, pues son procesadas como *imágenes de personas o de sus voces, etc.*, y no tendrían sentido sin referencia a las *personas* en relación.

En cualquier caso, si somos el conjunto de nuestras relaciones sociales, no podemos pretender transformar nuestra psiquis sin transformar el conjunto de relaciones sociales en las cuales funcionamos en nuestra vida diaria. En las tradiciones de la “filosofía perenne”, a fin de transformar la psiquis se emprendía una serie de prácticas que el individuo podía o debía realizar individualmente, pero en muchas ocasiones se daba igual importancia a la transformación de las relaciones sociales en la comunidad de practicantes. Del mismo modo, en repetidas ocasiones representantes de la “filosofía perenne” intentaron transformar la sociedad más amplia en la cual se insertaban las comunidades de practicantes. Así, pues, la transformación de la psiquis del individuo implica la transformación del grupo microsocioal —y en última instancia también macrosocioal— en el cual éste se desenvuelve.

En términos de las ideas de Michel Foucault, podríamos decir que si quienes impulsan el cambio social están todavía penetrados, atravesados y dominados por el poder tradicional, difícilmente podrán evitar seguir reproduciéndolo en sus nuevas creaciones, ya que:⁴⁶

«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.»

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 nuestra propia imagen negativa y odiada —no importa si la entendemos como sombra o como *phantasia* inconsciente— y nuestra habitual y aceptada identidad consciente,⁴⁷ 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.⁴⁸ Más aún, la destrucción de los individuos en quienes los revolucionarios hayan proyectado sus propios aspectos opresivos, explotadores, manipuladores, etc., reforzará sus propios aspectos destructivos, opresivos y sádicos. Una vez destruidos los individuos en quienes dichos aspectos hayan sido proyectados, tarde o temprano éstos volverían a emerger a su conciencia y, entonces, habría que exorcizarlos de nuevo buscando nuevas víctimas que los encarnaran y pudieran ser destruidas como si fuesen esos aspectos. Ello produciría un circuito de realimentación positiva en el cual el sacrificio de víctimas propiciatorias alimentaría tanto la sensación de culpa de los victimarios como la imagen oscura y negativa que es esculpida por dicha culpa, 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.

Lo anterior debería hacer evidente la gran sabiduría de las palabras de Lao-tse:⁴⁹

«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.»

En la segunda mitad del siglo XX, el lama tibetano Chögyam Trungpa propuso algo similar a lo señalado por Lao-tse:⁵⁰

«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.»

Otro lama tibetano —Namkhai Norbu, quien adoptó la nacionalidad italiana y hasta hace poco tiempo vivió en el país mediterráneo— escribió:⁵¹

«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...

«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.»

Fue por esto que E. F. Schumacher escribió:⁵²

«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.»

La crisis ecológica es el resultado de los intentos de individuos poseídos por la percepción fragmentaria inherente al error de destruir el lado “negativo” de la moneda de la vida —el lado “muerte”, “dolor”, “enfermedad”, “sufrimiento”, “esfuerzo”, “incomodidad”, etc.— con el objeto de conservar tan sólo la cara “positiva” —o sea, la cara “vida”, “placer”, “salud”, “bienestar”, “ocio”, “comodidad”, etc—. El individuo de visión fragmentaria no logrará detener el proceso de destrucción de la vida, pues sus intentos de detenerlo surgirán de la misma perspectiva que originó la crisis y, al igual que los proyectos y las acciones que la produjeron, estarán dirigidas miopemente hacia la conservación del lado “vida” de la moneda de la vida y la destrucción de la cara “muerte” de la misma.

La reestructuración de las sociedades humanas necesaria para hacer posible nuestra supervivencia y restaurar la armonía sólo podrá ser efectiva si comprende una transformación de la psiquis de cada ser humano que, por una parte, erradique progresivamente el error fundamental (permitiendo que se

manifieste de manera igualmente progresiva lo que Bateson designó como “sabiduría sistémica”) y, por la otra, erradique de nuestra estructura psicológica las estructuras de poder y las relaciones instrumentales. Esto debe implicar la superación de la división entre un aspecto o principio que gobierna u otro que es gobernado, permitiendo el libre flujo de la espontaneidad del *tao* o *lógos*, que beneficia naturalmente a todos.

¿Quiere todo lo anterior decir que debemos posponer toda acción política dirigida al cambio social hasta que hayamos superado totalmente el error producido por la valorización-absolutización delusoria del pensamiento y la fragmentación y nos hayamos liberado totalmente de las relaciones instrumentales que caracterizan a nuestra psiquis? No soy de esta opinión. 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 hecho nada por transformarlo. Como ha indicado el mismo Namkhai Norbu, no hay que esperar hasta que la transformación individual haya sido completada para emprender la acción social.⁵³ En efecto, debemos iniciar de inmediato la empresa de transformación de nuestra psiquis, continuarla ininterrumpidamente durante la acción política y cultural —la cual, además de impulsar el cambio político, social, económico, cultural, etc., que es imprescindible para la supervivencia, habrá de extender la transformación de la psiquis a otros individuos— y, sin interrumpirla jamás, ayudar a extenderla a la totalidad de la sociedad una vez que se superen los sistemas actuales.

Ahora bien, tanto en el plano de la transformación de la psiquis como en el de la transformación de la sociedad, es de la mayor importancia contar con el “liderazgo carismático”⁵⁴ —lo cual *no* significa en sentido alguno mando— de quienes hayan llevado su transformación interior más allá que la mayoría y, en consecuencia, puedan evitar las trampas del autoengaño, que sostienen la opresión por medio de los intentos de poner fin a ella. Lo que Voline dice de la influencia de los “sabios” en materia de

arte puede ser extendido a su influencia en la conducción de la sociedad.⁵⁵

«Es necesario en todo momento escrutar, verificar, analizar, reflexionar por sí mismos; es necesario crear personalmente, libremente, en resumen, es necesario no someterse, no plegarse a ninguna autoridad, sea la que sea. Sólo una cierta influencia de algún sabio, pensador o artista, realmente potente y valiosa, influencia libre y científicamente aceptada en una medida razonable, puede ser preciosa, útil y aprovechable.»

El proceso de transformación de la psiquis del individuo y las relaciones sociales tendría que ser continuada sin interrupción, y no ser considerada como algo que concluye con la erradicación de los sistemas políticos, sociales y económicos imperantes.⁵⁶ Como advirtió Heráclito, la cerveza se corrompe si no es agitada. Y, como señaló en uno de sus *doha* el místico hindú Sarahapada:⁵⁷

«Cuando (en invierno) el agua estancada es helada por el viento (congelándose) toma la apariencia y la textura de una roca.
Cuando los seres sencientes poseídos por el error son molestados por pensamientos (valorizados-absolutizados delusoriamente) lo que todavía no tiene configuración (fija) se vuelve muy duro y sólido.»

La transformación en el plano de la cultura es especialmente importante. Ella deberá, entre otras cosas, modificar radicalmente los valores, eliminando la valoración del desarrollismo y de la técnica, los tabús atávicos y las pautas culturales arbitrarias; hacernos cuestionar las creencias y poner fin a los dogmas arbitrarios; transformar las instituciones, acabando con toda estructura y función de tipo vertical y opresivo, con las relaciones de producción propias de la fábrica capitalista y con la diversificación del trabajo; revolucionar las relaciones entre los individuos, eliminando las de tipo instrumental, opresivo, explotador y posesivo, y entre aquéllos y al medio ambiente natural, desarticulando las pautas impuestas por la técnica; modificar los paradigmas científicos, las prácticas técnicas y en

general todo lo que se encuentra tras la explotación del medio ambiente natural... y así sucesivamente.

En lo que respecta a las instituciones, la clave para determinar cuáles deberán desaparecer o ser modificadas radicalmente debe ser su estructura y función. Las formaciones u organizaciones de poder —como las llama Foucault— son *órdenes* espaciotemporales en el proceso primario de los individuos, que se establecen cuando ellos aprenden a funcionar en instituciones estructuradas en términos de dichos órdenes, los cuales comprenden una organización dada de espaciotiempo y un tipo dado de conocimiento.⁵⁸ Las instituciones que han hecho posible tanto la coordinación de las actividades de los individuos en términos del tiempo del reloj como la adopción de la disposición de espacio, tiempo y conocimiento que requerían las estructuras de poder emergentes, requieren una reestructuración total.

Las instituciones que colocan físicamente a la autoridad de un lado y a los subalternos de otro, que disponen a estos últimos en filas y los obligan a acatar la opinión y/o las órdenes de la autoridad, que organizan en detalle el tiempo de sus miembros en base al reloj, etc., deben ser transformadas.⁵⁹ Dichas instituciones, que hicieron posible el desarrollo de la técnica y del capitalismo, han impulsado la rapidísima aceleración del tiempo que, según las filosofías orientales, caracteriza al final de la Edad de Hierro o Era de la Oscuridad (*kaliyuga*), y que es concomitante con el desarrollo tecnológico, la “vida moderna” y el Estado contemporáneo. Desde su aparición, ellas han estado propulsando la destrucción de la biosfera a una velocidad cada vez mayor. Iván Illich escribe:⁶⁰

«El absurdo de las instituciones modernas es evidente en el caso de la institución militar. Las armas modernas pueden defender la libertad, la civilización y la vida sólo aniquilándolas. Seguridad en el lenguaje militar significa la capacidad de acabar con la Tierra.

«El absurdo subyacente en las instituciones no-militares no es menos evidente. Ellas carecen de un interruptor que active su poder destructivo, pero no lo necesitan. Su garra ya está clavada en la tapa del mundo. Crean necesidades más rápidamente de lo que pueden crear satisfacción y, en el proceso de tratar de

satisfacer las necesidades que generan, consumen la Tierra. Esto es cierto de la agricultura y la manufactura y no lo es menos de la medicina y la educación...

«La institución militar es evidentemente absurda. El absurdo de las instituciones no-militares es más difícil de enfrentar. Es incluso más aterrador, precisamente porque funciona de manera inexorable. Sabemos que interruptor tiene que permanecer abierto para evitar un holocausto atómico. Ningún interruptor puede detener la Armagedón ecológica.»

A nivel del conocimiento, es imperativo superar el paradigma mecanicista cuyo funcionamiento ha sido formulado en términos de la segunda máxima del *Discurso del método* de Descartes, que nos recomienda “fragmentar todo problema en tantos elementos simples y separados como sea posible”. Este paradigma mecanicista, que ha entendido los sistemas vivos como si fuesen mecanismos de relojería, ha catalizado el desarrollo de las miopes y deshumanizadas formas actuales de la técnica, la explotación desenfrenada de la base de la vida y el proyecto consciente contra la naturaleza. Sin embargo, muchas de las teorías llamadas “de nuevo paradigma” que proponen la substitución del paradigma mecanicista por otro sistémico, reducen todos los niveles de organización del universo a uno sólo, que es propio de las llamadas “ciencias naturales”. El *Taittiriya Upanishad* insistió en que la materia como principio no podía explicar el crecimiento vegetal (nosotros podríamos decir más bien que no puede explicar la “existencia orgánica”), en que el “principio vital” (*prana*) no podía explicar los fenómenos conscientes de la vida animal; en que *manas* (la mente en un sentido amplio, aunque quizás más restringido que el que Gregory Bateson da al término) no puede explicar los fenómenos intelectuales y autoconscientes propios de los seres humanos, y en que *vijñana*⁶¹ (la conciencia humana, que incluye la autoconciencia y la vida intelectual) no podía explicar el estado de cognitividad vacía, gozosa y luminosa que el *Mandukya Upanishad* designó como *turiya-ananda*.⁶²

Un ejemplo del error que nos concierne está constituido por las distintas formas de biologismo social, entre las cuales una de las peores es la desarrollada por Niklas Luhmann, que excluye de

la sociedad a los sujetos humanos y sus decisiones, los cuales no son reductibles a la estructura y función de la sociedad como un todo, sobre todo cuando ésta se entiende desde el punto de vista de las formas “inferiores” de organización: con ello se deshumaniza la sociedad, la cual pasa a ser una mera abstracción.⁶³ Así pues, aunque en mi artículo “Beyond the Mind. Steps to a Metatranspersonal Psychology” y en el libro en preparación que lleva el mismo título he criticado la clasificación de los niveles de conciencia que ha hecho Ken Wilber en sus diferentes obras (pues el Despertar o Iluminación no consiste en establecerse en un nivel caracterizado por la experiencia de unidad cósmica, sino en liberarse de la valorización-absolutización delusoria de las experiencias de *todos* los niveles),⁶⁴ en lo que respecta a los modelos que deben aplicarse a las distintas regiones del universo sí es de la mayor importancia respetar las diferencias entre los niveles en cuestión: sería erróneo entender los fenómenos en que participa la conciencia humana en términos, por ejemplo, de conceptos propios del nivel “biológico”, e intentar producir una teoría científica global capaz de explicar indistintamente fenómenos de todos los distintos “niveles” de la existencia.⁶⁵ En cambio, creo que sí sería posible construir una teoría global del universo que explique los distintos niveles de realidad en base a distintos principios. Esto implicaría reconocer, como lo hace Wilber, que cada uno de los niveles que él considera como “superior” muestra las características de los niveles que son inferiores en relación a él, *y además muestra otras características que le son propias y que están ausentes en los niveles “inferiores”*. Por lo tanto, aunque sería erróneo entender los fenómenos propios de la conciencia humana, o aquéllos en los que ella participa, en términos de conceptos meramente biológicos —como lo es el concepto de autopoiesis—, también es cierto que los fenómenos conscientes humanos muestran características propias de los fenómenos biológicos.⁶⁶

Por otra parte, es importante subrayar el hecho de que sería un grave error creer que a fin de corregir nuestra deriva hacia la

autodestrucción lo más urgente e importante sea remplazar los paradigmas científicos mecanicistas por paradigmas sistémicos. Una conciencia fragmentaria y por ende instrumental podría utilizar teorías científicas “sistémicas” para lograr más efectivamente sus fines miopes y egoístas y seguir así destruyendo la base de la vida y desarrollando una sociedad cada vez más injusta y represiva. Como señaló Don Michael en el New Paradigm Symposium organizado por el Elmwood Institute a fines de 1985 en el Instituto Esalen (Big Sur):⁶⁷

«Al hablar del nuevo paradigma y de las ideas de nuevo paradigma es importante reconocer que este mismo conjunto de ideas es usado con un éxito todavía mayor [que el obtenido por aquéllos que se proponen pone fin a la devastación del ecosistema y la explotación y opresión de unos seres humanos por otros], precisamente por los grupos que estamos criticando.

«El sistema de armamentos es precisamente el producto del pensamiento de sistemas llevado a su conclusión lógica. Sin embargo el pensamiento de sistemas es un ejemplo de lo que proponemos como algo nuevo. Pero [en este caso] puede ser mortal: no todo pensamiento sistémico es bueno.

«La protección del petróleo del Medio Oriente es también un ejemplo del pensamiento de sistemas. Los Estados Unidos no dependen directamente del petróleo del Medio Oriente; el nuestro es sobre todo venezolano y mexicano. Pero Japón y Europa sí dependen [del petróleo del Medio Oriente] y, si se les cortase, nuestros parientes, Japón y Europa, quedarían cortados de nosotros. Tenemos que compartir algo del petróleo debido al parentesco.

«Otro ejemplo de pensamiento de sistemas es la economía del parentesco. Usted [Eleanor LeCain] se refirió al número de cabilderos que apoya a los fabricantes de armas [en el Congreso de los EE. UU.]. Uno de los grandes intereses de los cabilderos es los empleos, y una de las grandes decisiones políticas de la gente de las comunidades en las que existen esos empleos es que quieren conservarlos. De nuevo, tenemos pensamiento de sistemas, pero no es lo que *nosotros* pensamos [que debía ser]. Lo que estoy diciendo es que hay otros aspectos del pensamiento de sistemas que están en conflicto con los puntos de vista que estamos expresando aquí.»

Así pues, al igual que la mera transformación de la sociedad, la mera transformación de los paradigmas científicos no permitiría la solución de la grave problemática que enfrentamos. En consecuencia, es necesario volver a insistir en que el eje de la

transformación total que es imperativa para la continuidad de la vida en el planeta y la inauguración de una nueva edad de armonía tiene que estar constituido por la práctica de los métodos de transformación de la conciencia transmitidos por las tradiciones de sabiduría, y el trabajo sobre las relaciones humanas a fin de modificar su estructura, que es la estructura de nuestra psiquis. Es por esto que el teórico y activista del ecologismo ácrata M. Bookchin nos dice:⁶⁸

«La tarea de los revolucionarios no es “hacer” la revolución. Ésta sólo es posible si el pueblo todo participa en un proceso de experimentación e innovación orientado a la transformación radical tanto de la vida cotidiana como de la conciencia. La tarea de todo revolucionario será, entonces, provocar y promover ese proceso.»

Esto implica el desarrollo de una genuina autogestión, no en el sentido limitado en el cual se propone que, dentro de una sociedad planificada y gobernada centralmente en la cual un gobierno elitesco decide lo que se debe producir, los trabajadores tomen parte en la dirección de una fábrica o de una comuna agrícola, sino —como señala Castoriadis— en el del desarrollo de una actividad autónoma de la sociedad entera...⁶⁹

«...que instituye nuevas formas de vida colectiva; elimina a medida que se desarrolla no sólo las manifestaciones, sino los fundamentos mismos, del antiguo orden —y, en particular, (elimina) toda categoría u organización separada de “dirigentes”, cuya existencia significaría *ipso facto* la certidumbre de una vuelta a ese antiguo orden o, mejor dicho, atestiguaría que ese antiguo orden no ha desaparecido—; crea en cada una de sus etapas puntos de apoyo para su desarrollo ulterior, y los arraiga en la realidad.»

Como hemos visto, esto no implica que no se deba aceptar la influencia de los “sabios”, que en este caso son quienes han llevado su transformación interior más allá que la mayoría y, por lo tanto, no están sujetos a las creencias invertidas predominantes, sino que, por el contrario, tienen la capacidad de reaccionar creativamente ante los problemas, aportando verdaderas soluciones

a los mismos. De hecho, sólo la influencia de los sabios podría permitirnos prescindir de los gobernantes que, hasta ahora, nos han hecho creer que lo que ellos perciben como sus intereses inmediatos son los intereses a largo plazo de la humanidad entera.

La riqueza en la frugalidad

El sistema actual sacrifica a las generaciones futuras en su totalidad y a muchos miembros de las generaciones actuales (se sabe, por ejemplo, que según el último informe del PNUD cada día mueren de hambre en el mundo 30.000 niños) a cambio de un aparente confort que sólo es asequible a unos pocos “privilegiados”, pero que ni siquiera a ellos proporciona la felicidad. Como todos los otros miembros de la civilización tecnológica, quienes viven en la opulencia están siempre asediados por la insatisfacción, la ansiedad y la neurosis, y carecen de un sentido vital vivencial que justifique su existencia.

Sin embargo, 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. Por su parte, 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 todos llegásemos a comprender que las únicas alternativas ante nosotros son (1) el cambio radical y (2) la extinción de la especie después de una desesperante y terrible agonía, y al mismo tiempo pudiésemos entender que la verdadera riqueza no consiste en una capacidad ilimitada de consumo, podríamos en nuestra mayoría llegar a estar dispuestos a impulsar por todos los medios la transformación que es imperativa.

No obstante, el sistema se empeña en impedir lo anterior a fin de mantenerse —aunque ello implique nuestra destrucción y la suya propia—autodesignándose como “realista” y acusando de

utópico a todo lo que podría salvarnos. Como lo expresa Jonathan Schell:⁷⁰

«Se nos alienta a no enfrentar nuestra gravísima situación y, en cambio, habituarnos a ella: a desarrollar una visión enervada que es capaz de pasar por alto lo enormemente obvio, un sistema nervioso indolente que está condicionado para no reaccionar aun ante el peligro más extremo y urgente, y un tipo de pensamiento político estrecho al que se le permite deslizarse por las orillas de la crisis mortal en la vida de nuestra especie pero nunca encararla de frente. En este pensamiento tímido y lisiado, “realismo” es el título que se da a creencias cuya característica más notable es que pasan por alto la realidad principal de nuestro tiempo, que es el abismo en el que nuestra especie amenaza con lanzarse; “utópico” es el término despreciativo que se da a cualquier plan que prometa seriamente capacitar a la especie para evitar destruirse (si es “utópico” querer sobrevivir, entonces debe ser “realista” estar muerto); y los arreglos políticos que nos mantienen al borde de la aniquilación son considerados “moderados” y “respetables”, mientras que nuevos arreglos que podrían permitirnos dar unos pasos atrás y alejarnos del borde del abismo son llamados “extremos” o “radicales”. Con esos atemorizantes epítetos que bloquean el pensamiento, quienes sostienen el *statu quo* defienden la estructura anacrónica de su pensamiento, e intentan bloquear la revolución en pensamiento y acción que es necesaria si la humanidad ha de seguir viviendo.»

Puesto que la calidad de la vida no puede ser medida, no es considerada como un concepto científico y es obviada por sociólogos y economistas. Ahora bien, ¿qué mejor criterio puede haber para juzgar un sistema social, político o económico que la calidad de la experiencia de los individuos que viven dentro de él? ¿Qué puede ser más importante que el predominio, entre los miembros de la sociedad, de la felicidad o de la infelicidad, del placer o del dolor, de la satisfacción o de la insatisfacción? El concepto de “nivel de vida” no refleja la calidad de nuestra experiencia; el aumento del nivel de vida que se produjo durante el último siglo en el Primer Mundo estuvo acompañado por un aumento proporcional de la ansiedad, la angustia, las neurosis, la insatisfacción y la frustración de los ciudadanos. En cambio, una comunidad armónica caracterizada por la igualdad económica, no basada en la competición entre individuos, que no persiga niveles

de consumo cada vez más altos, que sea estable, que esté regida por la sabiduría y basada en la búsqueda de la armonía interna y la plenitud de los individuos, sin duda alguna producirá en sus miembros una excelente calidad de experiencia, radicalmente distinta de la que producen las sociedades actuales. Además, será viable, pues no destruirá la base físico-biológica de la existencia de los seres humanos.

Probablemente, una vez establecida una sociedad tal, la mayoría considerará la calidad de experiencia que ella proporciona como incomparablemente superior a la que proporcionan las sociedades actuales. Aunque también es posible que algunos crean preferir el conflicto y la angustia a la armonía y la plenitud y, en consecuencia, teman que la calidad de la vida en la comunidad armónica a la que me referí arriba pueda ser peor que en las sociedades actuales, son pocos quienes reconocen preferir el conflicto y la angustia. Como lo mostró Pascal, para perseguir el conflicto y la angustia el individuo normal tiene que engañarse, diciéndose que éstos son elementos inevitables de la vida, pero que en verdad lo que él desea es la paz, la armonía y la plenitud. Usando el famoso ejemplo de Pascal, aunque lo que en verdad persigue el cazador es mantener su atención concentrada en la persecución de la presa y así pasar el tiempo, olvidándose de sí mismo, de sus miserias y de su aburrimiento, a fin de mantener dicho interés él debe creer que lo que desea obtener es la presa.⁷¹

Así, pues, quienes prefieren el conflicto, el remolino y la angustia tienen que engañarse para preferirlo. En cambio, a fin de alcanzar la armonía y la plenitud es necesario superar el autoengaño y aplicar los medios que en verdad nos permitirán alcanzar lo que perseguimos. Por ende, quienes prefieren sociedades como las actuales deben engañarse, actuando de mala fe en el sentido sartreano, y estar en la inautenticidad y el error. Y, por el contrario, la armonía y la plenitud sólo serán accesibles por medio de una creciente autenticidad.

En consecuencia, la armonía social e individual —o, lo que es lo mismo, una buena calidad de la vida— está asociada a la no

deformación de la realidad (o por lo menos a una menor deformación de la misma) y a la innecesariedad de todo falseamiento. Por ende, implica mayor verdad.

Aunque, por no ser cuantificable, la “calidad de la vida” no es un concepto “científico”, una buena calidad de la vida implica que nuestra existencia en su conjunto no nos es desagradable, mientras que un alto nivel de vida por lo general implica una existencia en extremo desagradable. Este hecho, al igual que la totalidad de lo considerado en el apéndice sobre la situación ecológica global, puede dar una idea del error extremo que se encuentra tras la ideología que sirve de base a la “ciencia”. Sólo una vez superada la ideología científicista podrían la ciencia y la tecnología ser de *verdadera* utilidad a los seres humanos.

Esto parece sugerir que con respecto al valor económico se produce un fenómeno similar al que hemos descrito al considerar otros valores. En un primer momento, el valor se acerca a la objetividad, pues lo que se valora es lo que nos aproxima al estado de plenitud y perfección que hemos representado como “la Edad de Oro”.

Así, pues, en un principio se considera que no se debe estimular la codicia, de modo que el hombre experimente una menor sensación de carencia, y lo que se considera como “riqueza económica” no es una mera abstracción monetaria, sino que tiene que ver con la cantidad y la calidad de la comida, la calidad de la vivienda, la calidad de la ropa, etc. Fue precisamente con el objeto de prevenir la “pobreza existencial” y, en general, el mal asociado a los falsos valores que se desarrollaban en su época, que Lao-tse⁷² escribió:

«Los talentos no deben ser estimados, de modo que no haya competencia entre la gente. Los objetos costosos no deben ser valorados demasiado, de modo que la gente no se vuelva ladrona. Los objetos y las situaciones codiciables no deben ser mostrados, no sea que el corazón se agite.

«Así, pues, el santo vacía los corazones (de ansia, agitación, competición y en general de toda sobrevaluación) y llena los estómagos, debilita los deseos y fortalece los huesos.»

No obstante, Lao-tse y quienes pensaban como él no lograron impedir que se implementasen actitudes contraproducentes y desarrollasen falsos valores. En consecuencia, en nuestra época se ha dejado de tomar en cuenta la sensación subjetiva de plenitud o de carencia, así como la cantidad y la calidad de la comida, la calidad de la ropa y la vivienda, etc., y sólo se toman en cuenta cuantificaciones abstractas tales como el Producto Nacional Bruto y el PNB *per capita* (que corresponde al “nivel de vida”). Con respecto al PNB, José A. Lutzenberger⁷³ escribe:

«Para los tecnócratas, economistas y burócratas el dinero se convierte en la medida de todas las cosas: medida universal y exclusiva...

«De este modo confundimos el dismantelamiento de la ecosfera con la creación de riqueza. La destrucción de una ciénaga, la transformación de la floresta amazónica en simples pastos, o la tala de las últimas araucarias sólo figuran en las cuentas económicas como creación de riqueza, sin que allí aparezca la descapitalización ecológica.

«Como índice del progreso se toma el Producto Nacional Bruto (PNB). Pero este PNB no pasa de ser un indicador del flujo de dinero o del flujo unidireccional de los materiales que ese dinero moviliza. En el cálculo del PNB nada se descuenta. No es descontada la descapitalización de la ecosfera. Allí nada se debita al agotamiento de una mina, la desaparición de los peces en ríos y océanos, la pérdida del aire puro, los costos sociales. Mas la descapitalización de la ecosfera es una descapitalización real, tan real como el empobrecimiento de quien despilfarra despreocupadamente su capital monetario. El PNB es la suma aritmética del valor monetario de las transacciones entre humanos, y nada más. El precio de la madera en el mercado interno y el precio de las divisas de su exportación se suman sin que haya ningún descuento por la descapitalización del bosque. Si después de la explotación de la madera sólo queda un desierto, el PNB no carga en cuenta este hecho; apenas registrará “creación de riqueza”. Así, la persona que más dinero despilfarra en futilidades, que más materiales desplaza, que más impacto ambiental negativo produce, contribuye más al PNB que la persona frugal, que dedica sus energías al estudio y al deleite espiritual, o al avance de la ciencia, de las artes, de la armonía social. Cuando la salud pública llegue a decaer drásticamente a consecuencia de la contaminación ambiental y la desestructuración social, el PNB crecerá en la misma proporción que los gastos para medicinas, médicos, siquiátras, hospitales y funerarias. De

hecho, el PNB es proporcional a la descapitalización de la ecosfera. Lejos de ser un índice de progreso real, el PNB es una medida de autodestrucción.

«El valor que damos a las cosas no refleja su verdadero costo. El petróleo era barato porque su precio apenas reflejaba los costos de su extracción, más las ganancias de las compañías y los impuestos de los gobiernos. Su precio no tiene en cuenta la existencia limitada del mineral, su irrecuperabilidad y los cientos de millones de años que la naturaleza necesitó para formarlo. Se creó así toda una infraestructura tecnológica apoyada en el despilfarro acelerado de la energía “barata” y de las materias primas igualmente “baratas”. Es como si una persona, al encontrar en su terreno un tesoro enterrado, decidiera venderlo a un precio que cubriera apenas los gastos de trabajo para desenterrarlo y un pequeño margen de ganancia.

«La causa profunda de la crisis no es tecnológica ni científica; es cultural, filosófica. Nuestra visión incompleta del mundo nos hace querer agredir lo que deberíamos querer proteger. Nos parece que debemos “dominar la naturaleza”, luchar contra ella para no ser dominados por ella. Pero ocurre que la alternativa “señor o esclavo” no corresponde a la realidad de las cosas. El camino que la ecología nos enseña es el de ser *socios de la naturaleza*.»

El concepto de PNB incluye en la “riqueza” de una nación lo que en verdad constituye una descapitalización de la misma. En cambio, excluye de dicha riqueza el trabajo de las amas de casa y en general todos los trabajos que no reportan ingresos monetarios, que son los realizados por casi la mitad de la población mundial. Manfred Max-Neef escribe:⁷⁴

«...las teorías económicas dominantes no asignan valor a las tareas realizadas a nivel doméstico o de subsistencia. En otras palabras, estas teorías son incapaces de incluir a los sectores más pobres del mundo o a la mayoría de las mujeres. Esto significa que casi la mitad de la población mundial y más de la mitad de los habitantes del Tercer Mundo resultan ser, en términos económicos, estadísticamente “invisibles”.»

El ingreso *per capita* o PNB *per capita*, que ha sido considerado por los economistas como el índice de la riqueza de una nación, se mide dividiendo el PNB —o sea, la suma de las cantidades de dinero utilizadas en la totalidad de transacciones económicas— entre el número de habitantes del país. Esto hace que no se valore el trabajo no remunerado —por ejemplo, el de las

amas de casa y el de los agricultores “de subsistencia”— y que naciones con una enorme riqueza agropecuaria bien distribuida, en las cuales todo el mundo tiene buena ropa y vivienda, sean consideradas pobres si el trueque está generalizado y el dinero es poco utilizado, pues la suma de las cantidades de dinero empleadas en las transacciones económicas es ínfima y, al dividirla entre el número de habitantes del país, se obtiene una suma irrisoria. Por esto el Banco Mundial considera al Bután como el país más pobre del mundo, aunque su producción agropecuaria *per capita* es mucho mayor que la de muchas otras naciones asiáticas que el organismo en cuestión considera más ricas, y está muchísimo mejor distribuida que las de los Estados capitalistas y sus seguidores asiáticos. Además, el gobierno del Bután tiene en cuenta el impacto de sus planes industriales sobre el medio ambiente, a fin de minimizar la destrucción del patrimonio natural de la nación y reducir así la descapitalización ecológica.

Lo anterior —entre otras cosas— nos permite entender por qué para el sociólogo Jean Baudrillard no puede haber una “teoría de las necesidades”, sino una teoría del concepto ideológico de necesidad, y también por qué el conocido sociólogo afirma que la división entre “necesidades primarias” y “necesidades secundarias” no es más que un mito creado por la economía y la sociología imperantes. Para Baudrillard, jamás han existido “sociedades de penuria” y “sociedades de abundancia”, pues:⁷⁵

«Sea cual fuere el volumen objetivo de los recursos, los gastos de una sociedad se articulan en función de un excedente estructural y de un déficit no menos estructural. Un excedente enorme puede coexistir con la peor miseria. Y siempre un cierto excedente coexiste con una cierta miseria. De todos modos, lo que rige el conjunto es la producción de este excedente: el límite de supervivencia jamás se determina desde abajo sino desde arriba.»

Sin embargo, las palabras de Baudrillard se aplican sólo a las sociedades más evolucionadas/degeneradas, pues en las sociedades indivisas un excedente enorme no podía coexistir con la peor miseria, ni un cierto excedente con una cierta miseria. El tipo

de repartición que en ellas imperaba no habría permitido que un excedente coexistiera con la miseria de algunos. Aún más, ellas jamás habrían producido excedente alguno, pues habrían poseído “economías de la abundancia”: sus miembros se habrían adaptado al volumen de recursos disponibles sin aplicarles el concepto de “penuria” y, al sentir que habían producido lo suficiente, ya no se habrían preocupado por producir un excedente.

Iván Illich⁷⁶ señaló que, aparte de la riqueza y la pobreza cuantificables, había una riqueza y una pobreza existenciales que tenían que ver con nuestra sensación subjetiva de plenitud o de carencia. Esta riqueza o pobreza no puede ser medida, pero constituye una vivencia innegable, mientras que la “riqueza” o “pobreza” que miden los economistas nada tiene que ver con la felicidad y la plenitud de los seres. En el Bután, que no ha estado expuesto a la creación artificial de carencias por los medios de difusión de masas (la cual tiene por objeto estimular el consumo y enriquecer aún más a los capitalistas a expensas de la felicidad y de la supervivencia prolongada de la humanidad), probablemente la población sea existencialmente más rica que en los países del Primer Mundo, aunque en éstos el PNB *per capita* sea unas 200 veces mayor que en el Bután. Es por ello que en *Alienation and Economics* Walter Weisskopf⁷⁷ nos dice que

«Las dimensiones cruciales de la escasez en la vida humana no son económicas sino existenciales»

Y es también por ello que el físico y activista ecológico Fritjof Capra⁷⁸ escribe:

«La reforma de la economía no es una tarea meramente intelectual, sino algo que implicará cambios profundos en nuestro sistema de valores. La idea misma de riqueza, que es central en la economía, está ligada inseparablemente a las expectativas, los valores y los estilos de vida humanos. Definir la riqueza dentro de un marco ecológico significará trascender sus connotaciones actuales de acumulación material y darle el sentido más amplio de enriquecimiento humano. Tal noción de riqueza, junto con la de “ganancia” y otros conceptos relacionados, no podrá ser sometida a una rigurosa cuantificación, y por ende los

economistas ya no serán capaces de tratar con valores en términos exclusivamente monetarios. En efecto, nuestros problemas económicos actuales hacen bastante evidente que el puro dinero ya no proporciona un sistema de medición adecuado.»

La utilización de la cuantificación monetaria como criterio absoluto en economía sólo puede parecer útil a los capitalistas que persisten en amasar enormes fortunas a costa de la pauperización del resto de la humanidad e incluso de su propia supervivencia —o, cuando menos, de la de sus descendientes—. En efecto, la consideración del criterio cuantificador como un absoluto en economía se desarrolla interdependientemente con la acumulación exagerada de riqueza por unos pocos y el empobrecimiento extremo de la gran mayoría de nuestros congéneres. Refiero al apéndice sobre la situación ecológica en *Qué es filosofía* para una descripción de las enormes desigualdades que caracterizan a las sociedades de nuestros días y de la explotación de la cual los países del Primer Mundo han hecho objeto al Tercer Mundo.

Ya hemos visto que el agotamiento de los recursos y la fatal contaminación de los sistemas que mantienen la vida hacen imposible el aumento sostenido de la producción de bienes y servicios a nivel mundial. A pesar de ello, y de las políticas impuestas por el Primer Mundo a fin de mantener su crecimiento económico a costa de la progresiva pauperización del Tercer Mundo, los economistas del establecimiento y los medios de difusión de masas pretenden hacernos creer que los países del Tercer Mundo podrán “desarrollarse” y aumentar su nivel de vida hasta alcanzar los niveles del Primer Mundo. Así pretenden inducirnos a ignorar que, aun si las políticas del Primer Mundo no estuviesen dirigidas a la conservación y la exacerbación de los privilegios económicos de los grupos de interés en los Estados más poderosos, el mundo llegaría a su fin muchísimo antes de que todos los habitantes del planeta pudiesen alcanzar niveles de vida varias veces más bajos que el nivel de vida medio en los EE. UU. Con ello, nos hacen seguir persiguiendo la inalcanzable zanahoria del desarrollo a fin de poder seguir explotándonos y conservar así sus

privilegios por un poco más de tiempo, a expensas del sufrimiento y la destrucción de la gran mayoría de la humanidad y de su propio sufrimiento y destrucción —pues los altos niveles de vida que han alcanzado no compensan la angustia, la insatisfacción y el desasosiego producidos por el modo de vida moderno, ni justifican la condena de sus propios descendientes al exterminio—.

Algo similar sucede con la teoría económica que se enseña en las universidades: ella es un arma de los intereses económicos de grupos privilegiados y no una “ciencia objetiva”. Como ha señalado Joan Robinson⁷⁹:

«La economía cojea hacia adelante con un pie sobre hipótesis no comprobadas y el otro sobre slogans improbables.

«La característica principal de la ideología que domina a nuestra sociedad hoy es su extremada confusión. Comprenderla sólo quiere decir revelar sus contradicciones.»

Recientemente, el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas —el PDNU o, en inglés, UNDP— ha intentado cuantificar la “calidad de la vida” introduciendo el concepto de “Índice de Desarrollo Humano” (IDH), que se calcula combinando la cuantificación del poder de compra promedio de la población o “ingreso medio real” con la esperanza media de vida y el índice de adultos capaces de leer y escribir. Ahora bien, aunque el “ingreso medio real” nos diga mucho más acerca de la riqueza material de los ciudadanos de una nación que el PNB *per capita* y de que, en general, el IDH “tenga un rostro más humano” que el PNB, debemos reconocer que el llamado IDH sigue teniendo muy poco que ver con la calidad de la vida, que no depende ni del poder de compra de los ciudadanos, ni de la esperanza de vida, ni del índice de alfabetización. Mucho más importante que el poder de compra y la esperanza de vida es el grado de bienestar de que el individuo pueda disfrutar durante el lapso de su existencia, que si bien tiene alguna relación con su poder de compra, tiene una relación mucho más directa con el medio ambiente —físico, cultural, emocional e intelectual— en el que tiene que vivir, y con su propio estado

psicológico. Si la existencia de un individuo es miserable, éste no estará interesado en prolongarla tanto como sea posible. Del mismo modo, hay que tener en cuenta que un alto índice de alfabetización puede permitir a la publicidad volver “existencialmente pobre” a una parte mayor de la población, empeorando la calidad de su vida y, en general, manipular más efectivamente a las masas.⁸⁰

Otro truco de las potencias capitalistas es la propuesta de incluir la cuantificación de la libertad de prensa o de los sistemas políticos en el cálculo del IDH, con lo cual pretenden imponer su versión distorsionada de la “democracia” al Tercer Mundo y generar en éste expectativas que les permitan seguir dominándolo y explotándolo. El IDH, que tiene muy poco que ver con la calidad de la vida que pretende cuantificar, podría muy bien sustituir al PNB como zanahoria inalcanzable con la cual “tantalizar”⁸¹ al Tercer Mundo a fin de lograr que éste permanezca en la senda sin salida del desarrollismo y del liberalismo económico y político, de modo que no salga de los engranajes de la economía mundial y el Primer Mundo pueda seguir manteniendo sus altos niveles de riqueza material gracias a la explotación de que lo hace objeto.

La calidad de la vida no puede ser cuantificada. ¿Cómo podría reducirse la cualidad a cantidad? A fin de sobrevivir, nuestra especie habrá de abandonar el criterio cuantificador impuesto por Galileo y, al mismo tiempo, poner fin a la desigualdad, el despilfarro y el crecimiento sostenido, estableciendo la igualdad socioeconómica, la frugalidad y la estabilidad social. Así, pues, aunque con el objeto de poner fin a la miseria es imperativo redistribuir los medios de producción en miras a lograr una relativa igualdad de condiciones entre el Norte y el Sur y también entre los ciudadanos de cada nación —y, finalmente, acabar con la propiedad como institución—, es igualmente indispensable que podamos alcanzar la plenitud en la frugalidad.

Cuando el lama tibetano Sakya Pandita visitó al Emperador de China, éste le preguntó quién era el hombre más rico del Tíbet, y el lama le respondió con el nombre de un yogui que vivía

desnudo en una cueva en las montañas, cuya única posesión era un poco de harina de cebada tostada: habiendo superado la sensación de separatividad, el yogui (era) la plenitud del continuo universal; habiendo muerto su ser-para-sí, el yogui (era) el “sí-mismo-como-resultado”, que podría ser considerado como valor absoluto.

Fue por esto que, cuando uno de sus discípulos intentó “comprar” una enseñanza con varias onzas de polvo de oro, otro famoso maestro espiritual tibetano echó el polvo de oro al viento sobre un río exclamando: “¿para qué quiero oro, si el mundo entero es oro para mí? El Maestro Eckhart, por su parte, dijo que el impulso que le permitía penetrar el absoluto lo hacía “tan rico que Dios no era suficiente para él”. A su vez, Padmasambhava de Öddiyana afirmó que⁸²:

«El ser humano no es satisfecho por la cantidad de comida, sino por la ausencia de ansia y voracidad.»

Mientras que, en la misma vena, el *Huainanzi* nos transmite la siguiente serie de aforismos y admoniciones:⁸³

«Existe algo de importancia capital en el mundo, pero no es el poder o el “estatus”.⁸⁴ Existe una fortuna inmensa, pero no consiste en oro o joyas. Existe una vida plena, pero no se mide en años.

«Cuando observas el origen de la mente y vuelves a su naturaleza esencial, ello es lo importante. Cuando te sientes a gusto con tus sentimientos, entonces eres rico. cuando entiendes la división entre la vida y la muerte, tu vida es entonces completa.»

«Una nación desordenada parece llena; una nación en orden parece vacía. Una nación moribunda sufre penuria; una nación que sobrevive goza de sobreabundancia. (Que la nación parezca) vacía no significa que no haya gente, sino que todos mantienen su trabajo; (que parezca llena) no significa que haya mucha gente, sino que todos persiguen trivialidades. Gozar de sobreabundancia no significa tener muchas posesiones, sino que los deseos son moderados y los asuntos mínimos. Penuria no significa que no haya productos, sino que la gente es impulsiva y sus gastos excesivos.»

«La leña no se vende en los bosques y los peces no se venden junto a un lago, pues hay abundancia de ellos. Del mismo modo, cuando hay plenitud el deseo disminuye, y cuando los apetitos son mínimos finalizan las discusiones.»

«Mejor que prohibir la ambición, es que no haya nada que desear; mejor que prohibir la disputa, es que no haya nada que usurpar.»

Los valores actuales están diseñados para estimular la competencia entre la gente, las empresas, las naciones y los sistemas, cuando es la competitividad lo que está destruyendo al mundo. ¿Por qué se valora a la escuela y al deporte? Porque ambos enseñan a los niños a funcionar dentro de las relaciones de competición que les permitirán, en la edad adulta, servir efectivamente al sistema. A nadie le importa que ello acelere la destrucción del planeta.

El absurdo de la economía actual es tan extremo que se presta a la burla que hizo Alan Watts de la “Gran Depresión” que comenzó en 1929. Watts señala que antes de que reventara la depresión, había “una economía floreciente basada en el consumo” y, de repente, al día siguiente aparecieron la pobreza, el desempleo y las colas frente a las panaderías. Los recursos físicos del país — cerebros, músculos, materias primas— eran los mismos pero, repentinamente, se había producido una situación de escasez de dinero, un “colapso financiero”. La burlona exageración que caracteriza el ejemplo que presenta Watts es apta para mostrar el absurdo de la economía imperante.⁸⁵

«...todo ocurrió como si el día de la depresión se hubiera presentado un albañil a su trabajo y el capataz le hubiera dicho: “lo siento, muchacho, pero hoy no podemos trabajar. No hay centímetros”. “¿Qué significa que no hay centímetros? —replicará el albañil—. Tenemos madera y metal y todo lo que hace falta”. “Sí, claro, pero tu no entiendes de eso. Hemos gastado demasiados centímetros y ahora se nos han terminado”.»

Para concluir, baste con señalar que, si hemos de sobrevivir, habremos de liberarnos de los criterios económicos imperantes y, dejando de preocuparnos por la producción de excedentes y por la

satisfacción de las falsas necesidades que nos imponía el absurdo sistema capitalista, sustituir las complejas sociedades actuales por una red de comunidades estables que se encuentren libres de cismagénesis⁸⁶ (y, por lo tanto, libres de la interacción acumulativa⁸⁷ que se encuentra en la raíz de la cismagénesis) y en las cuales los seres humanos se dediquen por encima de todo a la recuperación de la plenitud de su condición original, que constituye la verdadera riqueza.

¹También entre los incas estuvo prohibida la rueda, que sólo podía emplearse en juguetes para niños (lo cual, al igual que la incorporación de los elementos que Mariátegui llamó “socialistas”, muestra que los rústicos y sanguinarios invasores que dominaron el altiplano andino pudieron sin embargo recibir algo de la sabiduría que había caracterizado a algunos de los pueblos que ellos dominaron. En China, el Chuang-tzu cuenta la historia de un campesino que inventó un sistema de riego, pero fue disuadido de aplicarlo por un sabio taoísta, quien le mostró que ello daría lugar a una carrera de “progreso” técnico que conduciría hacia la autodestrucción de la humanidad.

²Illich, Iván (1971), *Deschooling Society*. Nueva York, Harper & Row. Aquí se empleó la versión francesa (1971), *Une société sans école*. Paris, Éditions du Seuil.

³*Ibidem*.

⁴Según esta historia transmitida por los sufíes un grupo de hombres ignorantes fue al desierto a pedir a Jesús la palabra con la que se podía resucitar a los muertos. Después de negarse repetidamente a dárselas, entendiendo que los hombres en cuestión sólo aprenderían de la experiencia, Jesús les dio la palabra. En la vía de regreso, los hombres encontraron un montón de huesos y decidieron poner a prueba la palabra a fin de asegurarse de que el maestro no los había engañado. Los huesos volaron por el aire, dieron forma a un esqueleto de tigre, se recubrieron de carne y, tomando vida, el tigre al que los huesos habían pertenecido los devoró a todos.

⁵Evidentemente, aunque haya relación entre la concepción spinoziana del error y la que he esbozado en este libro, la primera, siendo racionalista y dependiendo de los modos de conocimiento aceptados por su creador (los cuatro del *Tractatus de intellectus emendatione* o los tres de la *Lógica*), no podría bajo ningún respecto corresponder con exactitud a la que aquí expongo.

⁶ McTaggart denunció el hecho de que, por un lado, Hegel haya insistido en que la realidad y las ideas que la interpretan —y que, según él, son inseparables de ella— son autocontradictorias y, por el otro, haya afirmado que el error se revela por las contradicciones que genera. Si todo es contradictorio y quienes están libres de error han de describir la realidad en términos de contradicciones, ¿cómo podrían las contradicciones revelar el error?

A pesar de que en este Apéndice ha criticado duramente a Hegel y de que a lo largo del libro he hecho diversas críticas al marxismo, aquí me he suscrito a la tesis hegeliana según la cual el error se revela por las contradicciones que genera, así como a la tesis marxista según la cual las contradicciones han de revelarse como tales para que puedan transformarse en conflicto y éste a su vez pueda impulsarnos a superarlas.

Si no se aclara el sentido exacto que aquí se está dando a estas tesis, se podría atribuir a esta obra un error similar al de Hegel, no porque aquí también se confunda el mapa con el territorio y se afirme que la realidad es autocontradictoria, sino porque se ha insistido en que ningún mapa describe cabalmente ni agota el territorio, y en que distintos mapas que sean mutuamente contradictorios pueden ser igualmente válidos para describir una realidad dada. Si los mapas han de contradecirse para aproximarse en la mayor medida posible a lo que describen, la contradicción en la descripción no podrá revelar el error que —utilizando la frase de Spinoza— he explicado como “lo incompleto y abstracto”. ¿Cuál puede ser entonces el tipo de contradicción que el error revela como tal?

Lenin afirmó que “dondequiera que haya una diferencia hay una contradicción”. Desde el punto de vista de la visión que se presenta en este libro, esto *no* podría significar que, en tanto que existan montañas y planicies, humedad y sequía, varones y hembras, etc., habrá contradicciones que superar. En términos de este libro, este principio marxista sólo podría tener sentido si por “diferencia” entendiésemos “experiencia de las diferencias como algo intrínseca y absolutamente verdadero”. Esto nos llevaría a reformular el principio en cuestión del siguiente modo: “dondequiera que la diferenciación —o, lo que es lo mismo, la ideación— sea *valorizada-absolutizada delusoriamente*, habrá una contradicción”.

Así, pues, la contradicción es inherente al error cuyo núcleo he designado como “valorización-absolutización delusoria”. En consecuencia, sólo habrá contradicción en tanto que sintamos que los mapas conceptuales son lo

dado, o que algunos de ellos tienen que corresponder exactamente a segmentos de lo dado y ser absolutamente ciertos con respecto a esos segmentos, mientras que sus contrarios tienen que ser absolutamente falsos. El hecho de que el mapa conceptual sea autocontradictorio sólo constituye un problema cuando lo valorizamos-absolutizamos delusoriamente, pues es sólo entonces que experimentamos una verdadera contradicción, que funciona como tal y produce efectos.

¿Quiere decir esto que, puesto que la contradicción no radica en las injusticias económicas y las diferencias de poder que se dan en la sociedad humana, sino en su valorización-absolutización delusoria, lo que hemos de superar para resolver el “problema de la vida” es nuestro error “subjetivo” y no las situaciones “objetivas” de injusticia, opresión, etc.? Por supuesto que no. Nuestra supervivencia y la construcción de una nueva edad de oro o era de la Verdad caracterizada por la armonía, la equidad y la plenitud dependen de la superación, tanto de las divisiones “objetivas” que han surgido entre los seres humanos, como de la lucha “objetiva” que éstos han emprendido contra su medio ambiente natural. Aún más, puesto que en nuestros días todos los seres humanos valorizan-absolutizan delusoriamente los contenidos de sus pensamientos, todos ellos tienden a experimentar esas divisiones “objetivas” como contradicciones y a enfrentar el dolor y el conflicto que emana de ello. Por lo tanto, nuestra responsabilidad hacia los otros seres humanos implica que debemos trabajar por resolver las divisiones en cuestión.

La “verdadera” contradicción que impulsa la evolución de la humanidad radica en la valorización-absolutización delusoria del pensamiento. En consecuencia, el impulso hacia el cambio que emana del descubrimiento de la contradicción tiene por objeto, más que ninguna otra cosa, inducirnos a superar dicha valorización-absolutización delusoria. No obstante, en tanto que percibamos las situaciones “objetivas” como contradicciones y nosotros y/u otros individuos suframos por ellas, nuestra responsabilidad de cambiar esas situaciones no es en ningún grado menor que la de superar la valorización-absolutización delusoria.

⁷En mis obras *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística* (Mérida, Venezuela, 1994, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes) y “Las aventuras del fabuloso hombre-máquina. Contra Habermas y la *ratio technica*” (Mérida, Venezuela, 1990, Revista *Actual*, Dirección de Cultura de la Universidad de Los Andes, números 16-17), desarrollé una extensa crítica de la razón instrumental, así como de la filosofía de Habermas, la cual, a pesar de hacer una elegía de la acción comunicativa y de la acción emancipadora, justifica la aplicación de la razón instrumental en el campo de las relaciones entre los seres humanos y el resto de la naturaleza. Mi crítica se debe al hecho de que la aplicación de la razón instrumental a las

relaciones entre los seres humanos y el resto de la naturaleza se encuentra en la raíz de la crisis ecológica, y de que, en cuanto relaciones de lo que Freud designó como proceso primario, una vez que las mismas se introducen en la psiquis humana no hay manera de limitarlas a un campo específico de la actividad de dicha especie y, en consecuencia, es inevitable que las mismas se instalen paulatinamente en todos los campos. Para entender por qué afirmo que esto es así, se puede consultar la explicación del proceso primario y el proceso secundario que se ofrece más adelante en el texto principal de este Apéndice.

⁸Como se anunció en la nota anterior, en las próximas páginas definiré brevemente el proceso primario y el proceso secundario de que habló Freud en su *Proyecto* de 1895, y los relacionaré con el procesamiento de señales analógicas y digitales, y con los hemisferios del cerebro humano encargados de uno y otro tipo de procesamiento.

⁹Aurobindo, Shri, *La vie divine*. Pondichery, India, Ashram de Shri Aurobindo.

¹⁰Bateson, Gregory (1979), *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Nueva York, Dutton. Aquí se ha citado la versión española (1982; primera reimpresión 1990): *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu editores S.A. (glosario, p. 200).

¹¹*Ibidem* (glosario p. 200).

¹²*Ibidem*. El primer párrafo en la cita es de la p. 44; el segundo párrafo es de la p. 99.

¹³*Ibidem*. Ver también: (1) Pribram, Karl H. y Merton Gill (1976), *Freud's "Project" Re-assessed*; Nueva York, Basic Books. (2) Wilden, Anthony (1972; 2a edición 1980), *System and Structure*. Londres, Tavistock. Los trabajos citados reducen el procesamiento de señales digitales al hemisferio cerebral izquierdo y el procesamiento de señales analógicas al hemisferio derecho. Ahora bien, ciertos experimentos realizados en 1999 habrían demostrado que el hemisferio izquierdo también puede procesar señales analógicas y que el hemisferio derecho también puede procesar señales digitales: en cada hemisferio predomina una función, pero la otra no le es imposible.

¹⁴Aunque muchas de las teorías de Freud han perdido credibilidad, las más recientes investigaciones neurológicas y de la conducta han sustentado la división en dos tipos de proceso mental —primario y secundario— que estableció Freud en el *Proyecto* de 1895. En efecto, los trabajos de Jacques Lacan, de Gregory Bateson, Jay Haley y otros miembros del grupo de Palo Alto, del neurofisiólogo Karl Pribram y sus asociados, y de Anthony Wilden, han puesto el *Proyecto* de Freud en el centro de las teorías de vanguardia, tanto en el campo de la neurofisiología como en el de la psicología y la psiquiatría.

¹⁵Esta correspondencia fue establecida en Wilden, Anthony, *op. cit.*, y en Bateson, Gregory, *op. cit.* En efecto, las características que Freud atribuyó al proceso primario corresponden a las del procesamiento de señales analógicas, y

las que atribuyó al proceso secundario corresponden a las del procesamiento de señales digitales.

¹⁶Fenichel, Otto (1945), *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, Norton.. Ver Bateson, Gregory (recopilación 1972), *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladin. Hay versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.

¹⁷Nietzsche prefiguró la distinción que hizo Freud entre un proceso primario y un proceso secundario cuando señaló que el “inconsciente” (concepto que prefiero no utilizar) del cual emana la creatividad no es crítico, y que el creador sólo puede criticar lo creado después de haberlo creado.

¹⁸Cabe señalar que la relación entre los mencionados procesos es enmascarada y condicionada por lo que Bateson *et al.* (Bateson, Gregory, recopilación 1972, ensayo “Toward A Theory of Schizophrenia”) designaron como “dobles constreñimientos” (*double binds*). Al condicionar la interacción entre los procesos en cuestión, aquéllos condicionan el desarrollo de *ambos*.

A su vez, la “acción por la no-acción” (*wei-wu-wei*) que caracteriza al estado de *sophía* armoniza ambos procesos, de modo que, sin que uno de ellos intente ejercer control sobre el otro, todo funciona magistralmente, y no se produce el efecto invertido que en el primer ensayo de este libro fue ilustrado con el poemita del sapo y el ciempiés.

¹⁹(1) Capriles, Elías [1990 (escrito en 1986)], “Las aventuras del fabuloso hombre-máquina. Contra Habermas y la *ratio technica*.” Mérida, revista *Actual* de la Universidad de Los Andes, números 16-17. (2) Capriles, Elías y Mayda Hocevar (1991), “Enfoques sistémicos en sociología”. San Sebastián, *Anuario Vasco de Sociología del Derecho (Eskubidearen Soziologiako Euskal Urtekarria)*, N° 3, 1991, pp. 151-186. (3) Capriles, Elías y Mayda Hocevar (1993), “Enfoques sistémicos en sociología. Discusión de algunas de las tesis de Capra, Luhmann y Habermas (Versión ampliada y corregida)”. Mérida, *Trasiego* (revista de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes), Nos 4/5. (4) Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

²⁰Así, pues, podría decirse que, aunque es el analógico proceso primario el que parece dar su empuje a la “evolución” humana en todos sus niveles, para que el mismo pueda dársele es imprescindible su interacción con el digital proceso secundario.

²¹La interpretación de la exacerbación de pautas negativas como procesos de reducción al absurdo y su explicación en términos de la relación entre el proceso primario y el secundario fue realizada originalmente por Gregory Bateson al estudiar ciertos procesos psicológicos, entre los cuales figuran las psicosis y el

alcoholismo. Ver *The Cybernetics of Alcoholism*, en Bateson, Gregory, recopilación 1972.

Mi visión de la “evolución” y de la historia humanas (incluyendo mi crítica de Hegel y mi explicación sistémica de la historia en términos de los vocablos empleados por la teoría general de sistemas y por Walter Buckley para describir la transformación psicológica y social) es una aplicación de la mencionada teoría batesoniana al problema en cuestión, que no fue considerado por Bateson. Ver: (1) 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. (2) Capriles, Elías (escrito en 1985, sin publicar) *Crítica de Hegel*. (3) Capriles, Elías (leído en 1986; resumen en inglés e italiano 1988), *Sabiduría, equidad y paz*. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida que se realizó en Mérida, Venezuela, en 1986. Resúmenes publicados: extenso inglés e italiano, revista *MeriGar*, 1/10/88 (Arcidosso, Grosseto, Italia); breve español e inglés, colección de resúmenes del Encuentro. (4) Capriles, Elías (1992), “La inversión hegeliana”. Mérida, *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes), N° 4, diciembre de 1992. (5) Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

²²Aunque Bateson jamás sugirió que el proceso en cuestión fuese independiente de la acción consciente del sujeto y del proceso secundario.

²³Esto no significa que la conciencia y el proceso secundario no logren gran parte del tiempo sentirse en control del proceso primario; el individuo bien adaptado que no exagera demasiado en sus intentos por controlar sus impulsos y emociones ciertamente logra sentirse en control gran parte del tiempo, aunque éste no sea el caso de quienes intentan obsesiva e ininterrumpidamente controlar el proceso primario.

Quizás el ejemplo más claro del “efecto invertido” de la negación sea el simple rechazo. Si intentamos interrumpir una relación de rechazo u oposición, el **no** que demos en el proceso secundario a esa relación, siendo rechazo, habrá de alimentar la relación de rechazo que intentamos detener. Como señalaron los estoicos, el placer es sensación aceptada, el dolor es sensación rechazada y la sensación neutra es indiferencia hacia la sensación. En consecuencia, toda relación de rechazo ha de estar asociada a una sensación desagradable. Esta se intensificará al aumentar nuestro rechazo, haciéndose más desagradable y haciendo así aumentar aún más nuestro rechazo, con lo cual aumentará proporcionalmente el desagrado, lo cual hará a su vez aumentar todavía más nuestro rechazo, y así sucesivamente, en un proceso autocatalítico (o sea, que crece con su propia realimentación).

²⁴Bateson, Gregory, recopilación 1972.

²⁵En sus *Metálogos*, Gregory Bateson señaló que los “instintos” son una invención de la Biblia. Ver Bateson, Gregory, recopilación 1972. En efecto, el *Thánatos* no debe ser concebido como un “instinto” ni atribuido a un “inconsciente”.

²⁶Adoptando aparentemente con ello un punto de vista metafísico, Bateson habla de “teleología” y no de “teleonomía”. Aquí preferí utilizar el término “teleonomía”, empleado por biólogos y filósofos que abarcan desde Pittendrigh hasta Monod “con el fin de poner de relieve que el reconocimiento y descripción de una dirección hacia un fin no conlleva una aceptación de la teleología como un principio causal eficiente” (Pittendrigh). En efecto, aunque la *dirección* del proceso corresponde exactamente a una interpretación específica del sentido de la vida (como lo es, por ejemplo, la que los orientales han expresado en términos del mito del *lila*), esta *interpretación* no puede ser considerada como causa eficiente del proceso.

El sentido que doy al término “teleonomía” es el que le da Mayr cuando dice que “un comportamiento o proceso teleonómico es uno que debe su dirección hacia un fin a la operación de un programa”. En consecuencia, el uso del término queda limitado a los sistemas cibernéticos y, sobre todo, a los sistemas autopoieticos.

²⁷Este no es el único error de Hegel. Como señala Sartre (en un lenguaje diferente al que utilizo en esta nota) en *El ser y la nada*, al hacer, al comienzo de la *Lógica*, que el ser sea idéntico con la nada, Hegel incurre en lo que Russell y Whitehead llamarían una confusión de tipos lógicos, pues el hecho de que, por carecer de determinaciones (otras que el contraste con el no-ser que hace que el ser sea ser), el ser sea nada-de-ente, no implica que éste sea nada-de-ser (o sea, no-ser). Es esta confusión la que hace que el ser de Hegel no tenga contenido fenomenológico y no corresponda al fenómeno-de-ser descubierto por Heidegger, sino que se constituya en quimera sin contenido al no tener contrario en términos del cual se defina.

Cabe señalar que aunque, refiriéndome a Russell y Whitehead, hablo de una “confusión de tipos lógicos” en Hegel (cosa que no hace Sartre), es dudoso que sea válido aplicar este término a la confusión del ser —que para Aristóteles no es una clase ni una clase de clases— con la clase o tipo lógico “entes”.

²⁸De nuevo, refiero al lector a la explicación que doy más adelante acerca de la forma en que ha de ser entendido este principio para que sea compatible con la filosofía que aquí expongo.

²⁹Los conflictos que experimentan los individuos constituyen su vivencia del conflicto ecológico y son una manifestación de éste.

³⁰Cita de Bettino Craxi, el tristemente famoso ex primer ministro de Italia sindicado de corrupción que hubo de morir en el exilio en Túnez, en el discurso que pronunció en la ocasión de su primera toma de posesión. Angel J.

Cappelletti (1972, *Los fragmentos de Heráclito*. Caracas, Editorial Tiempo Nuevo) nos da una traducción más exacta del fragmento:

«...Lo opuesto es concorde y de las cosas discorde surge la más bella armonía.»

La forma como Craxi interpretó el fragmento (“la más bella armonía surge del conflicto”) puede ser relacionada con la afirmación heraclítica de que la “cerveza” que no se remueve constantemente se agria.

³¹“El corazón tiene sus razones que la razón no conoce”. Es de la mayor importancia tener en cuenta que el *lógos* comprende tanto los “algoritmos del corazón” (o sea, el proceso primario asociado al lado derecho del cerebro) como los cómputos del proceso secundario (asociado al lado izquierdo del cerebro). La expresión de Pascal refleja el hecho de que, en los últimos siglos, el concepto de “razón” ha sido limitado al proceso secundario y a la inteligencia discursiva, lo cual ha hecho de él algo muy restringido, fomentando el desarrollo de actitudes antiecológicas. Una vez que la razón es limitada al pensamiento discursivo y contrapuesta al corazón, al proceso primario, a los impulsos supuestamente irracionales y a las pasiones, surge la necesidad de controlar todo lo que **no** es considerado como la razón. Este intento de controlar, al ser puesto en práctica por medio del desarrollo tecnológico, interfiere con el orden natural y finalmente llega a subvertirlo.

³²En este caso no estoy utilizando el término “posición” como sinónimo de “tesis”, sino en el sentido de “ocupar un lugar”, “jugar un papel” o “cumplir una función”.

³³Ontogénicamente, el error en cuestión es un producto del proceso de socialización y “educación” del individuo. Filogénicamente, dicho error se va desarrollando hacia su extremo lógico y su propia reducción al absurdo en la evolución de la humanidad.

³⁴Laing, Ronald D. (1961/1969), *Self and Others*. Londres, Tavistock (empastado, *The Self and the Others*), y Harmondsworth, Pelican (cartulina, *Self and Others*).

³⁵La condición del infante no pueda ser tomada como ideal a alcanzar; por una parte, el infante es incapaz de cumplir por sí solo con las tareas necesarias para garantizar su propia supervivencia y de manejar la realidad efectivamente; por la otra, en dicha condición están activas las propensiones del error que permitirán que el proceso educativo condiciones al individuo. Sin embargo, como se señaló en una nota el Capítulo I de este libro, Chuang-tse escribió que el bebé:

«...mira todas las cosas durante todo el día sin pestañear; ello se debe a que sus ojos no están enfocados en ningún objeto particular. El va sin saber que va, y se detiene sin saber lo que está haciendo. No tiene idea de separación con respecto a su medio ambiente y se mueve con él. Estos son los principios de la salud mental.»

Como también se señaló en la mencionada nota al capítulo I, fue un error de Freud haber creído que por sí mismo el sentimiento oceánico del infante implicaba el sentimiento de desamparo que daría lugar a la invención de la religión: dicho sentimiento no es inherente a la condición oceánica, sino a la manifestación, en dicha condición, de las propensiones y los condicionamientos del error que está siendo implantado y desarrollado por medio del proceso educativo.

³⁶Hegel, G. W. F., *Fenomenología de espíritu*, citada por Ferrater Mora, José, 1974; versión en 4 tomos, 1984, vol. 4, p. 3168.

³⁷No-x excluye a x pero está íntimamente ligado a x en la medida en la que tanto x como no-x se definen mutuamente y dependen el uno del otro para ser lo que son. En consecuencia, es necesario descubrir la *coincidentia oppositorum*, lo cual no implica que debemos sustituir la lógica formal por un nuevo tipo de lógica (por ejemplo, por una lógica metafísica y ontológica como la concebida por Hegel), sino más bien que debemos alcanzar una comprensión correcta de la dinámica de la lógica formal.

³⁸En lenguaje hegeliano, podría decirse que la determinación es “la negación del Ser Indeterminado que es idéntico con la Nada”, siempre y cuando se advierta que esta nada debe ser entendida como ausencia de entes y no como ausencia de ser.

³⁹Trungpa, Chögyam (1973), *Cutting Through Spiritual Materialism*. Boulder y Londres, Shambhala Publications. Hay versión española (1985): *Más allá del materialismo espiritual*. Barcelona, Edhasa.

⁴⁰Muy 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, enloquecido, a una zanja fue a caer
 mientras pensaba cómo hacer para correr.»

⁴¹Marx decía que la esencia humana es el conjunto de las relaciones humanas.

⁴²Gregory Bateson (Bateson, Gregory, 1979, *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Nueva York, Dutton. Aquí hemos citado la versión española (1982; primera reimpresión 1990): *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu editores S. A.) escribe:

«Es correcto (y constituye un gran avance) comenzar a pensar en los dos bandos que participan en la interacción como dos ojos, cada uno de los cuales da una visión monocular de lo que acontece, y juntos dan una visión binocular en profundidad. Esta doble visión es la relación.

«La relación no es interior a la persona individual. No tiene sentido hablar de ‘dependencia’, ‘agresividad’, ‘orgullo’, etc.; todas estas palabras

tienen su raíz en lo que ocurre entre personas, no en tal-o-cual-cosa presuntamente situada dentro de una persona.

«Hay, sin duda, un aprendizaje en el sentido más restringido. Hay cambios en A y cambios en B que corresponden a la dependencia-protección de la relación. Pero la relación viene primero: es *precedente*.

«Sólo si uno se aferra de manera rigurosa a la primacía y prioridad de la relación puede evitar las explicaciones dormitivas. El opio no contiene un principio dormitivo, y el hombre no contiene un principio agresivo.»

⁴³David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén (2a edición francesa, 1961; español, 1976), *Las enseñanzas secretas de los budistas tibetanos*. Buenos Aires, Editorial Kier. Hay ediciones inlesas en: Calcutta, India, Maha Bodhi Society, y San Francisco, USA, City Lights Books.

⁴⁴Cooper, David (1971), *The Death of the Family*. Harmondsworth, Pelican. Hay versión española (1976; 4a reimpresión 1981): *La muerte de la familia*. Barcelona, Ariel. Cabe señalar que las propuestas políticas de este libro reflejan en gran parte algunas tendencias generalizadas en la época en la que el mismo fue escrito pero de dudosa aplicabilidad; en mi opinión, de haber sido aplicadas al mundo real, los resultados probablemente habrían sido desastrosos.

⁴⁵Gregor Bateson (Bateson, Gregory, *op. cit.* de 1979, español 1982, primera reimpresión 1990; ver nota 10 a este Apéndice) señala que esto podría estar relacionado con el hecho de que las imágenes pasan por los “interfases” humanos con mayor facilidad y economía.

⁴⁶Foucault, Michel (1975, español, 1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, S.A.

⁴⁷Lo que Jung designó como la sombra es algo que puede funcionar en términos de lo que Freud llamó *phantasia* inconsciente (la “ph” tiene por objeto diferenciar la *phantasia* inconsciente de las fantasías conscientes, que son una forma vívida de *ijmaginación*).

⁴⁸A fin de superar los efectos negativos de la interacción entre la *phantasia* inconsciente o 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 puede constituir un paso en la dirección correcta, más importante que cambiar el lenguaje es superar la valorización-absolutización delusoria 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.

⁴⁹Lao-tse, *Tao-te-king*. En Cooper, David, *op. cit.* en la nota 44 a este Apéndice.

⁵⁰Trungpa, Chögyam (1984), *Shambhala—The Sacred Path of the Warrior*. Boulder, Shambhala Publications. Hay versión española: *Shambhala, el sendero sagrado del guerrero*.

⁵¹Primer párrafo: Norbu, Namkhai (1986) *Dzogchen—Lo stato di autoperfezione*. Traducido del tibetano al italiano por Adriano Clemente; Roma, Ubaldini. Versión inglesa (1989), *Dzogchen, The Self-Perfected State*; Londres, Arkana. La traducción española será publicada por editorial La Llave (Vitoria, España).

Segundo párrafo: Norbu, Namkhai (1988), *Un'introduzione allo Dzogchen. Risposte a sedici domande*. Arcidosso, Grosseto, Shang Shung Edizioni.

⁵²Schumacher, E. Fritz (1973), *Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*. Londres, Blond & Briggs.

⁵³Lau, Guadalupe (1986), entrevista con Namkhai Norbu Rinpoché. Cumaná, *Semanario de Cumaná*, 20 de mayo de 1986.

⁵⁴Según David Cooper, el líder carismático es quien descubre el liderazgo en otros y ayuda a esos otros a devenir sus propios líderes (y, así, a pasar a ser a su vez “líderes carismáticos”), en vez que pretender erigirse en guía de otros. A su vez, Chögyam Trungpa dice que el “amigo espiritual” no camina delante de nosotros, como un guía o como alguien superior, sino que camina *con* nosotros.

⁵⁵Citado en Reszler, André (1973; español 1974), *La estética anarquista*, pp. 12-13. México, Fondo de Cultura Económica.

⁵⁶Tal como, según la enseñanza *rdzogs-chen*, la “iluminación” es un proceso ininterrumpido y no algo que sucede en un momento dado y ya queda establecido.

⁵⁷Sarahapada, *Dohas reales*. En Guenther, Herbert V. (1972), *The Royal Song of Saraha*. Boulder y Londres, Shambhala Publications. La traducción del fragmento es mía.

⁵⁸Este último es el correspondiente, en el proceso secundario, del mencionado “orden en el proceso primario”.

⁵⁹Este criterio nos hará ubicar a la institución de bomberos en un lugar más a la derecha dentro del espectro o abanico institucional que el que le asignó Iván Illich: esa institución funciona en base a una estructura militar que es típicamente “de derecha” y que estructura las mentes de sus miembros tal como lo exigen las sociedades actuales, aunque no posea las características que Illich asignó a las instituciones de derecha. Por supuesto, las instituciones ubicadas más a la derecha dentro del espectro o abanico institucional serán el Estado, la Escuela, los medios de difusión de masas, la psiquiatría, el ejército, la policía, el sistema legal y así sucesivamente.

⁶⁰Illich, Iván, *op. cit.* (Ver la nota 2 a este Apéndice.)

⁶¹La pronunciación de este término es más o menos similar a la pronunciación española de la combinación de letras “biññana”

⁶²Leyendo los *Upanishads* no es fácil discernir si lo que designa el término *turiya-ananda* es el estado de *aletheia* que la enseñanza dzogchén designa como rigpa, la condición en la que ni el samsara ni el nirvana están activos que la enseñanza dzogchén designa como kunzhi (*kun-gzhi*) o “base-de-todo”, el “modo de experiencia” condicionado que los tibetanos llaman “samtén bardo”, los reinos sin forma o arupa lokas que según las enseñanzas budistas constituyen la cúspide del *samsara*, o alguna otra condición. Lo mismo se aplica a lo que en sus trabajos más tempranos Ken Wilber designó como “nivel mental” y, todavía en mayor medida, a lo que Stanislav Grof designa como “nivel transpersonal”, el cual además de incluir todo tipo de experiencias de unión con el universo (no importa cuán delusorias las mismas puedan ser), comprende también todo tipo de experiencia de arquetipos divinos, de “reencarnaciones anteriores” y así sucesivamente. Por esto me he visto obligado a escribir varios trabajos criticando distintas tendencias de la psicología transpersonal y proponiendo una psicología que he designado como “metatranspersonal”. Ver, en particular, los artículos: Capriles, Elías (1999), “Más allá de la mente. Pasos hacia una psicología metatranspersonal”. Mérida, *Trasiego* (revista de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes), No. 9. (2) Capriles, Elías (2000), “Beyond the Mind. Steps to a Metatranspersonal Psychology”. *International Journal of Transpersonal Studies*, Vol. 19, Nos. 1-2, Hawai, USA. Además, esto preparando el libro *Más allá de la mente. Pasos hacia una psicología metatranspersonal y una fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia*.

⁶³Para una crítica de Luhmann ver: (1) Capriles, Elías (2000), *Individuo, sociedad, ecosistema*. Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. (2) Capriles, Elías y Mayda Hocevar (1991), “Enfoques sistémicos en sociología. Discusión de algunas de las tesis de Capra, Luhmann y Habermas”. San Sebastián (Euskadi, España), *Anuario Vasco de Sociología del Derecho (Eskubidearen Soziologiako Euskal Urtekaria)*, N° 3 (correspondiente al año 1991), pp. 151-86. (3) Capriles, Elías y Mayda Hocevar (1993), “Enfoques sistémicos en sociología. Discusión de algunas de las tesis de Capra, Luhmann y Habermas” (versión ampliada y corregida). Mérida, *Trasiego* (revista de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes), Nos 4/5. (4) Maturana, Humberto R. (1985), “Biologie der Sozialität”, *Delfin* 5. (5) Rodríguez, Darío (1986), “Elementos para una comparación de las teorías de Maturana y Luhmann”. En *Estudios sociales* (CPU), N° 54, 4° trimestre de 1987, Santiago de Chile.

⁶⁴Ver la nota anterior.

⁶⁵Aunque su pasado nazi haga difícil simpatizar con él, Paul Feyerabend

(Feyerabend, Paul K. (1970; español 1974/1984), *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona, Historia del pensamiento, Editorial Orbis.

Feyerabend, Paul K. (1980; español 1982), *La ciencia en una sociedad libre*. México, Madrid y Bogotá, Siglo XXI Editores.

Feyerabend, Paul K. (español 1984; 1a reimpresión 1987), *Adiós a la razón*. Madrid, Editorial Tecnos.)

tiene en gran parte razón cuando señala que:

«...el conocimiento abstracto, tal como lo han presentado algunos de sus más relevantes campeones, tiene mucho en común con los decretos divinos, y el propósito de los decretos divinos sólo en muy escasas ocasiones es explicado. La incompletud es también una consecuencia natural del enfoque abstracto: los conceptos “objetivos”, es decir, independientes de la situación, no pueden captar a los sujetos humanos y el mundo tal como es visto y configurado por ellos. Con todo, los intelectuales han intentado frecuentemente extender el enfoque abstracto a todos los aspectos de la vida humana.

«La tentativa es claramente paradójica: conceptos que son definidos de acuerdo con argumentos o historias-prueba explícitos, claramente formulados y drásticamente no-históricos, no pueden expresar en absoluto el contenido de conceptos que están adaptados a las características —en parte conocidas, en parte desconocidas, pero siempre cambiantes— de las vidas de los seres humanos, y por ello constituyen partes inseparables de su historia. Algunos de los primeros físicos estuvieron conscientes del problema. Ridiculizaron a los filósofos que pretendían reducir todas las enfermedades a unas pocas nociones simples, y contrastaron la pobreza de esas nociones con la riqueza de su propia experiencia práctica. Platón, pese a su inclinación fuertemente teórica, nunca dejó de preocuparse por la materia, y a menudo retornaba a las formas tradicionales de pensamiento. Pero la mayoría de los científicos y de los filósofos científicos no están conscientes de los problemas implicados; para ellos, el enfoque abstracto es el único punto de vista aceptable.

«Esto también se aplica a pensadores modernos, como Bohm, Prigogine o Thom,⁶⁵ que rechazan el armazón de la física clásica, demandan una filosofía más adecuada a los asuntos humanos, pero siguen creyendo que una teoría abstracta que incluya modelos de conducta humana al lado de átomos y galaxias será la que dé en el clavo. Sólo Bohr y, hasta cierto punto, Primas, parecen haber dado cabida a la subjetividad de los seres humanos individuales.»

⁶⁶Lo biológico es material; lo consciente es considerado como una función de lo biológico-material y es conciencia de lo biológico-material; y la “liberación” o *moksha* que hemos identificado tentativamente con el estado de *turiya-ananda* es una nueva forma de vivenciar la conciencia de lo biológico-material. Al estudiar la materia que constituye, por ejemplo, a los organismos (que como tales pertenecen al nivel biológico), encontramos las cualidades de *toda* la materia, viva o no. En cambio, en la materia “inerte”, aunque encontremos lo que Bateson llamó *Mind*, no encontraremos conciencia y autoconciencia del tipo que caracteriza a los seres humanos.

⁶⁷Michael, Don (1966), “Discussion”. En la sección “World Resources and Global Peace” de: Anderson, Walter Truett; Ernest Callenbach; Fritjof Capra, y Charlene Spretnak, compiladores (1986), *Critical Questions About New Paradigm Thinking*. Sección “Is this Notion of a Paradigm and of Paradigm Shifts Appropriate to Describe Social Change?”. Washington, D. C., número 1 del volumen 9 de la revista *ReVISION*, verano/otoño de 1986.

⁶⁸Bookchin, Murray, citado en Clastres, Pierre (español, 1985/1987), *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa* (publicado originalmente como prefacio a la obra de Marshall Sahlins *Stone Age Economics*). Suplemento a la revista *Aletheya*, N° 6, ediciones Antropos, Buenos Aires. Reproducido como suplemento a la revista *Testimonios*, N° 4, octubre 1987, México. Ver también el trabajo de Bookchin en Bookchin-Chomsky-Read-Clark-Ward-Cappelletti (1992), *El anarquismo y los problemas contemporáneos*, pp. 5-36. Móstoles, Ediciones Madre Tierra.

⁶⁹Cappelletti, Angel (1991b), “Cornelius Castoriadis y la sociedad burocrática”. En *Trasiego*, Nos. 2 y 3, pp. 6-19. Mérida, Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes.

⁷⁰Schell, Jonathan, 1981.

⁷¹Pascal, Blaise, edición póstuma 1669; español 1977.

⁷²Lao-tse, *Tao-te-king*.

⁷³Lutzenberger, José A., 1976; español 1978.

⁷⁴Max-Neef, Manfred, 1985.

⁷⁵Baudrillard, Jean, 1973; español 1976.

⁷⁶Illich, Iván, 1971.

⁷⁷Weisskopf, Walter, 1971.

⁷⁸Capra, Fritjof, 1982.

⁷⁹Robinson, Joan, *opere citato*.

⁸⁰Esto no significa que debemos evitar la alfabetización. En una sociedad comunitaria como las que florecerán en la futura Edad de Oro o Era de la Verdad, no habrá manipulación ideológica ni propaganda comercial.

⁸¹He adaptado al español este término inglés, cuyo significado es “someter a un trato similar al que recibió Tántalo” o, en otras palabras, “ofrecer una recompensa irresistible que nunca será otorgada”.

⁸²Padmasambhava, citado por Yeshe Tsogyal, francés, edición 1979.

⁸³Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, pp. 30, 32, 33 y 44.

⁸⁴Así es la traducción española publicada por Los libros de la liebre de marzo.

⁸⁵Watts, Alan, español 1971 (El original del ensayo “Riqueza contra dinero” apareció en *Playboy Magazine*, y fue reproducido luego en el libro de Playboy *Project Survival*. Más tarde fue publicado en el libro *Does It Matter? Essays on Man's Relation to Materiality*, del cual el libro citado es la traducción española).

⁸⁶Génesis y desarrollo de cismas y conflictos sociales. *Ibidem*.

⁸⁷Como hemos visto, se trata de aquellas secuencias de interacción en las cuales la actividad de una de las partes provoca un aumento en la actividad de la otra, el cual induce un aumento en la actividad de la primera, el cual a su vez produce un incremento en la de la segunda, y así sucesivamente, en una secuencia que hace aumentar la tensión en busca de una relajación total de la misma, una explosión, un agotamiento, un orgasmo o una muerte que pongan fin a la tensión. Ver Gregory Bateson, *Bali: The Value System of a Steady State*, en Bateson, recopilación 1972.