

FENOMENOLOGIA METAEXISTENCIAL DE LOS ESTADOS DE CONCIENCIA

Elías Capriles

I.- El ser del hombre como infierno y la mala fe: existencialismo y metaexistencialismo

Ya Kierkegaard había sugerido que todo intento de escapar de lo que designó como *Angst* (angustia, temor o molestia primordial) constituía un movimiento hacia la inautenticidad. Con ello sentaría las bases de la tesis que más adelante sería expresada ontológicamente por Sartre: que el ser del individuo humano es angustia y, en general, que el ser del individuo humano se revela en experiencias tales como el aburrimiento, la incomodidad, la náusea —y, por supuesto, la *angustia*—. Para Sartre, el individuo humano intenta evadir estas desagradables pero auténticas experiencias por medio de la mala fe: el autoengaño, que para Sartre era un doble engaño —me engaño y en la misma operación me engaño acerca del hecho de que me estoy engañando— y que podríamos considerar como un infinito engaño —pues también me engaño acerca del hecho de que me estoy engañando acerca del hecho de que me estoy engañando y así sucesivamente, *ad infinitum*—. Sin embargo, el carácter doble o múltiple del engaño en cuestión se encuentra sólo en la descripción, pues —como señaló el mismo Sartre— el autoengaño se produce en una sola operación y no por partes.¹

Si consideramos que la identificación de la autenticidad con la angustia y otras experiencias desagradables es propia del existencialismo² —del cual Kierkegaard, a pesar de no haber utilizado el rótulo en cuestión, habría sentado las bases más inmediatas—³ la concepción que será presentada en este artículo tendrá que ser considerada como metaexistencialista: a pesar de que la misma reconoce que las experiencias que para Sartre constituyen la autenticidad son, en efecto, más auténticas que su evasión a través de la mala fe y afirma que ellas se encuentran en la vía hacia la más perfecta y completa autenticidad, considera que ellas *no* constituyen la autenticidad misma.

Aunque la concepción que aquí se presenta está de acuerdo con que las experiencias que para Sartre constituyen la autenticidad son *intuiciones del ser-para-sí* como tal y efectos de las disposiciones inherentes a éste, plantea que el *ser-para-sí* y sus disposiciones constituyen el error básico que padece el individuo humano y, en consecuencia, en vez de representar la verdad más profunda acerca del individuo en cuestión, constituyen el velo que impide la captación de dicha verdad. Esta corresponde a la redefinición del sí-mismo (*Soi*) postulado por Sartre en *El ser y la nada* que se dio en el artículo «El valor y los valores como consecuencias de la ‘caída’» publicado en el No. 5 de esta revista y firmado por quien esto escribe.⁴ A continuación, cito del artículo en cuestión la explicación resumida de los modos de ser postulados por Sartre y mi redefinición del *Soi* o sí-mismo:

«En (*El ser y la nada*), Sartre postuló dos distintos modos de ser, que designó con los términos tradicionales ser-para-sí y el ser-en-sí. A grosso modo, podríamos decir que lo que llamó ser-para-sí correspondía a lo que he llamado conciencia dualista y poseída por el error, mientras que lo que designó como ser-en-sí correspondía al continuo que la conciencia percibe como un universo físico separado de sí en el cual ella abstrae sus sucesivos objetos.

«A los dos modos de ser anteriores Sartre agrega un tercer elemento: el *soi* o «sí-mismo»⁵ que sobrepasa la dualidad entre los dos modos de ser en cuestión y cuyo ser es precisamente *valor*.⁶ Para el pensador francés, el *soi* o sí-mismo es «el ser de la conciencia»,⁷ definido como conciencia no-tética, no-posicional⁸ (de) conciencia. Toda conciencia posicional de objeto es al mismo tiempo conciencia no-posicional (de) sí misma, o, para expresarlo en términos que considero más exactos, es conciencia no-posicional (de) ser conciencia posicional de objeto.⁹ Así, pues, parecería que para Sartre el *soi* o sí-mismo fuese simplemente la impresión no reflexiva de que una conciencia reflexiva está consciente de algo distinto de sí: la base misma del dualismo. De ser así, el *soi* o sí-mismo de Sartre constituiría la raíz del error que consiste en sentirnos separados del Logos y de la *physis*, y que se manifiesta precisamente como la experiencia de carencia de plenitud-valor que hemos considerado. En consecuencia, como parece entenderlo Sartre, el *soi* o «sí mismo» no puede ser aquello que sobrepasa la dualidad entre ser-en-sí y ser-para-sí, y que constituye el *valor*.

«Así, pues, aquí utilizaré el término sí-mismo en un sentido *radicalmente diferente* del que parece darle Sartre e indicaré con él el continuo de plenitud infragmentado que sirve de base a toda nuestra experiencia y que comprende todo lo fenoménico —incluyendo lo que consideramos «físico» y lo que consideramos «mental», los objetos y los sujetos—. Este continuo puede ser comparado con un espejo que hace posible que aparezca una miríada de reflejos —los fenómenos—, pero que al mismo tiempo constituye la *prima materia* de estos fenómenos, pues (es) lo que dichos fenómenos (son) *en verdad*—. ¹⁰ Así entendido, el sí-mismo sí sobrepasaría 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 lugar al *valor*. Por supuesto, sería necesario advertir que al dar al término «sí-mismo» este sentido se está violando la lógica inherente al lenguaje. ¹¹»

Así concebido, el *Soi* o sí-mismo constituye la base del individuo humano y la suprema verdad con respecto al mismo —o «la verdadera identidad del mismo»—, mientras que lo que Sartre designó como «el ser del individuo humano» es algo que oculta o vela la base, verdad o identidad en cuestión. En consecuencia, lo que para Sartre constituye «el ser del individuo humano», en vez de constituir el máximo posible de autenticidad, es más bien el velo que oculta lo que el individuo humano es en verdad al nivel más básico y profundo, y toda intuición del mismo es intuición, no de la más pura y perfecta autenticidad, sino del «piso» de falsedad sobre el cual se construye todo lo que es inauténtico. En efecto, el ser-para-sí oculta la verdad del individuo, que es el *Soi* o sí-mismo, y luego las más básicas intuiciones del ser-para-sí son evadidas por medio de la mala fe que permite al individuo construirse una falsa realidad que toma como su más verdadera identidad.

Así pues, la más verdadera, pura y absoluta autenticidad está constituida por aquello que en el artículo ya citado, y en base a mi modificación del concepto sartreano de *Soi* o sí-mismo, denominé sí-mismo-como-resultado, que no es otra cosa que la develación directa y no-conceptual de lo que en el mismo artículo llamé sí-mismo-como-base —o sea, de la base increada del ser humano y de la totalidad del universo—. Como he señalado en los artículos anteriores, el ser, que es la base del error humano básico, es algo creado e inauténtico. A su vez, el *ser del hombre* (que para Heidegger era el *Dasein* y para Sartre el *être-pour-soi* o ser-para-sí) constituye un desarrollo del ser como tal (para Heidegger, *das Sein* o, para Sartre, *l'être*) en el proceso de creciente inautenticidad que una vez establecido el «ser del individuo humano» sigue adelante con el desarrollo de la mala fe.

Para Sartre, el ser del hombre, que es lo auténtico, es angustia, que —por así decir de manera provisional— evadimos a través de *mala fe* o autoengaño, mientras que la evasión de la angustia que somos es lo inauténtico. Desde el punto de vista de la visión que aquí se presenta, en cambio, el *ser* del hombre es un error, un velo o una ocultación, y lo que provisionalmente llamaré «su evasión por medio de la *mala fe*» constituye un movimiento de siempre creciente inauténticidad. Así pues, aunque la angustia es más auténtica que su evasión por medio de la mala fe, ella no constituye la vivencia de la más pura verdad acerca de nosotros mismos. A fin de tener una idea más clara del concepto de mala fe consideremos lo que dice Sartre en *El ser y la nada*:¹²

«¿Logramos a través de estas diferentes construcciones sofocar o esconder nuestra angustia? No hay duda de que no lograremos suprimirla porque *somos* angustia. En relación con el significado de negarla, aparte del hecho de que la naturaleza misma de la expresión y la translucidez de la conciencia nos prohíben tomar la expresión literalmente, el tipo particular de conducta que indicamos con este término debe ser señalado claramente: podemos velar un objeto externo porque existe independientemente de nosotros:¹³ por el mismo motivo, podemos volver nuestra vista o nuestra atención a otra parte, o sea, simplemente fijar nuestros ojos en cualquier otro objeto; desde ese momento, ambas realidades —tanto la mía como la del objeto— vuelven a ganar su propia vida y la relación accidental que estaba uniendo el sujeto a la cosa desaparece sin alterar por ello una o la otra existencia. Pero si *soy* lo que quiero velar, el asunto toma un aspecto completamente diferente: no puedo, en efecto, desear «no ver» un cierto aspecto de mi ser a menos que esté consciente del aspecto que no quiero ver. Esto significa que apunte a él en mi ser para poder poner mi atención en otra parte; mejor aún, es necesario que piense constantemente en él para cuidarme de no pensar en él. Por esto, es necesario entender no sólo que debo, por necesidad, llevar perpetuamente conmigo aquello de lo que deseo escapar, sino también que debo enfocar el objeto de mi fuga para escapar de él, lo que significa que la angustia, un enfoque intencional de la angustia y un escape de la angustia hacia los mitos tranquilizadores deben estar dados en la unidad de una misma conciencia. En una palabra, escapo para ignorar pero no puedo ignorar que escapo y el escape de la angustia no es más que un modo de tomar conciencia de la angustia. Así no puede ésta, propiamente hablando, ser ocultada ni evitada. Sin embargo, ser angustia o huir de la angustia no podrían ser exactamente la misma cosa: si soy mi angustia para huir de ella, ello supone que puedo descentrarme con respecto a lo que yo soy, que puedo ser la angustia bajo el modo de «no serla», que puedo disponer de un poder nadificador (o nihilador) en el seno de la angustia misma. Este poder nadificador nadifica la angustia en tanto que escapo de ella y se nadifica a sí mismo en tanto que *la soy para escapar de ella*. Es esto lo que se llama *mala fe*. No se trata entonces de «expulsar de la conciencia la angustia», ni de constituir la angustia como fenómeno psíquico inconsciente: sino que simplemente puedo hacerme de mala fe en la captación de la angustia que soy y esta mala fe, destinada a llenar la nada que *soy* en mi relación conmigo mismo, implica precisamente la nada que ella suprime.»

Por ahora, lo importante es que, según Sartre, *somos angustia* y nos hacemos de mala fe en la captación de la angustia que somos a fin de poder vivir sin ser atormentados por dicha angustia. Y que, si bien —a diferencia de lo postulado por Sartre— la angustia no constituye nuestra verdadera y más genuina condición, el hacernos de mala fe en su captación da lugar a una inauténticidad mayor aún.

En términos de la visión aquí expuesta, ¿qué significa la afirmación de Sartre según la cual somos angustia? Ella quiere decir que el desarrollo del error nos constituye como *ser-para-sí*, que es el ilusorio núcleo de la falsa apariencia de acción/percepción separada, la cual es sostenida por una *sobrevaluación conceptual* cuya base es vibraciones-en-los-puntos-focales-de-experiencia y cuya manifestación más pronunciada es intensidad-emocional: la tensión y la sensación «física» que sostienen emociones tales como el miedo, la ansiedad, la angustia, la vergüenza, etc. La ilusión de agencia separada sostenida por *sobrevaluación conceptual* que constituye el *ser-para-sí*, implica tanto la apariencia de *responsabilidad* como una angustia ante esta última. A fin de entender esto correctamente,

hay que tener en cuenta que, para Sartre, la angustia es diferente del miedo porque el miedo es temor experimentado ante la posibilidad de que *nos suceda* algo que acarree malas consecuencias, mientras que la angustia es temor experimentado en relación a la posibilidad de *hacer* algo que acarree malas consecuencias.¹⁴ Sin embargo, un elemento necesario de la angustia es el temor que ella nos inspira; en consecuencia, podríamos muy bien decir que *somos angustia porque escapamos de ella*. Sucede que, si escapamos de un fantasma, con ello confirmamos y sostenemos la ilusión de su existencia.

Ahora bien, se trata de una angustia que, como bien dice Sartre, uno es para evadirla —o, más exactamente, para hacerse de mala fe en su captación—, ya que el funcionamiento en base al error no sería posible si no nos hiciésemos de mala fe en su captación. Sartre dice «la soy para escapar de ella» y podríamos agregar que escapo (metafóricamente) de ella porque le temo y me asusto ante su existencia, lo cual constituye la «segunda mano de la tenaza de la angustia»: como bien supieron los estoicos, es el rechazo de la sensación lo que la hace desagradable —y, puesto que el temor es una forma de rechazo, la angustia es hecha aún más desagradable porque la tememos—. Así pues, la angustia es temor ante la propia responsabilidad, y temor ante este temor.

Cabe agregar que, en tanto que somos el ser-para-sí, no sólo somos angustia, sino también horror de descubrir que nuestro ser no es más que una apariencia insubstancial; al mismo tiempo, somos horror de horror y terror de angustia. Por otra parte, como he indicado en otros trabajos, el vínculo original de ser entre el ser-para-sí y el objeto o ente noemático que es indicado por el nombre del individuo es un vínculo infernal, que Sartre, sin mucha precisión, llamó «vergüenza».¹⁵

Quizás podríamos establecer un «orden de aparición» de las experiencias negativas consideradas arriba. En otros trabajos¹⁶ he señalado que el estadio más básico y primario de hacerse el ser-para-otros es el de obstrucción de la propia subjetividad e «infierno» que Sartre describió como un «vínculo de vergüenza» entre el ser-para-sí y el objeto-para-el-Otro que es indicado por el nombre de un individuo dado. Como sabemos, esta experiencia tiene lugar cuando la madre percibe en el niño una conducta inaceptable y, a fin de inhibir la conducta en cuestión, «lo manda al infierno»: ella lo fuerza a *hacerse el objeto* vergonzoso que ella percibe como él, y este «hacerse objeto» por parte de su conciencia inhibe el libre flujo de su espontaneidad, impidiéndole actuar libremente de la manera que el lenguaje común llamaría «subjetiva».¹⁷ Luego, el niño experimentará temor de que su madre pueda mandarlo al infierno de nuevo. Por último, el niño experimentará angustia (que, como hemos visto, es temor, no de que suceda algo malo, sino de *hacer* algo malo o equivocado): habiendo asociado los castigos de la madre a su conducta, el niño temerá mostrar conductas que ocasionen el castigo de la madre. Estas distinciones no tienen demasiada importancia y, por otra parte, en el proceso de autenticación —en el que debemos atravesar por todas estas experiencias— es muy difícil, e incluso constituiría un obstáculo, el distinguir entre ellas. Por lo tanto, en los párrafos que siguen no voy a hacer tales distinciones.

En relación al último de los puntos anteriores, cabe repetir que la libre subjetividad del niño carece de toda inhibición hasta que la madre, o quienquiera que sea el *Otro original*, lo impulsa a hacerse ser-para-otros por medio de su *mirada de censura*, su regaño o su castigo físico, que fuerza su conciencia a adherirse a y hacerse el ente que los otros perciben como él, constituyendo un vínculo de ser entre éste y la conciencia que es sostenido y dotado de aparente verdad e importancia por la actividad vibratoria/sobrevaloradora concentrada en el plexo solar. A fin de recobrar su libre

espontaneidad —que entonces *sí* pasará a ser subjetividad propiamente dicha— y superar la insoportable sensación inducida en él por su madre u Otro original, el niño tendrá que adoptar un curso de acción del que la madre apruebe, el cual le permitirá recibir una mirada de aprobación o admiración que, al aceptar su ser y su conducta, le hará posible aceptar sus propias sensaciones y librarse de la obstrucción causada por el observador/juez que inhibía su libre espontaneidad.

Como he indicado en otros trabajos,¹⁸ la mirada de aprobación o admiración induce una buena sensación, la mirada neutra una sensación neutra, y la mirada de censura una mala sensación. Y, como también he indicado en los trabajos en cuestión, «una vez que los otros se han mudado dentro del individuo» —o sea, una vez que la conciencia del propio individuo observa, juzga y organiza la conducta y la experiencia de éste desde puntos de vista recibidos de los otros significativos—, todo sucede *como si* el Otro, ahora internalizado y hecho superego, le otorgase sus miradas «desde dentro de él». En efecto, es sólo después de y gracias a su haber sido sometido a la experiencia del Infierno por la mala mirada del Otro como individuo externo a él, que el niño comenzará a estar siempre pendiente de su propia conducta, observándola desde el punto de vista de otros y tratando de obtener con la misma una mirada de aprobación o admiración de su propia conciencia, ahora identificada con lo que Freud llamó «superyó» —lo cual, adaptando las interpretaciones de David Cooper al punto de vista que expresa este artículo, podría ser designado como «Otro sintético internalizado»—. Sucede que, a fin de lograr evadir el Infierno en el que ha sido sumido por el Otro original, el niño tendrá que simular ser de un modo particular y, en la misma operación, simular que no está simulando (y simular que no está simulando no estar simulando... *ad infinitum*).

Así pues, el nivel de mayor autenticidad en el reino de la ocultación de nuestra verdadera condición —o sea, de la ocultación del sí-mismo-como-base— y del error humano básico asociado a la ocultación en cuestión, es el de *ser Infierno*. Ahora bien, aunque somos Infierno, lo somos sólo en tanto que *nos hemos hecho* Infierno. Esto implica que en el nivel más profundo y verdadero no somos Infierno, sino lo que estaba allí antes de que nos hiciésemos Infierno, que es velado por nuestro hacernos Infierno y que constituye la más pura y genuina autenticidad. Puesto que mucho más cerca de esta verdad se encuentra la cognoscitividad panorámica infragmentada¹⁹ y su lúdrico flujo de espontaneidad libre y no inhibida, que fue obstruido por la madre u Otro original al impulsarnos a hacernos ser-para-otros con el objeto de que desde este trampolín pudiésemos desarrollar un ego y hacernos ese ego, Lao-tse ilustró la salud mental con el ejemplo del bebé que...²⁰

«...mira todas las cosas durante todo el día sin pestañear; ello es posible porque sus ojos no están enfocados en ningún objeto particular.²¹ El va sin saber que va y se para sin saber lo que está haciendo. No tiene idea de separación con respecto a su medio ambiente y se mueve con él.²² Estos son los principios de la salud mental.»

Ahora bien, ¿es un error que en un momento u otro la madre u Otro original inhiba el lúdrico flujo de espontaneidad libre y no inhibida del infante? La respuesta, de acuerdo con la visión que aquí se presenta, es que la inhibición en cuestión y el Infierno en que sume al infante son necesarios, ya que sin el desarrollo del error que vela el sí-mismo no puede manifestarse posteriormente el sí-mismo-como-resultado (que corresponde a lo que el budismo mahayana y otras tradiciones místicas llaman «Iluminación»), sin ocultación no

puede haber descubrimiento y sin los niveles de aprendizaje que Gregory Bateson numeró 0, I y II no puede tener lugar lo que el mismo autor llamó «Aprendizaje III».²³ Lo que hoy en día está mal es la forma en que las madres u Otros originales —sobre todo en el Occidente, pero en general en todo el planeta— realizan su actividad inhibitoria; sin embargo, crear conciencia de esto sin proporcionar a los interesados los medios para superarlo sólo puede acrecentar la sensación de culpa que se encuentra en la raíz de las distorsiones que hoy en día presenta la educación.

En todo caso, lo que aquí nos interesa es que, aunque entre todos los estados caracterizados por el vínculo-de-ser entre la conciencia subjetiva y el objeto que otros perciben como uno, los más auténticos son los más sufrientes y dolorosos, tampoco éstos develan la más profunda verdad acerca de nosotros mismos. Esta «más profunda verdad» está constituida por el estado de cognoscitividad panorámica infragmentada y su lúdrico flujo de espontaneidad libre y no inhibida, en el que no hay una conciencia reflexiva que observe y juzgue al individuo y su conducta, ni hay tampoco un ser-de-la-conciencia²⁴ —y, en consecuencia, no hay un vínculo-de-ser (que haría del ser-para-sí un ser-para-otros y que, al ser cargado con un grado mayor de valor, se volvería vínculo emocional) entre la conciencia y el ente noemático que es indicado por el nombre del individuo, o entre la conciencia como ser-para-sí y un ego o autoimagen. En la más pura autenticidad —o sea, en el estado en el cual la «más profunda verdad» acerca de uno mismo no es ocultada en absoluto— uno no es un ser-para-sí distinto y separado de un ser-para-otros, ni es tampoco lo que indica su nombre en mayor medida que ningún otro aspecto o segmento del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí (y por lo tanto no hay ser-para-otros): puesto que se encuentra libre de la apariencia de ser en relación a la cual hay un no-ser, simplemente uno ya no parece ser, ni parece no ser, ni parece «ser-y-no-ser», ni parece «ni-ser-ni-no-ser». Como señalé en uno de los artículos anteriores publicados en esta revista, esto podría relacionarse con la declaración de Heidegger según la cual para él el no-ser pertenece en cierto modo al ser.

Aunque —como lo sugiere el dicho de Lao-tse con respecto al infante— entre los estados que atraviesa el individuo humano durante su «desarrollo» ontogénico los que más se asemejan al establecimiento definitivo e irreversible del estado que en artículos anteriores fue designado como «sí-mismo-como-resultado» (o sea, el estado que varias tradiciones místicas del oriente llamarían «Iluminación total irreversible») son los que se manifiestan durante los primeros días, semanas y meses de vida, en el período en cuestión ya se manifiesta en el infante un incipiente fenómeno de ser, que es lo que permite que el error que caracteriza a los individuos humanos en general se desarrolle en ella o él a medida que vaya creciendo. En cambio, quien se ha establecido total, definitiva e irreversiblemente en el sí-mismo-como-resultado se ha liberado completamente de la apariencia-de-ser y, en consecuencia, no puede ser condicionado de nuevo.

Sartre afirmó que la subjetividad humana no puede ser trascendida por el individuo humano. Y en ello tiene razón, pues una vez que la subjetividad humana y en general el ser-del-individuo-humano han sido superados, el individuo ya no puede ser llamado «ser humano», «individuo humano», «hombre» o «mujer». En efecto, la «subjetividad humana» a la que se refiere Sartre es la subjetividad del ser-para-sí o ser-del-individuo-humano, que constituye el error humano básico: la misma es subjetividad-que-comprende-la-ilusión-de-emanar-de-un-agente-distinto-y-separado-de-aquello-sobre-lo-cual-actúa-y-en-general-del-resto-de-la-Base. De acuerdo con las formas superiores del budismo, trascender esta «subjetividad condicional» —la subjetividad del espurio sujeto aparentemente separado

que, como he indicado en otros trabajos,²⁵ depende de la aprobación y la no-interferencia del Otro sintético internalizado o superego— representa la *disolución del ser del individuo humano* (o sea, de lo que designamos como «ser humano») en lo que ellas llaman «budeidad». El individuo humano no supera la subjetividad humana en el sí-mismo-como-resultado, sino que, cuando este último se manifiesta, deja de ser un «individuo humano», un «hombre» o una «mujer»: el ser-para-sí se disuelve junto con el fenómeno-de-ser en general. De acuerdo con el budismo, hay seres sencientes —que pueden ser humanos, animales, tántalos, seres infernales, titanes y divinidades— y hay Budas o Iluminados, que no pueden ser llamados «seres», pues se han liberado de la «apariencia de ser».

Así pues, el infierno, que puede ser considerado como el ser-del-individuo-humano, puede, o bien ser evadido por medio de la mala fe (lo cual puede ser expresado más correctamente diciendo que nos hacemos de mala fe en su captación, que es la captación de la angustia), o bien ser trascendido en el sí-mismo-como-resultado. Lo primero no puede producir una superación definitiva de la angustia; con suerte, podría provocar lo que de manera inexacta podríamos llamar «su evasión parcial y temporal» y, a través de una relativa indiferencia hacia la misma, su transformación en «sensación residual de ansiedad» (que es más evidente en los habitantes de las ciudades de nuestra época pero que a menudo pasa desapercibida —al menos la mayor parte del tiempo— en los campesinos o individuos de épocas más tempranas). Y, en el mejor de los casos, podría permitir una aceptación temporal de las sensaciones asociadas al fenómeno-de-ser y a la angustia, que las hace «positivas» —pues como hemos visto y como lo supieron los estoicos la sensación aceptada es placer, la rechazada dolor y aquélla hacia la cual se permanece indiferente es neutra— dando lugar al transitorio y pasajero «estado de una divinidad» o «estado de un dios». Dada la naturaleza cíclica de la existencia condicionada y dado también el hecho de que los estados condicionados dependen, por una parte, de la acción y el hábito como «combustibles» y, por la otra, de «condiciones contributivas», obtener el «estado de una divinidad» o «estado de un dios» crea las condiciones que harán que más adelante tengamos que sufrir los «fuegos» del «Infierno». Como ya se ha señalado, la evasión de un fantasma afirma y por lo tanto mantiene nuestra errónea creencia en su realidad independiente, absoluta y autoexistente. Y, habiéndolo hecho fenomenológicamente real para nosotros, estaremos expuestos a ser atormentados por él, padecer sus ataques y, eventualmente, sufrir graves daños.

En la mala fe, se trata de negar la angustia y, en una y la misma operación, negar que se esté negando algo. Esto nos permite ignorar la angustia en una medida considerable —si bien no totalmente, pues, como señaló Sartre, para evadirla debemos enfocarla— y así poder permanecer indiferentes hacia ella en la medida en que la ignoramos, a fin de transformar en esa misma medida las sensaciones asociadas a la angustia en sensaciones neutras. Del mismo modo, podríamos intentar modificar la angustia y la «vergüenza» esenciales de nuestra existencia —para Sartre, el ser-para-otros es esencialmente vergüenza, que también intentamos evadir por medio de la mala fe— asociándolas a un concepto de sí muy elevado y positivo a fin de experimentarlas como orgullo y aceptar las sensaciones que les sirven de base, experimentándolas como placenteras (al aceptar el objeto-para-otros que indica el propio nombre, se acepta la totalidad de lo que Sartre designó como ser-en-sí y que yo he preferido llamar ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí, incluyendo las sensaciones del organismo, lo cual transforma a estas últimas en agradables). [Por supuesto, esto último será imposible si el individuo piensa que es malo sentirse orgulloso, pues al tomar conciencia de la presencia del orgullo rechazará su objeto

y con él la totalidad del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí, incluyendo las sensaciones — y, en consecuencia, éstas se harán negativas—.] En general, sin embargo, en el mejor de los casos el individuo sólo logrará alcanzar el falso paraíso asociado al orgullo que dimana de la autoimagen positiva durante períodos muy cortos: lo más probable es que la mayor parte del tiempo no logre modificar totalmente la angustia, que se colará una y otra vez hasta el umbral de su conciencia y se dejará entrever en la conciencia misma, de modo que, aunque recurra a la mala fe, una y otra vez experimentará las sensaciones negativas que dimanan del rechazo más o menos sutil hacia la sensación. Así pues, estará condenado a enfrentar una constante sensación residual de ansiedad que, como vimos, en los actuales habitantes de las ciudades es cada vez más difícil de ocultar o evadir (o, más correctamente, es cada vez más difícil hacerse de mala fe en su captación). Permanecer indefinidamente en el paraíso psicológico que resulta de la aceptación es un ideal imposible, pues la aceptación es interdependiente con el rechazo y es imposible mantenerla ininterrumpidamente sin que se manifieste su contrario —que es implicado por cada intento de mantener la aceptación y el placer que de ella dimana—.

Como hemos visto, según las leyes de la experiencia que rigen la calidad de las sensaciones, a fin de transformar la angustia en orgullo es necesario que deseemos y aceptemos nuestra experiencia. Ahora bien, la aceptación y el rechazo de nuestra experiencia dependen de la calidad de la mirada del Otro: si la mirada en cuestión nos acepta o admira, nuestra conciencia aceptará la totalidad del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí, incluyendo las sensaciones, que en consecuencia serán agradables; si dicha mirada nos rechaza o censura, nuestra conciencia rechazará la totalidad del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí, incluyendo las sensaciones, que en consecuencia serán desagradables, y si la mirada es indiferente hacia nosotros, nuestra conciencia permanecerá indiferente hacia la totalidad del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí, incluyendo las sensaciones, que en consecuencia serán neutras. Así pues, el proyecto de transformar de manera estable la angustia en orgullo es un proyecto —por naturaleza irrealizable y destinado al fracaso— de controlar la mirada del Otro, haciendo que ésta sea siempre positiva. La paradoja es que, si pudiese obligar al Otro a otorgarme su mirada de aceptación o admiración, el hecho de que el mismo hubiese sido obligado a otorgármela haría que yo supiese que su mirada no me acepta o admira en verdad, sino porque yo lo obligo; en consecuencia, necesito lograr que el Otro, *por su propia libertad* —he aquí la contradicción inherente al intento de ejercer un control constante sobre la mirada en cuestión— proyecte sobre mí el tipo de ente que quiero ser para el Otro y, a través de él, para mí mismo. Para que la calidad de la mirada de un otro específico tenga la máxima importancia para mí, ese otro deberá ser alguien a quien yo valoro positivamente. Para que yo lo valore positivamente, él o ella deberá encarnar en cierta medida y, en consecuencia, deberá admirar o aceptar, el tipo de cualidades que yo deseo que el Otro reconozca en mí. En consecuencia, si logro que ese otro me admire o acepte, estaré logrando que proyecte sobre mí lo que yo quiero ser para mí mismo a través del Otro. Y si logro que lo proyecte, podré aceptar mis sensaciones, sintiéndome bien. Ahora bien, sentirse a gusto dependiendo de la libertad del Otro es depender del azar y estar condenado a un constante temor acerca de lo que el Otro pueda proyectar en cada momento y a una continua angustia acerca de lo que en cada instante uno mismo pueda presentar a la mirada del Otro.

En *El ser y la nada*, Sartre describió magistralmente las estrategias por medio de las cuales el ser-para-sí intenta lograr lo anterior, y explicó en detalle y con gran precisión cómo y por qué tales estrategias están condenadas al fracaso. Lo que Sartre no consideró es

la serie de métodos yóguicos, tántricos, etc., que han sido empleados a través de las edades a fin de tratar de hacer que el proyecto en cuestión logre su objetivo. Sin embargo, éstos también están destinados al fracaso pues, si bien aplicándolos es posible obtener *highs*²⁶ de tipo celestial, todo lo que sube tiene que bajar y, al bajar, la problemática y el sufrimiento inherentes a la existencia del ser-para-sí y al *vínculo de ser* de éste con el ente que es identificado por el nombre del individuo (y que éste cree y siente que él o ella es de manera absoluta, total y única) se habrán hechos insoportablemente infernales.

Estudiar *El ser y la nada* de Sartre puede ayudar a los individuos a obtener una buena comprensión de la primera Noble Verdad del Buda, según la cual la existencia —en el sentido que he estado dando al término, que es el de «experiencia signada por el error» y que corresponde a mi interpretación de la explicación heideggeriana del término como *ek-sistencia*— es falta de plenitud, insatisfacción y recurrente frustración y sufrimiento. Esta comprensión es necesaria a fin de desarrollar la motivación necesaria para dedicarse totalmente a la práctica del auténtico Sendero, adquirir la valentía necesaria para estar dispuesto a atravesar los tempestuosos páramos recorridos por éste, y mantenerse alerta para evitar incurrir en lo que el lama tibetano Chögyam Trungpa Rinpoché llamó «materialismo espiritual» y que yo he designado como «sendero de la oscuridad». Ahora bien, mucho más importante que la comprensión intelectual que surge de haber leído un libro, es la observación crítica de la propia experiencia a fin de comprobar en la práctica la validez de la Noble Verdad en cuestión en vez de quedarse anclado en el mero conocimiento intelectual.

En resumen, podemos decir que, en su forma más auténtica, nuestro ser es infierno, y que constantemente intentamos escapar del infierno en cuestión hacia la absoluta inautenticidad de un espurio paraíso (o «cielo» con minúscula) que la mayoría jamás logra alcanzar —de modo que la mayoría en cuestión transmigra constantemente entre estados de mayor o menor inautenticidad/evasión del dolor, teniendo que conformarse la mayor parte del tiempo con la indiferencia que corresponde a la normalidad estadística—. Quienes logran alcanzar la todavía mayor inautenticidad de los niveles superiores, medios o inferiores del espurio paraíso, no pueden permanecer en ellos para siempre, ya que, debido a una especie de ley de «gravedad espiritual», todo lo que sube por medio de la acción tiene que bajar.

El ascenso de un individuo a los «reinos superiores» gracias a la aplicación de métodos espirituales o de otras actividades o circunstancias, ha sido comparado con el de una flecha disparada hacia arriba. Puesto que la flecha sube por impulso de la energía limitada de la acción y la fuerza de gravedad la atrae hacia abajo, tarde o temprano tendrá que caer. Como lo expresa en su *Canto de la Iluminación inmediata* el maestro Yung-chia Hsüan-chüeh, uno de los cinco herederos espirituales de Hui-neng Wei-lang (sexto patriarca del ch'an o zen en China):²⁷

«Cuando la fuerza que impulsa la flecha se haya agotado
ésta volverá a caer al suelo
y su ascenso sólo habrá creado karma adverso
para tiempos venideros.»

En el Tibet, el individuo que, por medio de la aplicación de técnicas espirituales, ascendía a los «reinos superiores», era comparado con un ave que emprendía el vuelo y que tarde o temprano tendría que descender. Hoy en día podemos alterar el símil y compararlo

con un aeroplano, y a su vez comparar su hacerse ser-para-otros y su hacerse un ego con la sombra del aeroplano. El avión se remonta y se mantiene en el aire gracias al combustible que alimenta sus motores (que representa las acciones o prácticas en la base de los hábitos saludables relevantes) y a las circunstancias contributivas que le permiten mantenerse en el aire (que representan condiciones tales como un medio ambiente especialmente calmo, la admiración de discípulos, la amplitud de la fama personal, la ausencia de confrontación con opiniones adversas, etc., y que pueden incluir también objetos o sustancias a los que se recurre para ascender hacia los espurios cielos de la inautenticidad). A medida que el avión asciende, su sombra se va ampliando y haciendo menos precisa, hasta que, habiendo alcanzado una altitud dada, la misma parece haber desaparecido. Esto es similar a lo que sucede con el sentido-de-sí del practicante que asciende hacia la cúspide de la existencia condicionada, que se expande hasta abarcar todo el cosmos y, finalmente, se transforma en el contradictorio sentido de «ser alguien que ha trascendido toda noción-de-sí».²⁸ La sombra o sentido-de-sí, sin embargo, no ha desaparecido; puesto que el aeroplano no podrá seguir volando indefinidamente —ya que posee una cantidad limitada de combustible y las condiciones contributivas favorables en algún momento serán sustituidas por otras desfavorables—, tarde o temprano el mismo tendrá que descender y volver a encontrarse con su sombra. Puesto que el individuo que «desciende» de las alturas está acostumbrado a la amplitud de los cielos (que en el caso de los reinos del *arupa loka* o *arupadhatu* que será considerado más adelante representan la panoramificación de la conciencia), lo más probable es que cuando el individuo encuentre su «sombra» —que jamás había desaparecido, aunque hubiese permanecido invisible por algún tiempo— y se sienta de nuevo confinado a los estrechos límites de la misma, experimente una terrible sensación de claustrofobia que lo lleve a rechazar su experiencia. Y, puesto que el rechazo de la experiencia transforma en dolor las sensaciones que se encuentren manifiestas, y dado que en las condiciones en que se encuentra el individuo su volumen bioenergético²⁹ puede ser bastante alto, todo lo anterior podría hacerlo vivenciar experiencias infernales.

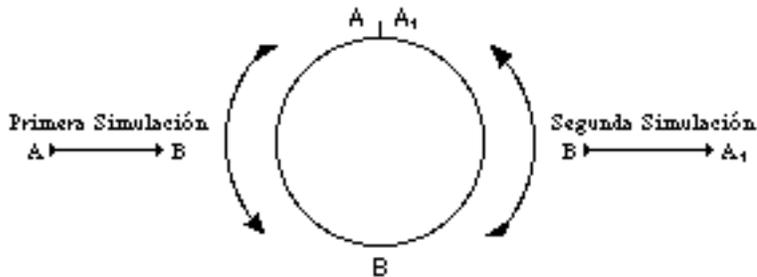
El combustible que sostiene el *high* espiritual es la acción (sánscrito: *karma*) repetida que establece hábitos o actitudes saludables. Los budistas lo designan con la palabra sánscrita *hetu*, que significa «causa principal», y lo comparan con la semilla que permite que se produzca una planta. A su vez, las condiciones contributivas —que incluyen la acción de objetos o sustancias, el medio ambiente, etc.— son comparadas con la luz, la humedad, la tierra, el calor, etc. Cuando el combustible de la acción que ha generado hábitos se agote o las condiciones contributivas cambien —en términos del símil, cuando se acabe el combustible del avión o cuando las condiciones atmosféricas o mecánicas hagan imposible la continuación de su vuelo— el individuo tendrá que volver a enfrentar su «sombra» (o sea, el ser un ser-para-sí, el hacerse ser-para-otros al hacerse el ente que indica el nombre del individuo y, en general, el sentido-de-sí de este último).

A continuación debo volver a presentar el diagrama de la espiral de simulaciones de Laing que ya había reproducido en el artículo *La inversión hegeliana de la historia* que publiqué en el número 4 de esta misma revista, para luego poder considerar la inversión de un diagrama que presenté por vez primera en 1986 en el libro *Qué somos y adónde vamos*, así como la reproducción de otro que presenté en 1976 en el libro *The Direct Path*.

II.- La espiral de simulaciones de Laing y una interpretación transpersonal de la obra de Sartre

Como vimos en «La inversión hegeliana de la historia», en *Self and Others* Laing escribió:³⁰

«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?»»

Como se señaló en el artículo «La inversión hegeliana», si lo que uno valora es el estado que Laing representó con el punto A, creerá que ha llegado a A, pues no podrá aceptar que lo que ha alcanzado no sea más que su imitación. El lector que desee considerar el concepto de «doble negación fenomenológica» (como diferente de la negación lógica) que es expresado por el diagrama —esencial para entender cabalmente las ideas esenciales de este trabajo— puede consultar el mencionado artículo, o bien mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema*.

El verdadero punto A corresponde a lo que, modificando el concepto de Sartre, designé como sí-mismo —bien sea como base, como vía o como resultado—. Si lo que representamos con el punto B es el ser-para-sí y su disposición a hacerse ser-para-otros y a ir construyendo una autoimagen con las proyecciones de otros, en la transición de A a B todavía no habrá entrado en juego la mala fe. En efecto, ni siquiera podrá hablarse de simulación simple en esta etapa, ya que quien simula es el ser-para-sí, el cual surge precisamente en dicha etapa y no existe en el punto A en el que ella comienza. De lo que se trata en este nivel de la operación es de la aparición del espurio sujeto mental o polo noético del conocimiento y la acción, y del establecimiento de la ilusión de que el mismo es un principio cognoscitivo individual separado, distinto y separado del resto del sí-mismo representado por el punto A del diagrama —o sea, de la aparición del ser-para-sí—. Ahora bien, puesto que, como se indicó en los artículos sobre el valor publicados en números anteriores de esta revista, el ser-para-sí se experimenta como *carencia* de la plenitud inherente al sí-mismo, una vez constituido el ser-para-sí, éste intentará por todos los medios recuperar la plenitud en cuestión, aunque sin perderse o desaparecer como ser-para-sí: a pesar de que perseguirá constantemente la plenitud, por todos los medios intentará conservarse, negándose obstinadamente a extinguirse —y, por ende, jamás podrá alcanzarla—. Como se afirmó en el primero de los artículos sobre el valor, ésta es la contradicción básica que signa la existencia del ser-para-sí y que se encuentra en la raíz de toda la dinámica del reino del error que tiene como núcleo al ente en cuestión: por un lado, está su incontenible ansia de plenitud; por el otro, su incontenible necesidad de seguir existiendo y el concomitante terror a la muerte que Aldous Huxley llamó «Horror Esencial». En términos de la filosofía de Sartre y con sus propias palabras, hemos de decir que, como consecuencia de esta contradicción y de muchas otras que le son inherentes:

«La realidad humana es sufriente en su ser, porque ella surge en el ser como perpetuamente encantada por una totalidad que ella es sin poder serlo, ya que no podría alcanzar el en-sí sin perderse como

para-sí. Por lo tanto, ella es por naturaleza conciencia desdichada, sin superación posible de su estado de desdicha.»

Aunque algunos psicólogos transpersonales han interpretado el «pesimismo» de la filosofía y la psicología de Sartre como la expresión de una MPB 2 no resuelta³¹ que el filósofo francés habría enfrentado en el «viaje» de mezcalina que menciona en *Psicologie de l'imagination*,³² en lo que respecta a la posibilidad de superación de la conciencia desdichada el punto de vista de este artículo corresponde con el de Sartre y difiere del de Hegel: contra lo que afirmó el segundo y en acuerdo con el primero, se debe concluir que, en tanto que persista el ser-para-sí, será imposible superar la conciencia desdichada. Esta afirmación no implica que estemos condenados a vivir perennemente en la angustia, la náusea y la vergüenza, pues lo que se está postulando es la necesidad de lograr la extinción del ser-para-sí y la concomitante manifestación sí-mismo-como-resultado. El mismo Sartre afirmó en *El ser y la nada* que la dicotomía ser-en-sí/ser-para-sí sólo *podría* ser superada por la manifestación (para él puramente hipotética) del sí-mismo (*soi*), que él identificó con el *valor* y con lo que designó como «holón», y que representaría la superación de toda la problemática humana. Una vez redefinido el sí-mismo como lo hice en el artículo del No. 5 de esta revista y utilizado el término de la manera como lo he estado haciendo en el artículo que el lector tiene en sus manos, la afirmación de Sartre podrá ser leída «metaexistencialmente» y postulada como posibilidad efectiva: el ser-para-sí y la angustia deberán disolverse en el «sí-mismo-como-resultado» que corresponde a lo que varias tradiciones místicas orientales llaman «Iluminación».

Por supuesto, parecería claro que al hacer esto nos alejaremos de Sartre, quien jamás ha planteado relación alguna entre su *soi* o sí-mismo y lo que las tradiciones místicas orientales en cuestión llaman «Iluminación», ni ha instado a sus lectores a superar el fenómeno de ser en la manifestación del sí-mismo —cuya definición en la Introducción a *El ser y la nada*, por otra parte, no parece corresponder a la Iluminación que debe representar la superación de los límites de la problemática humana (irresoluble mientras subsista el para-sí)—.³³ He calificado a la fenomenología que aquí esbozo con el neologismo «metaexistencial», contrastándola con la fenomenología «existencial», precisamente porque Sartre no plantea la necesidad de superar la existencia y el ser del individuo humano, sino que parece poner el énfasis simplemente en la necesidad de no evadir la vivencia-desnuda-como-angustia del ser del individuo en cuestión (que constituye la vivencia más auténtica posible de la existencia), mientras que lo que propongo en este artículo es la superación de la existencia y del ser del individuo humano en el sí-mismo-como-resultado.

Así pues, he de volver a reiterar que, a fin de entender dentro del marco del sistema que estoy presentando en estos artículos y en la totalidad de mis libros, la afirmación de Sartre según la cual la dualidad entre para-sí y en-sí puede ser superada en la manifestación del sí-mismo, es necesario redefinir el término «sí-mismo» como lo hice en el ya citado artículo sobre el valor y, en general, modificar varias de las expresiones de Sartre. En particular, para hacer que la cita reproducida más arriba se encuentre en perfecto acuerdo con el budismo, con Schopenhauer y con una serie de filosofías místicas orientales, sería necesario modificarla y resumirla así: «la realidad humana es sufriente en su ser» y la conciencia humana —el ser-para-sí— «es por naturaleza conciencia desdichada, sin superación posible de su estado de desdicha».³⁴

En efecto, para superar su estado de desdicha, el ser-para-sí tendría que desaparecer (lo cual, como vimos, **no** implicaría la muerte biológica o clínica del organismo, que pertenece al ser-en-sí), y por ende lo que estaría libre de desdicha no sería ya el ser-para-sí, sino el sí-mismo-como-resultado. Sin embargo, lo que más teme el ser-para-sí es su propia disolución, extinción o «muerte», y lo que intenta antes que nada con todas sus estrategias es mantenerse como ser-para-sí: aunque la única manera de obtener la plenitud sería por medio de la disolución del ser-para-sí, todos los intentos de éste por obtener la plenitud lo confirman como separado de la plenitud del sí-mismo y, en consecuencia, lo separan de la plenitud en cuestión.

Ya se ha dejado bien claro que no es posible considerar la primera etapa del proceso de desarrollo del error como elusión o mala fe, y ni siquiera como simulación, pues en la etapa en cuestión todavía no hay una conciencia aparentemente separada que pueda simular o que pueda engañarse. Es una vez que aparece el ser-para-sí que puede haber simulación, tanto simple como doble —siendo la doble simulación lo que constituye la elusión o mala fe—. Es entonces que podemos evadir la angustia inherente al ser-para-sí simulando que somos tal o tal rol y, en la misma operación, simulando no estar simulando. Y, si volvemos a representar esta doble simulación como punto B —algo que no sería legítimo hacer si considerásemos que el punto B es el ser-para-sí antes del desarrollo de la mala fe como medio para evadir la angustia que le es inherente, pero que tenemos que hacer si hemos de ilustrar el proceso con un diagrama tan simplificado—, el punto A₁ representará la ilusión de haber retornado al sí-mismo representado por el punto A.

Es esta última ilusión lo que los budistas consideran como la cúspide de la existencia condicionada y signada por el error. La existencia es dividida en seis reinos (*loka* o *gati*), de los cuales el que se encuentra en la cúspide —o sea, el más agradable mientras lo vivenciamos, pero el más alejado de la autenticidad— es el reino de los dioses (*deva* o *sura*). La parte inferior de este reino, y la totalidad de los otros cinco reinos, constituyen el reino de la sensualidad (*kama loka* o *kamadhatu*). La parte media del mismo reino constituye el reino de la forma (*rupa loka* o *rupadhatu*), que Herbert V. Guenther denominó «de la apreciación estética», aunque quizás sería más apropiado llamarlo «de la contemplación de las formas puras». Finalmente, la parte superior del reino en cuestión constituye el reino sin forma (*arupa loka* o *arupadhatu*), que se divide en cuatro subreinos, en todos los cuales puede hablarse de una conciencia más o menos panorámica en la medida en que se ha superado la restricción de la atención a una figura que es abstraída del resto de la *Gestalt* sensorial (el cual, una vez que la atención abstrae la figura, es percibido como fondo).³⁵ El más elevado de estos cuatro, que es el de «ni-conceptuación-ni-no-conceptuación», constituye la cúspide de la existencia (o sea, de la experiencia signada por el error y de lo que el budismo llama «existencia cíclica» o *samsara*), y puede ser considerado como el punto A₁ más propiamente dicho. Alcanzar este punto constituye un logro meramente transitorio, ilusorio e inauténtico, que será la causa de nuestro sufrimiento cuando, después de habernos desacostumbrado a las penalidades y los sufrimientos que caracterizan a los reinos inferiores, se agote el «combustible» de las acciones y los hábitos que nos llevaron a reinos sin forma o cambien las condiciones secundarias que nos permiten permanecer en ellos, y volvamos a caer en los reinos más sufrientes de la existencia.

III.- Las «espirales de espirales», el mapa de *La divina comedia* y Las dos etapas del proceso de transformación que nos concierne

En el diagrama que aparece en la página siguiente se esboza un mapa fenomenológico de los estados de conciencia que refleja en parte el que plasmó Dante Alighieri en *La divina comedia*, aunque está referido a las esferas de experiencia establecidas por el budismo y a las sucesivas revoluciones de la espiral de simulaciones de Laing. Tal como sucedía con el proceso que describí en el artículo «La inversión hegeliana de la historia» en el No. 4 de esta revista, el proceso que representa la lectura de este diagrama desde arriba hacia abajo —que no es otro que el proceso de transformación liberadora del individuo— es un proceso de reducción al absurdo que comienza con un acrecentamiento díscolo del Infierno que constituye la manifestación no velada y no manipulada del error, el cual nos dirige hacia un nivel umbral en el cual el error puede disolverse y la auténtica vivencia del sí-mismo-como-resultado puede tener lugar —y que, finalmente, nos permite establecernos definitivamente en el sí-mismo-como-resultado, o, más bien, superar la dualidad entre éste y el error o la existencia—. Dicho proceso ha sido conocido universalmente en las tradiciones de la llamada «filosofía perenne» y ha sido expresado en la India y el Tíbet con los diagramas conocidos como «mandalas», e ilustrado en otras regiones de Oriente con distintas expresiones simbólicas —una de las cuales es el famoso sueño de «Maaruf rodeado de llamas» que habría tenido un discípulo del maestro sufí Ibn-el-Arabi—. ³⁶

Ya sabemos lo que son el sí-mismo-como-resultado, el error/fenómeno de ser, la existencia (que es siempre cíclica) y las tres esferas de la existencia (*kama*, *rupa* y *arupa*). Para que el diagrama pueda ser entendido sólo falta entonces señalar que la abstracción meditativa del sí-mismo-como-base es un estado en el cual ni el sí-mismo-como-resultado ni la experiencia signada por el error que caracteriza a la existencia cíclica se encuentran activos —y que la tradición tibetana conocida como dzogchén (*rdzogs-chen*) denomina kunllshí lungmatén (*kun-gzhi lung-ma-bstan*)—, el cual correspondería a aquél en el que se encontraba el Buda Shakyamuni justo antes de la manifestación del sí-mismo-como-resultado o «Iluminación» bajo el árbol bodhi en lo que hoy en día es Bodha Gaya.

Como, en coincidencia con varias filosofías místicas orientales, señaló Alfred Korzybsky, la representación del territorio de lo dado en términos de mapas —sean éstos conceptos, imágenes o diagramas—necesariamente da lugar a una deformación. Así pues, aunque desde cualquiera de los reinos de

la experiencia condicionada es posible acceder a lo que he denominado sí-mismo-como-resultado y que representé al pie del diagrama, los límites inherentes a la representación gráfica pueden hacer que el lector reciba la impresión errónea de que sólo es posible acceder al sí-mismo-como-resultado desde la abstracción meditativa del sí-mismo-como-base o desde los reinos más infernales de la experiencia condicionada. Y, sobre todo, pareciera que, desde la primera vivencia del sí-mismo-como-resultado, uno regresara a los estados más infernales entre los signados por el error (pasando a través de la abstracción meditativa del sí-mismo-como-base, o sin pasar por la abstracción en cuestión), cuando éste no es en absoluto el caso: hay incluso textos budistas según los cuales la vivencia del sí-mismo-como-resultado «cierra las puertas de los reinos inferiores».

La aparición del error a partir de la abstracción meditativa del sí-mismo-como-base, en cambio, sí es expresada correctamente por el diagrama, a pesar de que sus pasos están simplificados en el mismo. En efecto, primero surge el fenómeno de ser en general, que es la base y el núcleo del error, y que comprende una disposición para percibir entes como objetos. Esta disposición hace que en el siguiente estadio se perciban efectivamente entes como objeto, con lo cual aparece clara y distintamente (aunque de manera implícita e indirecta) la ilusión de un sujeto aparentemente separado que los percibe: es así que surgen el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí y el ser-para-sí, los cuales corresponden, respectivamente, a la base de todos los objetos en nuestra experiencia y al sujeto mental empírico.

Una vez que han aparecido el ser-para-sí y la angustia y las sensaciones negativas que constituyen la vivencia más auténtica de éste, hay un sujeto aparentemente separado que desea escapar de la angustia y las sensaciones negativas, el cual posee la ilusión de agencia separada e independiente que le permitirá manifestar la mala fe por medio de la cual intentará evadir la angustia y las sensaciones negativas. Así pues, es a partir de la dualidad entre ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí y ser-para-sí que puede darse el proceso de elusión que Laing representó como una espiral de simulaciones, y que en el diagrama que estamos considerando es representado como las revoluciones sucesivas de una espiral ascendente que conduce desde la dualidad entre ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí y ser-para-sí hasta la cúspide del *arupa loka* o *arupadhatu* y de la existencia signada por el error en general.

Como ya se señaló, el mapa falla en tanto que da la impresión de que sólo desde las vivencias más infernales se puede acceder a una primera vivencia del sí-mismo-como-resultado, cuando en verdad se puede acceder a ella desde cualquier región de la existencia (que comprende la totalidad de las vivencias signadas por el error). Sin embargo, el diagrama corresponde a la experiencia en tanto que, si uno tiene la intención de liberarse verdadera y definitivamente de la experiencia condicionada o «existencia» y establecerse definitivamente en el sí-mismo-como-resultado (o, más exactamente, superar la dualidad entre existencia y sí-mismo-como-resultado), tarde o temprano tendrá que atravesar las vivencias más dolorosas y angustiosas de los reinos del error, creando al mismo tiempo las condiciones que permitirán que las mismas se autoliberen repetidamente en la vivencia del sí-mismo-como-resultado. Y la repetida autoliberación o autodisolución del error y del dolor y la angustia que le son inherentes irá neutralizando progresivamente las propensiones del error (*avidya*), hasta que el individuo quede establecido en el sí-mismo-como-resultado de manera definitiva (o supere de manera definitiva la dualidad entre éste y el error).

El «limbo» de la normalidad, que en el simbolismo de Dante corresponde al «mundo de los vivos» situado en la superficie del planeta, se encuentra en algún lugar entre los espurios estados paradisíacos que queremos alcanzar (como por ejemplo los que obtienen los astros de cine, los artistas famosos, las personalidades de la política, los falsos maestros espirituales, etc., o como los del *rupadhatu* y el *arupadhatu*) y el infierno del que tratamos de escapar (que, como hemos visto, es más auténtico que los estados hacia los cuales tratamos de huir). El verdadero Cielo del sí-mismo-como-resultado es el que finalmente Dante habrá de encontrarse con Beatriz, no habiendo sido creado ni producido no es algo que habrá de disolverse o destruirse tarde o temprano; el mismo es absoluta autenticidad y representa la liberación tanto con respecto a los espurios paraísos como con respecto al Infierno y al limbo de la normalidad que se encuentra entre ambos, pues constituye la superación del dualismo entre Infierno y paraísos y en general de todos los dualismos.

Ahora bien, entre todo lo expresado simbólicamente por el viaje que relata Dante en su famosa obra, a mi juicio lo más importante es que, en el plano de la evolución del individuo,³⁷ desde el «limbo» de la normalidad o «estado de los vivos» sólo es posible desplazarse hacia el Cielo del sí-mismo-como-resultado (como diferente de los espurios paraísos de los reinos de los dioses y, sobre todo, de los dioses de los reinos sin forma) atravesando los Infiernos hasta el punto más bajo y doloroso de los mismos. Si, una vez allí, se obtiene una vivencia del sí-mismo-como-resultado, se descubrirá definitivamente que los Infiernos no son un callejón sin salida, sino una vía al verdadero Cielo constituido por el sí-mismo-como-resultado. Esta vivencia transformará al Infierno en Purgatorio, pues entonces ya sabremos que debemos atravesar los reinos más

sufrientes a fin de purgar todo lo que debe ser purificado si hemos de acceder al Cielo. En efecto, «expiando nuestro pecado» —o sea, «purgando nuestro error»—³⁸ por medio de la repetida autoliberación o autodisolución del mismo a medida que vayamos atravesando el Purgatorio, nos prepararemos para poder establecernos definitivamente en el Cielo del sí-mismo-como-resultado³⁹ —o, más exactamente, para poder superar la dualidad entre existencia/error y sí-mismo-como-resultado—.

De lo anterior se sigue que la primera disolución del error en la vivencia del sí-mismo-como-resultado no es definitiva. Tarde o temprano, el error se restablece y el proceso que nos empuja a superarlo continúa desenvolviéndose, aunque de una nueva manera. Por una parte en esta nueva etapa sabemos que el proceso en cuestión no nos dirige hacia un infierno o abismo (*Abgrund*) sin fondo —o sea, hacia lo que el zapatero remendón Jacobo Bohme designó como *Ungrund*—, sino hacia la superación del Infierno en la develación de la base (*Grund*) común de nosotros mismos y de todos los entes, que somos todos insustanciales (*ungrunded*).⁴⁰ Por la otra, si están presentes las condiciones —incluyendo las instrucciones tradicionales— que permitirán que, cada vez que aparezcan el error y la autoconciencia, éstos se disuelvan en el sí-mismo-como-resultado, la conciencia que volverá a aparecer después de cada una de sus disoluciones poseerá cada vez más sabiduría sistémica y el error que le es inherente se irá mitigando, hasta que, finalmente, las propensiones para la manifestación de este último serán totalmente neutralizadas y en consecuencia lo relativo y lo absoluto (que corresponde al sí-mismo-como-resultado) podrán manifestarse coincidentemente.

Cabe señalar que, al considerar la descripción que la tradición tibetana conocida como «dzogchén» (*rdzogs chen*) hace del proceso de liberación⁴¹ individual, el estudioso alemán Herbert V. Guenther designó la primera etapa de dicho proceso —que he hecho corresponder, en el simbolismo de *La divina comedia* que presento en este artículo, al descenso a los infiernos y a la travesía descendente a través de éstos— como «movimiento discreódico» o *dischreodic movement*. El mismo autor denominó «interrupción discreódica» o *dischreodic interruption* a la transición de la primera etapa a la segunda —que he hecho corresponder a la transición del Infierno al Purgatorio— y dio a la segunda etapa —que identifiqué con la travesía a través del Purgatorio y el repetido acceso al verdadero Cielo que nos permite establecernos definitivamente en este último— el nombre «movimiento eucréodico» o *euchreodic movement*.⁴²

Ahora bien, la palabra «creod» (*chreod*) fue utilizada por Waddington para designar un proceso que, como ha señalado Anthony Wilden,⁴³ puede ser considerado como homeorhesis o «simple desarrollo», que es una modalidad de lo que Buckley llamó morfostasis:⁴⁴ un proceso basado en la realimentación negativa⁴⁵ que no comprende ni un cambio de normas ni un cambio de código.⁴⁶ 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 Buckley denominó morfogénesis.⁴⁷ 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 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 la 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 impropiamente «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-para-sí. Por último, la transición definitiva del Purgatorio al Cielo constituye la extinción definitiva del ser-para-sí o, por lo menos, la manifestación de un estado en el cual éste no se contrapone ya al sí-mismo-como-resultado. Es así que se obtiene lo que los sufíes llaman fana', lo que los budistas del hinayana denominan nirvana, lo que los budistas ch'an o zen llaman «Gran Muerte», etc. Me parece relevante considerar en estos términos la afirmación de Nietzsche según la cual, tal como el ave Fénix,

«Debes desear quemarte en tus propias llamas; ¿cómo te levantarás nuevamente a un nuevo ser sin antes volverte cenizas?»

Y también la que contiene el famoso soneto póstumo de Fichte —aunque desgraciadamente ésta está expresada en términos teístas, que yo excluyo sistemáticamente de mis descripciones—:

«El Eternamente Uno Vive en mi vivir, Ve en mi ver; nada existe sino Dios y nada es Dios sino la vida; muy claro se levanta el velo frente a ti. Ese velo es el «yo»; deja morir lo que es perecedero y que vive sólo en tu deseo. Penetra lo que sobrevive a este deseo y el velo se te hará visible como un velo, y [así, luego,] sin velo verás el Divino Vivir.»

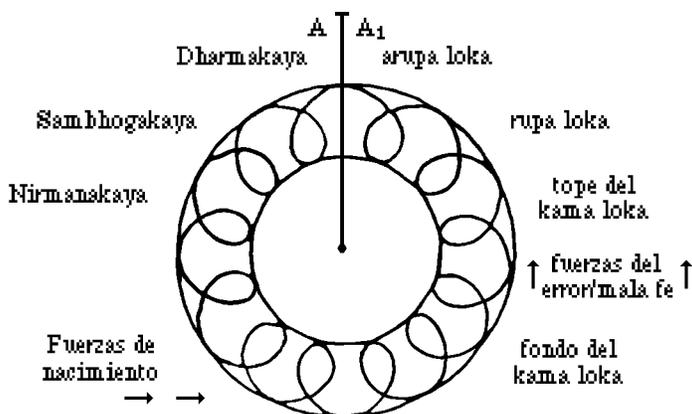
Como hemos visto, la existencia (experiencia condicionada por el error) está caracterizada por una dinámica paradójica que ha sido denominada «ley del efecto invertido».⁴⁸ Esta dinámica hace que intentemos alcanzar la plenitud afirmando el ser-para-sí que nos separa de ella, y que intentemos escapar de los tormentos del infierno escalando hacia «arriba» en la medida de lo posible, en la dirección de la cúspide de la existencia. Y, tal como el afirmar el ser-para-sí nos separa de la plenitud que deseamos alcanzar, el intentar escapar de los tormentos del infierno hacia arriba —en la dirección de la «cúspide de la existencia»— hace que constantemente estemos cayendo en ellos de nuevo, teniendo que volver a escapar hacia arriba en una lucha inútil por medio de la cual jamás lograremos evadir definitiva y verdaderamente los tormentos de los que intentamos escapar. Puede que alcancemos una buena posición social, ascendiendo dentro del *kama loka* o *kamadhatu*, e incluso que por medio de las prácticas «sexuales» asociadas al tantrismo y otras tradiciones logremos acceder a la cúspide del reino en cuestión. Puede que inclusive, aplicando prácticas de visualización, accedamos al *rupa loka* o *rupadhatu*. Y hasta es posible que, por medio de prácticas de meditación «sin forma», podamos acceder al *arupa loka* o *arupadhatu*, y hasta llegar a la cúspide del mismo. Sin embargo, no hay manera de escapar de la ley de «gravidad»: tarde o temprano «caeremos» y, mientras más arriba nos encontremos, más dolorosa será nuestra caída. [Esta imagen de la caída es establecida por el orden del diagrama; si lo invirtiésemos siguiendo el esquema tántrico del «sombrero invertido del vajracharya» cuyas alas representan el *arupa loka*, cuya copa representa el *rupa loka* y cuya pluma —que se eleva sobre la copa— representa el *kama loka*, tendríamos que el sí-mismo-como-resultado constituye la cúspide de las posibilidades de los seres humanos, mientras que, lo que en el diagrama tal como lo hemos reproducido representa la «cúspide» del *arupa loka*, constituye el inferior de todos los reinos. Sin embargo, aquí preferimos poner el sí-mismo-como-resultado en la base y la cúspide del *arupa loka* en el tope a fin de reflejar la visión de los individuos poseídos por el error y poder representar la «ley de gravidad» que le es inherente.]

En el diagrama, las flechas ascendientes representan el impulso y el desarrollo de la mala fe, mientras que las flechas descendientes representan el desmantelamiento progresivo de lo inauténtico (o sea, de lo que ha sido construido por medio de la mala fe). Aunque las flechas ascendientes parecen partir del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para sí y las flechas descendientes parecen desembocar en el ser-para-sí, esto es una impresión que no corresponde en absoluto a la realidad, pero que los límites inherentes a toda representación gráfica no me permitieron evitar: en la base del proceso de sucesivas revoluciones de la espiral de simulaciones tenía que colocar la dualidad entre los dos modos de ser en cuestión y, puesto que las representaciones bidimensionales sólo tienen dos lados en el plano horizontal, uno de sus lados tenía que quedar bajo las flechas ascendentes y el otro bajo las descendientes. En verdad, lo que debería estar en la base de ambas hileras de flechas es el ser-para-sí, pues es desde nuestra existencia como ser-para-sí que emprendemos el proyecto de la mala fe y es

también desde el trampolín del ser-para-sí que «se da el salto» hasta el sí-mismo-como-resultado. En cambio, el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí no es más que aquello que constantemente enfrenta el ser-para-sí (aunque en la experiencia de ser-para-otros el ser-para-sí se haga el ente que el Otro percibe como nosotros y que es parte del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí), y que «no debería tener vela en este entierro».

Lo que impide que la «ley de gravedad» nos mantenga en los reinos más dolorosos de la existencia (aunque no evita que tengamos que caer repetidamente en ellos) es el hecho de que la mala fe o elusión nos permite experimentar lo inauténtico como auténtico y evadir en gran parte el Infierno inherente al error (o sea, a la existencia): nos encontramos en el error y al mismo tiempo nos encontramos en el error acerca del hecho de que nos encontramos en el error, de modo que creemos encontrarnos en la autenticidad y la verdad. Los sufíes dicen que la única forma de salir de nuestra cárcel psicológica es dándonos cuenta de que nos encontramos en ella. A su vez, en su *Bodhisattvacharyavatara*, Shantideva, el famoso sabio budista del mahayana, comparó con un pelo a la falta de plenitud, la insatisfacción, la recurrente frustración y el repetitivo sufrimiento que caracterizan a la existencia (o sea, a la experiencia signada por el error), parangonó con una mano al individuo que todavía no ha comenzado a ver a través de su propio autoengaño, y representó como un ojo al bodhisattva que se encuentra en el proceso de superación del error: en la palma de la mano el pelo no molesta en absoluto, de modo que puede ser ignorado y quedarse en ella para siempre, pero en el ojo arde tanto que debe ser extraído de inmediato.

En el primer lustro de la década de los 70 diseñé otro diagrama basado en el de Laing, que presenté en 1976 en mi libro *The Direct Path* y, diez años más tarde, en *Qué somos y adónde vamos*.⁴⁹ Aunque el mismo no es exacto y debe necesariamente contener una serie de imprecisiones, nos permite incluir los principales reinos del error y de la realización, y establecer ciertas relaciones que han sido señaladas por el budismo tántrico y/o el dzogchén. El diagrama es el siguiente:



En la izquierda, están representados los varios aspectos del sí-mismo-como-resultado, los cuales, según la enseñanza dzogchén, tienen sus correspondencias en los aspectos de lo que la enseñanza en cuestión llama «la Base» o *lshi* (*gzhi*) y que no es otra que lo que he estado denominando «sí-mismo-como-base». En efecto, el Dharmakaya es la develación del aspecto «esencia» (*ngo-bo*) de la Base y corresponde a la correcta captación de la manifestación «dang» (*gdangs*) de la energía; el Sambhogakaya es la develación del aspecto «naturaleza» (*rang-bzhin*) de la Base y corresponde a la correcta captación de la manifestación «rolpa» (*rol-pa*) de la energía; el Nirmanakaya es la develación del aspecto «energía» (*thugs-rje*) de la Base y corresponde a la correcta captación de la manifestación «tsel» (*rtsal*) de esta misma energía.

Tal como sucedía con el diagrama de Laing, tenemos que los primeros niveles representados en este diagrama no comprenden simulación propiamente dicha —y, en este caso, a diferencia del anterior, ni siquiera comprenden la manifestación del error—. Lo que sucede es que, como ya hemos visto repetidamente, la representación del territorio de lo

dado en términos de mapas necesariamente lo deforma. Así, pues, se debe advertir que el lado izquierdo del diagrama no indica revoluciones sucesivas de la espiral de simulaciones de Laing y ni siquiera representa niveles de error, sino lo que se supone son etapas en un proceso de emanación a partir del aspecto «esencia» de la Base cuya captación directa y no-conceptual es el Dharmakaya (que constituye su aspecto correspondiente en el Resultado). En efecto, se supone que del aspecto «esencia» de la Base emana el proceso de manifestación ininterrumpida que corresponde al aspecto «naturaleza» de la Base, cuya captación directa y no-conceptual es el Sambhogakaya (que constituye el aspecto correspondiente en el Resultado), y que éste da lugar a la multitud de fenómenos comprendidos por el aspecto «energía» de la Base, cuya captación directa y no-conceptual es el Nirmanakaya (que constituye el aspecto correspondiente en el Resultado).

El lado derecho del diagrama, en cambio, sí representa revoluciones sucesivas de la espiral de simulaciones de Laing y corresponde al proceso de «evasión», por medio de la mala fe, de la angustia inherente al ser-del-individuo-humano. Esto podría hacernos pensar que en el proceso de retorno a la vivencia no deformada de nuestra verdadera condición deberíamos descubrir primero el Nirmanakaya, luego el Sambhogakaya y finalmente el Dharmakaya, tal como se dice que debe suceder en el sendero del *vajrayana* o tantrismo budista. Sin embargo, esta impresión es debida a la imposibilidad de correspondencia exacta de los mapas y el territorio, pues en el dzogchén —cuyo proceso de liberación es el que corresponde más exactamente a este diagrama— el orden de manifestación de los Kayas es precisamente el contrario: primero descubrimos la esencia de la mente y de los entes, que es vacuidad primordialmente pura en el sentido de la vacuidad o *shunyata* budista y de la pureza o *katak (ka-dag)* del dzogchén, y cuyo descubrimiento es la manifestación del Dharmakaya; luego descansamos en el flujo autoliberador de la esencia, que corresponde a la naturaleza y que es la manifestación del Sambhogakaya, y, finalmente, en nuestros actos cotidianos jamás perdemos el Estado en el que todo lo que aparece se autolibera —o, por lo menos, éste no se contrapone a la existencia— y, en consecuencia, nos encontramos en el Nirmanakaya.

Una de las particularidades de este diagrama es que permite representar en el mismo nivel, aunque a la izquierda y a la derecha del círculo, respectivamente, los aspectos o dimensiones del sí-mismo-como-resultado y los reinos del error que, según las enseñanzas del tantrismo budista y del dzogchén, pueden ser confundidos con los primeros: el *arupa loka* puede ser confundido con el Dharmakaya, el *rupa loka* con el Sambhogakaya, y la cúspide del *kama loka* (dioses de la sensualidad o *kama*) con el Nirmanakaya.⁵⁰ Así pues, el mismo constituye también una enseñanza y una advertencia para los practicantes de los métodos del *vajrayana* y del dzogchén.

El término Swabhavikaya indica la inseparabilidad manifiesta de los tres Kayas que aparecen en el lado izquierdo del diagrama. En términos de este diagrama, el error que caracteriza a la existencia puede ser explicado como la inversión del Swabhavikaya —en el sentido de «imposibilidad de captar la inseparabilidad de los Kayas»—. En efecto, hemos visto que el Dharmakaya es la develación del aspecto «esencia» (*ngo-bo*) de la Base y corresponde a la correcta captación de la manifestación «dang» (*gdangs*) de la energía; el Sambhogakaya es la develación del aspecto «naturaleza» (*rang-bzhin*) de la Base y corresponde a la correcta captación de la manifestación «rolpa» (*rol-pa*) de la energía; el Nirmanakaya es la develación del aspecto «energía» (*thugs-rje*) de la Base y corresponde a la correcta captación de la manifestación «tsel» (*rtsal*) de esta misma energía. Aunque en verdad todos los fenómenos son manifestaciones de la energía, cuando los percibimos no

captamos la vacuidad que constituye la esencia de todos ellos, ni el hecho de que todos son la manifestación del flujo de la esencia que el dzogchén llama «naturaleza», sino que los percibimos incorrectamente como entes autoexistentes y sustanciales intrínsecamente separados los unos de los otros. Es en este sentido que se habla de una «inversión del Swabhavikaya».

Espero que mi utilización de la terminología budista no haga que los no-budistas me consideren como un budista, y que mi empleo del término «sí-mismo» para indicar la verdad absoluta no haga que los budistas me consideren un hinduista u otra clase de no-budista del tipo que el budismo llama «eternalista» (o de algún tipo que el mahayana denominaría «sustancialista»). He utilizado la terminología budista por ser la única que conozco que me permitía expresar claramente lo que deseaba expresar, y he utilizado el término «sí-mismo» a fin de poder emplear la filosofía de Sartre —como vimos, cambiando algunas de las definiciones esenciales de ésta—, aunque en un sentido que no afirma ni un Yo o Alma individual sustancial, ni tampoco un Yo universal omnipotente como el que los teístas llaman «Dios»: lo que quiero decir con «sí-mismo», en el sentido en que utilizo el término, es, por una parte, que no hay nada que sea «otro» con respecto a lo que el término indica y, por otra, que en el estado que designo con el vocablo no están presentes la falta de identidad consigo mismo y la distancia con respecto a sí mismo que caracterizan al ser-para-sí y al error que le es inherente. Por supuesto, como he señalado en algunas de las notas a este artículo, con ello violo las reglas del lenguaje, pues los términos contradictorios y contrarios se definen mutuamente, de modo que si no hay «otro» no puede haber «sí-mismo» y viceversa. A pesar de ello, sin embargo, decidí emplear el término a fin de poder usar la filosofía de Sartre, la cual, una vez redefinidos los términos relevantes, puede ser sumamente útil para explicar la dinámica que he considerado en este artículo.

NOTAS

¹Esta visión tiene antecedentes directos en Blaise Pascal, quien, a pesar de no haber utilizado ampliamente el término «autoengaño» (ni, menos aún, el de «mala fe»), en sus *Pensamientos* muestra claramente que los individuos humanos tienen que engañarse a sí mismos constantemente a fin de soportar su existencia —la cual, sin el autoengaño en cuestión, estaría signada por el tedio y por una incomodidad primordial y, en general, se les haría insoportable—. Así, pues, en Pascal encontramos uno de los más importantes antecesores del existencialismo de Sartre.

²Para Sartre, lo que define al existencialismo es la concepción según la cual la existencia precede a la esencia, la cual implica que el individuo *se hace a sí mismo*, en vez de estar predeterminado por una esencia que condicionaría las características de su existencia. Esta concepción es desarrollada por Sartre en términos del concepto de la «mala fe» definido arriba, el cual explica cómo es que el individuo puede construir su propia esencia y creer que ella no es algo que él mismo ha construido sino algo que le es innato e inherente. Y, puesto que para Sartre la mala fe surge del impulso a evadir las desagradables vivencias que revelan el ser del individuo humano, su «hacerse a sí mismo» y creer que lo que se ha hecho es una identidad innata e inherente, que constituye la propuesta esencial del existencialismo, está para Sartre determinado por el hecho de que el ser del individuo humano sería angustia y se revelaría en una serie de vivencias desagradables. Como vimos, esta propuesta según la cual la autenticidad está constituida por experiencias desagradables y en última instancia insoportables se encontraba ya en Kierkegaard (y en cierto sentido en Pascal), y es también una característica esencial del existencialismo, que aparece en todo el pensamiento que lleva este nombre.

³Diversos estudiosos han intentado localizar los antecedentes más inmediatos de lo que más adelante sería el existencialismo en Kierkegaard y Nietzsche. Como se indicó en la nota 1, un antecedente más lejano —reconocido también como tal por diversos estudiosos— se habría encontrado en Blaise Pascal.

⁴Capriles, Elías (1992), «El valor y los valores como consecuencias de la ‘caída’ .» Mérida, *Filosofía*, N° 5. Como se señaló en el artículo en cuestión, si se considera este sí-mismo desde el punto de vista de la terminología budista, tendrá que considerarse que él es *anatman* o «no-sí-mismo». En efecto, no se trata ni de una sustancia individual distinta de otras sustancias (o sea, de un sí-mismo individual), ni tampoco de un dios o de una personalidad cósmica (o sea, de un sí-mismo universal). En verdad, la utilización del término «sí-mismo» para designarlo viola las normas del lenguaje, ya que «sí-mismo» se define por contraste con «otro», pero no hay nada que sea otro en relación a lo que indica el término. Del mismo modo, normalmente «sí-mismo» indica el alma individual o principio individual de conocimiento y acción (sánscrito: *jivatman*, *pudgala*) que excluye los fenómenos que carecen de conciencia individualizante, pero lo que he designado con el término, en cambio, no excluye absolutamente nada ni se define por contraste con nada.

⁵Nota del artículo al que pertenece la cita: *Soi* significa «sí»; *soi-même* significa «sí-mismo». No obstante, tuve que traducir *soi* como «sí-mismo» para evitar la confusión del pronombre con el adverbio afirmativo.

⁶Nota del artículo al que pertenece la cita: Sartre habla de una síntesis de ambos, cosa que prefiero no hacer.

⁷Nota del artículo al que pertenece la cita: La definición sartreana del sí-mismo o ser-de-la-conciencia que reportaré a continuación muestra que Sartre no entendió que el ser es el fenómeno producido por la sobrevaluación del concepto de ser.

⁸Nota del artículo al que pertenece la cita: Para Hegel, «tético» significa «que pone el objeto». En general, «posicional» significa «de, o con relación a, posición». «Reflexivo» significa «que se vuelve hacia sí», «que reflexiona». Así pues, para Hegel lo tético es anterior a lo reflexivo, y lo reflexivo es un desarrollo de lo tético: el poner el objeto y orientarse hacia éste es anterior al orientarse hacia sí, tal como en la *Fenomenología del espíritu* la certeza sensible es anterior a la autoconciencia. Ahora bien, en *El ser y la nada* Sartre no especifica si lo «reflexivo» es un desarrollo de lo «tético y posicional», o si utiliza ambos términos como sinónimos.

Del mismo modo, en *El ser y la nada* no se hace una clara distinción entre la «conciencia no-tética y no-posicional» y el «*cogito* prerreflexivo». Ambos parecieran ser la condición para que aparezcan la conciencia tética y posicional y el *cogito* reflexivo, que para Sartre son inseparables de los primeros.

A fin de exponer la visión que planteo en este libro, en vez de hablar de varios tipos de conciencia prefiero distinguir entre una Cognoscitividad no-dualista, que en *cierto sentido* puede ser comparada con un espejo (y que podría ser designada como «conciencia no-tética y no-posicional» a secas), y una conciencia dualista, que en *cierto sentido* puede ser comparada con un reflejo que se contrapone a otros reflejos, que son los objetos (y que, salvando las diferencias entre la filosofía de Sartre y la que aquí planteo, puede ser asociada a la conciencia tética y posicional).

⁹Nota del artículo al que pertenece la cita: Sartre advierte que la preposición «de» va en paréntesis para indicar que ella no se refiere a una relación de conocimiento, como la que tiene lugar cuando un sujeto está consciente *de* un objeto, y que si entra en la frase ello es sólo debido a las exigencias de nuestra lengua. Yo he adoptado este uso de los paréntesis también en las ocasiones en las que la gramática exige la utilización del verbo «ser» para la descripción de lo que no comprende el fenómeno de ser.

¹⁰Nota del artículo al que pertenece la cita: Es necesario tener en cuenta que ningún símil corresponde a lo dado. Así, pues, aunque utilizo la imagen del espejo, espero que los lectores tengan en cuenta que la misma se encuentra muy lejos de corresponder a lo dado.

¹¹Nota del artículo al que pertenece la cita: Para Sartre, está justificado utilizar el término, pues lo que indica con él es *individual* e infesta al ser-para-sí como su pleno cumplimiento *individual*. Como lo entendemos aquí, en cambio, aunque el *soi* o sí-mismo puede ser visto por el ser-para-sí como un ente individual (e incluso puede ser hipostasiado, proyectado fuera del mundo y considerado como un Dios trascendente), en verdad no es tal cosa, sino lo que todos los entes (son) *en verdad*...

...Cabe agregar que en el sí-mismo entendido de esta manera no hay ni espacio ni tiempo como tales: éstos surgen con el ser-para-sí y existen sólo en la experiencia de éste —aunque el espacio y el tiempo se dan

en el sí-mismo en tanto que la experiencia del para-sí es una apariencia en ese espejo primordial que es el sí-mismo—.

¹²Sartre, Jean-Paul (31 edición, 1980), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, NRF Librarie Gallimard. La traducción del fragmento es mía.

Cabe señalar también que el autor de este artículo no considera que la aceptación del concepto sartreano de «mala fe» deba hacernos rechazar de plano el concepto freudiano del «inconsciente». Por medio de una operación análoga a la autohipnosis la conciencia puede «nadificar» —lo cual en términos freudianos equivale aproximadamente al «hacer inconscientes los contenidos ego-asintónicos», aunque estamos con Sartre en la tesis según la cual lo que nadifica (o sea, hace inconscientes) los contenidos ego-asintónicos es la conciencia y no un subconsciente asociado a un superego—. Esta operación análoga a la autohipnosis debe ser descrita como una operación múltiple (doble o infinito engaño) aunque en verdad constituye una sola operación unitaria. El símil de la hipnosis no debe ser empleado para negar la interpretación de Sartre, según la cual debo recordar constantemente lo que deseo olvidar, lo cual es fenomenológicamente válido (y es una de las cosas que hace que sea imposible superar totalmente la angustia, forzando en la mayoría de los casos al individuo a conformarse con transformarla en sensación residual de ansiedad); lo que pretendo al introducir el símil en cuestión es simplemente explicar la operación de una manera más sencilla que la que empleó Sartre: si desease y pudiese hipnotizar a alguien para robarlo, no le diría «olvida que me has dado tu dinero», sino «no le has dado nada a nadie».

En particular, el concepto de «superyó» no debería ser excluido por la interpretación sartreana, aunque no lo considerásemos como un ente ubicado en un compartimiento de la psiquis llamado «subconsciente». La «hipnosis» en la raíz de la mala fe es obra de la conciencia y no de una entidad ajena a ésta llamada «subconsciente»: los otros me hipnotizaron originalmente para que, por medio de la mala fe, me hiciese un individuo particular, y esto implica que me hipnotizaron para que yo me siguiese hipnotizando tal como ellos deseaban hipnotizarme y desde el punto de vista desde el cual ellos me hipnotizaron. Este poder hipnótico de los otros dentro de mi propia psiquis constituiría lo que Freud llamó «superyó», mientras que la totalidad de lo que ha sido negado doblemente (o infinitamente) por medio de la mala fe podría ser considerado como un «inconsciente» —incluso si éste no es considerado como un compartimiento de la psiquis existente *a priori*, sino como el producto del recurrir repetidamente a la mala fe—. Para una consideración mucho más detallada del problema tratado en esta nota dirijo al lector a la Nota 1 al Capítulo VIII —titulado «Los dos senderos: el sendero de la luz y el sendero de la oscuridad»— de mi libro *Qué somos y adónde vamos* (1986, Caracas, UCV).

¹³O sea, «es en sí». Ahora bien, como ya he señalado, este carácter de en sí lo tiene sólo en la experiencia del ser-para-sí; en verdad, todo lo que para Sartre pertenece al ser-en-sí depende de nuestra actividad mental y del resto de los entes para ser lo que es para nosotros. Ya en un artículo anterior —y también en mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema* (1994, Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes)— había explicado esto al considerar el carácter del «en-sí» como lo expresa Heidegger en *Ser y tiempo*.

¹⁴Sartre da muchos ejemplos de la diferencia entre temor y angustia, entre los cuales me parece importante señalar que para él el vértigo es angustia porque no es miedo de caer al vacío sino temor de *saltar* al vacío. La diferencia entre miedo y angustia parece haber sido validada por experimentos con ratas en los cuales éstas fueron expuestas a castigos que no dependían de sus propias decisiones, y otros en los que fueron expuestas a castigos que sí dependían de sus propias decisiones, pero no se les permitió establecer criterios que les diesen la posibilidad de evitar los castigos: sólo en los segundos las ratas desarrollaron trastornos de conducta y enfermedades físicas producidas por una tensión extrema.

¹⁵Sartre, *op. cit.* Se trata de la experiencia en la cual la subjetividad del niño es inhibida por la madre (u Otro original) que quiere impedirle que manifieste conductas socialmente inaceptables (o las conductas que, por uno u otro motivo, ella no le permite manifestar), haciendo que el infante se *haga* el objeto que ella (o quienquiera que sea el Otro original) percibe como él, haciéndose ser-para-otros. Estoy preparando una consideración más detallada de esto para un libro que pienso titular *Psicología metatranspersonal y fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia*; también en mi libro *Qué somos y adónde vamos* (Caracas, UCV, 1986) puede encontrarse una consideración relativamente detallada del asunto, y lo mismo puede decirse de mi libro *The Direct Path* (Kathmandú, Mudra Publishing, 1976). En ellos explico que

«vergüenza» es una interpretación *a posteriori* de una experiencia de ser-objeto-para-el-otro que es mucho más básica y elemental que lo que propiamente hablando llamamos «vergüenza».

¹⁶Cfr. los tres libros mencionados en la nota anterior.

¹⁷En verdad, esta libre conducta no podría ser llamada correctamente «subjetiva», pues ella no parece surgir de un sujeto separado: la ilusión de que la conducta dimana de un sujeto mental —el polo noético de la experiencia— se desarrolla plenamente a partir de la inhibición que tiene lugar en el estadio que estamos considerando, una vez que la conciencia se hace el objeto que el Otro original percibe como el individuo. Sin embargo, ella es libre y espontánea, como sí corresponde efectivamente al concepto de «subjetividad».

¹⁸Cfr. los tres libros mencionados en la nota 15.

¹⁹Esta cognoscitividad panorámica es designada como infragmentada porque no escinde las *Gestalten* sensoriales en figura y fondo, y originalmente ni siquiera comprende todavía una clara distinción entre sujeto mental (o polo noético del conocimiento) y objeto (o polo noemático).

²⁰Chuang-tse, citado 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).

²¹O sea, como se señaló en la nota 19, no escinde las *Gestalten* sensoriales en figura y fondo.

²²O sea, no se ha hecho el objeto que los demás perciben como ella o él, y quizás ni siquiera haya desarrollado todavía una clara y tajante distinción entre sujeto mental (o polo noético del conocimiento) y objeto (o polo noemático).

²³Estos niveles de aprendizaje explicados por Gregory Bateson (recopilación 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, Ballantine y Londres, Paladin; versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé) fueron descritos por mí en forma ampliada en 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. Desgraciadamente la explicación de los mismos es demasiado larga para repetirla aquí.

²⁴Para Sartre, el ser-de-la-conciencia es conciencia-de-ser; aquí, en cambio, se lo debe redefinir como «conciencia de la valorización delusoria del más general de los conceptos, que es el concepto de ser»: el ser-de-la-conciencia es la conciencia de la valorización delusoria que en artículos anteriores fue explicada como fuente del fenómeno-de-ser.

²⁵Cfr.: (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, 1992, «El valor y los valores como consecuencias de la 'caída',» Mérida, *Filosofía*, N° 5. (4) Capriles, Elías, 1992, «El valor y los valores como consecuencias de la 'caída', Parte II: Ontología fenomenológica de la relación ser-valor y notas de fenomenología de la religión», Mérida, *Filosofía*, N° 6.

²⁶Esta palabra inglesa, que quiere decir literalmente «altos» o «elevaciones», era utilizada por los hippies y otros usuarios de drogas para indicar el efecto de las mismas. Al utilizarla aquí estoy sugiriendo que la naturaleza de los estados condicionados obtenidos por métodos yóguicos, tántricos, etc., de ser tomados como un fin en sí mismos, no serán esencialmente distintos para el practicante de lo que fueron las drogas para los hippies y otros usuarios confundidos.

Del mismo modo, si no se reconoce que los estados en cuestión no son más que estados *condicionados y producidos* y por lo tanto *transitorios y espurios*, la práctica del yogui no será distinta de la del chamán que induce en su propia experiencia vivencias de otra realidad y las toma por la «verdadera

realidad», en relación a la cual considera a la realidad cotidiana y física como una «falsa realidad». Así, pues, la práctica en cuestión debe ser lo que he definido como «metachamanismo» (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. Cfr. también Capriles, Elías, *Individuo, sociedad, ecosistema*, 1994, Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes).

²⁷Yung-chia Hsüan-chüeh, *Canto de la Iluminación inmediata*. Adaptado del libro *El canto del inmediato satori*, traducido al español de la traducción francesa realizada por Taisen Deshinmaru a partir de la versión japonesa: el *Shodoka*, cuyo autor es llamado en el texto Yoka Daishi, a pesar de que su nombre japonés más conocido es Yoka Guenkaku (1979, Barcelona, Visión libros).

²⁸En mis libros *The Direct Path* y *Qué somos y adónde vamos* cité varios párrafos del libro de Chögyam Trungpa Rinpoché *Cutting Through Spiritual Materialism* que describen en detalle este proceso de ascenso hasta alcanzar una noción-de-sí como alguien que ha superado todo sentido-de-sí, y una identificación con la imposibilidad de decir algo con respecto a la naturaleza última del universo.

²⁹En tibetano, *thig-le*, término que en algunas ocasiones traduce la palabra sánscrita *bindu*, pero que en este caso traduce la palabra sánscrita *kundalini*, que a su vez es traducida como «caudal bioenergético», «volumen bioenergético» o «input bioenergético» (término tomado de la traducción inglesa preferida por Herbert V. Guenther, que es *bioenergetic input* y que indica la entrada del caudal bioenergético al cerebro y los «centros superiores»).

En términos de la bioenergética oriental, la «entrada a los centros superiores» de un bajo volumen bioenergético reduce el foco de la atención consciente y lo hace menos permeable, produciendo una experiencia de pequeño espacio-tiempo-conocimiento, mientras que un mayor volumen bioenergético lo hace más amplio y permeable, ampliando el espacio-tiempo-conocimiento (cfr. Tarthang Tulku, *Time, Space and Knowledge*, 1975, Dharma Press, Emmerlyville, California). Muchos occidentales han intentado explicar los cambios en cuestión en términos de transformaciones de la bioquímica cerebral.

En todo caso, la ampliación y permeabilización del foco de conciencia que los orientales asocian a aumentos del volumen bioenergético puede proporcionar una base para aplicar ciertas instrucciones y tener la posibilidad de descubrir el sí-mismo-como-resultado, superando temporalmente el error. En el individuo que no está preparado, sin embargo, puede también producir una psicosis. Y aunque, como han anotado Dabrowski, Bateson, Laing y muchos otros, en ciertas circunstancias la psicosis puede tomar el cariz de autoiniciación y proceso curativo, en general, las condiciones que rodean al psicótico la transforman en proceso de autodestrucción.

El estado de pequeño espacio-tiempo-conocimiento (cfr. Tarthang Tulku, *Time, Space and Knowledge*, 1975, Dharma Press, Emmerlyville, California) asociado a un bajo volumen bioenergético, kundalini o thiglé, es un estado de restricción del foco de conciencia que hace que éste abarque sólo un fragmento a la vez del continuo de lo dado y que sus límites sean bastante impermeables. Este estado es la condición del funcionamiento del error que constituye la segunda noble verdad, pues sin él no serían posibles la percepción fragmentaria, la ilusión de separatividad y la ocultación (que Sartre llamó mala fe y que Freud designó como represión).

Ahora bien, para superar el error no basta con ampliar el espacio-tiempo-conocimiento: dicha ampliación sólo producirá experiencias ilusorias del tipo que los tibetanos llaman ñam (*nyams*), que los chinos llaman mo-ching, que los japoneses llaman makyo, que los árabes llaman jal, etc., las cuales no deberán ser confundidas con la realización espiritual, sino que deberán ser integradas en el sí-mismo-como-resultado pasando de la condición dualista a la «condición del espejo» propia del sí-mismo-como-resultado — como quien descubre el espejo al captar los reflejos que en él aparecen—.

El volumen bioenergético puede ser modificado por prácticas tales como el kundalini ñoga, el ñantra ñoga y las prácticas de «tsa-lung-thiglé (*rtsa/rlung/thig-le*). Su aumento produce estados de mayor espacio-tiempo-conocimiento en los cuales hay una tendencia a captar la totalidad de la realidad como una unidad, una totalidad, un continuo, algo sagrado, algo maravilloso, o en términos de otros conceptos —captación que en todas sus variedades posibles es una manifestación del error que padecemos—. En consecuencia, este aumento no es suficiente para la superación del error y, en el individuo que no está preparado, puede más bien producir perturbaciones o estados de locura. En efecto, la palabra pánico, que indica un fuerte temor irracional descontrolado, se deriva del nombre del dios Pan o dios de la totalidad, cuya captación es hecha posible por la

panoramificación de la conciencia que es inducida por el aumento del volumen bioenergético: la ampliación en cuestión revela en cierta medida la insustancialidad del ente que creemos ser, lo cual desencadena experiencias de temor, pues se nos ha enseñado a aferrarnos a nuestra identidad individual separada y a sentir terror frente a la desaparición de la misma (que por lo general asociamos con la muerte, pero que también puede darse con la despersonalización y en general con la «desrealización psicótica»). Por otra parte, la ampliación y permeabilización de la conciencia puede permitir la captación de contenidos ego-asintónicos (incompatibles con la propia autoimagen) y así amenazar el funcionamiento egoico y el sentido de identidad de la persona, o bien hacer que se vivencie en su plenitud el dolor inherente a la sobrevaluación y así activar circuitos autocatalíticos (o sea, de realimentación positiva: que aumentan a partir de su propia realimentación) de dolor y angustia, y así sucesivamente.

El aumento del volumen bioenergético puede ser inducido por medios yóguicos, comunicativos, y químicos, entre otros. Su acrecentamiento químico y ciego por los hippies en los años sesenta produjo, de manera inmediata, 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 que estimulan el ego y el funcionamiento del error en general, y en una reacción política hacia la derecha. Este error deberá ser evitado por las nuevas generaciones.

³⁰Laing, Ronald D. (1961/1969), *Self and Others*. Londres, Tavistock (empastado, *The Self and the Others*), y Harmondsworth, Pelican (cartulina, *Self and Others*).

³¹Stanislav Grof divide la psique humana en cuatro niveles o reinos, que son: (A) la barrera sensorial; (B) el inconsciente individual; (C) el nivel de nacimiento y muerte y (D) el dominio transpersonal. El segundo de los niveles o reinos —el señalado con la letra B— corresponde al reino biográfico, del que se había ocupado Freud, entre otros. El tercero —indicado por la letra C— corresponde al reino perinatal, abierto al estudio por Rank al profundizar sobre la base de trabajos ya existentes de Freud y desarrollado también por Nandor Fodor y Lietaert Peerbolte y, más adelante y con todavía mayor profundidad, por la antipsiquiatría y por ciertas ramas de la psicología transpersonal. Finalmente, el cuarto —marcado por la C— corresponde al reino transpersonal, abierto al estudio por Jung y por Roberto Assagioli y desarrollado por psicólogos originalmente humanistas y luego transpersonales como Maslow y Sutich (así como por Hubbard, el fundador de la dianética y la cientología), y transformado luego en el objeto de estudio de la psicología transpersonal en general, así como, en parte, de la antipsiquiatría.

En el reino perinatal, Grof distingue 4 «matrices perinatales» (MPBs), de las cuales la primera (MPB1) corresponde a la experiencia de la unión original simbiótica del feto con el organismo materno durante la existencia intrauterina. La segunda —la MPB2 que nos interesa por haber sido considerada como la fuente de la filosofía y la literatura de Sartre— corresponde al propio inicio del parto biológico y su primera etapa clínica, en la cual se perturba el equilibrio original de la existencia intrauterina, en primer lugar con señales químicas de alarma y a continuación con contracciones musculares y que, al desarrollarse plenamente, hace que el feto se vea periódicamente constreñido por espasmos uterinos, en un momento cuando el cuello del útero todavía permanece cerrado y en consecuencia no existe camino de salida. La tercera (MPB3) es aquella en que prosiguen las contracciones uterinas pero, al contrario de lo que sucedía en la anterior, el cuello del útero está ahora suficientemente dilatado y permite la propulsión del feto hacia el exterior —lo cual supone una gran lucha por la supervivencia, aplastantes presiones mecánicas y frecuentemente un alto grado de anoxemia y sofocación, y, en su fase terminal, puede poner al feto en contacto íntimo con materias biológicas tales como sangre, mucosa, líquido fetal, orina e incluso heces—. Finalmente, la MPB4 está relacionada significativamente con la tercera etapa clínica del parto, que es el nacimiento propiamente dicho, en el que el agonizante proceso de la lucha del nacimiento llega a su fin; culmina la propulsión por el canal del parto y el intenso dolor, la intensa tensión y la intensa excitación sexual son sucedidos repentinamente por el alivio y la relajación: el bebé ha nacido y, después de un largo período en la oscuridad, se encuentra por vez primera con la intensa luz del día (o de la sala de partos); con el corte del cordón umbilical se completa la separación física con respecto a la madre y comienza la existencia del bebé como individuo anatómicamente independiente.

Para Grof, en el predominio de una u otra MPB influyen las vivencias tempranas del individuo y otra serie de circunstancias que pueden incluir situaciones de la vida posterior tales como enfermedades, situaciones vitales particulares, experiencias psicodélicas u otros tipos de «estado alterado» o experiencia paranormal, etc. En su libro *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia* (1985; español 1988, Barcelona, Kairós), Grof caracteriza así a la MPB2:

1) Síndromes psicopatológicos correspondientes: Psicosis esquizofrénica (elementos de torturas infernales, experiencia de un mundo «de cartón» carente de significado); severas depresiones «endógenas» reprimidas; sensaciones irracionales de inferioridad y culpabilidad; hipocondría (basada en dolorosas sensaciones físicas); alcoholismo y drogadicción; psoriasis; úlceras del sistema digestivo.

2) Actividades correspondientes en las zonas erógenas: Frustración oral (sed, hambre, estímulos dolorosos); retención de heces y/u orina; frustración sexual; experiencia de frío, dolor y otras sensaciones desagradables.

3) Recuerdos asociados de la vida postnatal: Situaciones que ponen en peligro la supervivencia y la integridad del cuerpo (experiencias bélicas, accidentes, heridas, operaciones, enfermedades dolorosas, estar a punto de ahogarse, síntomas de asfixia, encarcelamiento, lavado de cerebro e interrogatorios ilegales, abuso físico, etc.); traumatismos psicológicos severos (privación emocional, rechazo, amenazas, ambiente familiar opresivo, ridículo y humillación, etc.).

4) Fenomenología en sesiones de LSD (sustancia cuyos efectos son casi idénticos a los de la mezcalina, que fue la que empleó Sartre y a la que se refieren sus críticos): Alcance cósmico; inmenso sufrimiento físico y psicológico; situación insoportable e ineludible que no tiene fin; diversas imágenes del infierno; sensaciones de encarcelamiento y enjaulamiento (sin salida); culpabilidad agonizante y sensaciones de inferioridad; visión apocalíptica del mundo (el horror de la guerra y de los campos de concentración, terror de la Inquisición; epidemias peligrosas; enfermedades; decrepitud y muerte, etc.); insignificancia y absurdidad de la existencia humana; «el mundo de cartón» o ambiente de artefactos y artificialidad; colores oscuros y nefastos, y síntomas físicos desagradables (sensaciones de opresión y comprensión, tensión cardíaca, ataques de calor y de frío, sudor, dificultades respiratorias).

Claro está, cabe preguntarse cómo es eso de que hay colores nefastos (e incluso de que lo oscuro es nefasto), pero es cierto que muchos de los síntomas que Grof asocia a la MPB2 corresponden a la visión sartreana de la existencia (incluso en lo del «mundo de cartón», ya que en algunas de sus obras Sartre expresa una fuerte incomodidad frente a la naturaleza no transformada).

³²La crítica en cuestión aparece en 1982 en el artículo de T. Riedlinger «Sartre's Rite de Passage» (*Journal of Transpersonal Psychology*, 14: 105) y es mencionada luego por Stanislav Grof en el número 1 del volumen 9 de la revista *ReVision—Journal of The Association for Transpersonal Psychology* correspondiente al verano/otoño de 1986 (Washington, D. C.; número compilado y dirigido por Anderson, Walter Truett; Ernest Callenbach; Fritjof Capra, y Charlene Spretnak, y titulado *Critical Questions About New Paradigm Thinking*), p. 55 (donde extrañamente Grof afirma que el artículo de Riedlinger había aparecido aproximadamente año y medio antes) y en su libro *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia* (1985; español 1988, Barcelona, Kairós), pp. 200-201, 469, Stanislav Grof. Riedlinger utiliza la nomenclatura de Grof (MPBs 1 a 4) y es probablemente discípulo suyo.

No cabe duda de que las expresiones de Sartre en *El ser y la nada* parecen validar el juicio de los mencionados psicólogos transpersonales. Sin embargo, me parece más importante el hecho de que Sartre haya expresado correctamente el hecho de que la totalidad que designó como «holón» implicaba la disolución del ser-para-sí y por ende de la dicotomía ser-en-sí/ser-para-sí, en la manifestación del sí-mismo (*soi*) que correctamente identificó con el *valor* y con lo que designó como «holón», considerado como la superación de toda la problemática humana (aunque haya definido imprecisamente dicho sí-mismo). En efecto, aunque Sartre no haya planteado la posibilidad de superar el *samsara*, prefiero su consumada presentación de la naturaleza autofrustrante y sin salida de nuestra condición en tanto que esté manifiesto el núcleo o eje del *samsara* (la dualidad entre ser-en-sí y ser-para-sí), a la celebración heideggeriana del ser como vivencia conceptual, pues, como mostraré en un artículo posterior, ésta nos conduce a complacernos en la conservación del error.

³³Es importante recordar que, a diferencia de lo que aquí planteo, para Sartre el sí-mismo es *ser*, y —como ya hemos visto— su definición del sí-mismo parece hacer de él el núcleo del dualismo. Sin embargo, no puede descartarse totalmente la posibilidad de que el concepto que Sartre tuvo del «*Soi*» corresponda al que se abraza en este artículo. En su Prefacio al libro de R. D. Laing y D. Cooper *Razón y violencia. Una década de pensamiento sartreano*, Sartre señala:

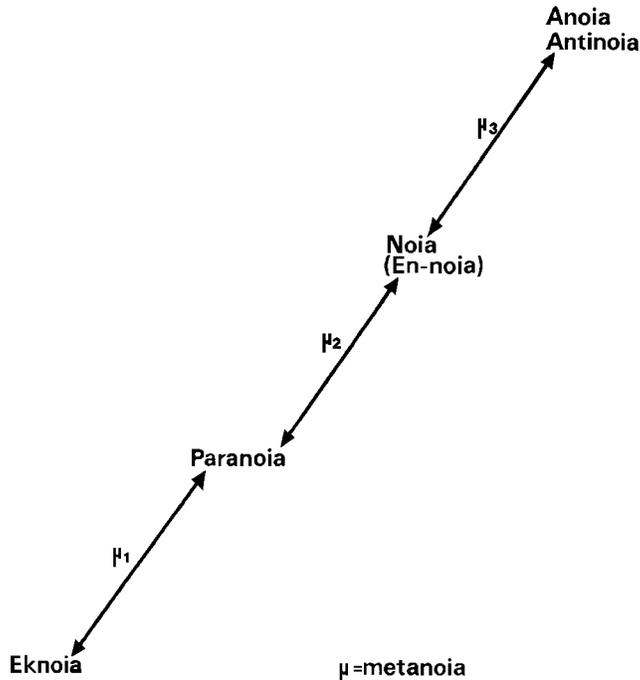
«He leído con atención la obra que tuvieron ustedes la amabilidad de entregarme y experimenté el gran placer de encontrar en ella una exposición muy clara y fiel de mi pensamiento. Mucho más que su perfecta comprensión de la *Crítica de la razón dialéctica*, lo que me seduce en este libro, como en sus obras anteriores, es su constante preocupación por llegar a un enfoque «existencial» de los enfermos mentales. Pienso, como ustedes, que no es posible entender las dolencias psíquicas desde afuera, a partir del

determinismo positivista, ni reconstruirlas mediante una combinación de conceptos que se mantengan exteriores a la realidad vivida. Creo también que no se puede estudiar ni curar una neurosis sin un respeto fundamental por la persona del paciente, sin un esfuerzo constante por captar la situación básica y por revivirla, sin un proceso que trate de encontrar la respuesta de la persona a esa situación, y pienso —como ustedes, según me parece— que la enfermedad mental es la salida que el organismo libre, en su unidad total, inventa para poder vivir una situación no vivible. Por ese motivo considero altamente meritorias sus investigaciones, en particular el estudio que intentan del medio familiar tomado como grupo y como serie, y estoy convencido de que sus esfuerzos contribuyen a acercarnos más al momento en que la psiquiatría será por fin humana.»

Para Sartre, como para Laing y Cooper, la llamada «enfermedad mental» es una táctica de mala fe —o sea, algo que el individuo se produce por propia decisión, aunque en la misma operación niegue que se trata de su propia decisión y así llegue a creer que se trata de algo que le sucede contra su voluntad— para poder enfrentar lo que más tarde Laing llamaría una «situación insostenible». Ahora bien, para Laing y Cooper la locura es al mismo tiempo la expresión —por lo general fallida y autofrustrante, sobre todo a causa de la falta de orientación del individuo y de las reacciones del medio ambiente— de un proceso de autocuración espontánea inherente a la mente humana. Cuando Sartre dice considerar altamente meritorias a las investigaciones de Laing y Cooper y, en particular, al estudio que intentan del medio familiar tomado como grupo y como serie, y afirma estar convencido de que sus esfuerzos «contribuyen a acercarnos más al momento en que la psiquiatría será por fin humana», ¿estará aceptando la interpretación de la locura como proceso potencialmente liberador? Tal aceptación implicaría a su vez la aceptación de la posibilidad real de superación, en esta vida y en este cuerpo, de la dinámica autofrustrante inherente a la existencia del ser-para-sí —lo cual constituiría la superación de la dualidad ser-en-sí/ser-para-sí en la manifestación del *Soi* o sí-mismo o, lo que es lo mismo, de lo que designó como «holón»—.

Esto último no corresponde en absoluto a la dinámica de la MPB2 para la cual la situación de extremo dolor en que se encuentra el individuo no tiene salida, pues la aceptación de que la locura pueda conducir a la liberación no puede constituir otra cosa que la afirmación de que *sí* hay una salida para el horror constituido por el ser del individuo humano —aunque ello no implicaría en absoluto que Sartre *no* hubiese encarado una MPB2 en su «viaje» de mezcalina—.

Ahora bien, lo más importante para nuestros propósitos sería determinar si Sartre habría aceptado también el mapa del proceso de curación de la alienación normal a través de crisis de «locura terapéutica» que, *después* de haber escrito *Razón y violencia*, hace Cooper en *The Death of the Family* (Cooper, David, 1971, Harmondsworth, Pelican. Hay versión española: 1976, 4a reimpresión 1981, *La muerte de la familia*. Barcelona, Ariel) —el cual corresponde en gran parte al diagrama basado en la *Divina comedia* que presento en este artículo—. El mapa de Cooper (Cooper, David, *op. cit.*) es el siguiente:



Sucede que la aceptación por Sartre de la posibilidad de vivenciar estados de pura *anoia* (no-mente) implicaría que el *Soi* o sí-mismo por él postulado sí puede ser alcanzado (aunque sólo por medio de la «muerte existencial» del ser-para-sí) y que dicho *Soi* o sí-mismo debe ser concebido como se ha hecho en este artículo y en el resto de mi obra. En efecto, si la conciencia reflexiva, tética y posicional no pudiese ser superada, no habría ninguna posibilidad de vivenciar estados de pura anoia a menos que fuese por medio del autoengaño o mala fe: puesto que la conciencia reflexiva, tética y posicional es inseparable de la impresión de que hay un yo/mente (*noia*) separado y autoexistente que conoce sus objetos, si dicha conciencia no pudiese ser superada, afirmar que el yo/mente (*noia*) en cuestión puede desaparecer en la anoia constituiría un autoengaño.

³⁴Sartre, Jean-Paul (31 edición, 1980), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, NRF Librarie Gallimard.

³⁵En términos de las ideas que Tarthang Tulku plasmó en su libro *Time, Space and Knowledge* (1975, Dharma Press, Emmerlyville, California), estas experiencias constituyen una aproximación al «Gran espacio-tiempo-conocimiento» en el cual la dualidad sujeto-objeto y el error en general han desaparecido. Sin embargo, en la medida en que el error y la dualidad sujeto-objeto todavía se encuentran manifiestos, lo que se obtiene es una peligrosa ilusión de trascendencia que se encuentra lo más alejada posible de la autenticidad de lo que, modificando el término de Sartre, he denominado «sí-mismo-como-resultado».

³⁶El discípulo de Ibn-el-Arabi soñó que el gran sufí Maaruf Kharki se encontraba rodeado de llamas y, en consecuencia, con gran angustia fue donde su maestro a preguntarle cómo podía un gran santo como Maaruf encontrarse en el Infierno. El Arabi le respondió que las llamas no indicaban que Maaruf se encontrase en el Infierno, sino que *representaban lo que el discípulo que había tenido el sueño tendría que atravesar para alcanzar el estado de Maaruf*. Cfr. Shah, Idries, 2a edición 1978, *El camino del sufí* (trad. A. H. D. Halka), Buenos Aires, Paidós, pp. 96-97.

³⁷Para Spencer había una correspondencia entre el desarrollo del individuo y el de la sociedad; para Rumi y Haeckel, había una correspondencia entre la evolución de las especies y la que sufre durante su vida el ser humano individual. De manera semejante, para el budismo tántrico la vivencia del ciclo cósmico o evo (*kalpa*) puede ser una experiencia meditativa particular que puede tener el individuo y que culmina con la

desaparición del error. Esta experiencia está caracterizada por una aceleración constante de la frecuencia de las vibraciones (concentradas en el «punto focal del corazón») que sirven de base a la sobrevaluación y que nos hacen captar el mundo como sólido. Al final del proceso las tasas vibratorias se hacen tan rápidas que las unidades de tiempo experimentado se vuelven infinitesimales y así, finalmente, el tiempo finito (o sea, el tiempo como dimensión aparentemente separada e independiente del tiempo y el conocimiento) se desintegra y desaparece junto con la dualidad sujeto-objeto y con toda sobrevaluación.

³⁸En griego, «purgar» es *katháron* (de la misma raíz que el sustantivo *katharmós*, que designaba la primera iniciación en los misterios de Eleusis), mientras que en los Evangelios griegos «pecado» es *hamartía*, que quiere decir «error».

Ahora bien, lo que psicólogos humanistas y falsos maestros espirituales llaman *kátharsis* es algo muy diferente. En efecto, la erupción de tensiones sin que desaparezca su causa profunda, que es la realidad sujeto-objeto, no nos purifica, sino que crea la causa para la ocurrencia de futuras erupciones del mismo tipo.

³⁹No en el sentido budista de *deva loka* o de *sura gati*, que es uno de los reinos de la existencia condicionada, sino en el de superación de la existencia en cuestión y de la *ek-sistencia* en general. Si pudiésemos llamar «Cielo» al sí-mismo-como-resultado, sería más bien en el sentido de la palabra tibetana *nam-'mkha*, que se traduce como «espacio» y como «cielo» y se utiliza para indicar el carácter no-obstruido de la Cognoscitividad en la Iluminación.

⁴⁰El juego de palabras utiliza términos heideggerianos pero los entiende de manera no heideggeriana.

⁴¹Es significativo que el griego *soterios*, traducido en los Evangelios como «salvador», signifique también «liberador»; que *soterion* signifique «medio de salvación» y «medio de liberación», y que *soterios* signifique «salvado» y «libertado» o «liberado».

⁴²Guenther, Herbert V., 1984, *Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*. Boulder, Shambhala.

⁴³Wilden, Anthony, 1972; 2a edición 1980, *System and Structure*. Londres, Tavistock.

⁴⁴Buckley, Walter, 1967, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall. Buckley llamó «morfoestasis» a lo que la teoría general de sistemas llamaba «autoestabilización», y «morfogénesis» a lo que la teoría general de sistemas llamaba «autoorganización». Como ha señalado Ervin Laszlo (Laszlo, Ervin, 1974, *A Strategy for the Future. The Systems Approach to World Order*, Nueva York, George Braziller, p. 222), la autoorganización «conduce los sistemas hacia estado más negentrópicos», mientras que la autoestabilización «los mantiene en el estado preexistente de organización». Anthony Wilden (Wilden, Anthony, *op. cit.*) ha indicado a su vez que, desde el punto de vista de la organización, la homeorhesis es diferente de otros tipos de morfoestasis, tales como la homeostasis y la homeogénesis.

⁴⁵Laszlo, Ervin, 1974, *A Strategy for the Future. The Systems Approach to World Order*, Nueva York, George Braziller, p. 36.

⁴⁶Wilden, Anthony, *op. cit.*

⁴⁷En términos de la teoría general de sistemas, «autoorganización».

⁴⁸Watts, Alan, 1959, *The Wisdom of Insecurity*. Nueva York, Pantheon Books. Capriles, Elías, 1990, *The Source of Danger is Fear*, Mérida, Editorial Reflejos.

⁴⁹Capriles, Elías, 1976, *The Direct Path*, 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.

⁵⁰En el libro *The Royal Song of Saraha*, traducido al inglés por Herbert V. Guenther (1972, Shambhala Publications, Boulder y Londres), la posibilidad de que se produzcan confusiones entre los reinos específicos del error mencionados arriba y los correspondientes aspectos (o dimensiones) del sí-mismo-como-resultado fueron establecidas claramente por Sarahapada y/o por los comentaristas tibetanos Kyemé Dechen y Karma Tinlé, cuyos comentarios fueron traducidos e incluidos en la obra por Guenther.