

El nihilismo pseudopostmoderno Vs una filosofía para una auténtica postmodernidad

Elías Capriles

Las mayores oposiciones conceptuales son las que tienen lugar entre sistemas de pensamiento que a primera vista pueden parecer compartir posturas esenciales, pero que en verdad apuntan en sentidos radicalmente diferentes o incluso totalmente contrarios.

Es por esto que he considerado importante contrastar el tipo de pensamiento que yo consideraría como genuinamente postmoderno (independientemente de que use o no esta etiqueta), con el «nihilismo pseudopostmoderno» al que hace alusión el título de esta ponencia —y, en general, con gran parte del pensamiento contemporáneo que se autodefine como «postmoderno»—. Aunque el primero y algunas vertientes de los últimos pueden parecer coincidir en sus intentos por desrealizar intelectualmente los valores, el sujeto y la totalidad de lo que normalmente experimentamos como substancias, esta aparente coincidencia enmascara una radical oposición. Mientras que el pseudopostmodernismo no pretende ir más allá de dicha desrealización intelectual, el pensamiento que considero como genuinamente postmoderno recurre a la derealización intelectual sólo en tanto que preparación destinada a permitir que la desrealización que deberá producirse en la experiencia del individuo no sea psicótica sino mística.

El término «desrealización» se emplea en psiquiatría para designar la experiencia en la cual se deja de percibir como algo dado y absolutamente verdadero lo que el sentido común considera como «real». Ya vimos que entre los elementos que los tipos genuinos y espurios de pensamiento postmoderno desrealizan se encuentran el sujeto, la substancia y los valores; si tomamos como ejemplo la substancia, la desrealización no es otra cosa que el descubrimiento de su carácter ilusorio y la desaparición de la ilusión de substancialidad. Aunque la psiquiatría tradicional (a diferencia de la antipsiquiatría y de la psicología transpersonal, entre otras formas de pensamiento y praxis alternativos) siempre agrega al término «desrealización» el adjetivo «psicótica», sólo si el individuo reacciona con *pánico* ante dicha desrealización podrá decirse propiamente que esta última sea psicótica (etimológicamente, el término *pánico* significa «relativo al dios Pan y lo que le es característico»; en el sentido en que aquí le estoy dando, *pánico* significa «reacción en cadena de temor irracional experimentado ante el descubrimiento del carácter ilusorio de la multiplicidad de substancias que es hecho patente por la develación de la totalidad»). En cambio, si no hay aferramiento alguno a la substancia que se está desrealizando, de modo que su desrealización resulta directamente en la develación de la verdadera naturaleza del individuo y el universo, la desrealización será mística.

La desrealización mística es esencial a una serie de sistemas no-dualistas y no-substancialistas establecidos en Oriente y Occidente¹ que dan continuidad a lo que Dumézil

¹Entre los establecidos en el Oriente, tenemos el dzogchén y el tantrismo transmitidos en el Tíbet entre budistas y bönpos, el budismo ch'an ó zen y algunas otras tradiciones del budismo sūtrico, ciertas vertientes del sufismo y en particular de la escuela khajagan ó naqshbandi, ciertas escuelas shivaítas, el taoísmo «de inoriginación», algunas aplicaciones del adwaita vedanta, etc., etc. Entre los establecidos en el Occidente,

designó como la «visión mágica» propia de la prehistoria, haciendo posible la comunión de los individuos en la desocultación de la totalidad y liberando progresivamente a aquéllos de los velos que la mantienen oculta en su experiencia cotidiana, algunos de los cuales han tenido continuidad hasta nuestros días, pudiendo así servir de base al pensamiento genuinamente postmoderno. De hecho, este último es tal en la medida en que constituye la continuidad de tradiciones prehistóricas: si lo moderno constituye la última etapa de la historia, lo postmoderno debe necesariamente ser posthistórico y, en la medida en que se encuentre fuera de la historia, su cabeza morderá la cola de lo prehistórico).

En cambio, el nihilismo pseudopostmoderno no podría ser genuinamente postmoderno, pues en verdad no es otra cosa que la última etapa de la modernidad, que es por naturaleza nihilista en la medida en que en ella se enfrenta el desencanto con respecto a todos los ideales de la modernidad, pero ésta todavía no se ha trascendido. Este nihilismo es tal porque emplea la desrealización intelectual de los valores, las sustancias y el sujeto para permitir a este último sentirse orgulloso y superior a los demás como alguien que ha superado los mitos que todavía dominan al «populacho», en vez de perseguir la desrealización mística de dichos valores, dichas sustancias y dicho sujeto en la experiencia del individuo, la cual pondría automáticamente fin a todo orgullo, toda sensación de superioridad y toda arrogancia. Este error de mostrar intelectualmente que las sustancias, el sujeto y los valores no poseen el grado absoluto (o cuasiabsoluto) de verdad que les atribuimos, únicamente a fin de fundamentar una visión nihilista del mundo de la cual el individuo se siente orgulloso, es un error que, como veremos más tarde, denunció ya Nagarjuna alrededor del siglo II d.C. En consecuencia, no es algo tan revolucionario como lo pretende el pseudopostmodernismo.

El pensamiento pseudopostmoderno es, en algunas de sus variantes más notorias, un desarrollo de la filosofía hermenéutica que proviene de esa «línea genealógica que considera el lenguaje como totalidad, como unidad en la oposición de sujeto y objeto, como algo previo a las abstracciones que el mismo lenguaje hace posible».² Esta filosofía hermenéutica tiene su origen en la modernidad, pues sus raíces se encuentran en lo que Heidegger procesó a partir de Dilthey y este último a partir de Schleiermacher, y se opone a lo que Dumézil designó como la «visión mágica» propia de la prehistoria en la medida en que termina evitando la *experiencia* de desrealización del sujeto tomando refugio en la idea según la cual quien habla es el lenguaje mismo. En cambio, la línea genealógica tipo de pensamiento que considero auténticamente postmoderno es la de las tradiciones místicas no-dualistas y no-substancialistas que provienen directamente de la prehistoria y cuyo objeto es la recuperación de la visión mágica propia de dicho período, cuya esencia es la develación mística de la totalidad (Pan) que desrealiza en la experiencia del individuo las sustancias, los valores y al sujeto mismo.

Como hemos visto, a pesar de que el tipo de pensamiento que este ponente considera como genuinamente postmoderno rechazaría la filosofía hermenéutica en

algunas se transmitieron en el seno de la iglesia católica (por ejemplo, las aplicadas por santos tales como Juan de la Cruz, Francisco de Asís, Teresa de Avila, Bernardo de Clairveaux y así sucesivamente) y otras incluyeron entre sus seguidores a víctimas de la iglesia en cuestión tales como Giordano Bruno, Jacques de Molay y muchos otros.

²Pániker, Salvador (1992), *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, p. 112. Barcelona, Editorial Anagrama.

cuestión, el mismo podría parecer encajar en la descripción que se dio de esta última en la medida en que considera el lenguaje como totalidad, y toma como ilusiones la oposición de sujeto y objeto y las abstracciones que el lenguaje hace posible —negando, en particular, el supuesto cartesiano según el cual quien piensa, habla, escribe y actúa es un sujeto substancial no-espacial de quien dimanarían pensamientos, palabras, escritos y acciones—. Sin embargo, como hemos visto, el pensamiento genuinamente postmoderno no toma refugio en idea alguna frente al *pánico* al que eventualmente podría conducir la desrealización intelectual del sujeto, sino que hace de dicha desrealización intelectual la preparación para lograr la desrealización mística del sujeto en la experiencia misma del individuo.

El pensamiento genuinamente postmoderno está basado en el pleno reconocimiento de la crisis ecológica que constituye la realidad esencial y suprema de nuestra época, con sus aspectos de destrucción irreversible de la biosfera, así como de descomposición y desintegración social, económica, política, moral, cultural y así sucesivamente. Según el documento *A Blueprint for Survival*, producido en 1972 por *The Ecologist* y apoyado en un documento por los científicos más notables del Reino Unido y por organizaciones como The Conservation Society, Friends of the Earth, The Henry Doubleday Research Association, The Soil Association y Survival International, «...si permitimos que persistan las tendencias imperantes, la ruptura de la sociedad y la destrucción irreversible de los sistemas que sostienen la vida en este planeta, posiblemente hacia el final del siglo, sin duda dentro de la vida de nuestros hijos, serán inevitables». Michel Bosquet advertía hace varias décadas que: «...la humanidad necesitó treinta siglos para tomar impulso; le quedan treinta años para frenar antes del abismo». Arturo Eichler dijo que podría ser exagerado situar la destrucción total de los sistemas que sostienen la vida dentro de nuestro siglo, pero que sólo una transformación total *inmediata* podría *quizás* hacer posible que pasemos de la primera mitad del próximo siglo. Lester Brown, del Worldwatch Institute, afirmó en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia: «...para el año 2030, o bien habremos producido un sistema económico mundial ambientalmente sostenible, o habremos fracasado claramente y, mucho antes de eso, la degradación ambiental y la ruina económica, alimentándose mutuamente, habrán llevado a la desintegración social». En octubre de 1997, 104 de los 138 ganadores de premios Nóbel de ciencias que todavía viven apremiaron al presidente Clinton para que ponga límites a las emisiones de gases de carbono de su país, advirtiendo que de otro modo la catástrofe será inminente. Y así sucesivamente.

Además de reconocer la gravedad de la crisis en cuestión, el pensamiento auténticamente postmoderno entiende plenamente el hecho de que dicha crisis representa la reducción al absurdo experimental de la delusión o el error humano básico que, desde el comienzo mismo de la «caída» que tuvo lugar cuando se produjo la «partición originaria» (en alemán *Urteil*, que se traduce como «juicio») al «comer del árbol del conocimiento del bien y el mal», siempre se encontró en la raíz de todo malestar humano. Dicho error se fue desarrollando progresivamente desde su aparición y durante la totalidad de la «evolución» y la historia humanas, y, si hemos de sobrevivir, ahora tendrá que superarse junto con la historia misma y la totalidad de los productos emocionales y conceptuales de ésta —aunque su más característico producto material, que es la tecnología, no tendría que destruirse, sino transformarse en forma tal como para permitir que se integre con el medio ambiente en vez de destruirlo—.

La delusión o el error humano básico en cuestión, que comprende la experiencia de los fenómenos —sujetos y objetos— como sustancias y la consideración de los valores como absolutos *in se et per se*, no es otra cosa que lo que, ya unos seis o cinco siglos antes de nuestra era, el Buda Shakyamuni desingó como *avidya*: ignorancia, desconocimiento, delusión, error y ocultación. Esta *avidya* es, desde el punto de vista de las formas «superiores» del budismo, la segunda de las llamadas «cuatro nobles verdades», que pueden explicarse de la siguiente manera, entre otras:³ (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *duhkha*: falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa del *duhkha*, que está constituida por la *avidya* u ocultación de la gnosis primordial (*vidya* ó *jñana*) no-dual y no condicionada por el pensamiento —la cual de no ser ocultada haría patente la insubstancialidad de todos los entes (sujetos y objetos) y la artificialidad de todos los valores— y por la consiguiente ausencia de la sabiduría conceptual sistémica que dimanaría de la patencia de dicha gnosis.⁴ Así, pues, la causa del *duhkha* es la delusión o el error esencial al que me he estado refiriendo. (3) Puede haber una superación del *duhkha*, que es lo que el budismo llama «iluminación» y que radica en la desocultación de lo que la enseñanza *rdzogs-chen* denomina *vidya*⁵ ó *jñana* —la gnosis primordial— que hace patente, más allá del pensamiento, la verdadera condición de lo *dado*, libre de toda ilusoria fragmentación, y la consiguiente manifestación de la sabiduría conceptual sistémica que emana del desocultamiento de dicha gnosis. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarnos desde el estado de *duhkha* y *avidya* hasta el estado de plenitud y *vidya* que los budistas llaman «iluminación».

Aplicando este esquema a la crisis ecológica, podríamos decir lo siguiente: (1) Enfrentamos una crisis ecológica tan grave que, si todo sigue como va, la vida humana probablemente desaparecerá del planeta durante la primera mitad del próximo siglo. Y, mientras esperamos nuestra extinción, estaremos condenados a vivir en condiciones fisiológica y psicológicamente patológicas, que harán nuestra existencia cada vez más miserable e insoportable y a las cuales un número cada vez mayor de seres humanos será incapaz de adaptarse —como consecuencia de lo cual éstos desarrollarán altísimos niveles de *stress*, se harán adictos a sustancias químicas nocivas, desarrollarán neurosis o psicosis, contraerán graves enfermedades o, en su desesperación, recurrirán al suicidio—. (2) Hay una causa primaria de la crisis ecológica, que está constituida precisamente por la ocultación de la gnosis primordial (*vidya* ó *jñana*) no-dual y no condicionada por el

³La segunda noble verdad, sobre todo, es explicada de distintas maneras. Para el hinayana, la segunda noble verdad es *trshna* o «sed de existencia». Ahora bien, algunos textos del mahayana y otros «vehículos superiores», más inquisidores que el hinayana, se han preguntado cuál es la causa del *trshna*, encontrándola en la *avidya*.

EXPLICAR TOMANDO DE TEORIA DEL VALOR O DE ESTETICA ESTE OESTE.

⁴Esta gnosis es *anoica* en la medida en que está libre de la ilusión constituida por la mente (*noia*) y por el sujeto mental que, a pesar de ser inexistente, aparece implícitamente al percibir la imagen de cualquier objeto. Mientras que para los gnósticos su gnosis develaba a Dios, lo que esta gnosis hace patente no es un Dios sino la verdadera y única esencia, naturaleza y/o condición del individuo y de la totalidad del universo. Ella no es condicionada por el pensamiento, que es incapaz de interpretar la totalidad, ya que todo pensamiento tiene necesariamente que tener un *genus proximum* y una *differentiam specificam* —los cuales no pueden existir en el caso de la totalidad—.

⁵Esta es la palabra sánscrita; su equivalente tibetano, que es el que se emplea comunmente en la enseñanza *rdzogs-chen*, es *rig-pa*.

pensamiento que hace patente la insubstancialidad de todos los entes —sujetos y objetos— y la artificialidad de todos los valores, y por la consiguiente ausencia de la sabiduría conceptual sistémica que dimanaría de la patencia de dicha gnosis. Esta *avidya* nos hace sentirnos separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y, en consecuencia, nos impulsa a contraponernos a ellos e intentar dominarlos, y a destruir los aspectos de la naturaleza que nos molestan y apropiarnos los que, según creemos, nos producirán confort, placer y seguridad. Así aparecen las causas secundarias de la crisis ecológica: el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza que ha destruido los sistemas de los que depende la vida, y las divisiones entre razas, naciones, Estados y clases que, en interacción con el mencionado proyecto, amenazan con causar la muerte por inanición de miles de millones de seres humanos e incluso eventualmente la extinción de la humanidad [consultar el apéndice a este ensayo]. (3) Puede haber una solución a la crisis ecológica, que consistiría en la erradicación de su causa primaria —el error asociado a la falta de *sophía* y de la sabiduría sistémica que emana de ella— y de sus causas secundarias —el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, y la condición de explotación y de profunda desigualdad política, económica y social que caracteriza a la mayoría de las sociedades—. (4) Puede haber un sendero que nos permita superar las causas primarias y secundarias de la crisis ecológica e instaurar una era de armonía comunitaria basada en la sabiduría que nos libera del afán de obtener cada vez más conocimiento manipulador y que nos permite utilizar benéficamente el que ya poseemos.

Es la sobrevaluación del pensamiento lo que oculta la gnosis primordial, produciendo la *avidya*, pues dicha sobrevaluación hace que entendamos todos en términos de pensamientos —y todo pensamiento implica una fragmentación de la totalidad en la medida en que se define por género próximo y diferencia específica: un género más amplio que lo incluye (o bien ese no-género que para Aristóteles era el ser) y algo que él excluye y por contraste con el cual se define—. De hecho, la dualidad sujeto-objeto, que nos hace sentirnos separados del universo y de los otros individuos, no es otra cosa que un pensamiento del tipo que ha sido designado como «supersutil». Del mismo modo, nuestros pensamientos intuitivos interpretan los fragmentos de la totalidad que conocemos en la percepción, que siempre implica una división de la *Gestalt* total presente a los sentidos, en (1) figura (lo que conocemos) y (2) fondo (el cual queda en una especie de penumbra mental contra la cual resalta lo que conocemos). El error surge porque al conocer la figura ignoramos que ella fue abstraída del todo por nuestra propia percepción y creemos que ella es una substancia: algo en sí mismo separado del resto de la totalidad, que en sí mismo es esto o aquello. Es esto lo que estoy denominando «sobrevaluación».

La visión fragmentaria que resulta de esto puede ser explicada en términos de la conocida historia oriental sobre los hombres y el elefante.⁶ Un grupo de hombres en la oscuridad intentaba determinar la identidad de un elefante, al que no podían ver. A ese fin, cada uno de ellos agarró una parte del paquidermo y llegó a una conclusión diferente sobre la identidad del mismo: el que tomó la trompa dijo que era una manguera; el que asió la oreja creyó que era un abanico; el que puso la mano sobre el lomo pensó que era un trono;

⁶Esta historia aparece en un sutra budista. Luego, reaparece en los países islámicos, en textos de los poetas sufíes. Según el *Hadiqah* de Sana'i, los hombres eran ciegos, mientras que el *Masnavi* de Rumi los coloca en la oscuridad. Recientemente, ha sido utilizada por el lama tibetano Namkhai Norbu Rinpoché, en textos sobre la teoría de sistemas y también en obras anteriores del autor de este libro.

el que abrazó una pata concluyó que era un pilar y, finalmente, el que agarró la cola la lanzó lejos de sí aterrorizado, pensando que era una serpiente.

La crisis ecológica es el resultado del manejo científico-tecnológico de este tipo de conocimiento fragmentario. Si representásemos el mundo con el elefante, podríamos decir que los hombres arrancan la manguera, las orejas y el lomo para utilizarlos, y destruyen las patas y la cola para evitar hacerse daño con ellas en la oscuridad. Por ejemplo, el científico descubre que una sustancia química mata ciertos insectos que destruyen los cultivos, y lo aplica a éstos para protegerlos de las plagas. Sólo años después descubre el científico que los plaguicidas también destruyen los animales invertebrados necesarios para el crecimiento y desarrollo de los cultivos, que dichos venenos se cuelan a las aguas subterráneas que alimentan los ríos y luego son consumidas por los humanos, y que los mismos alteran el balance ecológico del suelo al destruir las bacterias que lo regeneran y así, a la larga, acaban con su fertilidad.

Así, pues, la raíz de la crisis ecológica es el error llamado *avidya*, que nos hace actuar como los hombres con el elefante de la fábula oriental, pues nuestra sensación de ser entes intrínsecamente separados e independientes del resto de la naturaleza y en general nuestra percepción fragmentaria del universo como un conjunto de entes intrínsecamente separados, autoexistentes e inconexos, nos lleva a desarrollar el proyecto tecnológico destinado a destruir las partes del mundo que nos molestan y a apropiarnos las que nos agradan —y, así, a destruir el sistema único del que somos parte y del que dependemos para nuestra supervivencia—. Incapaces de captar la unidad de la moneda de la vida, desarrollamos poderosos corrosivos para destruir el lado que consideramos indeseable —muerte, enfermedad, dolor, molestias, etc.— y conservar el lado que consideramos deseable —vida, salud, placer, confort, etc.—. Poniendo estos corrosivos sobre el lado de la moneda que queremos destruir, abrimos un hueco a través de la numisma y, en consecuencia, destruimos también el otro lado.

Para las corrientes de pensamiento y praxis mística no-dualistas y no-substancialistas que se encuentran en la línea genealógica del auténtico postmodernismo, la «evolución» humana tiene signo negativo y se caracteriza por un desarrollo paulatino del error fundamental que el budismo designó como *avidya*. Este desarrollo se desenvuelve primero muy lentamente y luego cada vez más rápidamente hasta que, hacia el final de un ciclo cósmico, el error en cuestión alcanza un «nivel umbral» en el cual ha sido refutado empíricamente y, en consecuencia, puede ser superado. En nuestro ciclo, el desarrollo del error fue avanzando milenio tras milenio, siglo tras siglo, generación tras generación, hasta que se alcanzó un grado tal de fragmentación perceptiva y de ilusoria separatividad que los seres humanos se sintieron motivados para desarrollar el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza —el cual, a su vez, hizo que la fragmentación perceptiva y la ilusoria separatividad se desarrollasen con mayor ímpetu y rapidez, hacia su extremo lógico—. Así, pues, ha sido la crisis ecológica global la que ha demostrado que en la base de todo proceder humano se encontraba el error en cuestión, y ha sido también ella el índice de la reducción al absurdo de dicho error en la medida en que demostró que el mismo no funcionaba. Es así que se ha hecho posible la superación del error, la cual deberá restituir entonces, aunque de una nueva manera, muy distinta de la anterior, la perfección primordial.⁷

⁷El nuevo estadio de perfección y armonía podría ser identificado con el comunismo postsocialista postulado por Marx y Engels; ahora bien, en este caso sería necesario advertir que para los creadores del marxismo el

En la era de armonía y perfección que inicia cada ciclo de corrupción progresiva y posterior restitución de la armonía y la perfección primordiales, se inicia la germinación de las semillas del proceso de degeneración que se desarrollará y completará durante ese ciclo. En la era de perfección y armonía que seguirá, y que iniciará el siguiente ciclo, esas semillas ya no estarán activas. Ahora bien, a partir de un momento dado, sobre la base de los rastros de semillas anteriores se manifestarán, germinarán y se desarrollarán las semillas del nuevo proceso de degeneración que se desenvolverá mucho más adelante, pero que tendrá que seguir un curso diferente del seguido por el ya completado.⁸

Encontramos este tipo de concepción de la temporalidad en los distintos tipos de enseñanza asociados a la antigua tradición bön del Centro de Asia y, más adelante, a las distintas tradiciones budistas de la misma región (y en particular en la enseñanza dzogchén y en las tradiciones tántricas asociadas al *tantra Kalachakra*); en el zurvanismo, que por tanto tiempo predominó en el actual Irán y regiones adyacentes y que, como hemos visto, por tanto tiempo se encontró en contacto íntimo con las ya mencionadas tradiciones del Centro de Asia; en una gran variedad de sistemas filosóficos y corrientes religiosas de la India; en el taoísmo chino; en el sufismo y el ismaelismo islámicos etc., etc. En efecto, son tantos los sistemas de pensamiento del Asia que coinciden en sus concepciones de la temporalidad, que uno se siente tentado a hablar de una *koiné* oriental de la temporalidad. Ahora bien, si decidiéramos hablar en tales términos, tendríamos que advertir que esta *koiné* también sirvió de matriz a gran parte del pensamiento griego, pues la visión cíclica de la temporalidad fue compartida por todos los pensadores que postularon cosmogonías

comunismo postsocialista era «superior» al comunismo primitivo y «cualitativamente diferente» de él. Nosotros, en cambio, sólo podríamos considerar el nuevo estadio de perfección y armonía como «superior» al anterior en el sentido de estar «más avanzado en el proceso evolutivo» (considerando el tiempo en la dirección en la que evoluciona en nuestra experiencia); no en el sentido de ser «mejor». Cabe señalar también que, desde cierto punto de vista, no se produce la restitución de una condición de perfección, pues el error y la degeneración, siendo como un juego de apariencias en el «espejo primordial», comparte la perfección intrínseca de ese «espejo» o principio único. Y puesto que en este sentido la perfección nunca se perdió, en el mismo sentido no puede decirse que ella sea restituida.

⁸En la primitiva Edad de Oro o Era de la Verdad no existían las divisiones entre los seres humanos. Para los estoicos, en dicha era imperaba plenamente el *lógos* y, en consecuencia, los seres humanos eran todos libres e iguales entre sí y no estaban divididos por fronteras nacionales ni por distinciones de clase, fortuna o alcurnia. La propiedad privada era desconocida, como lo eran también la familia individual, la esclavitud y el Estado en que unos pocos imperan sobre la mayoría. Los bienes de la naturaleza eran disfrutados en forma común por todos los seres humanos, que carecían de todo sentido de posesión y vivían como verdaderos hermanos, abandonados al flujo natural del *lógos* —y, en consecuencia, libres de toda forma dualista de gobierno o control—.

Así, pues, la primitiva Edad de Oro o Era de la Verdad podría corresponder, en cierto sentido, a las formas originales y más puras del «comunismo primitivo» postulado por el marxismo y por el pensamiento ácrata. Ahora bien, Marx y Engels crecieron y florecieron en un clima que todavía estaba marcado por el gran entusiasmo con el progreso que había caracterizado a la Edad Moderna. Más aún, los padres del marxismo tomaron como base para su sistema la filosofía de Hegel, máxima expresión de la concepción de la evolución como perfeccionamiento constante. En consecuencia, no pudieron evitar el error de concebir el proceso de evolución humano como un progresivo perfeccionamiento, lo cual implicaba comprender el «comunismo primitivo» como un estadio inferior a los que lo sucedieron en el proceso de evolución social, cada uno de los cuales debía ser más completo y perfecto que el anterior. Y, puesto que los padres del marxismo adoptaron una visión parcialmente economista, era inevitable que el marxismo terminara afirmando erróneamente que el carácter igualitario y ácrata de los «comunismos primitivos» se debía a que sus miembros vivían en la más extrema indigencia.

cíclicas en base al mito del huevo cósmico, así como por Heráclito y por los estoicos,⁹ mientras que la visión degenerativa de la evolución aparece explícitamente en estos últimos (y, en la medida en que ellos bebieron del Efesio, podría haberse encontrado también en aquél).¹⁰

⁹Ya vimos que Gadamer, en *op. cit.*, distingue entre la versión no-cíclica de la cosmogonía del huevo cósmico, que habría sido abrazada por Anaximandro, y sus versiones cíclicas, que serían las de Demócrito y Empédocles. Sin embargo, el análisis realizado en el trabajo que el lector tiene en sus manos, no parece confirmar la existencia de una versión no-cíclica de la cosmogonía en cuestión.

¹⁰De hecho, según Diógenes Laercio (L, IV, 9), Heráclito habría sostenido la visión cíclica o circular que nos concierne, afirmando que el mundo surge del fuego y vuelve al fuego según ciclos llamados *aión*-es (eónes), que están fijados y por toda la eternidad. También muchos pitagóricos se adhirieron a la concepción circular de la evolución y de la historia humanas, pero fueron sobre todo los estoicos, quienes, diciendo seguir a Heráclito, difundieron la tradición grecorromana de cuatro eras o edades sucesivas de creciente degeneración representadas por los metales oro, plata, cobre y hierro, cada uno de ellos menos «noble» que el anterior. Según las enseñanzas de los estoicos, en la edad de oro la naturaleza otorgaba sus frutos a los seres humanos sin que éstos tuvieran que trabajar. En la edad de plata y la edad de cobre, se requería un esfuerzo cada vez mayor para obtener los frutos de la tierra. Finalmente, en la edad de hierro, hace falta el más arduo trabajo para obtenerlos.

Se sabe que Hesíodo importó a Grecia *desde Persia* la visión cíclica y degenerativa de la evolución humana. Independientemente de que el zurvanismo haya servido o no como vínculo entre sistemas de pensamiento y/o de misterios griegos (tales como el pensamiento de Heráclito y quizás incluso los misterios dionisiacos) y sistemas más o menos equivalentes del Centro de Asia (como el dzogchén y el tantrismo, tanto del bön como del budismo), es un hecho que la concepción que el zurvanismo tuvo de la temporalidad y de la «evolución» y la historia humanas es muy parecida a la del Efesio y prácticamente idéntica a la de los sistemas no-substantialistas y por ende no-dualistas del Centro de Asia. (En cambio, lo mismo no puede decirse del sistema derivado del antiguo zurvanismo por ese reformador indoeuropeizante que fuera Zaratustra.)

Para el zurvanismo, al comienzo de cada ciclo temporal todo es Zurván o «espaciotiempo indiviso e infinito», el cual con el despliegue del ciclo se disgrega y fragmenta, dando lugar al tiempo y el espacio finitos y, en base a éstos, al universo fenoménico humano de dualismos y pluralidad, tensiones y conflictos — los cuales se van acentuando a medida que transcurre el ciclo, hasta alcanzar su paroxismo a fines del mismo—. Ahora bien, a la luz de las doctrinas del bön y el budismo centroasiático (las cuales, como hemos visto, no sólo son análogas a las del zurvanismo, sino que podrían haberse desarrollado interdependientemente con éstas), se infiere que el dualismo y la pluralidad, las tensiones y los conflictos, y en general todo lo que oculta la indivisibilidad de Zurván, es sólo aparente y, por ende, no fragmenta en verdad dicha indivisibilidad, la cual será redescubierta al final del ciclo temporal por todos los sobrevivientes de las «guerras finales», cuando la aceleración del tiempo finito termine haciendo que éste alcance una frecuencia tal que el tiempo mismo se desmorone y así se alcance «el final del tiempo» (como se señaló en una nota anterior, en un sentido mucho más radical que el de Baudrillard). (Esta indivisibilidad de Zurván es también redescubierta *durante el transcurso del ciclo* por quienes, alcanzando la «Iluminación», escapan de éste.)

El proceso de desarrollo del mundo se concebía originalmente en el zurvanismo como la sucesión de cuatro períodos de creciente degeneración, representados —según los documentos tardíos que se conservan— por las cuatro ramas del «árbol cósmico», cada una de un metal menos «noble» que la anterior: el oro representaba la edad primordial de total perfección, la plata la segunda de las edades, el acero la tercera y el hierro la última y más degenerada de las edades (puesto que sólo el tercero de los metales difiere de los empleados por los estoicos y en general por los griegos y los romanos para representar las cuatro eras sucesivas de creciente degeneración, es de suponer que, antes de la invención del acero, el tercero de los metales en la tradición persa haya podido ser el bronce). Según los mismos documentos tardíos, cada uno de estos cuatro períodos duraba 3.000 años, de modo que la duración del ciclo completo era de 12.000 años (de hecho, todavía en Zaratustra encontramos esta división del ciclo en 4 períodos de 3.000 años cada uno).

A partir de las concepciones de las tradiciones del Centro de Asia análogas al zurvanismo y emparentadas con éste, podemos inferir también que el redescubrimiento de la condición primordial al final del ciclo tendrá lugar cuando la más extrema aceleración del tiempo finito haga que éste finalmente se

desmorone, con lo cual caería el velo constituido por el tiempo y el espacio fragmentados y, en general, por los pensamientos, y se haría patente la condición original infragmentada, indivisa y absolutamente verdadera representada por Zurván. Luego veremos que, para el zurvanismo, este restablecimiento del orden primordial tendría que ver con la venida a la tierra de Mitra —dios de la guerra y rey celestial de la luz— para librar las «guerras finales» en las cuales el mal sería derrotado definitivamente.

Cabe subrayar el hecho de que esta *koiné* oriental de la temporalidad sólo tiene pleno sentido dentro de la visión no-substancialista y por ende no-dualista del mundo que hemos estado considerando, y desde siempre ha estado asociada indisolublemente a ella. El hecho de que algunos de los sistemas no-substancialistas y no-dualistas que postulan la concepción de la temporalidad que estamos considerando — como, por ejemplo, el zurvanismo y el bön originales— en un momento dado comenzaron a postular lo que parecía ser la actividad de fuerzas dualistas dentro de la gran no-dualidad del universo, no los desvió en lo más mínimo de su cosmovisión originaria (pues el Bien no es más que lo que dimana de la no-ocultación de la gran no-dualidad en cuestión, mientras que el Mal no es más que la ocultación de dicha no-dualidad por la sobrevaloración de las apariencias dualistas). Sin embargo, también es cierto que, a partir de las grandes tradiciones no-substancialistas y no-dualistas, fueron surgiendo desviaciones substancialistas y dualistas, muchas de las cuales conservaron vestigios de esta concepción de la temporalidad, que ya no les correspondía. Un ejemplo de esto último es la religión reformada de Zaratustra.

En su gran mayoría, los sistemas de pensamiento de la India, sean hinduistas, budistas o seculares, se adhieren a la concepción cíclica y degenerativa de la temporalidad, y dan el nombre de *kalpa* al ciclo cósmico o *aión*. Algunos de dichos sistemas dividen dicho *kalpa* en 14 *manvantara*, cada uno de los cuales puede a su vez dividirse, como el evo de los estoicos, en cuatro eras (*yuga*) de creciente degeneración —las cuales, en una de las terminologías más difundidas, se llaman *satyayuga*, *tretayuga*, *dwaparayuga* y *kaliyuga*—, o bien en tres eras cada una más degenerada que la anterior —las cuales muchas veces reciben el nombre de *satyayuga*, *dharmayuga* y *kaliyuga*—. Otros, en cambio, pasan por alto los *manvantara* y dividen directamente al *kalpa* en los tres o cuatro *yuga* a los que acabo de referirme.

Las distintas tradiciones del budismo tántrico y del budismo tibetano, al igual que el bön *postbudista* (que adoptó la totalidad de las escrituras canónicas y de las escuelas filosóficas aceptadas por el budismo del Centro de Asia), siguieron las divisiones y la terminología de la India, que aparecen en una multitud de textos, entre los cuales son particularmente conspicuos el *terma* tibetano con predicciones para nuestra época titulado *La leyenda de la Gran Stupa* (el cual anuncia el advenimiento de un *tantrika* quien, habiendo alcanzado la perfecta budeidad, restauraría las doctrinas y los métodos que permiten a los humanos acceder a la condición en la que él mismo se ha establecido y, «de paso», haría posible que los tibetanos que actualmente se encuentran en el exilio retornen a su país) y el *tantra Kalachakra* o «Rueda del Tiempo» (el cual profetiza que muy pronto ocurrirán las «guerras finales» que ponen fin al ciclo y en consecuencia se iniciará un milenio de justicia, armonía, igualdad y plenitud en el cual el estado de cosas sería semejante al de la Era Primordial). En su libro *Time, Space and Knowledge*, basado en las enseñanzas del *Kalachakra* y en tradiciones tibetanas asociadas, el lama tibetano Tarthang Tulku nos habla de un Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento (el cual correspondería al *Zurván* que, en el zurvanismo, es espaciotiempo indiviso e infinito) que consiste en la condición en la cual la naturaleza esencial del universo y de los seres vivos se muestra tal como es. Esta condición se contrasta con una de pequeño espacio-tiempo-conocimiento, la cual en la experiencia condicionada de los individuos vela la condición verdadera de Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento, y cuya característica distintiva es el error llamado *avidya* ó *lethe*. En términos del libro de Tarthang Tulku, la «Iluminación» de que habla el budismo es la plena desocultación del Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento.

Los escritos del taoísmo en su totalidad —el *Tao-te Ching* de Lao-tse, el *Chuang-tzu* y el *Lieh-tzu*— implican también la visión cíclica, aunque nunca la expresan en términos de la sucesión de un número específico de edades con sus respectivos nombres. Esto puede ser apreciado en muchos versos del *Tao-te Ching*; Como ya hemos visto, los cc. 25^o y 40^o (Elorduy) afirman que:

«El *tao* tiene un movimiento retornante.»

Mientras que el c. 38^o (Elorduy) afirma que:

«Perdido el *tao*, queda la virtud;
perdida la virtud, queda la bondad;

La fragmentación de la psiquis y la sociedad indivisas resulta en la aparición del mal sobre la tierra: habiendo perdido la visión holista que nos permitía sabernos parte de un todo al cual pertenecían igualmente el resto de los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales, y que nos hacía cuidar de la totalidad del universo y de los seres vivientes como de nuestro propio cuerpo, llegamos a identificarnos con un ego separado y limitado —y, como consecuencia de ello, surgió y comenzó a desarrollarse el egoísmo—. A su vez, este egoísmo da lugar a la necesidad de regular la conducta humana, de modo que los impulsos que de él dimanaban no den lugar a una batalla campal de todos contra todos en la cual cada uno quiere tener para sí todo lo deseable, independientemente de que ello pueda hacer falta a los demás. La ilusión de «yo» y «lo mío» desembocará en la propiedad privada, mientras que la necesidad de regular la conducta humana generará, tanto en el plano de la psiquis como en el de la sociedad, las relaciones psicológicas de control y dominio que, a la larga, darían lugar al Estado en que unos predominan sobre otros y los gobiernan.

En términos del *Libro del Génesis*, podríamos decir que el «pecado original», que consiste en «comer del fruto del árbol del *conocimiento* del bien y del mal», nos hace perder la armonía y la inocencia originales que caracterizan al Paraíso. El juicio escinde nuestra experiencia del *uni*-verso, y así da lugar a la fragmentación que caracteriza a nuestro estado «caído» —introduciendo con ello una «fisura» que nos separa de nosotros mismo, de nuestra absoluta plenitud, de la satisfacción y del resto del universo—. Y, ya que se introdujo el simbolismo judeocristianomusulmán, cabe señalar que en los Evangelios en lengua griega la palabra que se traduce como «pecado» es *hamartía*, que quiere decir «error»: podríamos identificar el «pecado» con el error que los budistas llamaron *avidya* y que Heráclito habría designado como *lethe*, producido por la sobrevaluación del conocimiento, que nos hace sentirnos separados del *lógos* y del resto del universo. Si

perdida la bondad, queda la justicia;
perdida la justicia, queda el rito.»

En el sufismo (la tradición mística que floreció en el islam), la doctrina cíclica fue explicada en términos del mito judeocristianomusulmán del jardín del Edén y la «Caída de Adán». Esto puede ser apreciado en una larga cita de Abu Bakr Siraj Ed-Din —un inglés convertido al sufismo— que reproduce en mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema* y cuyo primer párrafo cito a continuación (el resto de la cita aparece en la nota correspondiente, de modo que el lector que no haya tenido acceso mencionada a la obra pueda leer el texto completo de la misma):

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

entendemos el «pecado» de esta manera, su «castigo» será la «fisura» a la que me referí arriba y la profunda sensación de carencia que le es inherente.

Podemos ver, pues, que lo que el pensamiento auténticamente postmoderno nos insta y nos conduce a superar el substancialismo dualista y pluralista en la raíz de la crisis ecológica y de todo malestar humano. Esto es radicalmente diferente a lo que persiguen las concepciones que ya hemos considerado entre las que proponen la hemenéutica contemporánea y el pseudopostmodernismo, o tesis derridianas tales como la anterioridad del texto con respecto al discurso o la mera superación conceptual de la metafísica de la presencia y el pensamiento «Politically Correct» que profesores como Stanley Fish (Duke University) han derivado sobre todo de Derrida —el cual exige que se respete por igual a anarquistas, liberales y nazis, a pacifistas y belicistas, a casteístas e igualitaristas, a contaminadores y ecologistas, a revolucionarios y explotadores, a budistas y satanistas—. El verdadero respeto de las diferencias no podría jamás surgir de la mente escindida que contrapone con todas sus fuerzas el «nosotros» al «ellos», independientemente de que a dicha mente se le imponga o no un culto a la *différence* (o a la «differance»); sólo la desocultación de la gnosis primordial que devela la esencia o naturaleza común de todos los individuos y todos los entes, y la concomitante superación de la sobrevaluación del pensamiento que nos hace cargar con gran intensidad emocional las diferencias y las identidades que proyectamos sobre lo dado, podrá poner fin al tipo de dinámica en la base de la inquisición, del holocausto, del apartheid y así sucesivamente.¹¹

La vertiente del nihilismo pseudopostmoderno desarrollada por Gianni Vattimo ha resultado del desarrollo y la radicalización de algunas ideas nietzschianas para transformar el pensamiento hermenéutico heideggeriano en una panhermenéutica. Vattimo nos dice:¹²

«Nihilismo significa en Nietzsche «desvalorización de los valores supremos» y fabulación del mundo: no hay hechos, sólo interpretaciones, y ésta es también una interpretación.»

Una filosofía que no sea mera pose o puro esteticismo debe poseer una suprema utilidad práctica y responder a la realidad de su época —y la máxima realidad de nuestra época es la crisis ecológica que, si todo sigue como va, pondrá fin a la vida en el planeta antes de la mitad del próximo siglo—. Como ya señalé, la raíz de la crisis en cuestión es la exacerbación moderna del error que los budistas designaron como *avidya* (el cual comprende la *lethe* u ocultación en el verdadero sentido que Heráclito dio al vocablo al combinarlo con el privativo y referirse a la *aletheia*), pues dicho error implica una visión y una mecánica invertidas que hacen que nuestro egoísmo conduzca a la destrucción de nuestro ego, que nuestros intentos de beneficiarnos a nosotros mismos y a quienes

¹¹A nivel psicológico, esto requiere un trabajo destinado a reconocer el carácter ilusorio de, por una parte, lo que Jung designó como «sombra» y en general de todo lo que Freud designó como *phantasías inconsciente*, y, por la otra, de lo que Freud y Jung, entre otros, designaron como ego, y que podríamos también designar como *identidad consciente*. Aunque para Jung esta superación del antagonismo entre ego y sombra era imposible de lograr, ello es precisamente lo que logran los sistemas de mística no-dualista y no-substancialista —y, en particular, lo que se logra por medio de prácticas tántricas que comprenden la visualización de uno mismo como una u otra chocante divinidad airada—. Cfr. mis libros *The Direct Path* (Kathmandú, Mudra Publishing, 1976) y *Qué somos y adónde vamos* (Caracas, Un. de Ext. FAc. Hu, y Ed. de la UCV, 1986), así como los artículos firmados por quien esto escribe y por Mayda Hocevar, respectivamente, en el número 8-9 de *Trasiego* (Mérida, Fac. Hum. y Ed., ULA, 1997).

¹²Vattimo, Gianni (1994, español 1995), *Más allá de la interpretación*, p. 50. Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

consideramos como más cercanos nos haga cada vez más infelices y en poco tiempo desemboque en nuestra ruina y exterminación —o bien que nuestros intentos por transformar el mundo en un paraíso hagan del mismo un infierno y que nuestros intentos por derrotar a la muerte ocasionen nuestra autodestrucción—. En consecuencia, la única forma de cambiar de dirección y evitar el abismo es poniendo fin al error o la delusión que nos hacen creer que siguiendo en dirección a aquél alcanzaremos nuestro propio bienestar, el de «los nuestros» y quizás incluso el de la especie. Y poner fin al error implica la *develación* de la gnosis primordial que los budistas designaron como *vidya* y que constituye el verdadero sentido heraclíteo de *aletheia*, lo cual a su vez implica el haber superado la visión y la mecánica invertidas en la raíz de la crisis en cuestión.

Es debido a lo anterior que no hay un sentido profundo en proponer que se desvaloricen conceptualmente los valores supremos y se fabule conceptualmente el mundo, ni en afirmar que no hay hechos sino sólo interpretaciones. Es necesario dirigir la mirada hacia los valores que siempre habíamos considerado como absolutos y hacia los hechos y entes que siempre habíamos tomado como substanciales a fin de desrealizarlos vivencialmente descubriendo su vacuidad (en el sentido budista de no existir de la manera como siempre habíamos creído y experimentado que existían) y, «viendo a través de ellos», descubrir la verdadera condición de nosotros mismos y del universo. Poniendo así fin a la ilusión de un ego, nos liberamos del egoísmo y de todos los impulsos indeseables que de él dimanaban, alcanzando la condición primordial de espontaneidad que beneficia naturalmente a todos los seres y al universo entero, que se ha develado como nuestro propio cuerpo. Es de las cualidades intrínsecas de esta espontaneidad que todo lo beneficia, que los valores son sombras e ineficaces substitutos.

Los budistas del *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* designan como «eternalismo» la espuria absolutización del ser, el sujeto (que entonces se concibe como alma), la substancia y los valores. Más de la tercera parte de mi *Individuo, sociedad, ecosistema* está dedicada a la desconstrucción de los valores, cuya génesis explico como resultado de la ocultación de la condición primordial: ellos serían vacíos substitutos o sombras de las distintas cualidades propias de dicha condición —aunque, en última instancia, producirían efectos contrarios a aquellos que se supone deben producir—. Del mismo modo, podría decirse que mi *quid proprium* es mostrar, no simplemente que el ser es algo que «acaece» (en el sentido heideggeriano celebrado por hermeneutas pseudopostmodernos como Vattimo), ni que el ser no es eternidad, estabilidad y fuerza sino vida, maduración, nacimiento y muerte, sino algo mucho más radical y, al mismo tiempo, muchísimo más antiguo: que el ser constituye la manifestación más básica del error que los budistas llamaron *avidya* y que Heráclito designó como *lethe*. Aunque Heidegger estaría en lo cierto al insistir en que el término ser tiene su «fuerza de nombrar» y que, en consecuencia, lo que el término indica constituye una concepción o un fenómeno efectivo, Nietzsche tendría razón al afirmar que se trata de un error: el fenómeno en cuestión sería la manifestación más básica del error llamado *avidya* o *lethe*.

Ahora bien, creo que, más importante aún que desconstruir y destruir el eternalismo, es desconstruir y destruir el nihilismo. En efecto, este último no podría ser característico de la postmodernidad en el sentido radical que quiero dar al término, pues no es más que el desarrollo final del error (*lethe/avidya*) que se va desenvolviendo y exacerbando durante la totalidad de la «evolución» y la historia humanas, y que alcanza su paroxismo en la modernidad —y, en consecuencia, en el mejor de los casos sería algo propio de las postrimerías de la modernidad y no de la superación de ésta—. El nihilismo es simplemente

«más de lo mismo»: por largo tiempo la humanidad en general y el Occidente en particular se han aferrado a conceptos y valores, que han valorizado delusoriamente (o sobrevaluado) y, así, han tomado como algo absoluto, autoexistente y necesario; el nihilismo sigue siendo aferramiento y valorización delusoria (o sobrevaluación), pero ahora tiene por objeto la presencia de la ausencia del carácter supuestamente absoluto, autoexistente y/o necesario de algunos conceptos y de todos los valores, en la medida en que los análisis actuales los han desconstruido y mostrado como meras ficciones. El nihilismo, pues, no sobrepasa el aferramiento y la valorización delusoria o sobrevaluación que han caracterizado la historia y que alcanzan su reducción al absurdo con la conclusión de la modernidad en la crisis ecológica, y Nietzsche estaba en lo cierto cuando, considerándolo como una amenaza, afirmó que éste constituía el término final de un desarrollo histórico sin salida.

En efecto, el aferramiento y la valorización delusoria o sobrevaluación constituyen el núcleo mismo del error (*lethe/avidya*) en la raíz de la crisis ecológica: es dicho error lo que completa su reducción al absurdo con la exacerbación de la crisis en cuestión, y lo que, en consecuencia, ella nos exige superar. Ahora bien, cuando el aferramiento y la valorización delusoria o sobrevaluación se hacen nihilistas, tomando por objeto la presencia de la ausencia de los valores y de la veracidad y relevancia de muchos conceptos (y así sucesivamente), se hacen mucho más perniciosos que cuando su objeto era la presencia positiva de valores y conceptos (y así sucesivamente). Es increíble que en una época cuando la explotación del mal llamado «medio ambiente» y de los otros seres humanos nos ha llevado al borde de nuestra autodestrucción, cuando se multiplican los genocidios y todas las aberraciones concebibles, de modo que hasta los niños horrorizan a los adultos cometiendo los crímenes más espantosos, toda una estirpe pseudopostmoderna insista en mantener que las condiciones para la plena manifestación del nihilismo «positivo» que exigió y que trató de impulsar Nietzsche ya se han realizado, de modo que finalmente podemos dejar a un lado los valores tradicionales sin remplazarlos por otros.

Esto último podrá tener lugar en la auténtica postmodernidad, pues, como hemos visto, ésta sólo puede ser el resultado de la superación del error llamado *avidya*, que se ha ido desarrollando durante la totalidad del ciclo de evolución e historia humanas. Superado el error de creernos egos separados, se habrá superado el egoísmo en la raíz de todas las injusticias y los conflictos, y ciudaremos de la totalidad del universo y de los seres vivos como de nuestro propio cuerpo; superada la mecánica invertida que hace que con nuestros actos logremos lo contrario de lo que nos proponíamos obtener, no será ya posible ocasionar nuestra desgracia intentando lograr egoístamente nuestro propio bien, ni tampoco «pavimentar con buenas intenciones la vía a los infiernos». De hecho, la verdadera salud del individuo humano —cuya recuperación constituye la condición de posibilidad de la recuperación de la salud por la sociedad y el ecosistema— no es otra cosa que la superación del error humano básico y del aferramiento y la valorización delusoria o sobrevaluación que constituyen su núcleo. Nagarjuna, el destructor budista *mahayana* del ser, la substancia y los valores que vivió alrededor del siglo II d.J.C.¹³ y que dio origen a la escuela filosófica *madhyamaka*, vio este asunto de la manera más clara cuando afirmó que el aferrarse a la

¹³Esta es la fecha aproximada más probable entre las que se le atribuyen a Nagarjuna. Sin embargo, en una nota a *La voz de la abeja* de Namkhai Norbu Rinpoché, Adriano Clemente afirma que Nagarjuna vivió en el siglo III a.C. Por su parte, muchos tibetanos identifican el Nagarjuna que desarrolló la filosofía *madhyamaka* con el Nagarjuna que escribió textos tántricos y que fue discípulo del *mahasiddha* Sarahapada (quien vivió en el siglo VIII d.C.), y le atribuyen al personaje una vida de muchos siglos de duración.

negación de los conceptos y de los valores era aún más perjudicial que aferrarse a la afirmación de los mismos, y que lo que hacía falta era superar todo tipo de aferramiento y de valorización delusoria (o sobrevaluación) en la desocultación de la gnosis primordial que hace patente la verdadera condición de toda la existencia.

La condición para la superación de nuestra ilusión de ser egos autoexistentes, intrínsecamente separados, substanciales y absolutos, es la desrealización de la falsa realidad constituida por el sentido común, que consiste en creernos entes separados y autoexistentes con un valor y una importancia dados que se mueven en un mundo de entes separados y autoexistentes con un valor y una importancia dados. Ahora bien, en tanto que no hayamos superado la falsa realidad en cuestión, tendremos que tener un absoluto respeto por los otros seres humanos y por la totalidad de la naturaleza, ya que la integridad de ésta es la condición de la continuación de la vida en el planeta, y la totalidad de los seres vivos sufre los dolores y disfruta los placeres como si ellos mismos y sus experiencias fuesen realidad absoluta. Nagarjuna deja sentado este principio de la manera más clara cuando escribe:¹⁴

Al ver, pues, como surgen los efectos
de las causas, uno afirma lo que aparece
en los convencionalismos del mundo
y no acepta el nihilismo...

El partidario de la no-existencia padece migraciones malas,
pero los seguidores de la existencia las tienen felices;
el que sabe lo que es cierto y verdadero no es víctima
del dualismo y, por lo tanto, se libera.

Esto significa que la desconstrucción de nuestra ilusión de pluralidad intrínseca no debe ser utilizada como pretexto para dar rienda suelta a los impulsos que surgen de esa misma ilusión, en base a la idea de que los otros seres vivos y sus dolores y placeres no son más que apariencias, sino que, por el contrario, ella debe ir acompañada por un perfecto respeto hacia los demás, así como por cualidades tales como el amor, la compasión, el júbilo por el bien de otros y la equidad que los budistas del mahayana designan como «los cuatro inconmensurables catalizadores de la realización». Puesto que no es posible tener el respeto y las cualidades en cuestión y sin embargo defender la explotación de los seres humanos y del resto de la naturaleza, esto implica una posición *política*. Es muy posible que los constantes ataques de los estoicos a los escépticos pirrónicos y neoadadémicos se hayan debido a que éstos negaron la posibilidad del conocimiento (o incluso de saber si el conocimiento era o no posible) sin poner el suficiente énfasis en la necesidad de respetar a los otros seres humanos y a la totalidad de la naturaleza, y de transformar la sociedad a fin de poner fin a la explotación y el dominio de unos seres humanos por otros.¹⁵

¹⁴Nagarjuna, *Rajaparikatharatnamala*, como lo traduce al español Andrés María Mateo a partir de la traducción al inglés desde el tibetano realizada por Jeffrey Hopkins y Lati Rinpoché en colaboración con Anne Klein, en: Nagarjuna y el séptimo Dalai Lama, inglés 1975; español 1977.

¹⁵Aunque los estoicos en general encuentran en Heráclito importantes bases teóricas de sus propias doctrinas, y lo mismo hacen escépticos tales como Enesidemo y Sexto Empírico (quienes, en mayor o menor medida, parecen ver en la metafísica de Heráclito la base de su propia doctrina gnoseológica), a través de la historia hubo repetidas polémicas entre los unos y los otros. Estas polémicas entre filósofos que consideran a un mismo individuo como predecesor de sus propias doctrinas podrían ser explicadas por la hipótesis según la

Se ha dicho también que el pensamiento hermenéutico mal llamado «postmoderno» se encuentra en simpatía con el *Zeitgeist*, pues de otra manera no se explicaría que éste se haya constituido en *koiné*. Yo creo, más bien, que este último hecho se explica porque el pensamiento pseudopostmoderno es una caricatura del pensamiento que el *Zeitgeist* reclama, que sería el auténticamente postmoderno que he estado anunciando. En efecto, ahora que el error que se ha ido desarrollando con la evolución y la historia humanas ha alcanzado su reducción al absurdo en la crisis ecológica, dicho error y su más básica manifestación, que es el fenómeno de ser, tienen que superarse. Y aunque esta superación implique el fin del aferramiento a todo mapa y de la confusión de todo mapa con el territorio, para lograrla necesitamos mapas conceptuales como los de las antiguas tradiciones de pensamiento y mística no-dualista y no-substancialista que nos muestren la vía a seguir.

En términos de la «espiral de simulaciones» de Ronald Laing que he citado en *Individuo, sociedad, ecosistema* y otros trabajos (y que aquí cito en el texto de la nota que sigue), el pensamiento pseudopostmoderno se encontraría en el punto A₁ con respecto al punto A constituido por el pensamiento que el *Zeitgeist* reclama.¹⁶ Como señala Laing, A y

cual tanto los unos como los otros habrían pensado erróneamente que poner en duda la realidad del mundo que nos mostraba el conocimiento implicaba perder todo interés por los seres vivos que habitaban ese mundo —cosa que los estoicos, enemigos de la propiedad, de la división de la sociedad en clases y del Estado, consideraban absolutamente indeseable—. En tal caso, ambas escuelas podrían haber surgido de una misma tradición de sabiduría que poseía tanto la filosofía de la historia y la filosofía social de los estoicos como la metodología gnoseológica de los escépticos, separándose la una de la otra cuando ambas perdieron la visión no deformada de lo dado y, como un loco que bizquea y en consecuencia ve doble, tomaron las dos imágenes de la misma realidad como doctrinas diferentes entre sí.

Las doctrinas de Nagarjuna, en cambio, aunque constituyen un escepticismo parcial, implican una visión ética y política similar a la que adoptaron los estoicos. Esto está también relacionado en cierta medida con el hecho de que Nagarjuna no niega sólo que los objetos aparentemente externos a nosotros sean absolutamente verdaderos y estén dotados de un valor y una importancia dados (como lo haría un poco más tarde la doctrina *mayavada* del filósofo hindú Gaudapada), sino que niega además que el sujeto de nuestra propia experiencia sea absolutamente verdadero y esté dotado de un valor y una importancia dados. En efecto, esto último implica que no tenemos derecho a ningún privilegio, ya que no somos ni más verdaderos, ni más valiosos, ni más importantes que los demás seres humanos o que el resto de la naturaleza.

¹⁶En Laing, Ronald D. (1961/1969), *Self and Others*. Londres, Tavistock (empastado, *The Self and the Others*), y Harmondsworth, Pelican (cartulina, *Self and Others*), el autor representó el mecanismo que designó como «elusión» en términos de una «espiral de simulaciones»:

«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...

(Aquí debe ir la espiral de simulaciones de Laing, que el Word 98 no permite se ponga en las notas; por lo tanto, se la debe buscar al final del texto principal de esta ponencia.)

«Las posiciones A y A₁ en el perímetro del círculo están separadas por una barrera impermeable que es más delgada y transparente de lo que uno puede imaginar. Comience en A y muévase hacia B. En vez de regresar en la dirección de las agujas del reloj a A, continúe en la dirección contraria hacia el punto A₁. A y A₁ están «tan cerca y no obstante tan lejos». Están tan cerca que uno dice «¿no es A₁ tan bueno como A, si es indistinguible de A?»»

Claro está, si lo que uno valora es el estado representado por el punto A, uno creará que ha llegado a A, pues no podría aceptar que lo que ha alcanzado no sea más que su imitación. En todo caso, el diagrama de Laing nos permite representarnos la relación entre el pensamiento genuinamente postmoderno que exige el

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?» O, más bien, cree que A₁ es en verdad A.

En efecto, el pensamiento que el *Zeitgeist* reclama está infinitamente alejado de los desarrollados por todos los llamados «postmodernos», porque quienes usan esta etiqueta siguen pensando dentro de las estructuras delusorias que desembocaron en la modernidad, y porque sólo puede ser genuinamente postmoderno lo que sea auténticamente posthistórico: lo moderno es la etapa final de la historia y su superación sólo puede ser auténtica si es superación del error humano básico —la *avidya* o *lethe*—cuyo desarrollo ha constituido la totalidad de la evolución y la historia humana.

Esto puede ilustrarse con el diálogo que, poco después de la aparición de mi obra *Individuo, sociedad, ecosistema*, tuve acerca de ella con el licenciado Ramón Márquez, quien entonces trabajaba para la casa editora del libro, que fue el Consejo de Publicaciones de la ULA, y que reitera algunas de las ideas que ya se han expuesto en esta ponencia:

Ramón Márquez: Cuando leemos a Elías Capriles, sobre todo a partir de su obra más reciente, *Individuo, sociedad, ecosistema*, del Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, no podemos dejar de pensar en esa escritura inspirada en la utopía, en las totalidades inconclusas, propias del pensamiento iluminista que recibe, hoy por hoy, y desde el ángulo postmoderno, severas críticas.

Elías Capriles: La "salida" que propongo, que llamas "utopía", representa una posibilidad de supervivencia de la especie humana. Y, como señala Jonathan Schell, "si es utópico sobrevivir, entonces debe ser realista estar muerto".

«El iluminismo difundió el mito del progreso como mejoramiento constante; la generalización de la educación, el desarrollo de las ciencias y la tecnología, terminarían produciendo un nuevo paraíso terrenal. Pero lo que han producido es una crisis ecológica que, según los expertos, podría poner fin a la vida sobre el planeta antes de la mitad del próximo siglo.

«En la base del proyecto moderno se encontraba una percepción fragmentaria; se percibía que ciertos insectos producían enfermedades o dañaban los cultivos e, ignorando que la vida es una red de interconexiones en la cual cada especie depende de la de las demás, se desarrollaban armas para destruir la especie que parecía crear problemas. Así se produjo la crisis ecológica.

«En el sistema de Hegel, cada posición (tesis) engendra una negación (antítesis), las cuales luego se unifican (síntesis), transformándose en una tesis más plena y verdadera que la anterior: la evolución y la historia humanas son un incremento constante de plenitud y verdad. Lo cierto es lo contrario: cada vez hay mayor fragmentación. Los indios americanos sabían cómo mantener el equilibrio ecológico —en miles de años jamás interfirieron con él significativamente y, por el contrario, lograban corregir los desequilibrios que se iban produciendo— porque estaban menos "evolucionados" —o sea, menos degenerados— que nosotros. Para el jefe Seattle "...la tierra no pertenece al hombre; el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos, todo va enlazado... Todo lo que le ocurra a la tierra le ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejó la trama de la vida; él es sólo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo." En consecuencia, ante la actitud de los europeos, predijo que "el apetito (de los europeos) devorará la tierra dejando atrás sólo un desierto"; que (los europeos) "caminarán hacia su destrucción rodeados de gloria".

«La totalidad hacia la que, según Hegel, marchábamos, era una totalidad conceptual. Pero el concepto se define por su contrario, y siempre debe excluir algo: la totalidad conceptual es espuria. La "espiral de simulaciones" de Laing, reproducida en mi libro *Individuo - sociedad - ecosistema*, explica cómo uno puede ocultar una condición originaria —tal como la verdadera totalidad no-conceptual— por medio de una simulación, y luego ocultar esta ocultación *simulando* haber retornado a la condición originaria —en este

Zeitgeist y el pensamiento pseudopostmoderno que predomina actualmente, en términos de la relación entre A y A₁: el hecho de que el ser debe superarse, tiene su equivalente espurio en la idea de una debilitación del ser; la idea de la superación de los valores en una condición que es ella misma valor absoluto y fuente de una espontaneidad que todo lo beneficia, tiene su equivalente espurio en la idea de una superación de los valores sin introducir nada que los sustituya (pero sin haber superado la ocultación primordial); la idea de que la modernidad tiene que ser superada se refleja en el término «postmoderno»... y así sucesivamente.

caso, creando una espuria totalidad conceptual—. Nuestra verdadera totalidad y la totalidad espuria, "están separadas por una barrera impermeable que es más delgada y transparente de lo que uno puede imaginar". La totalidad espuria del concepto es lo fragmentario disfrazado de totalidad.

«La historia es el desarrollo de un error constituido por la sobrevaluación de lo conceptual —lo cual, aunque es relativo, es considerado absoluto—. Debemos superar la ilusión de que la fragmentación inherente a lo conceptual pueda dar lugar a una totalidad. Y si bien el final de la historia será muy similar al comunismo de Marx, dicha condición no será lograda por el desarrollo gradual de la plenitud y de la verdad. El desarrollo de la fragmentación y el error ocasiona la reducción al absurdo de éstos, conduciendo a su superación. El error del iluminismo, de Hegel y de Marx, no era, pues, que el proyecto moderno condujese a una condición de perfección, sino la concepción de la forma en que lo haría. Lo moderno no es el desarrollo gradual de la perfección, sino de la imperfección que nos obligará a superarla. Pero ese desarrollo sólo era posible si se creía —como lo hicieron los iluministas— que lo que se estaba desarrollando era la perfección.

«La crisis ecológica no ha reducido al absurdo la plenitud y la verdad, sino la fragmentación: ella produjo la crisis que amenaza con destruirnos y ha sido refutada por la crisis, que nos obliga a superarla —lo cual sólo podrá ser logrado mediante una transformación de la experiencia como la que persiguen distintas formas de budismo y taoísmo, así como de hinduismo, sufismo, cristianismo, esoterismo "occidental" no-cristiano, etc.—.

Ramón Márquez: Partiendo de una antítesis, propones como única salida frente al estado de descomposición social, cultural y psicológica, así como frente a la degradación ambiental, una suerte de *antisistema filosófico global* llamado a construir un "pensamiento planetario" transformador de la sociedad y el individuo. ¿No se tratará de un discursito más, de una retórica similar a la instaurada por el pensamiento de la ilustración y la metafísica, tan criticada por el postmodernismo —sólo que donde dice "ser", el antisistema dice "uno"; donde se habla de "universal", el antisistema pone "planetario"; donde aparece dualidad, el antisistema la sustituye por "unidad de los contrarios"—?

Elías Capriles: "Antisistema" significa que hay un sistema, pero que su función es conducirnos más allá de la creencia en el carácter absoluto de los sistemas conceptuales, holísticos o fragmentarios. La mayoría de los postmodernistas siguen creyendo en la realidad de los fantasmas conceptuales, aunque insistan en que éstos deben ser fragmentarios, hermenéuticos, críticos de la razón, o meras antítesis. Mi libro no propone una antítesis como verdad, ni afirma que sea una solución adoptar un sistema de ideas y seguirlo; por el contrario, nos advierte contra tomar cualquier sistema de ideas como un absoluto y nos insta a superar la sobrevaluación de los conceptos —"ser" o "uno", "universal" o "planetario", "dualidad" o "unidad de los contrarios"—. En él se rechaza la filosofía de Shankara justamente por postular lo Uno como *absoluto*, cuando lo uno es en verdad *relativo* a lo múltiple, a lo dualista y a la nada.

«Sin embargo, son planteamientos como el mío los que son genuinamente postmodernos; los de la mayoría de quienes se autodenominan "postmodernos" son lo que, en base a Sorel y Berth, Reszler llamó "el último respingo de lo antiguo en vías de disolución" y que Alexander Roa, el compilador costarricense del libro *El búho y los gorriones*, llama «lo nuevo, entendido como desarrollo de lo mismo.»

«Debería llamarse «postmoderno» sólo a lo que supera la creencia en que la meta de la historia es el perfeccionamiento de la modernidad, que permitiría la superación de los males liberados por Pandora como resultado del prometeico proyecto inacabado de la modernidad. Lo postmoderno debe superar lo que se ha ido desarrollando durante el proceso evolutivo de la humanidad, así como la idea de progreso, la moda, la validación de la sociedad industrial y del capitalismo. Es lo contrario de lo que hace Fukuyama, publicista del Departamento de Estado estadounidense, al dar al concepto de "fin de la historia" el sentido de "acabamiento de la evolución ideológica humana y desaparición de alternativas al liberalismo capitalista".

«El verdadero postmodernismo es el que anunció Marcuse en una conferencia en la Universidad Libre de Berlín de julio del 67, en la que decía que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico. Es la tesis de la superación de lo humano concebida de distintas maneras por Nietzsche, Aurobindo, Teilhard de Chardín, Foucault. O del fin del tiempo que, según el *Tantra Kalachakra* y otros textos orientales, tendrá lugar al completarse el actual ciclo evolutivo (y del cual habla también un Baudrillard).

«Las posibilidades futuras de la sociedad no corresponden a la muerte de las utopías, sino a la transformación de éstas en "entopías". Sólo el Newspeak de un publicista del sistema puede asociar el concepto de "fin de la historia" al liberalismo capitalista que surgió durante el desenvolvimiento del continuo histórico y

que corresponde a una de sus etapas, y entender este "fin" como eternalización de la etapa histórica en cuestión.

«La sociedad postmoderna por venir tendrá tecnología, pero ésta se integrará con el medio ambiente en vez de destruirlo. En ella se habrán superado el capitalismo, la propiedad, la explotación, las diferencias sociales y la economía de la gran industria. Si todo ello no es superado, la humanidad llegará a su fin.

Ramón Márquez: Uno siente que en este mundo no hay un "Uno". "Única" se consideró la raza aria y ya sabemos todos donde paró el experimento. ¿Por qué no pensar y aceptar la diversidad, la condición fragmentaria de la vida y de los hombres? Somos pequeños ante cosas que son mucho más grandes, y grandes, inmensamente grandes, ante cosas ínfimas y pequeñas. Si hasta ahora ella ha sido inalcanzable, ¿cuál es la paranoia de la totalidad o globalidad?

Elías Capriles: No es cierto que nunca hayamos vivido en la globalidad, ni tampoco que la globalidad excluya la diversidad: hay una "*uni-versidad*". Los seres humanos primigenios vivieron en la totalidad, pero ésta fue ocultada por el desarrollo de la fragmentación de la conciencia. Esa condición primigenia era todo lo contrario del totalitarismo: era el comunismo ácrata primitivo, sin Estado, ni gobierno, ni propiedad, ni familia exclusiva y excluyente.

«Aunque la raíz de la palabra "totalitarismo" es "totalidad», el totalitarismo es el resultado de intentar imponer desde arriba una falsa totalidad: una totalidad conceptual que es fragmentación disfrazada de totalidad. Lo que la crisis ecológica ha reducido al absurdo es la fragmentación, indiferentemente de que ésta se muestre como tal o se disfraze de totalidad.

«La paranoia no es holista; la paranoia —que para Stan Grof parte de una MPB 2: el canal de parto está bloqueado, lo cual implica fragmentación— la desatan los dictadores frente al Otro a fin de manipular a las masas e imponer la falsa totalidad del fascio. Ella surge precisamente del *pán*-ico ante la totalidad que se manifiesta cuando ésta es captada gracias a la *pan*-oramificación de la conciencia. Como señala Elémire Zolla, "*Pan* produce *pán*-ico, y cada comunidad está fundada sobre el *pán*-ico oculto en toda reunión, hasta la más solemne".

Ramón Márquez: En *Individuo, sociedad, ecosistema*, usted ilustra lo que ha sido la práctica de la filosofía y la ciencia en Occidente —fragmentaria y adivinadora— con el relato oriental sobre los hombres y el elefante. Un grupo de hombres, bajo la más absoluta oscuridad, empiezan a adivinar qué tipo de objeto es aquél que tocan. Uno agarra la trompa e infiere que es una manguera; el que toca la oreja, piensa que se trata de un abanico, y así el resto... hasta que quien agarra la cola suelta un grito pensando que se trata de una serpiente. ¿Qué otra cosa se puede hacer actuando a tientas, a oscuras? Entonces ¿es nuestra sociedad una farsa?

Elías Capriles: Temía que no hubiese espacio para esa historia. Seremos como esos hombres hasta que, simultáneamente en la psiquis y en la sociedad, logremos la transformación que propugno. Aunque muchos la han intentado en su propia psiquis y obtenido resultados, la mayoría de los humanos siguió adelante con el desarrollo del error —lo cual hizo posible que éste alcanzara su reducción al absurdo en la crisis ecológica—. Gracias a ello, ahora la transformación se hará posible a escala universal —o, de otro modo, la vida en el planeta llegará a su fin—.

Ramón Márquez: En su libro *Gaia* (1974), el reconocido padre de la ecología, James Lovelock, sacudió muchas de las charlatanerías que se arguyen contra la cultura occidental y el progreso. Para él los ecologistas "tienen el corazón bien puesto pero la cabeza mal hecha", y no tiene sentido andar mortificándose por los problemas más superficiales del medio ambiente. La contaminación es un fenómeno natural, insignificante para la marcha y armonía universal....

Elías Capriles: ¿Soy yo el que conserva el proyecto moderno al postular el «final feliz» de la historia que llamas «utopía»? ¿No lo conservan más bien quienes defienden la ilusión de viabilidad del proyecto tecnológico-industrial de dominio de la naturaleza que nos ha conducido al borde de nuestra extinción y que constituye la esencia misma del «modernismo»? Insultar a los demás y meter en un solo saco a personas de innumerables tendencias y capacidades, ha sido una táctica de muchos publicistas del sistema imperante. Hay que impedir que la gente vea la crisis, a fin de evitar que se haga algo para remediarla y así mantener los privilegios de unos pocos hasta que, en poco tiempo, la vida llegue a su fin. Lovelock no es el padre de la ecología; aunque estoy de acuerdo con las críticas que Kropotkin hizo a Darwin, cabe citar las palabras de

Arturo Eichler en el prólogo a mi libro: "Darwin es considerado como el primer ecólogo científico. Mas en el sentido empírico, de observación y experiencia de la vida, encontramos, en diversas filosofías antiguas, como en el taoísmo y el budismo, o en las enseñanzas Gaia de la civilización griega y aun en la ciencia medieval antes del 1.500, conceptos sobre la naturaleza como sistema orgánico con todos sus elementos y el hombre integrados a un cosmos coherente y unitario." Y en todo caso el ecologismo que puede prolongar nuestra existencia tiene como base la ecología profunda y no el mero ambientalismo. (En la entrevista se citan a continuación las ya transcritas declaraciones con respecto a la extrema gravedad de la crisis ecológica hechas en el documento *A Blueprint for Survival*, las de Michel Bosquet, las de Arturo Eichler, las de Lester Brown y así sucesivamente.)

Ramón Márquez: Lovelock dice en *Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo*, de Guy Sorman, que no hay nada más contaminante que un rebaño de vacas, que produce más residuos y gases tóxicos que cualquier fábrica... ¿tendríamos que desaparecer de la faz de la tierra a las pobres vacas... o acabar con los arrozales que por su gas metano son mucho más nocivos para la capa de ozono que los clorofluorocarbonos de los aerosoles?

Elías Capriles: Siempre hubo rebaños de vacas y arrozales, pero la capa de ozono se conservaba. En las últimas décadas ella se ha deteriorado a tal grado como consecuencia de la contaminación, que en Patagonia las ovejas están ciegas. Se prevé que la radiación ultravioleta destruirá el plancton vegetal del que depende la vida marítima —y, a más largo plazo, los ecosistemas de la superficie— y que los mamíferos perderán la vista y desarrollarán cáncer de la piel (el cual ya está creciendo de manera exponencial). Esto nunca sucedió antes, a pesar de todas las vacas, los arrozales y las termitas. Es cuando a los gases producidos por éstos se agregan los producidos por la industria (*muchas veces* más voluminosos), que la capa de ozono se deteriora rápidamente, en progresión geométrica.

Ramón Márquez: Hay una crítica tremenda al producto intelectual de las academias, como si las universidades no tuviesen respuesta a las complejidades irresolutas que sacuden a la humanidad. Para muchos el proyecto de la modernidad, tal como se lo concibe desde la ilustración europea, está agotado, no sirve para nada; otros, en cambio, sostienen que existe una modernidad inconclusa (Habermas); que la tarea es repensar la modernidad a partir de una nueva crítica (Alain Tourain), etc. etc. ¿En qué paradigma totalizante inscribir tus respuestas?

Elías Capriles: "Se hace camino al andar"; mi camino parte tanto de las "vías de liberación individual" del Oriente como de la aspiración a la liberación social del pensamiento libertario de Occidente —y recoge, para criticarlos, los paradigmas y sistemas que han imperado en este lado del mundo—. Yo abandoné la universidad y pasé dos años en Europa y diez en Asia, precisamente a causa de la convicción de que no era de la academia ni del intelecto que obtendría mis respuestas. Después de hallar la *uni-versidad* trabajo en una universidad, pero mis propuestas provienen de haber seguido mi propio camino.

«El pensamiento de Habermas conserva la esencia del proyecto moderno en mayor medida que los de casi todos los otros autores que se ocupan del tema. Mi crítica a este autor es demasiado extensa para este artículo; ella aparece en el libro al que nos hemos estado refiriendo.»

Por su parte, Mayda Hocevar escribe en «La evaporación del sujeto y la Postmodernidad»: ¹⁷

¹⁷El mencionado trabajo de Mayda Hocevar fue presentado como ponencia en el seminario «La crisis del pensamiento jurídico moderno y los elementos postmodernos de su reconstrucción», celebrado en Maracaibo, Venezuela, durante el primer trimestre del mes de mayo de 1996. El mismo fue publicado como «La evaporación del sujeto y la postmodernidad» en un número especial de *Frónesis*, Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política, publicado en junio de 1996 en Maracaibo, Venezuela, por el Instituto de Filosofía del Derecho «Dr. José Manuel Delgado Ocando» de la Facultad de Ciencias jurídicas y Políticas de La Universidad del Zulia.

Una de las tesis propias que ella desarrolla (y que no proviene de quien esto escribe, cuyas ideas fueron sólo la inspiración inicial del trabajo) es que muchos de los mal llamados «postmodernos» hablan en términos de una clase de individuos humanos que no existe en la realidad, por lo menos en nuestra época;

«El postmodernismo, en tanto que denuncia el agotamiento del paradigma o *episteme* de la modernidad, debería proponer, también, la superación de lo que ha sido lo humano desde el comienzo mismo de la historia. Y es hacia estos caminos hacia los que quisiera dirigirme. La última etapa de lo humano es el *episteme* que lo ha conducido a su reducción al absurdo. No basta con superar este *episteme*; es necesario superar la totalidad de lo humano, constituido en el momento en el que nos pusimos las máscaras de Apolo. No hay vuelta atrás; no tendría sentido regresar al momento inmediatamente anterior a la aparición del *episteme* que Foucault nos insta a superar. No puede haber vuelta atrás, pues tarde o temprano estaríamos de nuevo en el mismo lugar.

«Más que un ejercicio conceptual y mental, más que un discurso cuya pretensión de novedad yace en un cambio de palabras pero cuyas estructuras permanecen las mismas, la gestación de lo suprahumano es un trabajo de praxis individual y social, de experiencia de vida. Una de las notas más marcadas del humano de la modernidad y de todos sus hijos ha sido una prepotente y asquerosa arrogancia (reflejada en muchas de las declaraciones del propio Nietzsche), pero, desde lo profundo de esa arrogancia y de todas sus construcciones, se está gestando un huracán demoledor. Es la alternativa —nada más y nada menos— que de la supervivencia como especie en este lugar llamado Tierra. Es la alternativa que supone un individuo más pasivo, más contemplativo, más hedonista, menos pobre. Es la alternativa que supone una sociedad igualitaria en la pluralidad.»

Y, en una nota inédita, la misma autora agrega:

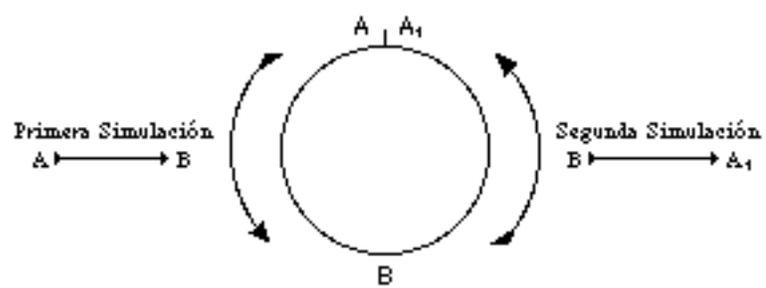
Y aquí, creo necesario referirme a algunas de las tesis postmodernistas cuya sensualidad y belleza tienden en un primer momento a embelesarme, pero que luego cuando me muestran el otro filo de la navaja, me sacuden con furia:

1. La no pretensión del postmodernismo de creerse poseedor de la verdad: la humildad postmoderna. Yo me pregunto ¿dónde están o cómo podemos encontrar o hacer nacer a esos humanos de la postmodernidad?
2. El relativismo sin marco referencial. (Todo relativismo que no haga referencia a un absoluto está condenado a autodestruirse).
3. El postmodernismo como conjunto de *criterios* alternativos frente a la modernidad: la paradoja de la alternativa frente al rechazo a una toma de posición. Una respuesta global y eficiente a los problemas globales que enfrentamos requiere, desde mi punto de vista una toma de posición definida, en lo político, lo social y lo individual.
4. El prescindir del sentido y de procurar una legitimación verdadera y justa a las acciones. Esto sólo puede ser posible cuando para mí sea igual comer que no comer.
5. La ausencia de una pauta axiológica unívoca.
6. La ausencia de ideologías. Pero cuando yo hablo de ecología en lugar de industrialismo, de ocio en lugar de productividad, ¿no estoy proponiendo una ideología?
7. El reconocimiento de que soy una entre muchos, con mi sistema de valores, mi lengua, mis creencias, entre muchas otras. Ahora bien, por encima de este reconocimiento de las diferencias tiene que haber de parte de *todos* un reconocimiento *válido para todos* de respeto y tolerancia. Pero ¿hasta qué punto esto es posible en una sociedad que en la práctica está basada en el beneficio de unos a costa de los otros? Y esto se da en todos los planos de relaciones humanas. Entonces, ¿con qué clase de seres humanos estamos tratando? ¿Cuál es el hombre o los hombres del postmodernismo y dónde están?

Sólo la disolución del error humano básico hará posible la superación de la crisis ecológica y el restablecimiento de la plenitud propia de la vivencia desnuda de la condición primordial.

Espiral de simulaciones de Laing que debía ir en una nota:

entonces dicen cosas algunas de las cuales pueden parecer muy hermosas, pero que son incompatibles con la forma de ser de los seres humanos reales de la actualidad. Esta tesis de Hocevar está en la base de algunas de las ideas que se acaba de presentar en el texto principal de este libro.



APENDICE

Hermenéutica semiontológica y hermenéutica metaontológica

Schleiermacher dio a la hermenéutica un campo propio, pero también quiso que los textos no poseyesen significado alguno con independencia del tiempo y de la historia. Con ello, ignoró que hay distintos tipos de textos, no todos los cuales están determinados de la misma manera por el tiempo y por la historia.

En efecto, las obras filosóficas en su cuasitotalidad son productos de la historia y responden a una situación particular en el desarrollo de las realidades sociales, de las culturas y de las ideas (en términos diltheynianos, son parte inseparable un *Zusammenhang*: una trama contextual con un alto grado de cohesión), y no pueden comprenderse independientemente de la situación y el momento que las produjeron (o del *Zusammenhang* del que son inextricables). Sin embargo, otras obras surgen de la vivencia de una dimensión intemporal: no la de «lo clásico» que, para Gadamer, es «históricamente intemporal», sino aquella en la cual no hay un transcurrir del tiempo (ni como distinto del espacio, ni como secuencia de momentos sucesivos), ni un «fenómeno de ser» a lo *das Sein* heideggeriano (como ha señalado Gadamer, para Heidegger el ser mismo es tiempo),¹⁸ ni un igualmente heideggeriano *Dasein*. Se trata de la dimensión que los zurvanistas persas designaron como Zurván o «tiempo ilimitado» y que la enseñanza dzogchén designa como «el fruto» (drabu),¹⁹ en la que se hace patente aquello que los bönpos del Zhang-zhung llamaron «bön»,²⁰ que los budistas *madhyamika* denominaron *dharmata*, que los taoístas indicaron como *tao*, que el *vedanta* llamó *brahmán*, que los budistas *yogachara* bautizaron como *tathata*, que los shivaítas llamaron Shiva y que la enseñanza dzogchén denomina «la base» (shi),²¹ y así sucesivamente, en una larga serie de tradiciones, cada una con sus respectivos «nombres de lo innombrable».

En esta ponencia se adoptará la tesis, propia de la enseñanza dzogchén del Centro de Asia y de la filosofía «gran *madhyamaka*» de la India, según la cual la base (*Grund*) y la verdadera esencia y naturaleza de todas las experiencias humanas y de todos los entes del universo es una gnosis que se encuentra libre de toda dualidad: tanto de la dualidad sujeto-objeto, como de la dualidad mente-materia (ella misma no es ni mental ni material, ya que es ontológicamente anterior a la división mente-materia y constituye aquello que tanto lo mental como lo material son *en verdad*).²²

Esta base, que constituye la verdadera esencia y naturaleza de todos los individuos humanos y de todos los objetos de éstos, es total plenitud y perfección (en tibetano, dzogchén).²³ Ella tiene dos posibilidades, que son: (1) su ocultación y el consiguiente círculo vicioso de experiencias agradables, desagradables y neutras —todas ellas permeadas por la inescapable carencia de plenitud que dimana de sentirnos separados de la plenitud del continuo único de energía que es el universo— conocido en sánscrito como *samsara*, y (2) su desocultación, que hace patente nuestra propia total plenitud y que nos permite manifestar en todas nuestras actividades nuestra intrínseca total perfección —lo cual se conoce en sánscrito como *nirvana*—.

¹⁸Gadamer, Hans-Georg, citado en Madeiras, Manuel y Julio Trebolle, *op. cit.*, p. 52.

¹⁹*Bras-bu*.

²⁰*Bon*.

²¹*gZhi*.

²²Para el sentido común, una gnosis debe ser mental, y el afirmar que una gnosis es la base de todo debe constituir una posición idealista. Sin embargo, la enseñanza dzogchén y la filosofía «gran *madhyamaka*» no son idealistas, pues para ellas esta gnosis, que es la base tanto de lo mental como de lo físico, es inseparable de lo que el sentido común considera como un organismo físico, y lo material no es una ilusión producida por la mente sino algo *dado*, pero que *en sí mismo* no es ni material ni mental. Esto parece contradictorio al sentido común, pero en verdad la contradicción yace en nuestras categorías y nuestra forma causal de pensar. En el plano de la gnosis en cuestión, que es ontológicamente anterior a toda diferencia, no existe la dualidad mente-materia: lo que la gnosis en cuestión hace patente es la verdadera naturaleza tanto de lo mental como de todo lo material —y ella misma no puede ser considerada ni como una cosa ni como la otra—.

²³*rDzogs-chen*.

El *samsara* se manifiesta cuando surgen las experiencias signadas por la temporalidad, el fenómeno de ser y el *Dasein*, con lo cual la base que es total plenitud y total perfección se oculta a un angosto y relativamente hermético foco de atención consciente, el cual parece pertenecer o ser inherente a un sujeto mental substancial, separado y diferente de todo lo que aparece como objeto y de todo lo que pertenece al mundo «material», por una parte, y del resto de los sujetos mentales, por la otra. Sin embargo, esta apariencia de que el foco de atención consciente es la conciencia inherente a un sujeto mental substancial es el eje de un error, pues en verdad todo sigue siempre siendo la base, que se encuentra libre de pluralidad, y el sujeto en cuestión no es más que un tipo particular de pensamiento (que la enseñanza dzogchén designa como «supersutil») —lo cual implica que su substancialidad es ilusoria, y que tomarla como verdadera da lugar a una delusión o un error—. ²⁴

El *nirvana*, en cambio, es la desocultación de la base y la consiguiente disolución del error o la delusión que surge con su ocultación —lo cual significa que desaparecen el ilusorio sujeto mental y el angosto y relativamente hermético foco de atención consciente a él asociado, así como la temporalidad, el fenómeno de ser y el *Dasein*—.

La enseñanza dzogchén explica el juego de la vida humana en términos de la tríada base-sendero-fruto. Una vez que la posibilidad *samsara* de la base se ha manifestado y en consecuencia ésta se ha ocultado a un ilusorio sujeto mental, la vida humana adquiere su pleno sentido cuando el individuo se dedica al proceso de desocultación progresiva de la base —o, lo que es lo mismo, de manifestación progresiva del *nirvana*— y la consiguiente neutralización progresiva de las propensiones samsáricas que se conoce como el sendero. Finalmente, cuando la desocultación de la base (o, lo que es lo mismo, la manifestación del *nirvana*) se hace estable e irreversible, se dice que se ha obtenido el fruto. ²⁵

La diferencia entre (1) la condición samsárica signada por el espurio sujeto mental asociado a un angosto y relativamente hermético foco de atención consciente, la temporalidad, el fenómeno de ser y el *Dasein*, y (2) la condición nirvánica en la cual el espurio sujeto mental, el angosto y relativamente hermético foco de atención consciente, la temporalidad, el fenómeno de ser y el *Dasein* se han autoliberado y en consecuencia ya no se manifiestan, constituye la verdadera *diferencia que sobrepasa cualesquiera otras diferencias*, a la que designaré como diferencia metaontológica: ella establece la división entre, (1) por un lado, el reino signado por el fenómeno de ser y los distintos modos de la comprensión (en mayor o menor medida incipiente) de este ser de los entes, que es el reino en el que se manifiestan las formas óptica y ontológica de comprender el ser, y, (2) por el otro, el reino de lo metaontológico y de lo metaóptico (pues no hay en ella un fenómeno de ser que pueda comprenderse, ni una comprensión condicionante en términos de pensamientos).

Es en el primero de los dos reinos anteriores, donde tienen lugar todas las diferencias que parten del fenómeno de ser (incluyendo la diferencia entre ser y no-ser, pues, como señaló acertadamente Heidegger, «la nada pertenece en cierto modo al ser») ²⁶ y, en particular, la diferencia entre las formas óptica y ontológica de

²⁴Cabe señalar que, para la Real Academia de la Lengua, «delusión» es sinónimo de «ilusión». Sin embargo, en mi uso de los términos hay una diferencia entre los significados de ambos: «ilusión» indica, por ejemplo, la percepción de un pelo que cae por parte de alguien que sufre de catarata, el ver una concha como amarilla cuando se sufre de ictericia, el percibir lucécitas o bolitas al cerrar los ojos o al mirar al cielo, el ver algo bidimensional como tridimensional, etc. En cambio, «delusión» es creer que una ilusión —de cualquier tipo, indicado o no arriba— no es mera ilusión sino una realidad absolutamente verdadera (substancial y autoexistente como tal, etc.), o bien el tomar lo relativo como absoluto, lo interdependiente como independiente, lo que nosotros valorizamos como intrínsecamente valioso, etc.

²⁵Cabe señalar que ésta es una forma simplificada de hablar, pues en la medida en que el fruto es la desaparición irreversible del espurio sujeto mental, no hay quien lo obtenga, y en la medida en que el proceso de desocultación es constante e ininterrumpido, no puede hablarse con exactitud de un punto final del proceso.

²⁶Lo dado no es comprensible en términos de ningún concepto. Sin embargo, la sobrevaluación —relacionada con esa actividad vibratoria que parece estar concentrada en, o emanar de, el centro del pecho a nivel del corazón— nos hace «cargar» los conceptos con valor-verdad-importancia y experimentarlos como entes autoexistentes o como cualidades autoexistentes de los entes, etc., produciendo un error que deforma lo dado. El más general de los conceptos que «sobrevaluamos» es el concepto de ser; cuando éste es implícitamente sobrevaluado, surge el más general de los fenómenos, que es la impresión de *ser* (que sirve de base a la impresión de que los entes *son*, o bien de que *ya no son*, pues se han destruido, etc.).

comprensión del ser que Heidegger juzgó suprema y que designó como *ontologische Differenz* ó «diferencia ontológica» —diferencia que se ha encontrado en la base de gran parte de los desarrollos conceptuales (si bien poco significativos y en gran parte delusorios) de los filósofos hermenéuticos desde Gadamer hasta Vattimo—.

Como ya hemos visto, la condición en la cual no se manifiestan ni la temporalidad, ni el fenómeno de ser, ni el *Dasein*, se hace patente cuando tiene lugar la desocultación (*aletheia* en el verdadero sentido heraclíteo del término, que Heidegger fue incapaz de reconocer)²⁷ de la gnosis no-dual que constituye la base (*Grund*) y la verdadera esencia o naturaleza de todo tipo de vivencia: de las experiencias que tienen como eje el fenómeno de ser que oculta dicha gnosis, tanto como de la vivencia en la que ésta se devela o desoculta. En consecuencia, aunque esta desocultación introduce la *diferencia metaontológica* que sobrepasa todas las otras diferencias, al mismo tiempo ella devela la no-dualidad (o sea, la naturaleza o esencia común) de los dos lados de toda diferencia, incluyendo los de la *diferencia metaontológica* misma: del reino de la ocultación que está signado por el fenómeno de ser y la temporalidad, y de la desocultación de la dimensión intemporal que corresponde a la desaparición de dicho fenómeno. En términos de la literatura *prajñaparamita* del budismo *mahayana*, al arribar al *nirvana* o a la Iluminación (*bodhi*), que desde nuestra posición en el *samsara* como buscadores del *nirvana* había parecido ser la «otra orilla», descubrimos la naturaleza común de las dos orillas y, por ende, que tal dualidad entre orillas jamás existió en verdad.²⁸

Para concluir esta breve introducción a la *diferencia metaontológica*, cabe señalar que el haberla vivenciado es casi condición de posibilidad de una hermenéutica metaontológica como la que esta ponencia anuncia. Digo «casi» porque, de hecho, también individuos que no han accedido a la dimensión metaontológica pero que sí han estudiado más o menos a fondo las tradiciones en la raíz de textos metaontológicos dados, a menudo han interpretado estos últimos de una manera que parece en gran medida correcta. Sin embargo, y sobre todo en el caso de los textos de más difícil interpretación y de los que se refieren explícitamente a la praxis, un intérprete cuya vida transcurra en una dialéctica fluida entre la dimensión metaontológica correspondiente a la genuina *aletheia* ó desocultación heraclíteo y la dimensión

Esto último trae a colación el problema del no-ser. El no-ser es el resultado de una negación realizada por el digital proceso secundario sobre la base del fenómeno de ser producido por la actividad sobrevaluante que hemos considerado. Puesto que dicha negación es sostenida y hecha aparecer como algo verdadero e importante precisamente por el fenómeno de ser que ella niega, debe ser considerada como menos auténtica y más engañosa que éste. En terminología sartreana, quizás podríamos decir que el no-ser es la presencia de la ausencia del ser de los entes y que, como tal, refiere al ser. Quizás sea por esto que Heidegger afirmó que:

«Todo lo que no sea sin más una nada, *es*; e inclusive la nada «pertenece», para nosotros, al «ser.»»

Así, pues, el fenómeno de ser —que constituye un error— nos da tanto el ser como el no-ser del fenómeno. Sin embargo, esto nos es lo mismo que la identificación hegeliana del ser y la nada al comienzo de la *Lógica*. Sartre explicó acertadamente en *El ser y la nada* que Hegel incurrió en un error lógico al hacer, al comienzo de la *Lógica*, que el ser sea idéntico con la nada, y en *Individuo, sociedad, ecosistema* yo expliqué el error de Hegel que denunció Sartre en términos de los *Principia mathematica* de Russell y Whitehead, como una confusión de tipos lógicos. El error es el siguiente: el hecho de que, por carecer de determinaciones (otras que el contraste con el no-ser que hace que el ser sea ser), el ser sea nada-de-ente, no implica que éste sea nada-de-ser (o sea, no-ser). Es esta confusión la que hace que el ser de Hegel no tenga contenido fenomenológico y no corresponda al fenómeno-de-ser descubierto por Heidegger, sino que se constituya en quimera sin contenido al no tener contrario en términos del cual se defina. (En dicho libro advertí también que, aunque hablo de una «confusión de tipos lógicos» en Hegel —cosa que **no** hace Sartre—, es dudoso que sea válido aplicar este término a la confusión del ser —que para Aristóteles no es una categoría ni una categoría de categorías— con la categoría o tipo lógico «entes».)

²⁷Según Carmelo Elorduy [Elorduy, Carmelo, S. J. (1977/1983), Lao-tse: *Tao Te Ching*, p. 14. Barcelona, Orbis], el término mandarín *ming* se escribe con un caracter que se compone de los que indican noche y boca, y se refiere a idea de desocultación en el sentido de *aletheia*.

²⁸Por ejemplo, el *sutra Saptasatika Prajñaparamita* afirma que:

«*Bodhi* (Iluminación o despertar) es las cinco ofensas, y las cinco ofensas son *bodhi*... Si alguien considera a *bodhi* como algo que deba lograrse, que debe cultivarse por medio de una disciplina, esa persona será culpable del orgullo del (espurio) sí-mismo.»

ontológico-óptica que corresponde a la *lethe* u ocultación, tendrá mucho mayores posibilidades de obtener resultados precisos.

En su libro *Matrix of Mystery—Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*, Herbert V. Guenther identificó lo que Heidegger designó como el ser (*das Sein*), con lo que la enseñanza dzogchén denomina «la base» (en tibetano «shi»,²⁹ que corresponde al alemán *Grund*) —lo cual, como hemos visto, es precisamente aquello que otras tradiciones orientales indican con los términos *tao*, *dharmata*, Shiva, *brahman-atman*, *tathata*, etc.—. Puesto que esta «base» no es otra cosa que la gnosis primordial no-dual y no condicionada por el pensamiento que el fenómeno de ser oculta, en *Individuo. sociedad, ecosistema* y otras obras anteriores me vi obligado a explicar de la manera más clara que me fue posible la diferencia entre aquello que Heidegger designa como «el ser» y lo que la enseñanza dzogchén designa como «la base», insistiendo en que el ser es la más básica falsa apariencia en la ocultación (*lethe*) de dicha base.³⁰ A todas luces, la experiencia del propio Heidegger como individuo excluía el reino metaontológico constituido por la desocultación (*aletheia*) de la gnosis primordial que es no-dual y que trasciende el pensamiento, y lo que el autor alemán trató de describir en sus obras no es otra cosa que las estructuras ontológicas del reino de la ocultación —la *lethe*— cuya manifestación más básica es el fenómeno de ser.

El instructor de meditación budista Stephen Batchelor podría haber cometido un error similar al de Guenther al intentar explicar el budismo en términos heideggerianos y existenciales en su libro *Alone with Others—An Existential Approach to Buddhism*.³¹ Al igual que el existencialismo, el budismo considera como *inautenticidad* la evasión de la angustia —la cual, para un Sartre, constituye el ser del individuo humano— por medio del autoengaño, que nos permite acceder a los «reinos superiores» en los que dicha angustia se disfraza de orgullo y placer. Sin embargo, el budismo va más allá que el existencialismo en la medida en que nos proporciona los medios para hacernos cada vez más conscientes de dicho autoengaño, creando así una deficiencia en las condiciones que lo hacen posible (el autoengaño sólo es posible en la medida en que podamos olvidarlo tan pronto lo cometamos) y, en consecuencia, haciéndolo cada vez más difícil y, en consecuencia, haciendo siempre más difícil la evasión de la angustia inherente a nuestro ser.³² Ahora bien, lo

²⁹Como ya se indicó antes, *gshi*.

³⁰La necesidad de refutar esta opinión errónea cobra una mayor urgencia por el hecho de que quien la ha emitido es el traductor más importante de textos de dzogchén del tibetano al inglés, quien ha dado enseñanzas (que luego se transformaron en texto) en conjunción con un lama tan importante como Chögyam Trungpa Rinpoché, y que de una forma u otra ha sido maestro de toda una generación de practicantes, autores e instructores de dzogchén y de budismo tibetano en general.

³¹Batchelor, Stephen, *Alone with Others—An Existential Approach to Buddhism*. Nueva York, Grove Weidenfeld, 1983. Cabe señalar que el Sr. Batchelor enseñaba la forma de meditación budista *vipassana* al estilo *theravada* peculiar de Birmania.

Aunque no he tenido la oportunidad de estudiar este trabajo, la profesora Luz Marina Barreto, de la Escuela y el Instituto de Filosofía de la UCV en Caracas, Venezuela, quien sí ha podido estudiarlo (aunque no necesariamente se adhiere al punto de vista que yo tengo acerca del problema), me ha señalado que su autor no ha denunciado las diferencias que, en éste y otros trabajos, yo he establecido entre la ontología de Heidegger y las de las formas *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* del budismo.

³²En términos del texto budista hinayana titulado Athasalini, de lo que se trata es de «provocar una deficiencia en aquellas condiciones que tienden a producir nacimiento y muerte». El texto en cuestión nos dice:

«Mientras que las actitudes saludables y las prácticas meditativas confinadas a las tres grandes esferas de estados psicológicos condicionados (la de la sensualidad, *kama loka* o *kamadhatu*; la de la forma, *rupa loka* o *rupadhatu*, y la de lo que carece de forma, *arupa loka* o *arupadhatu*) construyen y hacen crecer el nacimiento (en nuevos estados psicológicos) y la muerte (a los viejos) en un ciclo sin fin y por lo tanto se los designa como «prácticas constructivas», las cosas son muy diferentes en el caso de esta meditación. (Las prácticas constructivas) son como si un hombre se deicase a erigir un muro de seis metros de altura, (pero esta meditación) es como si otro tomase una mandarina y rompiese y demoliere todo lo que el primero fuese erigiendo: esta meditación consiste en romper y demoler la muerte y el renacimiento —construidos por medio de prácticas meditativas y actitudes saludables que funcionan dentro de las tres grandes esferas de estados psicológicos condicionados— provocando una deficiencia en aquellas condiciones que tienden a producir el

más importante al comparar el budismo con el existencialismo es que el primero no es meramente existencial, sino metaexistencial. Todas las vertientes del sistema instaurado por el Buda Shakyamuni son metaexistenciales en la medida en que ninguna considera que la angustia represente la más pura y perfecta autenticidad, y en que todas exigen que se supere el ser del individuo humano —y, por ende, la angustia que éste es— en la dimensión metaontológica a la que, según el caso, se da el nombre de *nirvana* o *bodhi* (Iluminación). (Para mayores detalles, cfr. mi trabajo «Pasos hacia una fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia».³³)

Nietzsche declaró que el ser era un error y que «constituía el último humo de la realidad evaporada», mientras que Heidegger se opuso a la idea de que el ser era un concepto vacío, sin contenido, y emprendió el análisis de la *concepción* y el *fenómeno* que indica la palabra *ser*.³⁴ El punto de vista que surge del contraste entre la experiencia signada por la temporalidad, el fenómeno de ser y el *Dasein*, por una parte, y la vivencia intemporal en la cual el fenómeno de ser y el *Dasein* han desaparecido, por la otra, concilia el análisis heideggeriano del *fenómeno de ser* con la afirmación nietzscheana según la cual el ser constituye un error (aunque la forma en que, a este fin, ha de entenderse la afirmación de Nietzsche, tendrá que apartarse radicalmente del sentido que éste parece haberle dado). En contra de lo que haya afirmado un Derrida, es, pues, de la mayor importancia establecer el verdadero carácter del ser, y el nuestro sería el peor de los momentos para dejar de hablar de él.

En particular, a fin de refutar la confusión guentheriana del ser (*das Sein*) de Heidegger con la base (shi) ó *Grund* de la enseñanza dzogchén, en distintos trabajos he citado los párrafos de *Introducción a la metafísica* en los que Heidegger indicó muy claramente que el término ser «no es vacío» (o sea, no es un mero ruido que no trae nada a nuestra mente), pues tiene su «fuerza de nombrar»:³⁵

nacimiento y la muerte, y por lo tanto también se designa a esta meditación como «la derribadora» (*apachayagami*).»

La cita del *Athasalini* proviene de Guenther, Herbert V. (1964), *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Delhi, Motilal Banarsidass. Sin embargo, desde los años 80 también ha estado disponible una traducción completa del *Athasalini* al inglés (dos volúmenes).

³³Capriles, Elías (1997), «Pasos hacia una fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia». Maracaibo (Venezuela), *Utopía y praxis latinoamericana*, Vol. II, No. 1. (Una tercera parte de este trabajo se publicó en el No. 8 de la revista *Filosofía* de la Maestría de Filosofía de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela, pero, anteponiendo lo personal a lo académico, a última hora se eliminó arbitrariamente toda indicación de que se trataba de la primera parte de un trabajo más largo a ser publicado en tres partes, y se decidió no publicar las dos partes restantes.)

Cfr. también: (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.

Sabemos que Heidegger se distanció del existencialismo entendido como doctrina para la cual la existencia es anterior a la esencia (Sartre), afirmando que esencia y existencia corresponden a la clasificación aristotélica en potencia y acto (*dynamis* y *energeia*), y en que ésta no se ajusta a la verdadera dinámica de la realidad. El budismo mahayana desarrolló su doctrina del tathagatagarbha a fin de refutar la doctrina según la cual había personas que no tenían la potencialidad de la Iluminación, afirmando que todo los seres poseían la naturaleza búdica entendida como potencialidad. La enseñanza dzogchén, contrapone a la doctrina del tathagatagarbha en tanto que potencia, la doctrina de la base que es al mismo tiempo puro acto y acto puro (aunque esta es una forma de hablar, ya que sin el concepto de potencia el de acto pierde su sentido): todos los seres son manifestaciones de la base y «poseen» dicha base, pero ésta no es potencialidad a actualizar, sino algo actual a descubrir. Así, pues, en su negación de la dualidad potencia-acto, Heidegger coincide con el dzogchén, aunque en casi todo aquello en lo que Guenther encuentra analogías éstas no correspondan a la realidad.

³⁴Heidegger fue el último en hacer un análisis del ser como tal que puede sernos verdaderamente útil, pero no fue el último en ocuparse de este concepto. Por ejemplo, dentro del campo de la filosofía analítica, A. J. Ayer insistió en que el problema del ser surge de un mal uso del verbo en cuestión. Es necesario subrayar que **no** es en este sentido, ni en el de Nietzsche, que considero que el ser sea un error.

³⁵Heidegger, Martin (curso de 1935 publicado con adiciones en 1953), *Introducción a la metafísica* (*Einführung in die Metaphysik*), Traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1980, p. 117 y p. 120.

«En cualquier circunstancia, todo, y cada ente en particular, a pesar de ser único, se puede comparar con otro. Mediante tales capacidades de comparación crece su determinabilidad. Sobre la base de ella, está en compleja indeterminabilidad. El ser, en cambio, no se puede comparar con nada. Lo otro de él es sólo la nada. Y en este caso no hay duda para comparar. Si, de este modo, el ser expone lo más peculiar y determinado, la palabra «ser» no podrá seguir siendo vacía. En verdad, jamás lo es. Fácilmente nos convencemos de ello mediante una comparación. Cuando escuchamos la palabra «ser», oyéndola como voz o viéndola en la imagen escrita, tendremos algo muy distinto que la sucesión de sonidos o letras, propias del vocablo «abracadabra». También en éste hay, como es natural, una sucesión de sonidos; pero inmediatamente decimos que carece de sentido, aunque pueda tenerlo como fórmula mágica. En cambio, «ser» no carece de sentido de ese modo. De la misma manera, «ser» es diferente de «kzomil». También esta forma escrita contiene una sucesión de letras, pero no nos permite pensar en nada. No existe ninguna palabra vacía: aunque gastada por el uso siempre sigue teniendo contenido. El nombre «ser» conserva su fuerza de nombrar...

«Admitamos que no exista el significado indeterminado del ser, y que tampoco entendamos lo que esa significación mienta. ¿Qué ocurriría entonces? ¿Sólo habría un nombre y un verbo de menos en nuestra lengua? No. *En ese caso no habría en general lengua alguna*. No existiría nada de lo que se manifiesta en la palabra ente *como tal*; nadie a quien se pudiese hablar y nada de qué hablar. En efecto, decir ente como tal implica entender de antemano al ente en cuanto ente, es decir, a su ser. Supuesto que no entendiésemos al ser; supuesto que la palabra «ser» no tuviese aquel significado flotante, no existiría entonces ninguna palabra singular. Nosotros mismos no podríamos ser, en general, *los que decimos*. No podríamos ser lo que somos, pues hombre significa ser un hablante. El hombre sólo es, por tanto, el que dice sí y no, porque en el fondo de su esencia es un dicente: es *el dicente*. Esto constituye un signo y, al mismo tiempo, su miseria. Ese carácter lo diferencia de la piedra, la planta, el animal, pero también de los dioses. Aunque tuviésemos mil ojos y mil oídos, mil manos y muchos otros sentidos y órganos, si nuestra esencia no consistiese en el poder del lenguaje, todo ente permanecería cerrado para nosotros, tanto el que somos nosotros mismos como el que no somos.»

Lo que la enseñanza dzogchén designa como la base (shi) ó *Grund* es impensable, pues se trata de la gnosis que trasciende el pensamiento, que es lo único que no tiene *genus proximum* ni *differentiam specificam*: mientras que el ser tiene su *differentiam specificam* en el no-ser, esta gnosis o base no tiene una no-gnosis o una no-base con la que pueda contrastársela. En la medida en que la *concepción* y el *fenómeno* de ser son la experiencia que surge como resultado de la valorización delusoria o sobrevaluación del más general de los conceptos, dicho fenómeno constituye también la manifestación más básica de la ocultación (*lethe*) de la base ó *Grund* —ocultación que el budismo *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* designa como *avidya* (aunque este término está constituido por el privativo *a* y el vocablo *vidya*, que indica la gnosis primordial, el vocablo completo no indica la erradicación de dicha gnosis, sino su ocultación)—.³⁶ Es precisamente la desaparición del fenómeno de ser y de la ocultación a la que éste sirve de base, lo que las formas *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* de budismo llaman Iluminación (sánscrito: *bodhi*; chino: *wu*; japonés: *satori*; tibetano: changchub),³⁷ en la cual se supera toda comprensión en términos de pensamientos y todo concebir algo al escuchar un término.

Así, pues, lo que Heidegger llama ser (*das Sein*) es precisamente la concepción o el fenómeno que se manifiesta cuando escuchamos el término *ser*, o cuando escuchamos que algo *es*. Y la plena vivencia de la diferencia metaontológica nos enseña que la concepción o el fenómeno en cuestión constituye la manifestación más básica de la ocultación (*lethe*), la delusión o el error humano básico.

³⁶El término sánscrito propio de las formas *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* de budismo que corresponde con mayor exactitud —incluso etimológica y filológica— al griego gnosis es *jñana*, que en tibetano es *yeshe* (*ye-shes*). En la enseñanza dzogchén se emplea mucho el término tibetano *rigpe yeshe* (*rig-pa'i ye-shes*), que podría traducirse como «gnosis de la Cognitividad». Es importante tomar en cuenta, sin embargo, que en la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*) el término tibetano *rig-pa* (que traduce el sánscrito *vidya*) se emplea no tanto para indicar la Cognitividad como para designar a ésta en tanto que fruto (empleándose para la Cognitividad-como-base sobre todo el término semñi (*sems-nyid*), que por su etimología puede traducirse más precisamente como «Cognitividad» que el término *rig-pa* (cuyo equivalente sánscrito, *vidya*, se usa más comúnmente, en los vehículos del *sutrayana*, para designar a las ciencias).

³⁷*Byang-chub*.

En efecto, el fenómeno de ser es el resultado de la valorización delusoria o sobrevaluación del más general de los conceptos, y es también aquello que nos permite experimentar a todos los entes como siendo (o como no-siendo-ya, o como no-habiendo-sido-jamás, etc.). Esta «valorización delusoria» o «sobrevaluación», que es uno de los principales procesos en la raíz de la ocultación, la delusión o el error, consiste en una función vibratoria, que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, y que *carga* nuestros pensamientos de aparentes *valor*, *verdad* e *importancia*, de manera tal que, o bien los confundimos con el territorio que describen y tomamos sus contenidos por entes-en-sí (como sucede por lo general con los pensamientos intuitivos que intervienen en la percepción), o bien los tomamos por la verdad absoluta —o por algo absolutamente falso— acerca de lo que los pensamientos interpretan (como sucede más a menudo en el caso de los pensamientos discursivos).³⁸ Es cuando dicha actividad se hace más pronunciada y la sensación en el centro del pecho asociada a la función vibratoria en su raíz se hace más perceptible, que se dice que uno está siendo afectado por una *pasión*.

La «valorización delusoria» o «sobrevaluación» es concomitante con el ilusorio sujeto mental y el angosto y relativamente hermético foco de atención consciente para quienes la base está siempre y automáticamente oculta —de modo que la disolución de dicho sujeto mental y dicho foco de atención consciente son la condición necesaria de la desocultación de la base—. En efecto, el sujeto y el foco de conciencia en cuestión perciben exclusivamente los contenidos de los pensamientos *cargados* por la «valorización delusoria» o «sobrevaluación» y son incapaces de captar la gnosis que constituye la base —la cual, como hemos visto, es lo que nosotros, nuestros pensamientos y todo lo que ellos interpretan somos todos *en verdad*—.

Así, pues, aunque Heidegger estuvo en lo cierto al señalar que el «fenómeno de ser» no es un ente, como bien señala Sartre en *El ser y la nada*, él constituye el «ser del fenómeno»: es lo que hace que «sintamos» que todos los fenómenos-entes *son* —incluyendo tanto al ente humano que «somos» como el resto de los entes (*alles Seiende*)—. Heidegger asimila el ser a la presencia que permite que los entes se presenten, pero en *Sein und Zeit* también nos dice que precisamente es aquello que se manifiesta como *realidad* cuando experimentamos los entes que se nos presentan como siendo substanciales (ofreciendo resistencia, estando allí por sí mismos desde antes de que se nos presentasen, etc.).³⁹ En consecuencia, si Reinhard May estuviese en

³⁸Para una consideración más detallada del concepto de «sobrevaluación», remito al lector a mi ensayo *Teoría del valor: crónica de una caída*, en Capriles, Elías, 1994.

³⁹Como hemos visto, el fenómeno de ser —que constituye un error— nos da el ser (o el no-ser) del fenómeno. Ahora bien, el mismo también sirve de base a la apariencia de autoexistencia o existencia intrínseca de los entes. Esto último es lo que sucede cuando —en términos del pensamiento de Heidegger— en el comprender el mundo de acuerdo con la forma de ser de la caída, el ser toma el carácter de *realidad*:

«...se empieza por concebir los entes como un conjunto de cosas «ante los ojos» (*res*). El *ser* toma el sentido de «*realidad*». La determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad...

«...como forma de aprehender lo real ha valido desde siempre el conocer intuitivo... En la medida en que a la «realidad» es inherente el carácter del «en sí» y de la independencia, se enlaza con la cuestión del sentido de «realidad» la cuestión de la posible independencia de lo «real» «frente a la conciencia», o de la posible trascendencia de la conciencia hasta la «esfera» de lo «real». La posibilidad de hacer un análisis ontológico de la «realidad» que resulte suficiente, depende del grado en que quede claro el ser de aquello mismo de que debe haber independencia, de aquello mismo que debe trascenderse...»

Heidegger se da cuenta de que los entes que llamó intramundanos, manifestándose como realidad, son experimentados por la conciencia como *siendo* en-sí, independientemente de ella. El sentido común no necesita que se le demuestre la existencia independiente de los entes en cuestión, ya que es inherente al modo de ser de la conciencia el experimentar los entes como *siendo en sí* en relación a ella. Esto quiere decir que, en la experiencia cotidiana de la «realidad», el error que llamamos «ser» implica sentir que dicha «realidad» existe independientemente de la conciencia humana —pues ésta experimenta que aquella ya está allí cuando ella aparece, que «le ofrece resistencia» y que no la puede modificar con sólo pensarlo— y que los entes *son* en-sí este o aquel ente, independientemente de la conciencia. En otras palabras, la impresión de que los entes *son* en-sí es inherente al fenómeno de ser tal como lo experimentamos al percibir los entes que constituyen la realidad y sentir que, como conciencias, estamos percibiendo esos entes:

«El ser-ahí bien comprendido se resiste a tales pruebas (destinadas a demostrar la independencia de la realidad con respecto a la conciencia), porque en su *es* en cada caso ya lo que tienen por necesario imponerle unas pruebas que llegan tarde.»

Hemos visto que la actividad vibratoria que produce la sobrevaluación es la fuente del ser y del valor. Esto no implica que el ser pueda ser reducido al conocimiento, pues la dualidad sujeto-objeto y el conocimiento se manifiestan inmediatamente *después* de la aparición del fenómeno de ser. Ello significa, en cambio, que el sujeto mental o polo noético del conocimiento dualista —que en *Individuo, sociedad, ecosistema* designé como «ser-para-sí», y que es ser-para-el-valor— y el campo de presencia que sirve de base a todo lo que es objeto —que en *Individuo, sociedad, ecosistema* designé como «ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí»— son posteriores al ser como tal: ellos surgen espontáneamente una vez que se han manifestado la actividad vibratoria que sostiene la sobrevaluación y el fenómeno de ser que ella produce, por la dinámica misma de éstos. Entonces el ser-para-sí abstrae sucesivamente innumerables segmentos en el continuo de objetos potenciales y, dada la estructura de la experiencia humana, los vivencia como algo que él no ha producido, que estaba allí antes de que él apareciera, que él no puede modificar a voluntad, que le hace resistencia, etc.

La mayor o menor intensidad de la actividad vibratoria que produce la sobrevaluación producirá un mayor o menor grado de ser y dotará al ser-para-sí de un grado correspondiente de necesidad-de-valor, que lo hará proyectar en segmentos del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí el valor correspondiente, para entonces intentar recuperarlo bajo la forma de esos segmentos. Por ejemplo, podría proyectarlo en segmentos del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí que no correspondan al ente que indica el nombre propio del individuo, e intentar recuperarlo tratando de apropiarse de esos segmentos. O bien podría tratar de hacer que otros proyectasen valor en el segmento del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí que indica su nombre propio, de modo que su ser-para-sí pueda *hacerse* ese valor deviniendo aquel ente en el cual éste ha sido proyectado — en términos de la filosofía de Sartre, haciéndose ser-para-otros—.

Esto significa que el ser-para-sí surge interdependientemente con la impresión de que el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí y los entes que abstraemos en él *son en-sí*, y que el grado de ser y de necesidad-de-valor que adquiere el ser-para-sí es directamente proporcional al grado de ser y de valor que adquieren el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí y los entes que en él abstraemos.

Todo esto es hecho posible por la estructura de nuestra experiencia. Como hemos visto, la sensación de que el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí *es en sí* puede darse porque los entes «nos hacen resistencia», porque éstos tienden a conservar su configuración, porque no podemos cambiarlos mágicamente a nuestro antojo y porque se nos aparecen como ya estando allí antes de que nuestra conciencia los descubra.

Para concluir, cabe advertir que, aunque Heidegger nos dice que los entes intramundanos son en sí, **no** lo son para él en el sentido de encontrarse más allá del fenómeno. Heidegger está partiendo de la *epojé* fenomenológica y, por ende, su descripción se limita a lo fenomenológico y lo fenoménico. Así, pues, lo que está diciendo es simplemente que los entes que él llamó «intramundanos», como *realidad*, naturalmente *parecen* a la conciencia algo que es *en-sí*, anterior a ella e independientemente de ella. Como ya vimos, esto equivale a decir que en ciertas condiciones la determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad: el fenómeno de ser-realidad de los entes intramundanos implica la apariencia de *ser-en-sí* de dichos entes. Así, pues, en este caso —como en cualquier otro— nuestro error es una manifestación del ser. Hemos de concluir, entonces, que es en el ser mismo que se encuentra la raíz de la fragmentación que amenaza con destruirnos.

En efecto, cuando, en el estado de pequeño espacio-tiempo-conocimiento asociado a un foco restringido e impermeable de atención consciente, el fenómeno de ser que resulta de la sobrevaluación sostiene los conceptos sustantivos específicos que aplicamos a los segmentos de lo dado que conservan su forma, se obtiene la ilusión de fragmentación intrínseca que se encuentra en la raíz de la crisis ecológica, la cual nos hace percibir el universo como un agregado de entes autoexistentes con una verdad y una importancia dadas. Y cuando los entes aparentemente autoexistentes que surgen de esta manera son a su vez entendidos en términos de adjetivos específicos sobrevalorados, aparecen las cualidades y los valores (adjetivos sustantivados) entendidos como algo que es propio de los entes que creemos absolutamente separados y autoexistentes.

Esto no quiere decir que, arbitrariamente, nosotros inventemos los entes, sus cualidades primarias o secundarias y su valor. Hemos visto que la continuidad de configuración (*pattern; Gestalt*) que dentro del cambio constante de la configuración total de nuestra experiencia del «reino de dimensiones intermedias» presentan ciertos segmentos de dicha configuración total, la «resistencia» que nos hacen los segmentos en cuestión, y así sucesivamente, nos permite considerar a éstos como *entes*. El tipo de configuración que ellos presentan nos permite determinar qué tipo de ente es cada uno, así como cuáles son sus cualidades primarias o secundarias. Y su forma y sus funciones nos permiten determinar su valor... en base a los criterios

lo cierto cuando, en su reciente obra *Heidegger's Hidden Sources. East-Asian Influences on his Work*,⁴⁰ nos dice que Heidegger se inspiró considerablemente en fuentes metaontológicas del Este de Asia, el filósofo de la Selva Negra que sirvió a los intereses del nazismo habría entendido equivocadamente sus fuentes, que habría referido a su propia experiencia signada por la ocultación (*lethe*), la delusión y el error —llegando quizás a creer que su experiencia de lo (semi)ontológico era la vivencia de lo metaontológico que postulan sistemas tales como el budismo zen—. De ser esto correcto, Heidegger habría creído erróneamente que lo que él designó como «diferencia ontológica» era lo que aquí he estado designando como «diferencia metaontológica»: la diferencia entre lo que el budismo designa como *samsara* y lo que denomina *nirvana*; entre lo que el budismo *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* llaman *avidya* —la ocultación, la delusión y el error— y lo que estas mismas formas de budismo denominan Iluminación (*bodhi*) y que constituye la desocultación de la *vidya* o gnosis primordial (en tibetano, *rig-pa*).

Como ha señalado correctamente Salvador Pániker,⁴¹ en *Sein und Zeit* Heidegger señala que el estado de abierto del *Dasein* es ser-para-la-muerte, lo cual a su vez implica que el *Dasein* es existencia humana que se experimenta a sí misma como temporal y finita: como limitada temporalmente por el nacimiento y la muerte, y espacialmente por los confines del organismo. En consecuencia, para el budismo *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana*, el *Dasein* constituiría una de las más esenciales manifestaciones de la ocultación llamada *avidya*. Y, como ya hemos visto, en términos de mi lectura de Heráclito esta *avidya* sería justamente la *lethe* u ocultación-falsedad que para el Efesio debe desaparecer en la *aletheia* que es simultáneamente desocultación y verdad. En consecuencia, como se verá en detalle más adelante, cuando (en el § 44 b de *Sein und Zeit*) Heidegger identifica el «estado de abierto» del *Dasein* con la *aletheia* de Heráclito, incurre en el garrafal error de identificar la forma humana de ser propia de la *letheia* (que, como hemos visto, es el *Dasein*), con la *aletheia* —la cual implica la superación del fenómeno de ser, del *Dasein* y de la temporalidad, y constituye el *bodhi* de los budistas del *mahayana*, el *vajrayana* y el *atiyana*, que hace patente la gnosis primordial que éstos designan como *vidya* y la dimensión intemporal que el zurvanismo designa como Zurván—. No cabe duda, pues, de que el estado de *aletheia* de Heráclito, al igual que el *nirvana* del budismo en general y el *bodhi* del *mahayana* en particular, implica la superación del fenómeno de ser y de la existencia misma del *Dasein*.

El problema es que desde la dimensión meramente ontológica se comprende mal el ser y, en consecuencia, ella no es plenamente ontológica, sino ontológica a medias (no termina de superar aquella

considerados con anterioridad, según la era y la sociedad en las que nos encontremos. Así, pues, como hemos visto, todo lo que experimentamos es hecho posible por la estructura intrínseca de nuestra experiencia en tanto que seres humanos poseídos por el error.

⁴⁰May, Reinhard (1996), *Heidegger's Hidden Sources. East-Asian Influences on his Work*. Londres, Routledge. Cabe señalar también que, en su compilación de escritos de D. T. Suzuki, William Barrett citó la afirmación de Heidegger según la cual lo que él habría estado intentando decir en toda su filosofía sería lo que Suzuki dijo en sus obras sobre el *zen*, sin refutar el error que representó esta afirmación. Luego, un profesor de filosofía del MIT, Huston Smith, citaría a Barret en su prefacio a la obra de Philip Kapleau *Los tres pilares del zen—enseñanza, práctica, iluminación*, también sin refutar el error de Heidegger. Cfr. Smith, Huston (profesor de filosofía en el Massachusetts Institute of Technology), Prefacio a la obra *Los tres pilares del zen*. En Kapleau Roshi, Philip (1985), *Los tres pilares del zen—enseñanza, práctica, iluminación (The Three Pillars of Zen)*, México, Arbol Editorial S.A. de C.V., 1986/88, p. 11. En el mencionado prefacio, el profesor Smith señala también que:

«El libro que C. G. Jung leía en su lecho de muerte era *Ch'an and Zen Teachings: First Series*, de Charles Luk, y expresamente pidió a su secretaria que escribiera al autor comunicándole su entusiasmo... Cuando leyó a Hsu Yun, sintió que él habría podido decir lo mismo ¡Era exactamente eso!» (Carta inédita de la Dra. Marie Louise Franz a Charles Luk fechada en septiembre 12, 1961).

Y también:

«Lynn White no ha tenido tanta influencia en el pensamiento moderno como Jung y Heidegger, pero no obstante es un excelente historiador, y predice: «Bien puede ser que la publicación en 1927 de la obra de D. T. Suzuki *Essays in Zen Buddhism* sea considerada por generaciones tan importante como la traducción de Aristóteles al latín por William de Moerbeke en el siglo XIII o la traducción de Platón por Marsiglio Ficino en el siglo XV».»

⁴¹Pániker, Salvador (1992), *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, pp. 15-6. Barcelona, Editorial Anagrama.

«comprensión de término medio» a la que se refirió el Heidegger de *Sein und Zeit*). En efecto, aunque desde dicha dimensión se puedan descubrir y describir más o menos correctamente una serie de estructuras ontológicas de la experiencia humana signada por la ocultación y la delusión o el error, el verdadero «modo de existencia» o «grado de verdad» (por así decir) del ser, del *Dasein* y de cualquier estructura ontológica de la experiencia humana no podría bajo ningún respecto descubrirse interpretando la comprensión que del ser (y en particular de su propio ser) tiene el *Dasein*, ni dejando aparecer, en base al método fenomenológico, lo que permanezca oculto del mismo *Dasein* y mostrándole de este modo el sentido del ser. La dimensión meramente ontológica pertenece al reino de la ocultación y del error o la delusión y, en la medida en que está signada por dicha ocultación y por dicho error o delusión, quien comprenda exclusivamente desde ella no podrá evitar equivocarse con respecto al modo de existencia y el grado de realidad del ser, sus modos y sus estructuras. En particular, un individuo tal será incapaz de descubrir que el ser es la manifestación más básica de la ocultación, la delusión o el error que Heráclito llamó *lethe* y que los budistas designan como *avidya*.⁴² Es por esto que desde dicha dimensión es imposible entender correctamente el ser, y es por ello mismo que el nivel de la hermenéutica heideggeriana que hemos estado considerando está condenado al error.

En cambio, el acceso a la dimensión metaontológica correspondiente a la desocultación de la gnosis no-dual que no está condicionada por el pensamiento y que constituye la base y verdadera esencia o naturaleza de nuestra existencia y de todo cuando hay en el universo, de por sí implica ya el descubrimiento del hecho de que el fenómeno de ser, que era ubicuo en la dimensión óntico-ontológica y que ahora ha desaparecido, constituía el núcleo de la ocultación, la delusión o el error que, con el acceso a la dimensión metaontológica, se ha superado. Tal como quien se despierta de un sueño entiende que había estado soñando y que sus aventuras o desventuras no eran reales, quien accede a la dimensión metaontológica entiende el carácter ilusorio del fenómeno de ser que servía de fundamento a la totalidad de la experiencia de la dimensión que ha sido superada (y, a la larga, una dialéctica fluida entre las dimensiones correspondientes a la ocultación y la desocultación hará que, cada vez que el fenómeno de ser vuelva a aparecer después de haber desaparecido en la dimensión de la *aletheia* heraclítica, lo haga de manera un poco más «transparente» y debilitada —hasta que, finalmente, alcance una total «transparencia» y no sirva ya de base a ocultación alguna—).

De lo anterior se sigue que: (1) Sólo la comprensión metaontológica es genuina y plenamente ontológica. (2) Sólo de la dialéctica entre las condiciones de *lethe* y *aletheia* (en el sentido que he estado dando a estos términos, en el que son sinónimos de *samsara* y *nirvana*, respectivamente), puede darse una hermenéutica de la experiencia humana que permita el desarrollo de una ontología y una metaontología que no se engañen con respecto a la verdadera naturaleza de la realidad, del ser, del *Dasein*, y de la dialéctica misma entre el estado de *lethe* y el estado de *aletheia*. (3) Sólo esta última hermenéutica, que llamaré metaontológica, puede constituir una auténtica hermenéutica del *lógos* (que sería la hermenéutica en otro de los sentidos heideggerianos, pero que se encuentra infinitamente alejada de la que concibió e intentó el mismo Heidegger), pues el *lógos* sólo está manifiesto cuando han desaparecido el *Dasein* y el ser. (4) Sólo cuando estén dadas las precondiciones establecidas hasta este punto, dejará de ser fuente (o por lo menos confirmación y refuerzo) de error ese otro sentido heideggeriano de la hermenéutica que consiste en la analítica de la existencia y del ser-en-el-mundo.

⁴²Aunque un Vattimo nos advierta en contra de la interpretación del ser de Heidegger como Grund (que es como lo interpreta Herbert V. Guenther en el ya citado *Matrix of Mystery*), sigue estando equivocado con respecto al modo de existencia y grado de realidad (por así decir) del ser.