

EL VALOR Y LOS VALORES COMO CONSECUENCIAS DE LA ‘CAIDA’

(Parte I)

Elías Capriles

La «caída» y la génesis del valor y los valores

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

Gregory Bateson²

Según ciertas doctrinas orientales, la felicidad y el consumado manejo de la vida práctica son hechos imposibles por la *avidya* o «ausencia de sabiduría sistémica» que resulta de la «conceptuación sobrevaluada»³ de los contenidos fragmentarios de nuestra conciencia.

El efecto más inmediato de esta carencia de sabiduría sistémica es la ilusión de ser un ente intrínsecamente separado con una conciencia y una inteligencia propias, privadas y

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

²Bateson, Gregory (1979), *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Nueva York, Dutton. Aquí hemos citado la versión española (1982; primera reimpresión 1990): *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu Editores S. A.].

³Este concepto es utilizado en la enseñanza conocida como ‘dzogchén’ (*rdzogs-chen*) y, específicamente, en la obra del pensador tibetano Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams-pa*); en particular, ver Rabllampa, Longchen (inglés 1978), *The Four-Themed Precious Garland*. Dharamsala, Kangra Dist., India, Library of Tibetan Works and Archives. El mismo indica el proceso mediante el cual la actividad vibratoria que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, «carga» con aparente valor, verdad e importancia a nuestras ideas, aunque en sí mismas éstas no tienen ni valor ni no-valor, ni verdad ni no-verdad, ni importancia ni no-importancia. Cuando dicha actividad alcanza cierta intensidad, consideramos que estamos siendo afectados por una emoción fuerte (de la cual nuestra experiencia principal es precisamente la sensación asociada a la sobrevaluación). Cuando las ideas que sobrevaluamos son identificadas con segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes autoexistentes; cuando son identificadas con cualidades, obtenemos la ilusión de que los «entes» que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades. He dado una explicación más detallada de este fenómeno en la tercera parte del libro del cual este artículo fue extraído, sección ‘El ser y el valor’.

particulares, separadas e independientes del Logos⁴ del cual, en verdad, toda conciencia y todo entendimiento son funciones. Como señaló el sabio de Efeso:⁵

«...Aunque el Logos es común,
la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular.»

Según la teoría cíclica de la evolución y la historia humanas, la ilusión a la que se refiere Heráclito y la falta de sabiduría sistémica que se encuentra en su base se han ido desarrollando desde tiempo inmemorial. Su desarrollo ocultó el Tao o Logos que había imperado en la Edad de Oro o Era de la Verdad,⁶ poniendo fin a dicho período; impulsó luego el proceso de degeneración que siguió su curso durante las eras siguientes, y, al final de la Edad de Hierro o Era de la Oscuridad (en el que nos encontramos actualmente), ha provocado la gravísima crisis ecológica que nos ha llevado al borde de nuestra extinción, reduciendo *ad absurdum* aquello que se había estado desarrollando durante todo el ciclo evolutivo. Esta reducción al absurdo, a su vez, nos conducirá a la recuperación de la sabiduría sistémica y la superación del error que harán posible la transición a una nueva Edad de Oro o Era de la Verdad.

El valor y los valores, habiendo surgido originalmente a raíz de la ocultación del Tao o Logos, pueden ser considerados como un resultado del proceso de desarrollo del error asociado a la falta de sabiduría sistémica. Como señala en el *Tao-te-king* el sabio chino Lao-tse:⁷

«Perdido el Tao, queda la virtud⁸;
perdida la virtud, queda la bondad;
perdida la bondad, queda la justicia;
perdida la justicia, queda el rito.»

En efecto, si nos encontramos libres de ego y de error, no viviremos en base a una ilusoria «inteligencia particular» que deba decidir el curso a seguir orientándose por valores aprendidos, sino en base al Logos o Tao,⁹ que se manifestará en una vivencia de total plenitud y en una conducta espontánea libre de egoísmo que beneficiará tanto a nosotros mismos como a los otros seres sencientes. En consecuencia, no concebiremos ningún valor

⁴Utilizo el término *Lógos* en el sentido que le dio Heráclito, que parece corresponder más o menos exactamente al significado que el taoísmo chino da al vocablo *Tao*. En este sentido, el término indica algo muy diferente de lo que los filósofos de los últimos siglos han indicado con el término «razón».

⁵Fragmento 2 de Heráclito según Diels-Kranz; 23 según Marcovich. La traducción que aquí utilizo es la que aparece en Kirk y Raven, 1966, español 1970. En vez de «inteligencia particular», el profesor Angel Cappelletti traduce «entendimiento particular», mientras que Diels nos da «entendimiento privado».

⁶La Edad de Oro o Era de la Verdad es, para la interpretación cíclica de la evolución y la historia humanas, un período de perfección primigenia. Para una explicación de la teoría cíclica en cuestión y de las eras que en las distintas versiones de dicha teoría constituyen el «ciclo cósmico», ver mi artículo 'La inversión hegeliana de la historia' en el N° 4 de esta misma revista.

⁷La pérdida del Tao es ilusoria, pues en verdad ella es parte del flujo del Tao, como lo son también los pensamientos y actos de los seres humanos después de la «caída».

⁸En chino, *te*, que es la virtud del Tao en el sentido en el que se habla de la «virtud curativa» de una planta: es algo inherente a aquello de lo cual es virtud, y que fluye espontáneamente de ello. Por lo tanto, no se trata de «virtud» en el sentido en el que se dice que un hombre que se sobrepone a los impulsos de su egoísmo y artificialmente se dedica a ayudar a los demás es «virtuoso».

⁹Como todos sabemos, San Juan Evangelista vivió en Efeso, tierra de Heráclito, y su uso del término Logos no puede dejar de recordarnos el uso del mismo que hacía este último. Es significativo que los traductores del Evangelio de San Juan al chino hayan traducido «Logos» como «Tao», de modo que en esa lengua el Evangelio en cuestión comienza: «En el principio era el Tao».

al cual aspirar, al cual adaptar nuestra conducta, o en base al cual tomar decisión alguna.¹⁰ Sólo cuando hemos perdido el Logos o Tao comenzamos a valorar cosas y personas (incluyendo a nuestra propia persona), y tenemos que concebir valores-moldes a los cuales adaptarnos a fin de realizar el bien común.¹¹

Algunas sectas filosóficas del helenismo fueron criticadas por no ofrecer a los seres humanos pautas universales a seguir con el objeto de lograr los objetivos que ellas proponían. Sin pretender que esto haya sido el caso de los fundadores y maestros de todas las sectas en cuestión, cabe señalar que los verdaderos sabios **no** se limitan a proporcionarnos pautas a seguir, pues su interés no es mantenernos en el estado en el cual, creyendo tener una «inteligencia particular» y sintiendo que somos individuos separados y autónomos, intentamos adecuar nuestra conducta a ciertos valores. La función del sabio que vive en y por el Logos heraclíteo es permitirnos ganar acceso a éste y recuperar así la espontaneidad que todo lo cumple, cuya pérdida da lugar a los valores. Ello nos libera de la enfermedad del dualismo, que implica el manejo de la propia vida y conducta en referencia a valores y pautas preconcebidos, y de todos los males y problemas que de ella dimanar.¹²

¹⁰Como señala Radhakrishnan [Radhakrishnan (1923/1929), *Indian Philosophy*, Vol. I, pp. 228-9. Muirhead Library of Philosophy. Londres, George Allen & Unwin; Nueva York, Macmillan]:

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

Esto es lo que el taoísmo llama «wei-wu-wei» o «acción a través de la no-acción»: una conducta espontánea libre de autoconciencia que todo lo cumple a la perfección, sin la autointerferencia que caracteriza a la acción autoconsciente. El mismo Kant (*Metaphysics of Morals*, p. 31, citado en Radhakrishnan, I-229) reconoció que:

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

O, dicho más claramente aún, ya no tenemos voluntad individual; a través de nosotros se manifiesta un flujo espontáneo de acción libre de intencionalidad y de premeditación que cumple lo que debe ser cumplido y que beneficia verdaderamente a los seres. Es cuando hemos perdido esta benéfica espontaneidad y hemos sido poseídos por el egoísmo que la ley moral se hace absolutamente necesaria para nosotros.

¹¹Para Platón, la *phronesis* era captación del valor objetivo ideal, el cual radicaba en los *eidós*. Esto constituyó un grave error, pues en verdad el valor es la reificación de la plenitud que caracteriza a nuestra condición original y que la ilusión de separatividad ha ocultado, y los primeros valores son el resultado de la reificación de aspectos y funciones particulares de dicha condición original. En consecuencia, el valor y los valores son ilusiones que surgen de una ilusión: de nuestra aparente separación con respecto a la plenitud del Tao o Logos (en el sentido heraclíteo) y a la totalidad del universo. Para Platón el valor era objetivo porque el ilustre pensador griego reificó y en un sentido «hipostasió» aquello de lo cual nos ha apartado ilusoriamente el error fundamental y que todos anhelamos recuperar. Pero quien reifica el Tao, su plenitud y sus cualidades e intenta alcanzarlos, al hacerlo afirma y mantiene su ilusoria separación con respecto a ellos, que es precisamente lo que constituye el error fundamental.

En cambio, para Heráclito la *phronesis* podría haber sido la sabiduría conceptual no sobrevaluada que emana de *sophía*.

¹²A pesar de que no creo que Epicuro y los epicúreos hayan procedido exactamente del modo arriba descrito, las palabras del fundador del *Jardín* expresan correctamente la concepción de la filosofía que se encuentra en la base de este artículo:

«No (es que debamos) filosofar por fingimiento, sino que es necesario filosofar verdaderamente porque tenemos necesidad de estar realmente sanos y no de aparentar salud.»

La ausencia de sabiduría sistémica y el error son en verdad como una enfermedad con síntomas muy desagradables. La ilusión de separatividad hace que la conciencia se sienta intrínseca y absolutamente separada del continuo de plenitud de lo dado, del cual ella en verdad es parte. En consecuencia, la conciencia conceptúa una carencia de plenitud que, por contraste con la plenitud de lo dado, considera negativa y automáticamente tiende a rechazar, experimentando la incomodidad que emana del rechazo.¹³

Así, pues, una vez que aparece el error, estamos condenados a experimentar una continua sensación de carencia de plenitud, insatisfacción e incomodidad. Esta sensación de carencia se nos presenta como exigencia de colmarla, lo cual intentamos hacer recurriendo a una plétora de medios que son incapaces de lograr su cometido, pues todos ellos afirman y sostienen nuestra ilusión de ser entes intrínsecamente separados, que es la causa de la sensación de carencia. En consecuencia, por lo general nos conformamos con *ocultar* la carencia de plenitud, la insatisfacción y la incomodidad distrayéndonos con una u otra actividad. Ahora bien, esto exige que nos engañemos acerca de la finalidad que perseguimos, pues —como señaló Pascal— aunque lo que en verdad perseguimos es la distracción constituida por la actividad que hemos emprendido, para poder interesarnos en ésta tenemos que creer que lo que perseguimos es su objeto.¹⁴

La sensación de carencia en cuestión es el resultado de la *sobrevaluación* del concepto de ser y de la estructura conceptual sujeto-objeto, pues es al sobrevaluar dicho concepto y dicha estructura que nos sentimos intrínsecamente separados del continuo de lo dado y nos experimentamos como carencia de la plenitud del continuo en cuestión.¹⁵ Entonces, al enfrentarnos a éste, abstraemos, uno tras otro, los segmentos que nos interesan entre aquéllos que conservan su forma o estructura y que estamos acostumbrados a asociar a uno u otro de nuestros conceptos, los entendemos en términos de éstos, y creemos que se trata de entes autoexistentes que son en sí mismos los conceptos en términos de los cuales los hemos entendido. Según las cualidades que descubramos en los distintos entes, emitiremos juicios positivos o negativos que, según el caso, los dotarán de valor positivo o negativo (que creeremos inherente a dichos entes), lo cual nos hará experimentar agrado o desagrado e incluso, eventualmente, podría impulsarnos a apropiarnos de ellos o a intentar destruirlos. En el artículo anterior¹⁶ señalé que la sobrevaluación se encuentra en la raíz de la crisis ecológica y, en general, nos hace enfrentar una serie de situaciones indeseables y experimentar frustración y recurrente sufrimiento.

Por ejemplo, si sobrevaluamos nuestro ser cristianos, ateos, budistas, anarquistas, marxistas, analíticos, sartreanos, heideggerianos, foucaultnianos, venezolanos, alemanes, rusos, y así sucesivamente, estaremos siempre preocupados por lo que se piense de Jesús y

Estar sanos es haber superado el error humano fundamental, accediendo a la sabiduría sistémica y a la espontaneidad no intencional del Tao, y volviéndonos como el sabio al que se refirió Radhakrishnan en el pasaje citado en una nota anterior.

¹³El hecho de que el dolor emana del rechazo, bien conocido por los estoicos, fue explicado en mi artículo del N° 4 de esta misma revista, titulado 'La inversión hegeliana de la historia'.

¹⁴Por ejemplo, creemos que lo que queremos es ganar y no jugar; obtener la presa y no ir tras ella; etc. Ver Pascal, Blaise (edición póstuma 1669; español, 1977), *Pensamientos*. Buenos Aires, Aguilar Argentina, y Barcelona, Editorial Orbis.

¹⁵En la sección 'El ser y el valor', al final de la tercera parte del libro del cual este artículo fue extraído, he considerado más o menos a fondo la sobrevaluación del concepto de ser y el *fenómeno de ser* (base del error humano fundamental) que ella produce.

¹⁶«La inversión hegeliana», en el N° 4 de esta misma revista.

los cristianos, de los ateos, de Buda y los budistas, de los anarquistas, de Marx y los marxistas, de la filosofía analítica, de Sartre, Heidegger o Foucault y de los sartreanos, heideggerianos o foucaultnianos, de los venezolanos, de los alemanes, de los rusos, etc., y nos ofenderemos y sufriremos, y quizás incluso estaremos dispuestos a pelear, cuando se nos insulte —corriendo en este caso el riesgo de sufrir golpes, dolor, hematomas y hasta, eventualmente, la muerte—. Ahora bien, aun si derrotamos al adversario, quedaremos insatisfechos, pues nunca podremos convencerlo de que nosotros teníamos razón y él seguirá pensando que los cristianos, los budistas, los anarquistas, los marxistas, los analíticos, los sartreanos, los heideggerianos, los foucaultnianos, los venezolanos, los alemanes o los rusos no servimos. Y, lo que es peor, esta dinámica se encuentra en la raíz de los conflictos entre grupos en general y de las guerras en particular —las cuales, dadas las características y el número de las armas actuales, producen en el mejor de los casos una drástica aceleración del proceso de autodestrucción de la humanidad y, en el peor de los casos, podrían provocar la inmediata destrucción del planeta—. Así, pues, Krishnamurti estaba en lo cierto cuando decía que, en tanto que *seamos* esto o aquello, seremos responsables por las guerras y por los enfrentamientos entre grupos, con todas sus consecuencias negativas.¹⁷

En general, el error produce una mecánica invertida que nos hace lograr lo contrario de lo que con nuestros actos nos proponemos producir. Esta mecánica funciona constantemente en nuestras vidas cotidianas, caracterizadas por la falta de plenitud, la insatisfacción, la frustración y el sufrimiento, pero es especialmente evidente en la crisis que enfrentamos. Intentando, como los constructores de Babel, alcanzar el paraíso por medio de la construcción de una estructura material, hemos producido un infierno y llegado al borde de nuestra extinción.¹⁸

La física y la ilusión de separatividad: materialismo y empiriocriticismo

Según la física contemporánea, el universo es un continuo-de-plenitud. Para Einstein, el universo es un campo único de energía sin ninguna zona de vacío. Para la «física de reconocimiento» desarrollada por David Bohm, John Wheeler y otros,¹⁹ ni siquiera el tiempo y el espacio —condición de toda separación— existen en sí mismos, sino que aparecen a partir de una realidad que no es dimensional y que, por ende, está libre de separaciones. Para Bohm en particular, este orden básico no-dimensional, que él llama *implicate order*, «contiene» a aquello que en el orden manifiesto o *explicate order* aparece como la conciencia subjetiva y también a aquello que en el orden manifiesto aparece como

¹⁷Krishnamurti no distinguió entre la necesaria conceptualización del grupo al cual pertenecemos —por ejemplo, al pasar una frontera tenemos que poder decir cuál es nuestra nacionalidad— y la *sobrevaluación* de esta distinción, que nos hace sentir que intrínseca y absolutamente *somos* lo que hemos conceptualizado. En consecuencia, quienes siguen su enseñanza podrían pensar que deben evitar ciertas conceptualizaciones particulares —algunas de las cuales son, por cierto, indispensables para la vida— en vez de entender que deben superar la *sobrevaluación* de los conceptos *en general*. Y, aun si lo entendiesen, no encontrarían en las enseñanzas de Krishnamurti los métodos efectivos que conducen a la autoliberación de la sobrevaluación conceptual.

¹⁸Esto es lo mismo que ilustran historias tales como la del Aprendiz de brujo (popularizada por Goethe) y la del Gólem (considerada como un episodio de la vida del rabino Loeb, de la ciudad de Praga), entre otras.

¹⁹Entre los cuales quizás podamos incluir a Geoffrey Chew, creador de la «hipótesis cordón de zapatos (*bootstrap*)».

los objetos «materiales». Al considerar la conciencia como parte de ese continuo libre de separaciones y de vacíos que podemos llamar «universo», Bohm se establece en el campo conceptual abierto en 1929 por A. N. Whitehead,²⁰ cuyos precedentes más notables se encuentran quizás en las reflexiones de miembros prominentes del círculo empiriocrítico de Austria.

Es la ilusoria separación de la conciencia con respecto a la total plenitud del resto del continuo universal, lo que engendra la sensación de carencia que da lugar al valor. Cuando la conciencia del individuo —que es parte del continuo en cuestión— es poseída por la ilusión de ser una entidad separada con una «inteligencia particular» independiente del Logos, ella se siente intrínseca y absolutamente separada del continuo-de-plenitud que es el universo y, en consecuencia, se experimenta como carencia-de-plenitud. Así, pues, dicha conciencia se hace carencia-de-plenitud-que-quiere-ser-colmada y la vida humana se vuelve una serie de intentos de colmar esta carencia. La paradoja es que los intentos en cuestión afirman como entes separados a quienes los realizan y, en consecuencia, sostienen su carencia-de-plenitud.

Del mismo modo, como sujetos aparentemente separados de nuestros objetos, estamos condenados a aceptarlos, rechazarlos o permanecer indiferentes hacia ellos. Puesto que, como supieron los estoicos, el placer es el resultado de la aceptación, el dolor es el resultado del rechazo y la sensación neutra es el resultado de la indiferencia, lo anterior nos hace quedar atrapados en un círculo de placer, dolor y neutralidad, en el cual cada acto de aceptación —y, por ende, cada placer— es causa de un posterior rechazo —y, por ende, de un posterior dolor—. A su vez, la neutralidad, al ser conceptualizada como aburrimiento y ser, en consecuencia, rechazada por nosotros, deja de ser neutra y se torna molesta.

Alguien decía que, siendo materialista, no podía aceptar esta «visión idealista». En verdad, es quien no la acepte quien se habrá situado, bien sea en el bando del idealismo, bien en el del teísmo creacionista trascendente, pues si la conciencia no es en última instancia inherente al continuo que interpretamos como «mundo físico» ni surge tampoco de dicho continuo, deberá provenir de un mundo ideal-espiritual carente de materialidad, o de un Dios creador concebido como espíritu puro.²¹

Sin embargo, tampoco creo estar planteando una cosmovisión materialista, pues insisto en que aquello de lo cual los dos modos de ser que llamamos «mente» y «materia» son manifestaciones no puede ser entendido en términos de ninguno de ambos conceptos. Lenin, quien deseaba conservar el materialismo y a ese fin redefinió la materia, explicándola como una «categoría filosófica», escribió acerca de los miembros del círculo empiriocrítico que pretendían superar el dualismo mente-materia²²:

«Carstanjen, discípulo de Avenarius, relata que éste dijo un día, en el curso de una conversación particular: «No conozco ni lo físico, ni lo psíquico, sino una tercera cosa». A la observación de un escritor que decía que el concepto de esta tercera cosa no había sido dado por Avenarius, Petzoldt contestaba:

²⁰Ver Whitehead, Alfred North (1929), *Process and Reality; An Essay in Cosmology*. Nueva York. Menos sofisticados que Whitehead y Bohm, el curtidor de pieles Joseph Diegtzen y el «místico ladino» Jorge Ivanovich Gurdjefff afirmaron que el pensamiento era material.

²¹Quizás sea por esto que —por lo menos una vez que la gnoseología y la ontología leninistas perdieron terreno— Bohm alcanzó tanto prestigio en la Unión Soviética, donde Niels Bohr, Werner Heisenberg y otros físicos y teóricos occidentales eran mal vistos a causa de sus doctrinas supuestamente «idealistas».

²²Lenin (Uljanov), Vladimir Illich (versión española de 1974), *Materialismo y empiriocriticismo*. Madrid, Editorial Fundamentos.

««Nosotros sabemos por qué no ha podido formular este concepto. Para esta tercera cosa no hay contraconcepto (*Gegenbegriff*: concepto correlativo)... La pregunta '¿qué es la tercera cosa?' carece de lógica.»»

Por supuesto, *eso* que no tiene contraconcepto tampoco puede ser considerado como una «cosa». Dentro de este marco de referencia, sería precisamente en *eso* —lo inefable— y como funciones de *eso* que aparecen los dos modos de ser que Sartre designó como «ser-en-sí» y «ser-para-sí», que serán considerados más adelante.

Explicación fenomenológica con referencia a Sartre y Heidegger

Como hemos visto, la tesis básica de este trabajo es que *originalmente* para nosotros es *valor* todo aquello que imaginamos colmará la carencia-de-plenitud (o, si queremos, carencia-de-valor) inherente a la sensación de separatividad, nos proporcionará felicidad, y nos permitirá recuperar la armonía perdida y manifestarla en nuestra conducta y nuestras relaciones sociales.

A los materialistas y a quienes están convencidos de la veracidad de los descubrimientos de las ciencias, debemos explicar esta tesis en términos de los descubrimientos de la física contemporánea; a los cristianos, en términos de las Escrituras y los dogmas cristianos, y así sucesivamente. Ahora bien, en sí misma, la tesis no exige que se acepte o se rechace ninguno de los supuestos de la física, del materialismo o de religión alguna.²³

De hecho, prefiero mantener la *epojé* fenomenológica y abstenerme de discurrir acerca de la existencia o no existencia de una base de los fenómenos que percibimos, que sea absolutamente independiente de nuestra actividad perceptiva —o sea, de una base «en sí» de los fenómenos—, o acerca de la autoexistencia o inexistencia de un Dios externo a nosotros y de la validez o invalidez de las explicaciones de las religiones. Manteniendo la *epojé* en cuestión, a continuación explicaré la tesis central de este trabajo en términos de una ontología fenomenológico-mística que utiliza muchos de los términos y las descripciones que utilizó Sartre en *El ser y la nada*, aunque entiende algunos de dichos términos de maneras que parecen ser radicalmente diferentes a como los entendió Sartre.

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

A los dos modos de ser anteriores, Sartre agrega un tercer elemento: el *soi* o «sí-mismo»,²⁴ que sobrepasa la dualidad entre los dos modos de ser en cuestión, y cuyo ser es precisamente *valor*.²⁵ Para el pensador francés, el *soi* o sí-mismo es «el ser de la

²³La tesis no exige la creencia, ni en la existencia de la materia como intrínsecamente separada y distinta de lo mental, ni en la existencia de una realidad básica que comprendería tanto lo que llamamos «físico» como lo que llamamos «mental», ni en la existencia de Dios o en algún otro dogma religioso.

²⁴*Soi* significa «sí»; *soi-même* significa «sí-mismo». No obstante, tuve que traducir *soi* como «sí-mismo» para evitar la confusión del pronombre con el adverbio afirmativo.

²⁵Sartre habla de una síntesis de ambos, cosa con la que no puedo convenir.

conciencia»,²⁶ definido como conciencia no-tética, no-posicional²⁷ (de) conciencia. Toda conciencia posicional de objeto es al mismo tiempo conciencia no-posicional (de) sí misma, o, para expresarlo en términos que considero más exactos, es conciencia no-posicional (de) ser conciencia posicional de objeto.²⁸ Así, pues, parecería que para Sartre el *soi* o sí-mismo fuese simplemente la impresión no reflexiva de que una conciencia reflexiva está consciente de algo distinto de sí: la base misma del dualismo. De ser así, el *soi* o sí-mismo de Sartre constituiría la raíz del error que consiste en sentirnos separados del Logos y de la physis, y que se manifiesta precisamente como la experiencia de carencia de plenitud-valor que hemos considerado. En consecuencia, como parece entenderlo Sartre, el *soi* o «sí mismo» no podría ser aquello que sobrepasa la dualidad entre ser-en-sí y ser-para-sí, y que constituye el *valor*.

Así, pues, aquí utilizaré el término «sí-mismo» en un sentido *radicalmente diferente* del que *parece* darle Sartre e indicaré con él el continuo de plenitud infragmentado que sirve de base a toda nuestra *experiencia* y que comprende todo lo fenoménico — incluyendo lo que consideramos «físico» y lo que consideramos «mental», los objetos y los sujetos—. Este continuo puede ser comparado con un espejo que hace posible que aparezca una miríada de reflejos —los fenómenos—, pero que al mismo tiempo constituye la *prima*

²⁶La definición sartreana del sí-mismo o ser-de-la-conciencia que reportaré a continuación muestra que Sartre no entendió que el ser es el fenómeno-de-ser producido por la sobrevaluación del concepto de ser.

²⁷Para Hegel, «tético» significa «que pone el objeto». En general, «posicional» significa «de, o con relación a, posición». «Reflexivo» significa «que se vuelve hacia sí», «que reflexiona». Así pues, para Hegel lo tético es anterior a lo reflexivo, y lo reflexivo es un desarrollo de lo tético: el poner el objeto y orientarse hacia éste es anterior al orientarse hacia sí, tal como en la *Fenomenología del espíritu* la certeza sensible es anterior a la autoconciencia. Ahora bien, en *El ser y la nada* Sartre no especifica si lo «reflexivo» es un desarrollo de lo «tético y posicional», o si utiliza ambos términos como sinónimos.

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

A fin de exponer la visión que planteo en este libro, en vez de hablar de varios tipos de conciencia prefiero distinguir entre una Cognoscitividad no-dualista —que, según la enseñanza tibetana conocida con *rdzogs-chen*, en cierto sentido puede ser comparada con un espejo, (y que podría ser designada como «conciencia no-tética y no-posicional» a secas)— y una conciencia dualista —que en cierto sentido puede ser comparada con un reflejo-en-el-espejo que se contrapone a otros reflejos-en-el-espejo, que son sus objetos actuales o potenciales—. Salvando las diferencias entre la filosofía de Sartre y la que aquí planteo, esta conciencia dualista puede ser identificada con la conciencia tética y posicional del filósofo francés.

La conciencia «no-tética, no-posicional y no-reflexiva» podría también corresponder al tipo de conciencia que la escuela *yogachara* de budismo *mahayana* representó como una fuente de luz que, al alumbrar, alumbraba simultáneamente a sus objetos, a sí misma y a otra(s) luz(ces) (o sea, a otro tipo más «superficial» de conciencia: en particular, a la conciencia tética, posicional y reflexiva).

A su vez, la conciencia tética, posicional y reflexiva sería una «luz alumbrada» (como la luna para nosotros, pero incapaz de alumbrarse a sí misma y de alumbrar a otras fuentes de luz): ella correspondería a un tipo de conciencia dualista secundaria que podría ser ilustrada (en términos de un símil *yogachara*) con la «punta del dedo que no puede tocarse a sí misma» y con «el ojo que (sin la ayuda de un espejo o sucedáneo) no puede verse a sí mismo». En términos del símil utilizado por la enseñanza *rdzogs-chen*, la conciencia tética, posicional y reflexiva es la conciencia que no es más que una «apariencia en el espejo primordial».

²⁸Sartre advierte que la preposición «de» va en paréntesis para indicar que ella no se refiere a una relación dualista de conocimiento, como la que tiene lugar cuando un sujeto está consciente *de* un objeto, y que si entra en la frase ello es debido sólo a las exigencias de nuestra lengua. Yo he adoptado este uso de los paréntesis también en las ocasiones en las que la gramática exige la utilización del verbo «ser» para la descripción de aquello que no comprende el fenómeno de ser.

materia de estos fenómenos, pues (es) lo que dichos fenómenos (son) *en verdad*—. ²⁹ Así entendido, el sí-mismo sí sobrepasaría la dualidad entre los modos de ser que Sartre llamó ser-para-sí y ser-en-sí, y constituiría la plenitud cuya ilusoria pérdida da lugar al *valor*. ³⁰ Por supuesto, sería necesario advertir que al dar al término «sí-mismo» este sentido se está violando la lógica inherente al lenguaje. ³¹

En términos de la interpretación etimológica heideggeriana, podemos decir que lo que Sartre llamó ser-para-sí es el *ek-sistente*: el que se encuentra fuera de sí —lo cual, en términos de la visión del mundo que aquí planteo, significa «aparentemente fuera del sí-mismo»—. En efecto, para Sartre el ser-para-sí *está* siempre a una distancia de sí —y, puesto que para este filósofo el ser del *soi* o sí-mismo es *valor*, el ser-para-sí es *carencia de valor*—. En términos de la filosofía que aquí expongo, habría que decir más bien que el sí-mismo es *plenitud infragmentada* y que el ser-para-sí es conciencia que *parece estar* siempre a una distancia del sí-mismo y que, en consecuencia, se experimenta como carencia de esa plenitud. Así, pues, en vez de decir que el sí-mismo *es valor*, hemos de decir que *el valor se establece en relación a la mayor o menor capacidad que atribuimos a los entes, las actividades y las experiencias de colmar la carencia inherente al ser-para-sí*.

En efecto, la «caída» es la aparición de una conciencia poseída por el error como resultado de una ilusoria nadificación y la correspondiente ontogénesis ³² en el continuo de plenitud infragmentado que he designado con el término sartreano «sí-mismo». La conciencia poseída por el error, que es lo que he llamado «ser-para-sí», se siente separada de la mayor parte del continuo de plenitud que designé como «sí-mismo» y experimenta la carencia en relación a la cual se establece el valor. Como señalé arriba, éste surge como

²⁹Como un espejo que fuese también la fuente de la luz que en él se refleja. O como una fuente de luz primordial que presta su luz a las conciencias dualistas al mismo tiempo que ilumina a los objetos de éstas. No obstante, es necesario tener en cuenta que ningún símil corresponde a lo dado y que, por lo tanto, ni la imagen de la fuente de luz primordial, ni la del espejo que es fuente de la luz que en él se refleja, se encuentran cerca de corresponder a lo que representan.

³⁰Cabe agregar que en el sí-mismo, entendido de esta manera, no hay ni espacio ni tiempo: éstos surgen con el ser-para-sí y existen sólo en la experiencia de éste. Y sin embargo el espacio y el tiempo se dan en el sí-mismo en la medida en la que la experiencia del para-sí es una apariencia que surge en ese espejo primordial que es el sí-mismo.

³¹Para Sartre, está justificado utilizar el término, pues lo que indica con él es *individual* e infesta al ser-para-sí como su pleno cumplimiento *individual*. Como lo entendemos aquí, en cambio, aunque el *soi* o sí-mismo puede ser visto por el ser-para-sí como un ente individual (e incluso puede ser hipostasiado, proyectado fuera del mundo y considerado como un Dios trascendente), en verdad no es tal cosa, sino lo que todos los entes (son) *en verdad*.

Así, pues, aunque de acuerdo con la lógica inherente al lenguaje el término «sí-mismo» debe definirse por contraste con el término «otro», lo que decidí llamar *soi* o «sí-mismo» incluye todo lo que podemos considerar «otro». Si utilizo el término, es sólo porque una especial coincidencia hace que, una vez redefinido, muchas de las descripciones ontológicas que hace Sartre en *El ser y la nada* puedan ser utilizadas para expresar la cosmovisión que me interesa transmitir. No obstante, más adelante habremos de desechar el término como inadecuado.

El budismo, por ejemplo, aclara que eso que he decidido llamar provisionalmente «sí-mismo» no es ni un «alma» ni un «sí-mismo» en el sentido que normalmente damos al término (que indica una persona o individuo) y, a fin de evitar interpretaciones teístas o sustancialistas, postula la doctrina de *anatman*: «no-sí-mismo» o «no alma».

³²No en el sentido que contrapone el término «ontogénesis» al vocablo «filogénesis», sino en el que lo contrapone a «nadificación». En este sentido, «ontogénesis» significa «aparición del fenómeno de ser» o «aparición de entes-que-son».

medida de la mayor o menor capacidad que supuestamente tienen los distintos entes, actividades, experiencias, etc., de colmar dicha carencia. En consecuencia, modificando la expresión de Sartre, podemos decir que el ser-para-sí es el *ente* que es ser-para-el-valor (aunque sería necesario aclarar que, en contradicción con lo que postula Sartre, el valor no es el *ser* del sí-mismo).

Como vimos, lo que Sartre llamó ser-en-sí corresponde al campo de lo que aparece como no-subjetivo, en el cual la conciencia abstrae los diferentes objetos. Ello será designado en este trabajo como «ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí», pues, aunque el ser-para-sí lo experimenta como siendo-en-sí (y por ende, ateniéndonos a este hecho podemos considerarlo *fenomenológicamente* como «ser-en-sí»), él es «ser» sólo para el ser-para-sí, y deja de *ser* cuando el ser-para-sí desaparece en la develación del sí-mismo (develación que muchas tradiciones místicas, sobre todo en Asia, han designado como «Iluminación»).³³ En otras palabras, una vez que el ser-para-sí deja de ocultar el sí-mismo, lo que Sartre llamó ser-en-sí ya no es *ser*.

Algo similar sucede con el término sartreano «conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva (de) conciencia».³⁴ Aunque es cierto que toda conciencia posicional es al mismo tiempo conciencia no-posicional de sí misma, también es cierto que cuando el sí-mismo se hace patente —o sea, cuando se produce lo que los místicos (budistas, sufíes, taoístas, hinduistas e incluso algunos cristianos) llaman «Iluminación— desaparecen la dualidad sujeto-objeto y la conciencia tética, posicional y reflexiva,³⁵ quedando lo que podría ser llamado «conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva» a secas [o sea, sin las dos últimas palabras del término acuñado por Sartre, que son «(de) conciencia»]. En efecto, la conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva sólo es conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva (de) conciencia tética, posicional y reflexiva cuando está presente el error. Cuando éste desaparece, la conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva deja de ser conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva (de) conciencia tética, posicional y reflexiva (ya que esta última desaparece), y queda como conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva a secas. Ahora bien, personalmente prefiero utilizar el término «Cognoscitividad absoluta»³⁶ que la frase «conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva». Este será el término que utilizaré de ahora en adelante en este artículo.

³³La develación del sí-mismo es la manifestación de la *sophía* de Heráclito; del *jñana* de los hindúes o el *yeshe* (*ye-shes*) de los tibetanos; del *moksha* de los hindúes, el *wu* de los chinos, el *satori* de los japoneses y el 'changchub' (*byang-chub*) de los tibetanos; del *vidya* del atiyana de Öddiyana y del adiyana de la India, o del *rigpa* (*rig-pa*) del dzogchén (*rdzogs-chen*) tibetano, etc. Esta «develación» tiene lugar en una «gnosis anoica»: una gnosis que, como la de los gnósticos, revela el absoluto (el cual, a diferencia de lo que sucede en el gnosticismo cristiano, no es concebido como un Dios personal), y que, por lo tanto, está libre de la relatividad y el error inherentes a la mente (*noia*).

³⁴Como vimos, el «de» va en paréntesis para indicar que fue puesto sólo debido a las exigencias de nuestra gramática, pues no hay una relación dualista de conocimiento entre la conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva y la conciencia tética, posicional y reflexiva, que es lo que implica la preposición «de».

³⁵Ellas desaparecen cuando se manifiesta la *sophía* de Heráclito —algunos de cuyos equivalentes en otras lenguas y sistemas fueron mencionados en la nota 33— en prácticas tales como el tek-chö (*khregs-chod*) del dzogchén (*rdzogs-chen*). No obstante, una vez que se obtiene el resultado de la práctica y se manifiesta de manera estable la sabiduría conceptual sistémica libre de sobrevaluación y error, entra en juego algo que corresponde a la conciencia tética, posicional y reflexiva, pero que no aparece ya como ente aparentemente autoexistente y absolutamente verdadero.

³⁶«Cognoscitividad» quiere decir «capacidad cognoscitiva»; «absoluta» indica que no es relativa a algo distinto de sí. Se trata de la capacidad cognoscitiva ilustrada con el espejo, en la cual puede manifestarse el

Ahora podemos distinguir entre sí-mismo-como-base y sí-mismo-como-resultado. Lo que hasta este momento he estado llamando «sí mismo» es el sí-mismo-como-base, que —siempre y cuando comprendamos los términos fenomenológicamente— puede ser identificado (1) con la *physis* entendida como principio de toda la realidad, que comprende también lo que consideramos como «mental», y (2) con la *Cognoscitividad absoluta* o *conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva* entendida como base de todos los fenómenos que consideramos como «materiales», la cual permite que dichos fenómenos aparezcan como tales y de la cual éstos son inseparables. Así, pues, el sí-mismo-como-base (es) lo *dado*, el inefable *arjé*, que no puede ser considerado ni como físico ni como mental, precisamente porque comprende al mismo tiempo: (1) lo que consideramos como «el mundo material»; (2) nuestra capacidad cognoscitiva, y (3) el campo cognoscitivo total en el cual *aparecen* y *desaparecen*, como apariencias en un espejo, el sujeto mental poseído por el error —el ser-para-sí de Sartre— y los objetos de éste —que son abstraídos en lo que Sartre llamó ser-en-sí (y que he decidido llamar ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí)—.³⁷

El sí-mismo-como-resultado, a su vez, sería lo que queda después de la extinción del ser-para-sí en la *base* de la cual surgían —y que *en verdad* seguían siendo— tanto éste como el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí.³⁸ Esto nos permitiría entender en un sentido especial la afirmación de Sartre de que el ser-para-sí tiene que morir para que pueda surgir el *soi* o sí-mismo: en términos de la visión que aquí planteo, el ser-para-sí constituye el núcleo del error, mientras que el sí-mismo-como-resultado es precisamente lo que queda cuando desaparece el error. Ahora bien, es necesario dejar bien claro que la muerte del ser-para-sí necesaria para alcanzar la plenitud del sí-mismo-como-resultado debe ocurrir en un plano ontológico-gnoseológico-psicológico, y que ella **no** implica de ninguna manera la muerte del organismo (que es parte del ser-en-sí) en el plano biológico-clínico.

Sartre describe el ser del hombre o ser-para-sí no sólo como «carencia de valor», sino como perenne insatisfacción. Esta insatisfacción es el sino del ser-para-sí, ya que, en términos de la filosofía que aquí expongo, éste no es más que la ilusión de estar a una distancia de la plenitud absoluta del sí-mismo-como-base.³⁹ En consecuencia, el ser-para-sí es un ilusorio estar *a distancia de la plenitud* que nos hace experimentarnos como *carencia de plenitud* y como *carencia de valor*. Ahora bien, puesto que la plenitud sólo puede ser alcanzada cuando desaparece el ser-para-sí, la sed de plenitud que en todo momento mueve al ser-para-sí puede ser entendida como una sed de extinción o de muerte. La frustración inherente al ser-para-sí se debe al hecho de que, aunque persigue constantemente la plenitud, éste intenta por todos los medios conservarse, negándose obstinadamente a extinguirse, y por ende jamás puede alcanzarla. Esta es la enorme contradicción que signa la existencia del ser-para-sí: por un lado, está su incontenible ansia de plenitud; por el otro, su incontenible ansia de seguir existiendo y el concomitante terror a la muerte (que Aldous

fenómeno constituido por la conciencia dualista poseída por el error, o bien pueden desaparecer el error, el dualismo y la sobrevaluación y tener lugar la gnosis mística que he designado como «gnosis anoica».

³⁷Esto significa que el sí-mismo-como-base también puede ser identificado con aquella amplia y general *base fenoménica* de toda experiencia que la física contemporánea tiende a concebir como un continuo que comprende a la conciencia y sus objetos.

³⁸Como vimos, el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí es lo que Sartre llamó «ser-en-sí».

³⁹O sea, de lo que la conciencia (es) en verdad, del continuo de lo dado, de la Cognoscitividad absoluta que comprende tanto al sujeto como a sus objetos, de la *physis*.

Huxley llamó «Horror Esencial»). Sartre señala que, como consecuencia de esta contradicción y de muchas otras que le son inherentes, «la realidad humana es sufriente en su ser» y la conciencia humana —el ser-para-sí— «es por naturaleza conciencia desdichada, sin superación posible de su estado de desdicha».⁴⁰ Para superar su estado de desdicha, el ser-para-sí tendría que desaparecer (lo cual, como vimos, **no** implicaría la muerte biológica o clínica del organismo, que pertenece al ser-en-sí), y por ende lo que estaría libre de desdicha no sería ya el ser-para-sí, sino el sí-mismo-como-resultado.

Así, pues, el ser del hombre o ser-para-sí es carencia, con respecto a la cual se establece el *valor* en sus diferentes sentidos.

Todos intentamos colmar la carencia tratando de lograr que otros nos *valoren* y aprecien, a fin de *hacernos* el valor que otros proyectan en nosotros e intentar llenar con él nuestra carencia. Para que otros nos valoren, debemos adaptarnos a y encarnar los valores de nuestra sociedad o de nuestro grupo social,⁴¹ con el objeto de lograr que se proyecte en nosotros el valor que los miembros de dicha sociedad o grupo han puesto en ellos. No obstante, jamás lograremos que todos nos aprecien a cada instante y, mientras más dependamos del reconocimiento de otros, más angustiados viviremos ante la posibilidad de que se nos ignore, se nos rechace, se nos desprecie o se nos odie.

Lo que llamamos «amor» es, en la mayoría de los casos, el deseo de lograr que *un individuo particular*, por lo general del sexo contrario, nos considere como el valor supremo, a fin de *hacernos ese valor*. Ahora bien, como lo mostró Sartre en *El ser y la nada*, también en esto estamos condenados al fracaso. Generalmente lo que el Otro desea por encima de todo es que nosotros lo consideremos como valor supremo,⁴² y si nos valora ello se debe sobre todo a que esa es la precondition para poder valorar la valorización de que nosotros lo hacemos objeto. Si ello es así, lo que el Otro valora es antes que nada su propio «yo». Y, en cualquier caso, no hay manera de sondear las profundidades de la conciencia del Otro; por lo tanto, jamás podremos saber si en verdad somos lo más importante y valioso para ella o él.

Es también en la medida en que creemos que la posesión o el disfrute de ciertos objetos podrá hacernos recuperar la plenitud o «valor» que hemos perdido, que proyectamos una mayor o menor cantidad de valor en dichos objetos, dando lugar a los que Heidegger llamó *Werthehaftete Dinge* u «objetos dotados de valor». Sin embargo, en muchos casos el valor de estos objetos también está ligado íntimamente al valor con el que nos dota su posesión, pues también en la medida en la que sentimos que el poseer objetos dotados de mucho valor nos confiere *valor* ante los ojos de otros, valoramos y perseguimos dichos objetos.

Lo mismo que sucede con la posesión de objetos de valor sucede con la asociación con individuos a quienes muchos valoran, con la pertenencia a grupos que se consideran valiosos, y así sucesivamente. En la medida en la que estas cosas nos confieren *valor* ante

⁴⁰Sartre, Jean-Paul (31 edición, 1980), *L'êtr e le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, NRF Librarie Gallimard.

⁴¹En el grupo social de los «malandros», se obtiene valor siendo más «malandro» que la mayoría. En *Stigma*, Ervin Goffman cuenta la anécdota de un ex-presidiario a quien le gustaba la buena lectura y quien, antes de salir de la biblioteca pública, miraba a uno y otro lado para asegurarse de que ninguno de sus amigos delincuentes lo viera salir de un «lugar tan vergonzoso».

⁴²Una excepción a esto es el caso del «masoquista» que Sartre considera en *El ser y la nada*. Otra excepción parcial es la del sádico del mismo libro.

los ojos de otros, las valoramos y perseguimos. No obstante, tampoco obteniéndolas podemos obtener valor y felicidad estables pues, entre otros, tenemos que enfrentar los siguientes problemas: (1) No todos los seres humanos valoran los mismos objetos, individuos o grupos; en consecuencia, a fin de ser valorados por unos tendremos que ser despreciados por otros.⁴³ (2) El placer es el resultado de la aceptación, que es interdependiente con el rechazo y que no puede ser mantenida eternamente; una vez que nos acostumbremos a la valorización positiva que hemos logrado (por medio de la posesión de un objeto, de la asociación con una persona o grupo, de lograr que todos quienes valoramos nos admiren o de cualquier otra manera), nuestra conciencia dejará de aceptar el objeto de la valorización y se volverá indiferente hacia el mismo, lo cual la hará experimentar una sensación neutra que más adelante será conceptuada como aburrimiento, dando lugar al rechazo, el cual a su vez producirá desagrado, con lo cual se reactivaría el círculo de indiferencia, rechazo y aceptación que los budistas llaman *samsara* (del cual no habríamos salido en ningún momento). (3) A cada instante nos sentiremos amenazados por la posibilidad de perder aquello a lo cual nos hemos aferrado; en consecuencia, nuestros logros se transformarán en fuente de ansiedad y angustia. Y así sucesivamente.

Tal como intentamos llenar nuestra carencia con valor, intentamos llenarla con placer, que puede ser sensual-dionisiaco, estético-apolíneo o contemplativo-bráhmico.⁴⁴ Y, en la medida en que sentimos que los objetos o actividades que nos proporcionan placer sensual, estético o contemplativo pueden llenar nuestra carencia, los unos y las otras adquieren *valor*. Ahora bien —como ya hemos visto—, puesto que el placer es interdependiente con el dolor y se mantiene sólo en tanto que podamos mantener nuestra aceptación del objeto de nuestra conciencia y de la sensación que a él asociamos, y puesto que no podemos mantener continuamente la aceptación, el placer siempre es remplazado, tarde o temprano, por el dolor.

En lo que respecta específicamente al placer sexual, cabe señalar que el perseguir el futuro placer del orgasmo aleja a tal punto nuestra atención del *ahora* que, cuando alcanzamos el momento de placer deseado, somos incapaces de vivirlo plenamente. En efecto, la plenitud sólo puede ser vivenciada en el *ahora*, del cual nos hemos separado al hacernos *ser-para-sí*, del cual nos mantenemos separados al perseguir un momento futuro, y del cual seguiremos estando separados en tanto que persista la dualidad sujeto-objeto. Cuando pasa el breve momento de placer que hemos sido incapaces de apropiarnos, de nuevo tendremos que enfrentar la carencia y, habiendo perdido la ilusión de que el orgasmo la colmaría, tendremos que inventar una nueva actividad a fin de intentar evadirla. No en vano afirmó San Agustín que «después del coito todos los animales están tristes».

Como hemos visto, conscientes en el fondo de que jamás lograremos colmar nuestra carencia con valor o placer, intentamos por lo menos evadirla y evadir todas las molestias que la acompañan emprendiendo actividades que distraigan nuestra atención, alejándola de la carencia y sus molestias. Y, como también hemos visto, para que la actividad que

⁴³Por supuesto, nosotros a nuestra vez valoraremos a quienes valoran lo que valoramos y en consecuencia valoraremos su opinión de nosotros, y despreciaremos a quienes desprecian lo que valoramos y en consecuencia desestimaremos su opinión de nosotros. No obstante, con ello nos pondremos en manos de quienes valoramos, que podrían despreciarnos y así hacernos daño en la medida en la que los hayamos valorado. Del mismo modo, siempre estaremos en cierta medida expuestos a los juicios de quienes despreciamos, que no logramos ignorar completamente.

⁴⁴Estos tres corresponden a los tres reinos del error que postula el budismo: el *kamadhatu* o *kama loka*, el *rupadhatu* o *rupa loka* y el *arupadhatu* o *arupa loka*.

emprendemos pueda absorber nuestra atención, tenemos que creer que lo que perseguimos es su objeto y no la actividad misma. No obstante, es en la medida en la que nos permiten evadir la carencia y sus molestias, que las distracciones en cuestión adquieren *valor*.

De las maneras arriba descritas y de innumerables otras maneras, damos valor a una plétora de objetos, situaciones y actividades. Sin embargo, jamás alcanzamos la plenitud, el valor, el placer absoluto o la felicidad. Estos son inalcanzables en tanto que se mantenga el ser-para-sí, que en todas nuestras actividades intentamos conservar. Independientemente de que seamos reyes o mendigos, hermosos o feos, sanos o enfermos, amados o repudiados por la mayoría, al intentar alcanzar la plenitud por los medios habituales lo que hacemos es mantener nuestra falta de plenitud, ponernos en manos de otros (de cuyos juicios caprichosos acerca de nosotros hacemos depender nuestro bienestar), y sufrir constantemente ante la imposibilidad de obtener la satisfacción que perseguimos.

(Para una consideración exhaustiva de la naturaleza autofrustrante, insatisfactoria y sufriente de la realidad humana, el lector puede consultar el primer capítulo de mi libro *Qué somos y adónde vamos*, que me propongo ampliar y revisar en una obra en preparación. Del mismo modo, puede dirigirse a *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre, a los pensamientos de Pascal y/o a las escrituras budistas.)

Si, a pesar de la falta de plenitud y la insatisfacción que caracterizan a todas nuestras experiencias y del recurrente dolor y la repetida frustración que constantemente nos vemos obligados a enfrentar, podemos seguir adelante con nuestros proyectos, nuestras actividades y nuestra vida en general, ello se debe a que poseemos mecanismos de ocultación que nos permiten evadir gran parte de las consecuencias indeseables del error, y que nos permiten recordar lo agradable y olvidar gran parte de lo desagradable que hemos experimentado en el pasado.⁴⁵ Así, pues, la primera condición para superar la mecánica sufriente y autofrustrante que hemos considerado es el tomar plena conciencia de nuestra situación y de sus consecuencias, volviéndonos como el globo de un ojo en relación al cabello de la insatisfacción, la frustración y el sufrimiento.⁴⁶

En efecto, sólo podremos alcanzar la plenitud y dejar de estar en manos de otros y de circunstancias adventicias si, por medio de la práctica de la filosofía y, sobre todo, de los métodos de liberación individual transmitidos por las tradiciones milenarias de sabiduría, logramos que nuestra conciencia insatisfecha y siempre frustrada —el ser-para-sí— se disuelva en el sí-mismo-como-resultado y, una vez restablecido el ser-para-sí, emprendemos el proceso de repetida disolución del mismo que va neutralizando las propensiones del error y que dota a nuestra vida de sentido siempre creciente, nos hace cada vez más plenos y, finalmente, pone fin a la sed de existencia (*trshna*), dejándonos establecidos en el estado de absoluta plenitud que corresponde al sí-mismo-como-resultado. Empezar este proceso no implica renunciar a los placeres del mundo —por ejemplo, al placer erótico—. Sólo implica vivenciarlos de una manera radicalmente diferente, lo cual nos permite descubrir una plenitud que, estando totalmente libre de sobrevaluación conceptual, se encuentra más allá del más intenso y sostenido placer.

Para resumir en pocas palabras lo expuesto en esta sección, podemos entender la «caída» que engendra la carencia que, a su vez, produce el valor y los valores, como la *aparente* ruptura del sí-mismo por la aparición del ser-para-sí que se contrapone al ser-que-

⁴⁵Esto es lo que se conoce como «matiz hedónico».

⁴⁶Esta imagen es del *Bodhisattvacharyavatara* del sabio budista Shantideva.

es-en-sí-para-el-ser-para-sí.⁴⁷ Puesto que el ser-para-sí parece estar a una distancia del sí-mismo —o a una distancia del *valor*— se experimenta como carencia. Es en la medida en la que creemos que un ente, situación o actividad nos permitirá colmar esa carencia que lo dotamos de valor.

En consecuencia, *la teoría del valor que aquí presento no depende de que aceptemos la hipotética existencia de una Edad de Oro o Era de la Verdad en el pasado y en el futuro, o la posibilidad de una vivencia mística de absoluta plenitud en la que desaparezca la dualidad entre el ser-en-sí y el ser-para-sí y (seamos) plenitud [valor]: podemos entenderla cuasisartreanamente, sin referencia a tales «hipótesis».*⁴⁸ Sartre advierte que:⁴⁹

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

Como aquí lo entendemos, el sí-mismo no es, ni una totalidad dada originalmente pero actualmente disgregada, ni algo que no ha sido realizado aún. *Como base*, el sí-mismo está dado en este mismo momento, aunque la ilusoria existencia del ser-para-sí lo vele a la conciencia de éste —o sea, a la conciencia individual fragmentaria y poseída por el error—. No obstante, para explicar la existencia del valor no es indispensable entender el sí-mismo de esta manera: basta con el hecho de que lo faltante y el existente se den o sean captados como debiendo anonadarse en la unidad de la totalidad de la que se carece. Esa totalidad es, en la interpretación que este artículo presenta, el sí-mismo-como-resultado, pero otros podrían concebirla de muchos otros modos.

El valor y los valores como consecuencias de la «caída»: Interpretación filogénica e interpretación ontogénica

Vimos que los valores surgieron originalmente de la pérdida del Logos o Tao, que producía una vivencia de plenitud y del cual emanaba una espontaneidad que beneficiaba a todos los seres. Para los estoicos, el Logos imperaba en la primitiva Edad de Oro, y la espontaneidad benéfica que caracterizaba a dicha edad era el «derecho natural». Personalmente, prefiero no hablar de «derecho natural» y explicar esta última cualidad, en cambio, como el fluir espontáneo de la condición de perfección en la cual los individuos, no sintiéndose separados del Logos o Razón Universal, espontáneamente manifiestan todo aquello que, para los seres humanos inmediatamente posteriores a la «caída», constituirá un valor.

Así, pues, en el marco de esta visión, originalmente los valores serían el resultado de la reificación de todo aquello que los seres humanos, habiendo «perdido» el Tao o

⁴⁷O sea, a lo que Sartre llamó ser-en-sí.

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

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

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

Logos, sienten que han perdido y consideran necesario para la armonía social y para la plenitud, la armonía y la felicidad personal.

En general, el valor y los valores se establecen con respecto a la idea de una condición mejor que hemos perdido en el pasado y/o que hemos de obtener en el futuro. Filogénicamente, en términos de la teoría indogrecorromana de las eras, podríamos decir que los valores se establecen con respecto a las características de la Edad de Oro o Era de la Verdad, pasada y/o futura. En términos de la tradición judeocristiana, podríamos decir que se establecen con respecto a las características del paraíso terrenal antes de la caída, o con respecto a las del milenio en el cual Cristo reinará en la tierra, o con respecto a las del cielo en el que vivirán los justos después del Juicio. En términos kropotkinianos y en términos marxistas, diríamos que se establecen con respecto a las características del más puro comunismo primitivo y a las del futuro comunismo.

Ahora bien, también podríamos decir, ontogénicamente, que el valor y los valores se establecen con respecto a la plenitud y las características de la vivencia mística (aunque no la hayamos tenido todavía) y a la plenitud y la espontaneidad de la más temprana infancia —las cuales, según las interpretaciones esotéricas de la teoría de las eras, corresponden a la futura y la pasada Edad de Oro o Era de la Verdad, respectivamente, pues hay una cierta correspondencia entre la evolución del individuo durante su vida y la de la humanidad como un todo—. ⁵⁰ Como anotó Freud, en el primer período de su vida el infante no ha desarrollado la sensación de separatividad, sino que está inmerso en un «sentimiento oceánico»; ⁵¹ en consecuencia, su vivencia ha de estar caracterizada por un cierto grado de plenitud, tal como su conducta está caracterizada por la espontaneidad. Chuang-tse escribió que el bebé: ⁵²

⁵⁰Puesto que el infante no es capaz de valerse por sí solo y carece de los conocimientos y habilidades propios de los adultos, no podemos considerar que el estado del infante corresponda exactamente al de los hipotéticos individuos de la anterior Edad de Oro. La correspondencia es válida sólo en lo que respecta a la vivencia de plenitud y a la conducta espontánea.

Cabe recordar que esta correspondencia entre la temporalidad macrocósmica y la temporalidad microcósmica fue postulada: (1) en el plano del evolucionismo, por sabios sufíes como Yalaladín Rumi y por científicos occidentales como Ernst Hæckel; y (2) en el plano de la teoría cíclica del devenir, por textos budistas tántricos.

⁵¹Para el psicólogo Winnicott, la separatividad comienza cuando el infante abstrae el seno de la madre de lo que lo rodea. En verdad, sólo podemos hablar de la sensación de ser un individuo separado del «medio ambiente» a raíz de la transformación del infante en lo que Sartre llamó ser-para-otros cuando la madre o el otro original lo hace volverse el objeto vergonzoso que ella percibe como él al castigarlo (o el objeto admirable que percibe como él al alabarlo). Este es también el origen de lo que Jung llamó «la sombra» y de lo que Laing y Cooper llamaron «*phantasia inconsciente*», que es la condición necesaria de la maldad. Y también es el origen del «superyó», pues el infante ha de observar su conducta desde el punto de vista del otro que se la inhibe y lo castiga, con el objeto de evitar esa inhibición y ese castigo. Además, es lo que hace que disminuya el volumen bioenergético (sánscrito: *kundalini*; tibetano: *thig-le*) para que puedan desarrollarse la sensación de separatividad y el sentido de identidad, auto-imagen o ego. Ver (1) Capriles, Elías (1976), *The Direct Path*. Kathmandú, Nepal, Mudra Publishing, y (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.

⁵²Citado en Watts, Alan (1956), *The Way of Zen*. Nueva York, Pantheon Books. Aunque hay traducción española [Español (1961; Edhasa 1977. 2a reimpresión 1984), *El camino del zen*. Traducción de Juan Adolfo Vázquez. Barcelona, Edhasa], la traducción inglés-español del fragmento es mía [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].

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

Ahora bien, aunque podríamos explicar el valor como resultado de la pérdida de la plenitud inherente a lo que Freud llamó «sentimiento oceánico», no podríamos explicar los valores como resultado de la reificación de los aspectos que podríamos abstraer en la vivencia y la conducta del infante. A diferencia de la de los individuos de la «mítica» edad de oro y de la de quienes se han establecido en el sí-mismo-como-resultado (o «Iluminación»), la conducta del infante no beneficia espontáneamente a todos los seres, incluyéndolo a él mismo.

Para resumir, aún si nos negamos a aceptar el «mito» de la Edad de Oro en su sentido filogénico y la hipótesis marxiana y kropotkiniana de un «comunismo primitivo», ontogénicamente podemos identificar el estado de plenitud cuya pérdida da lugar al valor como el del infante que todavía no ha desarrollado la sensación de separatividad. Pero, en cualquier caso, hemos de aceptar que el valor aparece como resultado de una pérdida crucial. Para quien tiene buena vista, la visión no es un valor; en cambio, sí lo es para quien la ha perdido. Y quien tiene buena vista sólo puede entenderla como valor cuando considera la posibilidad de perderla o se compara con alguien que no la tiene. Así, pues, es por una pérdida, real o imaginaria, que aparece el valor; como anota el dicho popular: «nadie sabe lo que tiene hasta que lo pierde». Y, como señala Chuang-tse⁵³:

«Ch'ui el artesano dibujaba círculos con sus manos mejor que con el compás. Sus dedos parecían acomodarse tan naturalmente al objeto que moldeaban, que él no necesitaba fijar su atención. Sus facultades mentales funcionaban así globalmente (o sea, permaneciendo integradas al no abstraer segmentos de lo dado) y no experimentaban ninguna inhibición. No tener conciencia de los pies indica que se está a gusto en los zapatos. No tener conciencia de la cintura indica que el cinturón no está demasiado apretado. El que la inteligencia no esté consciente de lo positivo y de lo negativo implica que el «corazón» (*hsin*: «corazón» o «mente») está a gusto.

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

Valor y verdad

Como señala Ruyer,⁵⁴ a pesar del prestigio de la trinidad clásica verdad-belleza-bien, a menudo se ha puesto en duda que la verdad sea un valor. Ahora bien, es precisamente la ocultación de la verdad —el sí-mismo— por la aparición y el desarrollo del error —el ser-para-sí— lo que da lugar al valor y a los valores. Así, pues, aunque estimo justificado estudiar la verdad en esta consideración del valor y de los valores, y aunque por lo general se otorga valor a la veracidad, he estimado necesario considerar la verdad separadamente de los valores éticos, económicos y estéticos (que no serán considerados en este artículo, sino en la tercera parte del libro a partir del cual el artículo fue confeccionado).

Si lo verdadero es el sí-mismo-como-base, la verdad —captación directa de lo verdadero— es el sí-mismo-como-resultado. En otras palabras, la verdad corresponde a la

⁵³Chuang-tse, citado en Giles (1926), *Chuang-tse* [Shanghai, Kelly & Walsh], y en Watts (1956), *The Way of Zen* [Nueva York, Pantheon Books. Citado de la versión española de este último libro (1961; Edhasa 1977, 2a reimposición 1984), *El camino del zen*. Traducción de Juan Adolfo Vázquez. Barcelona, Edhasa].

⁵⁴Ruyer, Raymond (1952; español 1969), *La filosofía del valor*. México, Fondo de Cultura Económica.

no-deformación de lo dado y la ausencia de auto-engaño, que son propias de la Edad de Oro o Era de la Verdad y de la vivencia mística. Se trata de la sabiduría no-conceptual que en otros trabajos he identificado con la *sophía* que perseguía la filosofía —entendida como un estado de «gnosis anoica» libre de error, fragmentación y «sobreevaluación conceptual»—,⁵⁵ y del aspecto conceptual de dicha sabiduría, que no confunde el mapa con el territorio y por ende no toma ninguna idea como algo absolutamente cierto o absolutamente falso, y que constituye una «sabiduría sistémica» porque, en la captación de un arco, no ignora que el mismo es parte de un circuito⁵⁶ —o, lo que es lo mismo, al captar la trompa, la cola, etc., del elefante,⁵⁷ no ignora que se trata de aspectos de un mismo elefante—.

A medida que el desarrollo del error y la fragmentación que deforman lo dado fue ocultando la verdad que había imperado en la Edad de Oro o Era de la Verdad, surgió la verdad como valor y como ideal. En un momento dado, ésta fue entendida como *adaequatio intellectus et rei* y como algo que, al aplicarse a una idea, no podía aplicarse a la idea contraria. Ahora bien, es cuando en nuestra percepción está implícita la creencia en la *adaequatio rei et intellectus* y por ende en la verdad de una de las ideas que constituyen los pares de opuestos y la falsedad de la idea contraria, que estamos totalmente inmersos en el error y completamente alejados de la verdad. Así, pues, confundimos el mapa con el territorio, tomamos lo relativo como absoluto y creemos que la verdad parcial es la verdad total.

La manifestación de este error produce una serie de fenómenos, entre los cuales me parece importante enumerar los siguientes: (1) erróneamente sentimos que los entes que abstraemos en el continuo de lo dado son autoexistentes y no dependen de la abstracción y conceptualización de segmentos de lo dado por la conciencia; (2) tenemos la errónea impresión de que nuestros conceptos acerca de lo dado son lo dado mismo; (3) equivocadamente sentimos que nuestras opiniones acerca de lo dado reflejan el verdadero carácter de lo dado y que sus opuestos son falsedades absolutas; (4) tenemos la ilusión de que el valor que proyectamos en los entes es inherente a aquello sobre lo cual lo proyectamos e independiente de nosotros; etc.

El concepto de verdad aparece y se transforma en valor una vez que estamos en el error. Ahora bien, una vez que esto sucede, lo que concebimos como verdad es precisamente el error o la no-verdad: los productos de la «sobreevaluación conceptual». En consecuencia, el concepto y el ideal de verdad nos mantienen en el error.

⁵⁵Como señalé en la nota 33, al igual que en el caso de la gnosis del gnosticismo, en este caso se trata de una «cognición» —por así decir— que revela lo absoluto; ahora bien, a diferencia de lo que sucede en el gnosticismo cristiano, esta gnosis no es concebida como develación de una divinidad de tipo personal, sino como la develación de la verdadera naturaleza de todos los entes. Y si llamamos «mente» al núcleo del error que padecemos —bien sea directamente a la ilusión de «tener un entendimiento particular», bien sea al conjunto de procesos mentales que produce dicha ilusión—, tendremos que agregar que la gnosis en cuestión es «anoica»: ella carece de *noia* o «mente» en este sentido.

⁵⁶La imagen es de Gregory Bateson. Ver Bateson, Gregory (recopilación 1972), *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladin. Hay versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.

⁵⁷Ver la alegoría de los hombres y el elefante en Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*. Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela. La misma ha sido repetida en versiones ligeramente diferentes en varios otros libros y artículos escritos por mí.

Desde su aparición, el error exige cierta medida de autoengaño o «mala fe». A medida que se desarrolla el error, el autoengaño tiene que irse desarrollando y, a medida que el autoengaño se va desarrollando, el error se va acrecentando. Así se produce un proceso autocatalítico de alejamiento progresivo con respecto a la verdad y de desarrollo paulatino del engaño y el error.

El error necesita del autoengaño o mala fe porque, cuando estamos en el error, tomamos la verdad como valor y dependemos para nuestro funcionamiento de obtener una impresión de verdad. Si sentimos que estamos en el engaño al percibir, opinar y evaluar, sentiremos que estamos encarnando un valor negativo y por ende nos sentiremos mal con nosotros mismos. Y, si perdemos totalmente la ilusión de verdad, sufriremos lo que se conoce como «desrealización psicótica»,⁵⁸ que nos impedirá funcionar en la vida práctica y hará que se nos invalide.⁵⁹ El error y el autoengaño o mala fe se desarrollan interdependientemente en un proceso autocatalítico porque el segundo multiplica la falsedad inherente al primero y a la fragmentación que lo caracteriza, mientras que el desarrollo de la fragmentación y el error hace cada vez más necesaria la mala fe. Cerrando nuestros ojos al hecho de que con nuestros actos estamos creando lo contrario de lo que creemos perseguir, podemos seguir creyendo que lo falso es verdadero y persiguiendo aquello que destruye la felicidad en la creencia de que lo que perseguimos es la felicidad misma.⁶⁰

⁵⁸Como ha señalado Ronald D. Laing, la «desrealización de lo que erróneamente habíamos considerado real» es la condición necesaria de la «re-realización de lo que erróneamente habíamos considerado irreal». Esto es aplicable al proceso de liberación individual fomentado por las tradiciones de sabiduría.

Ahora bien, para Laing, como para Gregory Bateson, Jay Haley, David Cooper, Aaron Esterson, Don Jackson, Joseph Berke, Morton Szchazman, Thomas Szasz, Kazimierz Dabrowski, B. Kaplan, y muchos otros, lo que la psiquiatría clásica llamó «desrealización psicótica» y consideró como «enfermedad mental» también podría eventualmente conducir a la verdadera salud mental. No obstante, por lo general el entorno del psicótico —en la sociedad en general, en la familia, en el hospital al que la familia lo confina— intenta interrumpir por todos los medios el proceso que lo llevaría a la salud, en vez de proporcionarle orientación para que pueda llegar a ella. Así, pues, con su amor, con su interés, con su cuidado —en pocas palabras, con sus intentos de conservarlo como era antes de enloquecer— lo desorientan, lo obstruyen y lo destruyen. Ver los varios libros de los autores citados, así como los dos libros míos mencionados en notas anteriores (*The Direct Path* y *Qué somos y adónde vamos*). En el futuro se podrá consultar también un libro sobre psicología que preparo actualmente.

⁵⁹Ronald D. Laing escribe (Laing, Ronald David (1967), *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. Empastado: Londres, Tavistock. Cartulina: Harmondsworth, Pelican.):

«La persona etiquetada (como «esquizofrénica») es instalada, no sólo en un rol, sino en una carrera de enfermo, por la acción concertada de una coalición (de una «conspiración») en la cual participan familia, médico, servicio de salud, psiquiatras, enfermeros —y, a menudo, los propios enfermos—. La persona catalogada así a la fuerza como enferma y específicamente como «esquizofrénica» es despojada de todos sus derechos legales y humanos, de todo lo que posea y de toda libertad de actuar sin rendir cuentas a otros. Su tiempo ya no le pertenece y no se le permite escoger el espacio que ocupa. Después de haber sido sometida a un ceremonial de degradación llamado «examen psiquiátrico», se la priva de su libertad y se la encierra en una institución llamada «hospital psiquiátrico». Allí pierde su calidad de ser humano más completa y radicalmente que en ninguna otra parte. Y debe quedarse en este hospital psiquiátrico hasta que le retiren su etiqueta o se la sustituyan por otra: «en vías de curación» o «readaptado». Un «esquizofrénico» corre un gran riesgo de ser siempre considerado como tal.»

⁶⁰De no ser por el autoengaño, no podríamos soportar la falta de plenitud, la insatisfacción, la repetida frustración y el recurrente dolor que produce el error. Del mismo modo, no podríamos mantener un sentido de identidad aceptable y, en consecuencia, experimentaríamos sensaciones en extremo desagradables.

El proceso antes descrito culmina con un alejamiento tan enorme de la verdad, que todo se encuentra invertido. Así, pues, llegan a imperar «falsos» valores que hemos de tomar por los «verdaderos» aunque en verdad son sus contrarios. Y, una vez que éstos han llegado a imperar, lo que llamamos bien produce mal, la búsqueda de la felicidad genera infelicidad, la persecución del confort nos proporciona incomodidad y, finalmente —como lo muestra la crisis actual—, nuestros intentos de destruir el lado «negativo» de la moneda de la vida producen un infierno y nos llevan al borde de nuestra extinción. Así, pues, a medida que los «falsos» valores van remplazando a los «verdaderos», vamos quedando atrapados entre los cuernos de falsas dualidades (tales como las que introdujeron los economistas ingleses y otros manipuladores modernos, las cuales han sido descritas en el libro que sirvió de base a este artículo, al considerar el valor ético y el valor económico).

Como ya he señalado, el error que deforma la realidad y que se desarrolla cada vez más a partir del final de la Edad de Oro, podría ser caracterizado, a la manera de Spinoza, como «lo incompleto y abstracto». Dicho error se va acrecentando interdependientemente con el autoengaño y así va produciendo la constelación de «falsos» valores que impulsan el desarrollo de la tecnología. Y este desarrollo, a su vez, le proporciona al error tanto poder que éste puede interferir el orden natural y producir así la crisis ecológica que amenaza con destruirnos —la cual representa la contradicción que, en términos de mi adaptación de la filosofía de Hegel, revelaría el error como tal—.

Este desarrollo del error, y de la tecnología que permite la reducción al absurdo tanto del error como de ella misma, puede ser explicado en términos de los tipos de conocimiento que imperarían en las distintas etapas del proceso evolutivo de la humanidad. La Edad de Oro es llamada por los orientales «Era de la Verdad» porque en ella la sabiduría no conceptual que hemos llamado *sophía* y el flujo espontáneo del Logos o Tao determinan el estado de cosas, pues no han sido velados por la ilusión de una «inteligencia particular». Es por esto que en ella imperan naturalmente condiciones que hoy en día conceptuaríamos en términos de las ideas de igualdad, armonía y justicia: puesto que no tenemos sensación de ser egos intrínsecamente separados, estamos libres de egoísmo, y respondemos espontáneamente a las necesidades de todos los seres.

Según el esquema triádico, después de la Era de la Verdad viene la «Era de la Ley», en la cual la ilusión de tener una «inteligencia particular», la sensación de separatividad y la fragmentación ocultan a *sophía* y al Logos o Tao, pero, no obstante, una cierta memoria de *sophía* y del flujo espontáneo de Logos o Tao nos hace tener fe en la existencia de una verdad superior a las comprensiones de nuestra ilusoria «inteligencia privada» e intentar adecuarnos a esa verdad en la medida de lo posible.

Finalmente, el avance de la «Era de la Oscuridad» nos hace perder a tal punto la memoria de una verdad superior a lo que erróneamente consideramos como nuestra «inteligencia particular» que deificamos el conocimiento propio de ésta (y en particular el conocimiento científico) y, finalmente, intentamos imponer a la naturaleza el orden arbitrario que concibe lo que consideramos como nuestra «inteligencia particular».

Así, pues, el proceso comienza con la verdad no velada que corresponde al estado de *sophía* y a la no-ocultación del Logos o Tao. Continúa con la ocultación de la verdad por la aparición del ilusorio «entendimiento privado», pero no a tal grado como para que neguemos la existencia de una verdad superior a nuestras percepciones o un orden superior al que concibe el intelecto: es por esto que en este estadio prevalece la fe. Y alcanza su última etapa cuando el desarrollo del error nos hace olvidarnos totalmente de toda verdad y orden superiores a nuestra ilusoria «inteligencia particular», a nuestra imaginación y a

nuestras percepciones y, en consecuencia, desarrollamos una poderosa tecnología para intentar imponer al mundo el orden arbitrario que hemos imaginado —y, con ella, destruimos los sistemas de los que depende la vida—.

Esto constituye la reducción al absurdo del error. Sólo evitaremos que dicho error ocasione nuestra extinción si, habiendo éste alcanzado su reducción al absurdo, es superado por una parte importante de la humanidad. Entonces comenzaría una nueva Edad de Oro o Era de la Verdad a un nuevo nivel evolutivo, la cual, estando en un nivel diferente, sería cualitativamente distinta de la Edad de Oro o Era de la Verdad anterior. No obstante, sería similar en tanto que constituiría un estado de plenitud vivencial en una sociedad sin Estado ni propiedad,⁶¹ caracterizada por la armonía, la igualdad y la integración de los seres humanos entre sí y con el resto de la naturaleza.

Ahora bien, para poder superar el error, antes que nada hemos de reconocer nuestra mala fe como tal y así volvernos cada vez menos capaces de auto-engaño. Al mismo tiempo, hemos de tener acceso a la metodología de alguna tradición filosófica escéptica y —lo que es todavía más importante— a la metodología de alguna auténtica tradición mística.⁶² Además, será necesario tener algún amigo que se haya liberado del auto-engaño y el error en mayor medida que nosotros mismos: puesto que estar poseído por el auto-engaño es, por definición, ser incapaz de reconocerlo como tal, sin la ayuda de un amigo de este tipo podríamos utilizar nuestros intentos por superar el auto-engaño para reafirmarlo y construir un ego más poderoso, dotado de una mayor soberbia.

NOTA IMPORTANTE:

Como he indicado a lo largo de este artículo, el mismo es parte de un trabajo más amplio en el cual considero también la objetividad o subjetividad de los valores y la relación entre el valor y el ser, y analizo en detalle el valor ético, el valor estético, el valor económico y así sucesivamente. Por lo tanto, el mismo no pretende ser un ensayo completo, autocontenido y exhaustivo; para acercarme en cierta medida a este ideal, tendría que haber presentado la totalidad del trabajo original, que es varias veces más voluminoso.

Sin embargo, a fin de presentar una visión más completa del asunto aquí tratado, en una segunda entrega exploraré otros aspectos de la naturaleza y la génesis del valor y los valores, adaptando nuevas secciones del trabajo original a las exigencias de esta revista.

⁶¹Como señaló Pierre-Joseph Proudhon y como dio a entender el jefe indígena Seattle, la propiedad colectiva no es menos absurda e injustificada que la propiedad privada.

⁶²Una auténtica tradición mística nos lleva a descubrir, tras las máscaras constituidas por nuestras identidades, nuestra naturaleza primordial, y nos permite establecernos en ella. Así, pues, una tradición que nos haga *construir* algo no será auténtica: como señalé en el artículo «La inversión hegeliana de la historia» (publicado en el número anterior de esta misma revista), el mecanismo de la inautenticidad es el de la «espiral de simulaciones» de Laing que nos lleva al punto A₁, mientras que el de la autenticidad es el de deshacer las simulaciones para alcanzar la totalidad primordial infragmentada y no-conceptuada que podríamos representar como el punto A del diagrama. Para mayor detalle, ver los dos libros míos mencionados en notas anteriores. En el futuro se podrán consultar también el libro del cual este trabajo fue extraído y el que preparo sobre psicología.