

Elías CAPRILES

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 aquélla 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»¹ a lo *das Sein* heideggeriano (nótese que, como señala Gadamer, para Heidegger el ser mismo es tiempo),² ni un igualmente heideggeriano *Dasein*. Se trata de la vivencia intemporal y panorámica correspondiente a la dimensión que los zurvanistas persas designaron como *Zurván* o «espaciotiempo ilimitado»,³ que una tradición asociada al *tantra* budista *Kalachakra*

¹Todos sabemos que, para Kant, para que algo fuese fenómeno tendría que ser espacio-temporal, como lo son los entes de nuestra experiencia, que para Kant se presentaban en términos de las «formas *a priori* de la sensibilidad», que eran el espacio (sentido externo) y el tiempo (sentido interno). Puesto que el ser no es un ente y ni el ser ni el sujeto mental (el polo noético del conocimiento) son fenómenos espaciotemporales, en términos del concepto kantiano de fenómeno (en su sentido más estricto) sería absurdo considerarlos como tales. Sin embargo, ni el ser ni el sujeto mental son númenos: se trata de algo que se manifiesta en la experiencia espaciotemporal, aunque no lo haga en forma de entes espaciotemporales. En consecuencia, para poder negar que el ser y el sujeto mental sean númenos reduciéndolos a fenómenos, es necesario que este último término no se entienda en el sentido kantiano, sino que se lo redefina como «algo que se manifiesta en la experiencia, aunque no lo haga en forma de ente espaciotemporal».

²Gadamer, Hans-Georg, citado en Madeiras, Manuel y Julio Treballe, *op. cit.*, p. 52.

³Aunque más adelante se lo haya transformado en deidad antropomórfica, originalmente *Zurván* habría sido el término con el que el zurvanismo más antiguo designaba la vivencia del «Total Espaciotiempo», la cual habría sido al mismo tiempo panorámica —aspecto que correspondería a lo que el zurvanismo original habría designado como Espacio Infinito, Ilimitado o Total— e «intemporal» —aspecto que correspondería a lo que el zurvanismo original habría designado como Tiempo Infinito, Ilimitado o Total—.

Aunque por lo general se ha entendido el término *Zurván* como «tiempo infinito», lo anterior parece seguirse de un texto de Eudemo de Rodas que nos informa sobre las creencias zurvanistas de su tiempo, preservado en los escritos del filósofo griego Damacio (453 d.C.-circa 533).

En el zurvanismo de la época de Eudemo de Rodas, el dios supremo era *Zurván*, dios del tiempo y del destino, también llamado «espacio» (en pahlavi, *swash*, ó *spihr*, y *zaman*): él es la personificación divinizada del tiempo infinito y el espacio indiviso. Este tiempo infinito representado por *Zurván* se disgrega cuando aparecen las dos potencias correspondientes al bien y el mal que en el zoroastrismo —una doctrina *sumamente* posterior al zurvanismo— constituirán los dioses en pugna: el del bien que es Ormuz (o Ahura Mazda) y el del mal que es Ahrimán (ó Aingra Mainyú). Ahora bien, el trabajo de Damacio nos muestra que originalmente —o sea, en el antiguo zurvanismo— Ahrimán no era un dios del mal que poseyese el mismo rango que Ormuz aunque tuviese el signo contrario, sino un simple demonio (si bien era la figura principal entre los demonios). Como ya vimos, en el zurvanismo original, parece que la vivencia del Todo indiviso haya sido *Zurván*, que era espaciotiempo igualmente indiviso, el cual se disgrega cuando se separan el espacio

(*Rueda del tiempo*) denomina «Total Espacio-Tiempo-Conocimiento»⁴ y que la enseñanza dzogchén designa como «el fruto» (drabu):⁵ la dimensión en la que se hace patente aquello que los bönpos del Zhang-zhung llamaron «bön»,⁶ que los budistas *madhyamika*

y el tiempo, el bien y el mal, lo masculino y lo femenino y así sucesivamente, y con ello el tiempo se divide en una sucesión de momentos y el espacio en una pluralidad de lugares —con lo cual a su vez puede aparecer la pluralidad de entes e individuos—.

En *De Iside et Osiride*, Plutarco recogió doctrinas zurvanistas basándose en el historiador griego Teopompo (circa 350 a.J.C.) y en otras fuentes no identificadas de la misma época, las cuales a su vez recogen doctrinas muchos más antiguas. Según el *Menok i Khrat (Espíritu de la Sabiduría)*, un texto religioso pahlevi, el cielo tiene la forma de un huevo (y constituiría el huevo cósmico primordial). Podemos inferir que sería de la ruptura de este huevo primordial —la cual, como hemos visto, sería la ilusoria ruptura del espaciotiempo indiviso e infinito, o, lo que es lo mismo, de Zurván— que de la luz más pura nace Ormuz y de las tinieblas surge Ahrimán (que aquí sería un mero demonio y no un dios con el mismo rango de Ormuz pero con signo contrario, como en el zoroastrismo).

En el *Bundahishn I*, Ormuz aparece como un dios bisexual; ahora bien, los estudiosos nos dicen que en las nuevas formas de la religión de los magos (a las que corresponde el texto) Ormuz tomó el puesto del Zurván del antiguo zurvanismo, y que originalmente había sido este último el dios bisexual. Así, pues, en verdad quien era bisexual era el dios primordial, correspondiente al espaciotiempo indiviso e infinito, quien llevaba en el útero (de su lado femenino) a los mellizos Ormuz y Ahrimán. El nacimiento de éstos representaría la aparición de los contrarios —el bien y el mal, lo femenino y lo masculino, el espacio y el tiempo, etc.— y constituiría la disgregación del espaciotiempo indiviso e infinito que engendra el mundo de la pluralidad. (Algunos estudiosos piensan que originalmente el mito podría haber afirmado sólo que el dios primordial, siendo bisexual, produjo de su útero el universo entero, compuesto de los elementos, que en el zoroastrismo (influenciado por las creencias indoeuropeas que estaban ausentes en el zurvanismo original) se convertirán en los *amesha spentha* o «santos inmortales».

Ya que se ha hecho referencia al mito del «huevo cósmico», cabe recordar que Gadamer afirmó que las versiones cíclicas de la cosmogonía en cuestión todavía no habían aparecido en el siglo V a.J.C. —cuando hay numerosos testimonios de la existencia de tales versiones a partir del año 2.000 a. C. en la tradición bön del centro de Asia [cfr. Norbu, Namkhai (1986; español 1996) *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, Kairós] y, más adelante, entre los hititas, los sumerios, los elamitas y los hindúes; de hecho, en India el mito aparece ya en el *Rigveda* x. 82. 5-6 —en el himno a Vishwakarmán—, en el código de Manu y en la *darshana* o corriente filosófica *vaisheshika* —y hasta en China, en la filosofía del yin y el yang, con su mito de P'an-ku!—. El mismo tipo de anacronismo se aprecia en el hecho de que Gadamer haya negado que Heráclito haya podido escribir un libro titulado *Peri Fyseo (Sobre la naturaleza)*, ignorando que, antes de contraponerse a *nomos*, el concepto de *physis* se contraponía al de una pluralidad de sustancias. Con respecto a todo esto, cfr. mi obra en prensa (Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes) *Los presocráticos y el Oriente*.

⁴En su libro *Time, Space and Knowledge*, basado en las enseñanzas del *Kalachakra* y en tradiciones tibetanas asociadas, el lama tibetano Tarthang Tulku traduce como «Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento» el término tibetano que aquí vierto como «Total Espacio-Tiempo-Conocimiento». La diferencia en la traducción se debe a que —como ha señalado el lama tibetano Namkhai Norbu Rinpoché— en casos como éste el término tibetano *chen-po* (*maha* en sánscrito) no denota un tamaño grande que, siendo relativo, puede ser más grande o menos grande, sino algo más absoluto, para lo cual sería menos incorrecto el vocablo «total».

Este Total Espacio-Tiempo-Conocimiento correspondería al *Zurván* que, para el zurvanismo (tradicción que se encontró en estrecho contacto con aquéllas de las que podrían haberse derivado el tantrismo y el dzogchén budistas), es espaciotiempo indiviso e infinito. El mismo consiste en la condición en la que la naturaleza esencial del universo y de los seres vivos se muestra tal como es, la cual se contrasta con una de pequeño espacio-tiempo-conocimiento que, en la experiencia condicionada de los individuos, oculta la condición verdadera de Total Espacio-Tiempo-Conocimiento, y cuya característica distintiva es el error que el budismo designó como *avidya* (y que correspondería a la *lethe* heraclíteica). En términos del libro de Tarthang Tulku, la «Iluminación» de que habla el budismo es la plena desocultación de este Total Espacio-Tiempo-Conocimiento.

⁵*Bras-bu*.

⁶*Bön*.

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*),⁷ y así sucesivamente, en una larga serie de tradiciones, cada una con sus respectivos «nombres de lo innombrable».

Según la enseñanza dzogchén del Centro de Asia (e indirectamente según lo que los tibetanos designan como la vertiente «gran *madhyamaka*» de la filosofía budista mahayana conocida como *madhyamaka*),⁸ la base (*shi*=*Grund*) y la verdadera esencia y naturaleza de

⁷*gZhi*.

⁸Nagarjuna, fundador de la escuela *madhyamaka*, vivió a comienzos de nuestra era (según la mayoría de los estudiosos occidentales, alrededor del siglo II d.J.C.). Los tibetanos por lo general lo identifican con el maestro tántrico del mismo nombre, quien habría sido discípulo del *mahasiddha* Sarahapada y habría vivido alrededor del siglo VIII d. C.

La labor de elaboración conceptual de Nagarjuna fue continuada sin interrupción alguna por su discípulo Aryadeva. A su vez, Buddhupalita dio continuidad a las enseñanzas de los dos maestros anteriores, intentando conservar lo que consideró como las ideas originales del *madhyamaka*, para el cual —como bien señalaba el *Madhyamakavritti*— toda tesis o posición (*paksha*) implicaba una antítesis o contraposición (*pratipaksha*), y ninguna de ambas podía ser verdadera. En su intento por seguir esta línea en su forma más pura, en cierta medida Buddhupalita incurrió en un mero intelectualismo, limitándose a desarrollar una filosofía que no afirmaría hipótesis semimentalistas (como lo harían los *madhyamika-swatantrika-yogachara*) ni semirrealistas (como lo harían los *madhyamika-swatantrika-sautrantika*), sino que intentaría reducir al absurdo toda teoría sobre la realidad. Y, puesto que *prasanga* significa *reductio ad absurdum*, a su escuela se le dio el título de *madhyamaka-prasangika* ó «*madhyamaka* de la reducción al absurdo». (Chandrakirti y Shantideva fueron los dos sucesores más importantes que Buddhupalita tuvo en la India. Mientras que Shantideva se hizo famoso a raíz de la producción de una obra totalmente original llamada *Bodhisattvacharyavatara*, Chandrakirti fue conocido sobre todo por sus comentarios a los textos originales de Nagarjuna —y, en particular, por el comentario conocido como *Madhyamakavatara*— en los cuales intenta dejar bien sentado lo que para él constituía el sentido original de los mismos, y que contraponía a las interpretaciones de las distintas escuelas de los *madhyamika-swatantrika*.)

Más adelante, representantes de la filosofía *madhyamaka* comenzaron a incluir en sus escritos e interpretaciones conceptos que muchos atribuían a otras escuelas filosóficas del budismo y, en particular, a las escuelas *yogacharya* (la escuela «mentalista» del *mahayana* que niega la existencia de todo lo que no sea la mente y lo mental) y *sautrantika* (una escuela «semirrealista» del *hinayana* del norte). Fue así que surgieron las subescuelas del *madhyamaka-swatantrika* conocidas como *madhyamaka-swatantrika-yogacharya* y *madhyamaka-swatantrika-sautrantika*. Mientras que la última fue desarrollada por Bhavaviveka (quien también incorporó la doctrina del *yogacharya*, pero desde el punto de vista de *acharya* Dignaga, quien había dado gran importancia a la lógica y había sido profundamente influenciado por los *sautrantika*), la primera conoció dos tendencias diferentes: la de Shantarakshita, Kamalasila y Arya Vimuktasena, y la de Haribhadra, Jetari y Lavapa.

Los *prasangika* —como Buddhupalita, Chandrakirti y Shantideva— y los *swatantrika* —y, en particular, *swatantrika-sautrantika* como Bhavaviveka— son ambos *madhyamika*, porque afirman que ningún fenómeno existe de manera absoluta o verdadera (*satya-siddha*). Buddhupalita, Chandrakirti y Shantideva son *prasangika* porque afirman que ningún fenómeno existe intrínsecamente ni siquiera en el plano convencional. Bhavaviveka es *swatantrika-sautrantika* porque afirma que en el plano convencional todos los fenómenos existen intrínsecamente.

Esto no implica que los *prasangika* se encuentren en la verdad y que los *swatantrika* se encuentren en el error. A comienzos de nuestro siglo el maestro tibetano Llu Mipham Lamiang Namguél (*'Ju Mi-pham 'Jam-dbyangs rNam-rgyal*: 1846-1912) sostuvo en un debate que el punto de vista de los *prasangika* expresaba la visión que se manifiesta en el estado absoluto de Contemplación de quienes se encuentran en cuarto sendero (*marga*) del *mahayana*, que es el «sendero de Contemplación» (sánscrito: *dhyana marga*; tib.: *sgom lam*), mientras que el punto de vista de los *swatantrika* expresaba la visión que se manifiesta en el estado de post-Contemplación de los mismos individuos. Este punto de vista fue aceptado por todas las escuelas budistas tibetanas a excepción de la escuela guelugpa. La idea en la base de la interpretación de Mipham es que quienes recorren el sendero de Contemplación (tib., *sgom lam*) —el cuarto de los senderos del

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*).⁹

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,

mahayana—, cuando se encuentran en el estado de Contemplación ó ñamshak (*mnyam-bzhag*; en sánscrito *samahita*) no perciben ningún fenómeno como existiendo intrínsecamente, ni siquiera en el plano convencional —lo cual corresponde al punto de vista de los *prasangika*—. En cambio, en el estado de post-Contemplación ó *llothob* (*rJes-thob*; en sánscrito *prishthalabdha*), los individuos en cuestión todavía perciben los fenómenos como existiendo intrínsecamente en el plano convencional (a pesar de que, según el *bhumi*, *sa* ó «nivel» del sendero en cuestión en que se encuentren, la impresión de existencia intrínseca en cuestión será mayor o menor).

A fin de aclarar lo anterior, es necesario introducir todavía otra forma de *madhyamaka*, que es la que se conoce en el Tíbet como «gran *madhyamaka*» (*mahamadhyamaka*). Es cierto que algunas de las experiencias que tienen lugar durante la práctica «yóguica» podrían ser referidas a las ideas de los *madhyamika-swatantrika-yogachara*; de hecho, el nombre mismo de la escuela *yogacharya* («maestra del yoga») indica que ella se ocupa de la práctica yóguica propiamente dicha. Ahora bien, a pesar de su carácter eminentemente yóguico, las enseñanzas de los *tantra* internos de los ñingmapa y del *atiyana-dzogchén* están íntimamente relacionadas, no con la escuela *madhyamaka-swatantrika-yogacharya*, sino con lo que muchos maestros de dzogchén y miembros de la escuela ñingmapa han designado como «gran *madhyamaka*» (*mahamadhyamaka*), que nos habla de una verdad absoluta (la cual puede ser provisional o definitiva), una verdad relativa correcta y una verdad relativa incorrecta o invertida. Es en términos de esta explicación que debe entenderse la conciliación de los puntos de vista *prasangika* y *swatantrika* que desarrolló Llu Mipham.

(1) La verdad relativa invertida o errónea está constituida por la experiencia de los individuos normales, que están poseídos por el error llamado *avidya* y en la gran mayoría de los casos ni siquiera se dan cuenta de ello.

(2) La verdad relativa correcta está constituida por el estado de post-meditación de los *bodhisattva* superiores (*arya*), que son los practicantes del *mahayana* que han alcanzado o superado el primer *bhumi* ó nivel. Aunque en este estado surge el error, lo hace con menor fuerza que en el caso del individuo normal, y hay una cierta conciencia de que todo lo que surge en la propia experiencia es como una ilusión.

(3) La verdad absoluta puede ser provisional o definitiva. La provisional corresponde al estado de Contemplación de los *bodhisattva* superiores, en la cual no surgen ni el error llamado *avidya* ni tipo alguno de ilusión. La definitiva está constituida por el estado de realización de los Budas, que se encuentra más allá de la dualidad verdad-falsedad, pero que en todo caso no es ya en ningún momento afectado por el error o la ilusión, ni podrá volver a serlo jamás.

Para concluir, cabe también señalar que los maestros de los *tantra* internos y el *atiyana-dzogchén* (sobre todo entre los ñingmapa) constantemente recuerdan a sus alumnos que los puntos de vista del *vajrayana* ó tantrismo son «superiores» a los de todas las enseñanzas y escuelas del *mahayana* —incluyendo tanto el de los *yogachara* como de los de *todas* las vertientes de la escuela *madhyamaka*—, y que el punto de vista del *atiyana-dzogchén* se encuentra «por encima», tanto de los de todas las enseñanzas y escuelas del *mahayana*, como los de todos los vehículos del sendero de transformación en el *vajrayana*.

⁹Para 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—.

dzogchén).¹⁰ 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 ineluctable carencia de plenitud que dimana de sentirnos separados de la plenitud del continuo único de energía que es el universo— conocido en sánscrito y pali 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* (correspondiente al pali *nibbana*)—.

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 una delusión o un error,¹¹ pues en verdad todo sigue siempre siendo la base, que se encuentra libre de pluralidad, y el sujeto en cuestión es insubstancial, pues no es más que un pensamiento de un tipo particular (que la enseñanza dzogchén designa como «supersutil»).¹² Las formas *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* de budismo designan la ocultación (*lethe*) de la base ó *Grund* con el término *avidya*, constituido por el privativo *a* y el vocablo *vidya*, que indica la gnosis primordial —y sin embargo, el término compuesto en cuestión no indica la erradicación de dicha gnosis, sino el hecho de que ella queda velada para el angosto foco de conciencia asociado al ilusorio sujeto mental tan pronto como estos últimos hacen su aparición—. Puesto que la *avidya* implica lo que se designa como error o delusión, a menudo traduzco dicho término como error/delusión.¹³

¹⁰*rDzogs-chen*. Cabe señalar que este término está compuesto por los vocablos *rdzogs-pa*, que significa «lleno», «repleto», «pleno», «perfecto», «consumado» y así sucesivamente, y *chen-po*, que por lo general significa «grande», pero que en este caso no tiene un sentido relativo («grande» siempre puede ser más grande o menos grande) sino un sentido absoluto que se traduce con mayor exactitud por el término «total». A fin de transmitir la mayor cantidad posible de sentidos del término *rdzogs-chen* he decidido, pues, traducirlo como «total plenitud y perfección».

¹¹Cabe 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 lucecitas 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.

¹²La enseñanza dzogchén divide los pensamientos en tres grandes categorías, que son: (1) los pensamientos burdos, que son los discursivos; (2) los pensamientos sutiles, que son los intuitivos, y (3) los pensamientos supersutiles, representados por la «triple proyección» que introduce la ilusión de que hay una experiencia, algo experimentado y alguien que experimenta. La ilusión de que hay un sujeto mental, correspondiente al polo noético del conocimiento, que conoce su objeto, es, pues, el resultado de la valorización/absolutización delusoria de un pensamiento supersutil.

¹³Es bien sabido que en el budismo hay distintos «vehículos» (niveles de enseñanza y práctica); en particular, todo el mundo conoce la distinción entre el budismo mahayana y aquél que el mahayana designa como hinayana. Ahora bien, las formas de budismo que imperan en el Centro de Asia y en particular en las regiones himaláyicas no se limitan a distinguir entre el hinayana y el mahayana, sino que llegan a postular la existencia

Esta *avidya* no sólo es la causa de una insuperable carencia de plenitud y de recurrente frustración y sufrimiento; ella es también la fuente del mal, pues comprende la ilusión de ser egos substanciales, intrínsecamente separados, la cual implica a su vez el egoísmo: ese interés por nosotros mismos y falta de cuidado por los demás (sobre todo si no son cercanos a nosotros) que hace que estemos dispuestos a perjudicar a otros de todas las maneras posibles con tal de obtener lo que erróneamente creemos constituirá nuestro propio beneficio. Fue debido a la universalización de este problema que se hizo necesario decretar normas religiosas, morales y legales que prohibiesen las conductas que perjudicarían a otros. Ahora bien, la auténtica virtud sólo puede surgir de la superación de la ilusión de ser egos substanciales y por ende del egoísmo; ella no puede surgir de ponerle una camisa de fuerza a la ilusión egoica, pues esto sería como atar un camello en el desierto: si lo dejamos libre, el animal se quedará quieto, pero si lo amarramos dará brinco y saltos sin parar intentando soltarse. El intento por alcanzar la virtud implica que ella no nos es inherente, sino algo externo que debemos obtener; en consecuencia, nos mantendrá a una distancia de ella.¹⁴

de nueve o siete vehículos (según si se trata de la forma más antigua del budismo de esta región, o de las formas más recientes, respectivamente), que a su vez resumen en tres. En la versión más generalizada, éstos son el *hinayana*, el *mahayana* y el *vajrayana*, y en otra versión más esotérica (definitivamente «superior» a la anterior) son el *sutrayana* (que incluye el *hinayana* y el *mahayana*), el *vajrayana* (correspondiente al tantrismo) y el *atiyana* (correspondiente al dzogchén).

En el budismo en general, la *avidya* es una de las tres «raíces de lo malsano» (*akúshala*), que son: (1) *dwesha* o aversión; (2) *trishna* o avidez, y (3) *avidya* entendida como ofuscamiento mental. En la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades (*arya-satya*) propia del Primer *Dharmachakra* o «Primer Giro de la Rueda de la Doctrina», asociado al *hinayana*, la Segunda Noble Verdad, que es la de la causa (*samudaya*) del sufrimiento, es *trishna*, que como vimos significa «ansia» o «avidéz». Sin embargo, ciertas interpretaciones mahayana, vajrayana y atiyana de las Cuatro Nobles Verdades han establecido que el *trishna* se deriva de la *avidya* entendida como una delusión o un error cuyo eje es el desconocimiento de la verdadera naturaleza o esencia de toda la realidad (o sea, de la gnosis primordial a la que ya se ha hecho referencia en el texto principal de este libro. De hecho, el ansia surge de la ilusión de que nos falta algo para sentirnos completos — o sea, de la *avidya* que nos hace sentirnos separados de la plenitud del universo, experimentando una carencia-de-plenitud-que-exige-colmarse—.

El 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 *ñeshe* (*ye-shes*). En la enseñanza dzogchén se emplea mucho el término tibetano *rigpe ñeshe* (*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 en sí, como para designar su desocultación (o sea, lo que se conoce como Cognitividad-como-fruto) —empleándose para la Cognitividad-como-base sobre todo el término *semñi* (*sems-nyid*; en sánscrito *chittata* ó *chitta-eva*), 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)—.

¹⁴Algo peor sucede con el impulso a destruir el mal: siendo odio, que es mal, el odio hacia el mal refuerza el mal en nosotros, haciéndolo doblemente malo y perverso. Y, lo que es peor, entonces, en contra del «pecador» y el «perverso»:

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

En consecuencia, todos están dispuestos a cometer hacia el condenado por la justicia atrocidades mucho peores que las que éste supuestamente había cometido con sus víctimas, e incluso a apedrear a la adúltera hasta ocasionarle la muerte. [Esto lo han impulsado las mismas instituciones de «justicia». Cfr. Foucault, Michel (1975, español, 1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, S.A.] En general, nos alejamos de la virtud intentando apropiárnosla y exacerbamos el mal intentando destruirlo. [Para un análisis más extenso de la dinámica que nos hace alejarnos de la virtud intentando apropiárnosla y exacerbar el mal intentando destruirlo, ver Capriles, Elías (1994), *Individuo*,

Además de resultar en la falta de plenitud, la insatisfacción y el recurrente sufrimiento inherentes a toda experiencia samsárica,¹⁵ y de encontrarse en la raíz del mal, el error/delusión en cuestión, que implica autoconciencia y autocontrol, interfiere con la magistral espontaneidad de la cognitividad primordial, resultando en una autointerferencia que se traduce en imperfección en la acción. Como lo expresa el poemita anglosajón:¹⁶

«The centipede was happy, quite,
until the toad for fun
asked «Pray, which leg goes after which?»
which brought his mind to such a pitch
he fell demented in a ditch
forgetting how to run.»

El *nirvana*, en cambio, es la desocultación de la base y la consiguiente disolución del error/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*—. En consecuencia, nuestra total plenitud se hace patente en cada una de nuestras vivencias, superamos la insatisfacción y el sufrimiento,¹⁷ y nuestra total perfección deja de ser ocultada por la autointerferencia que dimanaba de la autoconciencia y el autocontrol, comenzando a manifestarse en todo lo que hacemos, que ahora tiene lugar por medio de una «acción a través de la no-acción» (en chino, *wei wu-wei*). El sabio taoísta Chuang-tzu ilustra esto con el ejemplo de un artesano:¹⁸

«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*)

sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística. Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. El tema se trata en el tercer ensayo de dicho libro, titulado «Teoría del valor. Crónica de una caída» (cfr. en particular la sección sobre el valor ético).]

¹⁵Ya vimos que nuestra falta de plenitud resulta de sentirnos separados del continuo de plenitud que es el universo. Nuestra insatisfacción se debe al hecho de que todos nuestros intentos por obtener plenitud y placer estarán condenados al fracaso en tanto que nos sintamos separados del continuo de lo *dado* y por ende de la totalidad de los objetos y sujetos. El sufrimiento recurrente se debe, entre otras cosas, a que, en tanto que nos sintamos separados de nuestros objetos, nuestras posibilidades son la aceptación, el rechazo y la indiferencia —los cuales, como bien lo supieron los estoicos, producen placer, dolor y sensación neutra, respectivamente—. Ahora bien, al aceptar ciertos objetos y aferrarnos a ellos estamos condicionándonos para rechazar otros e intentar alejarlos y, en consecuencia, para experimentar dolor y sufrimiento.

¹⁶

«Muy feliz era el ciempiés,
hasta que el sapo una vez
le dijo: «¿qué orden al andar siguen tus remos?»
lo cual forzó su mente a tal extremo
que, enloquecido, a una zanja fue a caer
mientras pensaba cómo hacer para correr.»

¹⁷Superamos la insatisfacción en la medida en que ya no nos sentimos separados de la plenitud de lo *dado* y por ende no aspiramos a obtener la plenitud y el placer en el futuro de manera momentánea a través de ciertas experiencias. Y superamos el sufrimiento en la medida en que la superación de la dualidad sujeto-objeto no hace posible el rechazo que se encuentra en su raíz.

¹⁸Chuang-tse, citado por Giles, 1926, y Watts, 1956. 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.]

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*) está a gusto.

«Y quien, habiendo estado desde el comienzo a gusto, nunca experimenta desagrado, está inconsciente de lo agradable que es sentirse a gusto (y en consecuencia no sabe que se encuentra a gusto).»

La enseñanza dzogchén explica el juego constituido por 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 consagra al proceso de desocultación de dicha base —o, lo que es lo mismo, de manifestación progresiva del *nirvana*— y la consiguiente neutralización progresiva de las propensiones samsáricas, que es lo 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.¹⁹

La verdadera *diferencia que sobrepasa cualesquiera otras diferencias*, a la que designaré como *diferencia metaontológica*, es la que tiene lugar 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* han desaparecido.

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»)²⁰ y, en

¹⁹Cabe 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.

²⁰Lo *dado* no es comprensible en términos de ningún concepto. Sin embargo, la valorización/absolutización delusoria —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 apariencia de *ser* (que sirve de base a la apariencia de que los entes *son*, o bien de que *ya no son*, pues se han destruido, etc.).

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 no 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

particular, la diferencia entre las formas óptica y ontológica de comprensión del ser que Heidegger juzgó suprema y que designó como *ontologische Differenz* ó «diferencia ontológica» —la cual 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—. Es importante subrayar el hecho de que *todos* estos modos ópticos y ontológicos de comprender el ser de los entes son formas incipientes de comprensión signadas por el error-delusión llamado *avidya*.

El segundo de los dos reinos anteriores es el de lo metaontológico y de lo metaóptico, pues en él no se manifiesta el fenómeno de ser (y por ende está ausente la temporalidad inherente a éste), ni se manifiesta tampoco el *Dasein* que supuestamente debería comprender el ser (el cual, cabe señalar, está caracterizado por la comprensión condicionante en términos de pensamientos que constituye el eje del error-delusión y, por ende, siempre «comprende mal»). Como ya hemos visto, éste es el reino de la desocultación (*aletheia* en el verdadero sentido heraclíteo del término, que Heidegger fue incapaz de reconocer)²¹ 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 del ámbito 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 constituir «otra orilla», descubrimos la naturaleza común de las dos orillas y, por ende, que tal dualidad entre orillas jamás existió *en verdad*.²²

Decir que el estar familiarizado con la vivencia de la *diferencia metaontológica* es la condición de posibilidad de una hermenéutica metaontológica de la experiencia humana y sus estructuras sería una verdad de Perogrullo. Ahora bien, hasta ahora nos hemos ocupado de la hermenéutica de los textos y no de la experiencia. Y cuando los textos pertenecen a tradiciones metaontológicas, la familiaridad con la vivencia de la diferencia en cuestión hará más fácil una correcta hermenéutica de los mismos. (Aunque individuos que no han accedido a la desocultación de la dimensión metaontológica, pero que han estudiado

(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».)

²¹Según 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 carácter que se compone de los que indican noche y boca, y se refiere a idea de desocultación en el sentido de *aletheia*.

²²Por 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.»

a fondo las tradiciones que de ella se derivan, a menudo han interpretado los textos de éstas de manera en gran medida correcta, un intérprete cuya vida transcurra en una dialéctica fluida entre la dimensión metaontológica correspondiente a la genuina *aletheia* ó desocultación heraclítea y la dimensión ontológico-óntica que corresponde a la *lethe* u ocultación, tendrá mayores posibilidades de interpretar adecuadamente los textos más difíciles y, en particular, será capaz de interpretar correctamente los que se refieren explícitamente a la praxis.)

La equivocada identificación del ser (*das Sein*) de Heidegger con la base de la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*)

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»,²³ 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 que surge en la ocultación (*lethe*) de dicha base.²⁴ A todas luces, la experiencia del propio Heidegger (antes y después del *Kehre* ó «giro») 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*.²⁵ Para el budismo, es por medio de «actitudes saludables» y prácticas meditativas condicionadas dependientes del autoengaño, que los individuos humanos logran evadir la angustia (que, para Sartre, constituye el ser del individuo humano) y acceder a «reinos superiores de experiencia» en los que dicha angustia se disfraza de orgullo y, en consecuencia,

²³Como ya se indicó antes, *gshi*.

²⁴La 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.

²⁵Batchelor, Stephen, *Alone with Others—An Existential Approach to Buddhism*. Nueva York, Grove Weidenfeld, 1983. Cabe señalar que el Sr. Batchelor enseña 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.

proporciona un tipo particular de placer. Aunque, al igual que el existencialismo y formas de pensar que se extienden desde Kierkegaard hasta Heidegger,²⁶ el budismo considera como *inautenticidad* la evasión de la angustia, los distintos sistemas budistas van más allá que el existencialismo y las formas de pensar en cuestión en la medida en que nos proporcionan medios efectivos para hacernos cada vez más conscientes de dicho autoengaño, creando así una deficiencia en las condiciones que lo hacen posible (pues 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 con ello haciendo siempre más difícil la evasión de la angustia inherente a nuestro ser—.²⁷ Ahora bien, lo más importante es que con ello el budismo no nos condena a vivir en la angustia, pues también nos enseña los medios para superarla de manera radical: no ilusoriamente,

²⁶Como todos sabemos, a Kierkegaard se le considera, junto a Nietzsche, como uno de los precursores del existencialismo. Puesto que para Kierkegaard el *Angst* es terror del espíritu finito ante su propia infinitud, podría quizás relacionárselo con lo que en este libro designo como *pánico*; sin embargo, el *Angst* es también la «realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad». En este último sentido el *Angst* de Kierkegaard es como la *angoisse* de Sartre, que es temor ante la responsabilidad inherente a toda elección humana, y que no es posible para los animales, por lo menos en la medida en que supongamos que éstos carecen en lo absoluto de libre albedrío (sin embargo, un experimento con ratas demostró que éstas se enfermaban cuando recibían castigos que dependían de sus propias decisiones mas no se les daba la información necesaria para evitarlos, pero en cambio no se enfermaban cuando recibían torturas que no dependían de sus propias decisiones).

Heidegger, en cambio, en su *Brief über den Humanismus* (*Carta sobre el humanismo*, dirigida a Jean Beaufret) intenta dejar bien claras sus diferencias con el existencialismo a fin de desligarse de dicha corriente filosófica. En *Sein und Zeit*, la angustia radical es la condición misma de una existencia temporal y finita, y se encuentra siempre en el fondo del individuo humano como el «estado de abierto del *Dasein*», que todo individuo se ve impulsado a evadir. [Es cierto que para Heidegger la angustia está acompañada por la esperanza, con la que se alterna para hacer posible la existencia y la cual no es sólo esperanza de obtener lo que se persigue en la distracción, pues en su forma más auténtica es esperanza de una plenitud que colmaría el vacío inherente a la vida, resolviendo la crisis de ésta. Sin embargo, esto último sería lo que Sartre designó como *soi* (sí-mismo) o como *holón*, que implicaría la muerte del *être-pour-soi* —o, lo que es lo mismo, la muerte *existencial* del *Dasein*—. Aunque considero más útil para mis propósitos la ontología de Sartre que la de Heidegger, mi principal diferencia con el primero radica en que para él el *soi/holón* es una posibilidad negada, mientras que para mí no sólo es posible, sino que constituye la posibilidad esencial (y en tanto que posibilidad la *differentiam specificam*) de lo humano, al mismo tiempo que su superación.]

²⁷En 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 dedicase a erigir un muro de seis metros de altura, (pero esta meditación) es como si otro tomase una mandarina y rompiese y demoliese 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 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 fines de los años 70 o comienzos de los 80 también ha estado disponible una traducción completa del *Athasalini* al inglés (dos volúmenes).

modificándola por medio del autoengaño y la elusión, sino *realmente*, por medio de la desocultación de la base y el consiguiente descubrimiento de la inexistencia del sujeto mental aparentemente autónomo y substancial cuya ilusoria existencia se encontraba en la raíz de la angustia.²⁸

En la terminología que he ido desarrollando con el paso de los años, lo anterior se expresa diciendo que el budismo no es meramente existencial, sino metaexistencial. Todas las vertientes del sistema instaurado por el Buda Shakyamuni son metaexistenciales en la medida en que ninguna de ellas considera que la angustia represente la más pura y perfecta autenticidad, y en que todas ellas nos brindan los medios para lograr la superación del ser del individuo humano —y, por ende, de la angustia que éste es— en la dimensión metaontológica que el budismo en general denomina *nirvana* y que el *mahayana*, el *vajrayana* y el *atiyana* designan más a menudo como Iluminación (sánscrito: *bodhi*; chino: *wu*; japonés: *satori*; tibetano: *changchub*).²⁹ (Para mayores detalles, cfr. mi trabajo «Pasos hacia una fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia».³⁰)

Volviendo al problema del ser, cabe señalar que no basta simplemente con decir que el mismo sea algo que «acaece» (en el sentido heideggeriano celebrado por Vattimo), ni que no sea eternidad, estabilidad y fuerza sino vida, maduración, nacimiento y muerte. Lo que hay que decir acerca del ser es mucho más radical y, al mismo tiempo, muchísimo más antiguo: que el mismo constituye la manifestación más básica de la ocultación y el error/delusión que caracterizan a la humanidad. 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

²⁸Como vimos, este es para Heidegger el objetivo del tipo más auténtico de esperanza, y para Sartre el *soi* ó *sí-mismo*. Mientras que Sartre entendió que alcanzar este *soi* implicaría la muerte del ser del individuo humano (el *être-pour-soi*), pero lo consideró inalcanzable, Heidegger no parece haber entendido que colmar esta esperanza representaría la superación del ser (*das Sein*) y del *Dasein* mismos.

²⁹*Byang-chub*.

³⁰Capriles, Elías (1997), «Pasos hacia una fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia». Maracaibo (Venezuela), *Utopía y praxis latinoamericana*, Vol. II, No. 1. (En el número siguiente de dicha revista aparecerá la errata correspondiente. Cabe señalar que la primera de las tres partes en que originalmente había dividido 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 a última hora 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.

concepción y el *fenómeno* que indica la palabra *ser*.³¹ 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, podría tener 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 (después del *Kehre*) 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»:³²

«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 le 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 y que es lo único que carece tanto de *genus proximum* como de *differentiam specificam*: mientras que el ser tiene su *differentiam specificam* en el no-ser, no existe una no-gnosis o una no-base con la que esta

³¹Heidegger 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.

³²Heidegger, 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.

gnosis o base pueda contrastarse. En la medida en que esa *concepción* y ese *fenómeno* que designamos como «ser» surgen como resultado de la valorización/absolutización delusoria del más general de los conceptos, dicho fenómeno-concepción constituye también la manifestación más básica del error-delusión concomitante con la ocultación (*lethe*) de la base ó *Grund*. Es precisamente la desaparición del fenómeno de ser y de la ocultación y el error-delusión a los que sirve de base, lo que el budismo puede denominar *nirvana* o *bodhi*, y que corresponde a la superación de toda comprensión en términos de pensamientos y de todo concebir algo como *dado* y absolutamente verdadero 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 —o en cualquier ocasión sentimos— que algo *es*. Y lo que nos enseña la plena vivencia de la diferencia metaontológica es que la concepción o el fenómeno en cuestión constituye la manifestación más básica de la ocultación (*lethe*) y el error-delusión humano esencial.

En efecto, el fenómeno de ser es el resultado de la valorización/absolutización delusoria 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/absolutización delusoria, que es uno de los principales procesos en la raíz de la ocultación y del error-delusión, consiste en una función vibratoria, que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, la cual *carga* nuestros pensamientos con 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).³³ 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/absolutización delusoria es concomitante con la manifestación del ilusorio sujeto mental y el angosto y relativamente hermético foco de atención consciente para quienes la base está siempre y automáticamente oculta.³⁴ De hecho, el sujeto mental es un pensamiento valorizado delusoriamente (y por ende un velo), mientras que el foco de atención consciente a él asociado percibe exclusivamente los *contenidos* de los pensamientos *cargados* por la valorización/absolutización delusoria y es incapaz de captar la gnosis que constituye la base —la cual, como hemos visto, es lo que nosotros, nuestros pensamientos y lo que ellos interpretan, somos todos *en verdad*—. Es por ello que la desocultación de la base no es otra cosa que la simultánea disolución del sujeto mental, del foco de atención consciente y de la valorización/absolutización delusoria.

Así, pues, aunque Heidegger estuvo en lo cierto al señalar que el «fenómeno de ser» no es un ente, como bien señala Sartre en *L'être et le néant*, él constituye el «ser del fenómeno»: es lo que hace que «sintamos» que todos los fenómenos-entes *son* —

³³Para una consideración más detallada del concepto de valorización/absolutización delusoria, remito al lector a la definición del término «sobreevaluación» en mi ensayo *Teoría del valor: crónica de una caída*, en Capriles, Elías, 1994.

³⁴La enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*) explica la forma como surge y se desarrolla el error en la base del *samsara*, en términos de una serie de pasos los cuales, a fin de evitar complicaciones, no se discutirán aquí. Baste con decir que la concomitancia que se señaló debe entenderse como una forma extremadamente abreviada de la mencionada explicación de la enseñanza dzogchén.

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 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.).³⁵ En

³⁵Como 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 ser *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 valorización/absolutización delusoria 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 valorización/absolutización delusoria 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 valorización/absolutización delusoria producirá un mayor o menor grado de ser y dotará al ser-para-sí de un grado correspondiente de necesidad-de-valor, que lo hará proyectar en segmentos del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí el valor correspondiente, para entonces intentar recuperarlo bajo la forma de esos segmentos. Por ejemplo, podría proyectarlo en segmentos del ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí que no correspondan al ente que indica el nombre propio del individuo, 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-

consecuencia, si Reinhard May estuviese en lo cierto cuando, en su reciente obra *Heidegger's Hidden Sources. East-Asian Influences on his Work*,³⁶ 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*) y el error-delusión —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

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 en la base de la crisis ecológica 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 valorización/absolutización delusoria 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 valorizados delusoriamente, 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 criterios que varían 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.

³⁶May, 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* (Barret no refuta 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.

metaontológica»: la diferencia entre el *samsara* y el *nirvana*; entre la *avidya* y la desocultación de la *vidya* o gnosis primordial (en tibetano, *rig-pa*).

El error del mismo Heidegger en el § 44 de *Sein und Zeit*

En *Sein und Zeit* Heidegger declaró que el estado de abierto del *Dasein* era ser-para-la-muerte; como ha señalado correctamente Salvador Pániker,³⁷ ello implicaba que el *Dasein* era existencia humana que se experimentaba 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 y el error/delusión que el budismo llama *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.³⁸ En consecuencia, 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 *lethe* (que, como hemos visto, es el *Dasein*), con la *aletheia* —la cual implica la disolución del fenómeno de ser, del *Dasein* y de la temporalidad, y constituye el *nirvana* y el *bodhi* del budismo, que hace patente la gnosis primordial que éstos últimos designan como *vidya* y la dimensión intemporal y panorámica que el zurvanismo designa como *Zurván*—. No cabe duda, pues, de que el estado de *aletheia* de Heráclito, al igual que el *nirvana* y el *bodhi* del budismo, implica la superación del fenómeno de ser y del *Dasein* —o sea, del ek-sistente— mismos.

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 «comprensión de término medio» a la que se refirió el Heidegger de *Sein und Zeit*). Interpretando la comprensión que del ser (y en particular de su propio ser) tiene el *Dasein* y dejando aparecer, en base al método fenomenológico, lo que permanezca oculto del mismo *Dasein* a fin de «mostrarle así a éste el sentido del ser»,

³⁷Pániker, Salvador (1992), *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, pp. 15-6. Barcelona, Editorial Anagrama.

³⁸Esta *aletheia* no es verdad en el sentido de *adaequatio intellectus et rei*, pero tampoco lo es en el sentido en el que la entendió Heidegger. Para este último, la *aletheia* o «verdad» no era algo que radicase en el juicio (como sucedería con la *adaequatio*), sino la condición de posibilidad de la verdad en este último sentido, que era «secundario» en relación a lo que él concibió como *aletheia*. Lo que Heidegger designó como *aletheia*, que constituía para él la «verdad primaria» y sin lo cual no podía haber verdad como *correspondencia*, podía a su vez ser entendida en dos sentidos: (1) En su sentido primario y más originario, la *aletheia* no era otra cosa que el «estado de abierto» del *Dasein* o «ser-ahí» (o sea, del ente humano como tal), en el cual éste era plenamente «descubridor del ser». (2) En un sentido secundario y menos originario, la *aletheia* era el «estado de descubiertos» de los entes (estado que, a su vez, requería que el *Dasein* se encontrase en su «estado de abierto»), que consistía en la más plena y pura patencia de los entes intramundanos.

En cambio, la verdad en el sentido que Heráclito dio al término *aletheia* era, contrariamente a lo que haya pensado Heidegger, meramente ausencia de la ocultación y el error/delusión que el budismo llamó *avidya* y que constituye la *lethe* heraclítica. La confusión de Heidegger es concomitante con la que expresó en § 44 b de *Sein und Zeit*, que se considerará a continuación, al identificar el estado de abierto del *Dasein*, que es existencia individual limitada espaciotemporalmente, con la *aletheia* o desocultación del *logos*, que es universal y común (no sólo a todos los individuos humanos, sino al universo entero). De hecho, el fragmento 2 DK de Heráclito nos dice:

«Aunque el *logos* es común, cada cual cree tener un entendimiento separado, privado o particular.»

quizás 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. Sin embargo, por tales medios, confinados a la dimensión meramente ontológica y atrapados en el interior de sus estructuras, no es posible descubrir 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. La dimensión meramente ontológica pertenece al reino de la ocultación y del error/delusión que el budismo llama *avidya* y, en la medida en que está signada por dicha ocultación y por dicho error/delusión, una comprensión que parta exclusivamente de la dimensión en cuestión no podrá evitar equivocarse con respecto al modo de existencia y el grado de realidad del ser, sus modos y sus estructuras. En particular, desde dicha dimensión será imposible descubrir que el ser es la manifestación más básica de la ocultación y el error/delusión que Heráclito llamó *lethe* y que los budistas designan como *avidya*.³⁹ Es por esto que desde ella 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.

Quien se despierta de un sueño entiende que había estado soñando y que sus aventuras o desventuras no eran reales. Hemos visto que la dimensión metaontológica corresponde 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. Puesto que el acceso a la dimensión en cuestión es como el despertar que nos hace darnos cuenta de que la dimensión óntico-ontológica y la totalidad de los fenómenos que en ella se manifestaban eran irreales como los de un sueño,⁴⁰ dicho acceso hace patente el hecho de que el fenómeno de ser, que servía de fundamento a la totalidad de la experiencia de la dimensión que se ha superado, constituía la más básica manifestación de la ocultación y el error/delusión que la caracterizaban. Y si se sigue adelante en el sendero, 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 desocultación, 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, que los hace sinónimos de *samsara* y *nirvana*, respectivamente), puede darse una hermenéutica de la experiencia humana que

³⁹Aunque 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.

⁴⁰Lo que se está afirmando aquí no es que los entes «físicos» que experimentamos en la dimensión óntico-ontológica sean ilusiones creadas por la mente, como suponemos que lo son los fenómenos que experimentamos en un sueño, sino que lo que experimentamos en la dimensión en cuestión implica un error o una delusión con respecto a su *modo de existencia*: tal como estamos en un error cuando en un sueño creemos que los fenómenos que experimentamos pertenecen al mundo de nuestra vigilia —o sea, a lo que la enseñanza dzogchén designa como «forma tsel (*rtsal*) de manifestación de la energía»—, también nos encontramos en un error cuando experimentamos el mundo de nuestra vida cotidiana en términos de substancias e hipostasiamos valores. [Para una explicación de los modos de manifestación de la energía según la enseñanza dzogchén, cfr. Norbu, Namkhai (1986; español 1996 en traducción y revisión de quien esto escribe), *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, Editorial Kairós. Pronto aparecerá una explicación más amplia del tema en Norbu, Namkhai (compilación de quien esto escribe), *La vía de autoliberación y la total perfección*.

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 la auténtica hermenéutica del *logos* (o sea, la hermenéutica en el sentido más amplio entre los tres que Heidegger habría dado al término y pretendido llevar a la práctica, pero que, no habiendo tenido un claro acceso a la dimensión metaontológica, dicho pensador reemplazó con algo muy diferente y mucho más limitado),⁴¹ pues el *logos* sólo está manifiesto cuando han desaparecido el *Dasein* y el ser. (4) Sólo cuando estén dadas las precondiciones establecidas hasta este punto, podrá dejar de confirmar y reforzar el error la hermenéutica en ese otro sentido heideggeriano que hace de ella una analítica de la existencia y del ser-en-el-mundo.

Ahora deberé explicar mi interpretación de la filosofía de Heráclito como una filosofía del no-yo. Según dicha interpretación (cuya base metodológica ya se ha discutido y se seguirá discutiendo más adelante), para Heráclito todo lo cognitivo es función de un *logos* único que se encuentra manifiesto en todos los individuos, pero cuyo funcionamiento en cada uno de ellos, todos ellos designan erróneamente como «su propia mente». En el fragmento 123 DK, el Efesio afirmó que:⁴²

«Al *logos* [literalmente en el fragmento original: a la verdadera naturaleza o condición (de cada uno de los entes)] le gusta ocultarse.»

Ahora bien, ¿cómo se oculta el *logos*? El fragmento 2 DK nos dice:⁴³

⁴¹Madeiras y Treballe (Madeiras, Manuel y Julio Treballe, *op. cit.*, p. 51) señalan que en Heidegger la hermenéutica no es ya una metodología filológica o una metodología universal de las ciencias del Espíritu, sino una «interpretación del ser del *Dasein*» que descubre las posibilidades de existencia del existente. Ellos nos dicen (*ibidem*, p. 50) que en el pensador de la Selva Negra el concepto de hermenéutica tiene un triple significado, de modo que los tres sentidos del término serían: (1) La fenomenología hermenéutica que pretendía interpretar la comprensión que de su propio ser tenía el *Dasein*, dejando aparecer según el método fenomenológico lo que del *Dasein* quedaría oculto, para que así pudiese apreciar el sentido del ser en general. (2) El de una analítica de la existencia y del ser-en-el-mundo en oposición a la metafísica y la gnoseología tradicionales (incluida la fenomenología de Husserl). (3) La hermenéutica del *logos*, que sería la más amplia, es elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica.

⁴²Este es el fragmento 8 según Markovich y 10 según Bywater. Las explicaciones que siguen mostrarán que esta afirmación de Heráclito expresa exactamente lo mismo que quisieron decir los tántricos budistas e hinduistas al afirmar que la vida es un juego (*lila*) de escondite de nuestra propia capacidad cognitiva consigo misma: en la conciencia de cada uno de nosotros ella se oculta lo que ella es en verdad —el principio único del cual todos los entes y todas las conciencias con manifestaciones— y cree ser una entidad separada opuesta a otras entidades.

⁴³Esta es mi propia versión de la parte relevante del fragmento. La traducción de Kirk es: «Por (lo) tanto es necesario seguir lo común; pero, aunque el *logos* es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular.» (Kirk, G. S., y J. E. Raven (1966; español 1970), *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, p. 266. Madrid, Editorial Gredos, S. A.). A su vez, Angel Cappelletti traduce la totalidad del fragmento del siguiente modo: «Por lo cual es necesario adherirse a lo (imparcial, esto es, a lo común). (Pues lo común es imparcial.) Pero, aun siendo imparcial el *logos*, viven los más como si tuvieran un entendimiento particular.» [Cappelletti, Angel J. (1972 b), *Inicios de la filosofía griega*, p. 64. Caracas, Editorial Magisterio.] Por último, M. Marcovich traduce: «Por consiguiente, uno debe seguir lo que es común. Y sin embargo, aunque el *logos* es común, viven los más cual si poseyeran una sabiduría... particular.» (Marcovich, Miroslav, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana. Editio minor*, Talleres Gráficos Universitarios, Mérida, 1968, pp. 40-41)

«Aunque el *logos* es común, cada cual cree tener un entendimiento separado, privado o particular.»

¿Cómo se produce la ocultación del *logos* universal y único? Lo que llamamos «nuestra mente» o «nuestro psiquismo» no es otra cosa que el funcionamiento de dicho *logos* universal y único como principio cognitivo en cada uno de nosotros. La ocultación de este *logos* universal y único consiste en creer erróneamente que su funcionamiento en cada uno de nosotros como «nuestra mente» o «nuestro psiquismo» —o sea, como lo que conoce, experimenta y actúa en cada uno de nosotros— es en verdad el funcionamiento de un principio individual, substancial y autónomo que constituye nuestra más profunda y verdadera identidad, y en experimentar como si las cosas fuesen en verdad de esta manera.

Esto no es otra cosa que el principio de lo que los tántricos designaron como el «juego» o *lila*: la Cognitividad que es común a todos los seres y que es inseparable del aspecto «físico» del universo, se manifiesta como la mente de cada individuo, cuyo aspecto «consciente» olvida lo que dicha Cognitividad es *en verdad* —lo universal, el todo, el principio único de toda la realidad— y cree ser un principio separado y substancial que es fuente autónoma de sus propios actos y sus propias decisiones, y que percibe un mundo que le es ajeno. Esto no es otra cosa que el error que los budistas llaman *avidya* (en la interpretación *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* de este término), y es lo que el Efesio designó como *lethe*. (Aquí quiero hacer un pequeño aparte para señalar que este término tiene una gran ventaja con respecto a su equivalente budista, *avidya*: *lethe* u *ocultación* sugiere algo semejante a lo que tiene lugar cuando el sol es tapado por una nube; en cambio *avidya*, que puede traducirse como «des-Conocimiento», parece implicar que cuando se manifiesta el error en cuestión, el sol constituido por la *vidya* no está en absoluto presente y brillando —cuando en verdad lo que ha sucedido es sólo que se ha ocultado para la ilusoria y espuria conciencia limitada y dualista—.) En efecto, como hemos visto, Heráclito nos dice en el fragmento 50 DK:⁴⁴

«(Quienes) escuchan, no a mí, sino a *logos*, sabiamente confiesan que todo es uno.»

⁴⁴Fragmento 50 según Diels-Kranz y 26 según Marcovich. La versión citada es la de G. S. Kirk, en Kirk, G. S., y J. E. Raven, 1966, español, 1970). Angel Cappelletti (Cappelletti, Angel J., 1972b) traduce el fragmento así:

«No a mí mismo sino al *logos* escuchando, es sabio confesar que todo es uno.»

A su vez, M. Marcovich (Marcovich, M., 1968) lo traduce:

«Si habéis oído no a mí sino al *logos*,
es prudente (menester) convenir en que todas las cosas son uno.»

El profesor Cappelletti (Cappelletti, Angel J., *Ciencia jónica y pitagórica*. Caracas, Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar, 1980) cita a Simplicio:

«También Hipaso de Metaponto y Heráclito de Efeso afirmaron que **lo uno** se mueve y es limitado; juzgaron empero que el fuego es el principio y dijeron que las cosas surgen del fuego por condensación y rarefacción y que en el fuego se disuelven, ya que, según ellos, ésta es **la única esencia que constituye la substancia**.»

El profesor Cappelletti (*Ibidem*) cita también a Aecio:

«Hipaso de Metaponto y Heráclito, hijo de Blisón, efesio, sostuvieron que **el Todo es uno solo**, continuamente móvil y finito, y que el principio es el fuego.»

En ambas citas, las negrillas son mías. Cabe señalar que no estoy de acuerdo en caracterizar lo que las citas anteriores llaman «lo Uno» o «el Todo», ni como móvil ni como estático, ni como finito ni como infinito, y ni tan siquiera como «Uno» o como «Todo».

Según mi interpretación, cuando Heráclito dice que todo es uno, por medio de un método similar a la *isosthenia* de Demócrito y Pirrón, está contrarrestando la ilusión de multiplicidad substancial con la afirmación según la cual todo es un único *arjé*. A este fin, nos dice que todas las que consideramos como «mentes individuales» y todos los entes que consideramos no-mentales (o sea, los que designamos como «materiales» o «físicos») son en verdad manifestaciones de este *arjé* ó principio único, cuyos dos aspectos inseparables son a su vez el cognitivo y espiritual, que él designó como *logos* y que los *Upanishad* y el *adwaita vedanta* designaron como *Atman* ó como *Paratman*, y el «material», que era la *physis*-fuego y que los *Upanishad* y el *adwaita vedanta* designaron como *Brahmán*.

Ahora bien, aunque podría decirse que el pensamiento y la percepción de todas las mentes son en verdad función de un único *logos*, que constituye el aspecto cognitivo del *arjé*, tal como le sucedió a Descartes en la intuición que luego expresó silogísticamente como «*je pens, donc je suis (cogito ergo sum)*», cada mente cree ser la fuente separada, independiente y autónoma de sus pensamientos y actos, así como un receptor separado y substancial de experiencias. Como ya se ha señalado, esta ilusión de tener un «entendimiento particular» —la cual, para Heráclito, constituye el núcleo mismo de la *lethe* u «ocultación»— es inherente a nuestras estructuras óntico-ontológicas, que implican el creerse un ente separado, substancial y plenamente autónomo, y el experimentarse siempre como tal.⁴⁵ El fragmento 89DK de Heráclito nos dice:⁴⁶

«(Aunque) para los despiertos hay un mundo único y común... cada uno de los dormidos se aparta hacia el suyo particular.»

Como he señalado e intentado demostrar en mi trabajo inédito «El *arjé*, el ser y la verdad en Heidegger», si todo lo afirmado arriba fuese correcto, Heidegger estaría años luz alejado de la verdad al identificar la *aletheia* de Heráclito con es «estado de abierto del *Dasein*». En efecto, incluso en su «estado de abierto», el *Dasein* no es otra cosa que la ilusión de una individualidad substancial, mientras que la *aletheia* de Heráclito constituiría la superación misma de esta ilusión y, en general, del error humano básico que los budistas

⁴⁵Por ejemplo, el «estado de yecto» del *Dasein* implica ya el sentirse separado y distinto del *arché* único y universal, pues si supiésemos *vivencialmente* a cada momento que somos el *arché* que todo lo crea, no podríamos sentirnos «arrojados en el mundo». En consecuencia, difícilmente podría estar más claro que, independientemente de que el *Dasein* se encuentre en su «estado de abierto» o haya «caído», sus estructuras óntico-ontológicas se encontrarán, para Heráclito, en el corazón mismo de la *letheia*. Es por esto que, como he señalado en el ya mencionado trabajo «El *arché*, el ser y la verdad en Heidegger», la interpretación que el filósofo alemán hace de los conceptos de *letheia* y *aletheia* en Heráclito (según la cual la *aletheia* tendría que ver con el «estado de abierto» del *Dasein*, por ejemplo) es un solemne disparate.

⁴⁶Cappelletti, Angel J., 1972b. Fragmento 24 según Marcovich y 89 según Diels-Kranz. Modifiqué la traducción del profesor Cappelletti poniendo el término «existencia» entre paréntesis para indicar que Heráclito no expresa el sentido que *yo* doy a ese término. En Marcovich, Miroslav, 1968, se traduce el fragmento así:

«Los despiertos poseen un mundo único y común,
mientras que cada cual de los durmientes apártase hacia su propio mundo.»

Cabe señalar que, si bien la raíz de la ocultación que hace que cada cual se aparte hacia su (ilusorio) mundo particular, es la existencia misma del *Dasein*, está claro que es en cada «escape» del *Dasein* con respecto a su «estado de abierto» que se construye con todo detalle un mundo particular específico. En este sentido el «estado de abierto» es similar a lo que los tibetanos llaman un «bardo» o «estado intermedio», a partir del cual «nacemos» en uno de los seis estados psicológicos del *samsara*, el cual construimos en nuestro escape-caída.

(*mahayana*, *vajrayana* y *atiyana*) llaman *avidya* y que Heráclito habría designado como *lethe*.

En el § 44 b de *Sein und Zeit*, Heidegger intentó fundar su propia concepción de «verdad» en el concepto heraclíteo de *aletheia*, a pesar de que la concepción heideggeriana de la verdad como presencia y de ésta como el estado de abierto del *Dasein* se encuentra separada de la *aletheia* del Efesio por la «diferencia de las diferencias», que es la que he designado como «diferencia metaontológica». El filósofo de la Selva Negra escribe:⁴⁷

«El «ser verdadero» del *logos* como *apofansis* es el *aletheiein* en el modo del *apofainesthai*: permite ver un ente —sacándolo del «estado de oculto»— en su «estado de no oculto» («estado de descubierto»). La *aletheia*, equiparada por Aristóteles con *pragma*, *fainomena* en los pasajes citados más arriba, significa las «cosas mismas», lo que se muestra, *los entes en el «cómo» de su «estado de descubiertos»*. Y ¿será azar que en uno de los fragmentos de Heráclito (el fr. 1 DK), los filosofemas más antiguos que tratan expresamente del *logos*, se trasluzca el fenómeno de la verdad en el sentido de «estado de descubierto» («estado de no oculto») que acabamos de poner de manifiesto? Al *logos* y al que lo enuncia y comprende son opuestos los incomprensivos (los que no comprenden). El *logos* es *frazon opos ejei*, dice cómo se conducen los entes. A los incomprensivos, por lo contrario, *lanthanei*, les permanece en «estado de oculto» lo que ellos mismos hacen; *epilanthanontai* olvidan, es decir, para ellos vuelven a hundirse los entes en «estado de ocultos». Así, pues, es inherente al *logos* el «estado de no oculto», la *aletheia*. La traducción (del término *aletheia*) por la palabra «verdad» y, mucho más, las definiciones teóricas de esta expresión, encubren el sentido de lo que los griegos ponían, como «comprensible de suyo», en una comprensión prefilosófica, en la base del uso terminológico de *aletheia*.»

A primera vista, parece difícil comprender cómo el empeño de Heidegger por afirmar la supuesta continuidad de la tradición filosófica occidental y, al mismo tiempo, justificar su propia concepción de la *aletheia*, pudo impedirle reconocer que entre Heráclito y pensadores posteriores como Platón y Aristóteles hay una ruptura radical (encontrándose Heráclito más cerca de algunos pensadores y místicos orientales que de sus más famosos sucesores griegos)⁴⁸ y permitirle ignorar que la concepción que Heráclito tuvo de la *aletheia* y la *lethe* es mucho más radical que la suya propia y fundamentalmente diferente

⁴⁷Heidegger, Martin (1927), *El ser y el tiempo (Sein und Zeit)*. Traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 240. Los términos que estaban en griego fueron transliterados eliminando los acentos y los espíritus, y empleando la «j» en vez de la «ch» para verter la letra «χ». El fragmento de Heráclito al que se refiere Heidegger en la cita —el 1DK— fue traducido del siguiente modo por Angel J. Cappelletti (Cappelletti, Angel J., *Los fragmentos de Heráclito*. Caracas, Editorial Tiempo Nuevo, 1972):

«De este *logos*, que siempre existe, los hombres permanecen ignorantes, antes de haberlo escuchado e incluso después de que por primera vez lo escuchan; porque aunque todas las cosas según este *logos* se originan, aseméjense aquéllos, sin embargo, a los insipientes, pues tantean por medio de palabras y de obras semejantes a las que yo empleo cuando separo cada cosa según la Naturaleza y explico en qué consiste. Pero a los otros hombres se les oculta cuanto hace despiertos, del mismo modo como (al despertarse) olvidan cuanto hacen dormidos.»

Este fragmento no tiene que ver con la ocultación que para Heidegger está asociado a lo que él llama la «caída», ni con el «uno», ni con la publicidad, ni con un escape con respecto a lo que Heidegger llama «el estado de descubierto del *Dasein*». El fragmento refiere al encubrimiento de un estado de de-velación o de des-cubrimiento mucho más originario que el que creyó Heidegger: para Heráclito la *aletheia* no es más que la patencia (la de-velación o des-cubrimiento) del *logos/physics*, que es común a todos los seres humanos.

⁴⁸Esta ruptura es tan radical, que la *aletheia* de Heráclito es a la de Platón y Aristóteles, aproximadamente lo que el *logos* de Heráclito es al de Aristóteles, y lo que la *kátharsis* que describe la *Divina comedia* es a la *kátharsis* trágica de Aristóteles.

de ésta. Sin embargo, será más fácil comprenderlo si tenemos en cuenta que, como señaló Ronald D. Laing, «lo obvio es a menudo sumamente difícil de ver».⁴⁹

Sucede que, como señala el Heidegger del período de *Sein und Zeit* en esta misma obra, el «estado de abierto del *Dasein*» es ser-para-la-muerte, lo cual significa que el *Dasein* es un ser-la-criatura-mortal, y la autenticidad del *Dasein* es su «estado de abierto», que consiste en estar plenamente consciente de las implicaciones de ser-una-criatura-mortal y no evadirlas —pues el escapar es lo que da lugar al estado de inautenticidad del *Dasein*—. ⁵⁰ Así, pues, aunque es un hecho que al ser *Dasein* nos vemos impulsados a escapar de las

⁴⁹Laing, Ronald David, «The Obvious», en Cooper, David, compilador, *The Dialectics of Liberation*, Harmondsworth, Middlesex, Inglaterra, Pelican Books, 1968.

⁵⁰La muerte, en tanto que posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein*, es la más peculiar, irreferente e irrefragable posibilidad de éste y, en cuanto tal, es una señalada inminencia que lo refiere plenamente a su poder ser más peculiar y extremo. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* es abierto esencialmente para sí mismo en el modo del pre-ser-se —elemento estructural de la cura que tiene en el «ser relativamente a la muerte» su más original concreción—. Desde el momento en que el *Dasein* existe, es también ya yecto en esta posibilidad, aunque no tenga inmediata y regularmente un saber expreso y mucho menos teórico de la responsabilidad de su muerte. El estado de yecto en la muerte se le desemboza más original y perentoriamente en el encontrarse en la angustia (la cual, como sabemos, en este período era para Heidegger la forma como el *Dasein* se revelaba una zona o región del ser, trascendiendo hacia ella desde la presencia de los entes, hacia los cuales la angustia, la depresión, etc., hacen al *Dasein* indiferente). Heidegger dice que el «ante qué» de esta angustia es el «ser en el mundo» mismo, y que su «por qué» es el «poder ser» absolutamente del *Dasein*, y que confundirla con el temor a la muerte es una forma de eludir («escapar de») este fundamental encontrarse del *Dasein* en el «estado de abierto» de que el *Dasein* existe como yecto «ser relativamente a su fin» —pues la angustia en cuestión no es un sentimiento cualquiera y accidental de «debilidad» del individuo sino la vivencia, en el estado de abierto, de su más peculiar y señalada, más peculiar, irreferente e irrefragable, posibilidad—. El «ser relativamente al fin» es esencialmente inherente al «estado de yecto» del *Dasein* que se desemboza de tal o cual manera en el encontrarse. El no saber fácticamente de la muerte de manera inmediata y regular, lejos de probar que el «ser relativamente a la muerte» no sea universalmente inherente al *Dasein*, indica que éste se encubre inmediata y regularmente el más peculiar «ser relativamente a la muerte», fugitivo ante este ser.

De lo que se trata aquí es de lo que Sartre llamó «mala fe», que el filósofo francés explica indicando que no se trata de una fuga o de un «volverse hacia otro lado», pues tales conductas son posibles con respecto a un ente en el mundo (se puede correr de él o volverle la cara y así no verlo), pero en cambio en un caso como aquél al que nos estamos refiriendo, para escapar tenemos que enfocar nuestra atención sobre aquello de que queremos escapar: un enfoque sobre la angustia y un escape con respecto a la angustia tienen que darse simultáneamente en la unidad de una misma conciencia. Haré un brevísimo resumen de la tesis de Sartre después del próximo párrafo; por ahora lo que nos interesa es que, al desarrollar su definición y explicación de la misma, Sartre tuvo en mente estas consideraciones de Heidegger (y otras semejantes en *Ser y tiempo*).

Heidegger señala que el *Dasein* muere fácticamente mientras existe, pero inmediata y regularmente en el modo de la «caída» (en la cual, como sabemos, el estado de abierto se cierra y se encubre con la falsedad: publicidad; aplanamiento, distanciamiento, término medio). En efecto, nuestro autor dice también que el existir fáctico no es sólo en general e indiferentemente un yecto «poder ser en el mundo», sino que es siempre también ya absorbido en el «mundo» de que se cura. En este cadente «ser cabe» se anuncia la fuga ante la inhospitalidad, que en este caso es fuga (que, como señalé antes, debe ser entendida como mala fe sartreana) ante el más peculiar «ser relativamente a la muerte». Existencia, facticidad, caída caracterizan el «ser relativamente a la muerte» y son por lo tanto ingredientes constitutivos del concepto existencial de la muerte. Así pues, en lo que respecta a su posibilidad ontológica, se funda el morir en la cura (sic).

Ahora la brevísima consideración del concepto sartreano de «mala fe»: Sartre dice que el ser del individuo humano es angustia —y, en general, que el ser del individuo humano se revela en experiencias tales como el aburrimiento, la incomodidad, la náusea y, por supuesto, la angustia—. Para Sartre, el individuo humano intenta evadir estas desagradables pero auténticas experiencias por medio de la mala fe: el autoengaño, que para Sartre era un doble engaño —me engaño y en la misma operación me engaño acerca del hecho de que me estoy engañando— y que podríamos considerar como un infinito engaño —pues también me

implicaciones de ser la criatura finita, mortal y sufriente, éste es un segundo estadio de la ocultación: el primer estadio es el de creernos ese ente aparentemente separado y autónomo que es el *Dasein*, lo cual **no** es una función del *Dasein* mismo, **sino** de la Cognitividad universal, que es la que se oculta al parecer hacerse una multiplicidad de *Deseinen* y, en cada uno de ellos, creerse una fuente separada de experiencia, pensamiento y acción. Y esto lo demuestra el fragmento «aunque el *logos* es común, cada cual cree poseer un entendimiento particular»: lo que nos dice este fragmento **no** es que somos un entendimiento particular, pero escapamos de las implicaciones de nuestra manera de existir (lo cual estaría implícito en la interpretación que Heidegger hace de la *aletheia* heraclítica), **sino** que aunque somos el *logos* universal, nos creemos una conciencia separada, particular y autónoma. Para que todo esto quede bien claro, leamos un extracto de Salvador Pániker:⁵¹

«Hay un espectro que va desde la pura neurosis hasta una cierta sabiduría, del puro automatismo hasta el vivir conforme a profundos arquetipos. Existencia inauténtica, trivialidad, neurosis; las separaciones son sólo esquemáticas. La frontera que separa un mecanismo de defensa de una psiconeurosis es muy tenue. También es tenue la frontera que separa un mecanismo de defensa de una ideología. El denominador común es, precisamente, éste: defenderse. Defenderse con una estrategia de mentira. ¿Defenderse de qué? Algunos dirán: defenderse de una ansiedad profunda. ¿Qué ansiedad?, ¿la del permanente horizonte del no-ser?

engaño acerca del hecho de que me estoy engañando acerca del hecho de que me estoy engañando y así sucesivamente, *ad infinitum*—. Sin embargo, el carácter doble o múltiple del engaño en cuestión se encuentra sólo en la descripción, pues —como señaló el mismo Sartre— el autoengaño se produce en una sola operación y no por partes. Sartre escribe en *El ser y la nada* (Sartre, Jean-Paul, 31 edición, 1980, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, NRF Librairie Gallimard. La traducción del fragmento es mía):

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

⁵¹Pániker, Salvador, 1992, pp. 15-6.

Heidegger así lo entendía. Heidegger (en su primera época) consideraba que el tiempo pertenece a la revelación del ser. Heidegger entendía que la existencia auténtica asume el ser-para-la-muerte. En contrapartida, el *Man* rehusa la muerte como posibilidad propia. *Se* muere. Es decir, mueren los demás. Aunque Heidegger advierte que la inautenticidad no es un modo de «ser menos», resulta obvia su preferencia por el aspecto «auténtico» del *Dasein*. Aunque escribe que «cotidianidad no es lo mismo que primitividad», parece que se le escapa la sabiduría latente en la existencia inauténtica, en el rechazo de la muerte, en lo arquetípico. Esa sabiduría latente consiste en la vaga intuición de que el tiempo no existe, y que, por tanto, si uno se instala en el presente, la angustia por el tiempo que pasa —en otras palabras: el estatuto ontológico de la finitud— se desvanece. Escribió Spinoza en su *Ética* que «en nada piensa el hombre libre menos que en la muerte». En el mismo contexto cabría insertar la frase de Wittgenstein advirtiendo que el miedo a la muerte es el síntoma de una vida falsa.»

Lo importante para el argumento que seguimos aquí no es lo que concluye Pániker a continuación (aunque su conclusión es bien cierta): que toda estrategia de mentira tiene también algo de verdad y que ocultar la faz desagradable de las cosas es una forma caricaturesca de presentir que no existen ni el pasado ni el futuro, pues lo desagradable siempre está o en la memoria de algo parecido o en el temor de algo futuro. Lo importante aquí es que la Dimensión del *Dasein* que se cree un ente finito absolutamente importante y en consecuencia teme su propia muerte es la dimensión del tiempo finito lineal en el cual el presente siempre se proyecta hacia un futuro sobre la huella de un pasado, la cual es una dimensión de error y no la dimensión originaria. Esto implica que el *Dasein* es ya una ocultación de aquella dimensión originaria en la cual: (1) no hay ni centro ni periferia; (2) no creemos ser entes separados y finitos absolutamente importantes que puedan preocuparse por su propia muerte; (3) se vivencian el espacio indiviso y el eterno ahora (y no un tiempo dividido en el que un presente —término que indica un «estar ante» el ahora y por ende un encontrarse a una ilusoria distancia del mismo— siempre se proyecta hacia un futuro sobre la huella de un pasado). En otras palabras, el *Dasein* es ya una ocultación de nuestra verdadera naturaleza, la cual no es producida por algún ente separado, autoexistente y autónomo (como el *Dasein* cree él mismo ser), sino por el *logos* universal, el aspecto cognitivo de lo que provisionalmente he estado designando como *arjé* ó «principio único del universo». Sólo una vez que ha tenido lugar esa primera ocultación que es el *Dasein*, y por la cual el *Dasein* no tiene responsabilidad alguna, puede darse el segundo nivel de ocultación constituido por el escape del *Dasein* con respecto a su propio «estado de abierto» —escape por el cual *sí podría* experimentarse una sensación de culpa (aunque sea erróneamente, pues en el fondo todo lo que hace el *Dasein* es parte del juego del *logos* universal), en la medida en la que *sí* hay un acto de ocultación por parte del ente que creemos ser —aunque esta culpa se evade constantemente por medio de un mecanismo del tipo que Sartre designó como «mala fe» y que se consideró en una de las notas a este trabajo—.

Antes de seguir adelante, cabe señalar que el budismo enseña un tipo de «presencia de la conciencia de la muerte» comparable al ser-para-la-muerte de Heidegger, pero no lo hace porque considere que la presencia en cuestión constituya el estado humano más auténtico, sino porque ella constituye la plataforma desde la cual es posible descubrir lo más auténtico: en ella la contradicción se hace conflicto y puede reconocerse como tal, de modo que, aplicando ciertas maneras de observar la propia mente, la ilusión dualista y substancialista en la base de la angustia pueda disolverse en la develación de la condición primordial. Si bien es imprescindible «bajar» hasta el «estado de abierto», el objetivo de ello no es vivir siempre en la angustia; cada vez que surjan el error (*avidya/lethe*) y el

ilusorio *Dasein*, la angustia que éstos implican deberá hacernos cuestionar nuestra experiencia a fin de superarlos. Como lo indica la *Divina Comedia*, sólo «descendiendo» a través del infierno podemos «ascender» al espacio incondicionado que la obra llama «cielo».⁵²

La interpretación de Heidegger, que como hemos visto es tan equivocada, parte de una operación contra la cual más adelante nos advertiría la hermenéutica de su discípulo, Gadamer: la de interpretar a un presocrático en base a un fragmento. Ahora bien, ella incurre también en un error mucho más ampliamente reconocido, que es el de saltar por encima de un abismo cultural para interpretar a un autor que vivió hace más de 2.500 años en Jonia, en términos de las ideas concebidas en la Alemania del siglo XX en respuesta al

⁵²Este «cielo» no es lo mismo que los paraísos condicionados del budismo, que son manifestaciones del error llamado *avidya*, sino el espacio incondicionado que los tibetanos llaman «namkha» (*nam-mkha*).

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

El principio que el sueño ilustra constituye la esencia de la *Divina comedia* de Dante, y la dinámica de aquél corresponde de una manera muy precisa a la estructura del «más allá» en la famosa obra del gran poeta florentino. Guiado por Virgilio, Dante abandona el reino de los vivos —la periferia del mandala— y desciende al Infierno. Según Gregory Bateson, el «circuito de realimentación positiva» que impulsa el proceso de reducción al absurdo del error humano básico que tiene lugar en la experiencia del individuo y ese proceso mismo (trátese de una neurosis, una psicosis o de la primera etapa en la vía tradicional a la Suprema Cordura) son lo que Freud llamó *Thánatos* o «instinto de muerte». La entrada de Dante al Infierno significa que la contradicción que caracteriza a la periferia del mandala se ha transformado en conflicto, y que el conflicto se está desarrollando, siendo guiado y catalizado de manera ciega y díscola por el *Thánatos*.

El descenso de Dante por el infierno hacia su círculo más bajo y la entrada del poeta al Purgatorio a través de la abertura que se encuentra en el fondo del Infierno, corresponden al desarrollo del conflicto hacia el umbral en el cual la ocurrencia de la gnosis anoica reorienta el proceso en una dirección claramente saludable, introduciendo un mecanismo de interrupción y autoliberación espontánea de los tanáticos «circuitos de realimentación positiva». Todavía Dante no puede quedar «unido con Beatriz» y establecido en el Cielo (que en la *Divina comedia* no representa los reinos de los dioses de la sensualidad, de la forma o de lo sin forma, sino el estar establecido en la gnosis anoica) porque tiene que «purgar» o «purificar» sus errores y pasiones díscolas, tan profundamente arraigados, por medio de la transformación de la contradicción en conflicto cada vez que ella surja y la subsiguiente autoliberación del conflicto en la gnosis anoica. Sin embargo, este proceso ya no pertenece al Infierno, que no tiene salida, sino al Purgatorio, pues la gnosis anoica ya le ha proporcionado a Dante una vislumbre del Cielo y, en consecuencia, el poeta sabe que el conflicto y el sufrimiento que enfrenta no son eternos, sino que constituyen elementos claves de la purificación que tiene que sufrir para establecerse en el Cielo. Y el proceso ya no es catalizado únicamente por el *Thánatos*, sino también por la Sabiduría holista que resulta de la autoliberación repetida de la contradicción básica (el error) y del conflicto en la gnosis anoica.

Una vez que el error ha sido «purgado» en una medida suficiente por medio de su autoliberación repetida en la gnosis anoica, Dante asciende por los Cielos hasta establecerse en el Empireo —o sea, en el centro mismo del mandala—.

En la terminología que emplea David Cooper en *La muerte de la familia*, la vía a la Suprema Cordura es un proceso de *metanoia* que nos conduce desde la *eknoia* (el estado normal de masificación en el cual el individuo se encuentra «fuera de la propia mente») hacia la *noia* (la mente centrada, desaglutinada y desmasificada) y la *anoia* (o «no-mente»). El problema que veo en el mapa de Cooper es, por una parte, que establece una serie demasiado rígida de *metanoias* sucesivas y un orden impreciso en la sucesión de estadios del proceso en cuestión, y, por la otra, que dicho autor parece creer que episodios espontáneos de locura en individuos no preparados —siempre y cuando no sean abortados institucionalmente— pueden por sí mismos conducir a una cordura como la que caracteriza a un maestro de dzogchén, zen, sufismo, etc.

desarrollo aberrante de la(s) tradición(es) filosófica(s) occidental(es), que se ha(n) alejado de Heráclito en una dirección contraria al seguir las vías abiertas por Platón y Aristóteles. Saltando por encima de lo que Gadamer designó como «distancia temporal», Heidegger interpretó el pensamiento cosmológico, metafísico y místico de Heráclito como si fuese un pensamiento fenomenológico en la tradición Kierkegaard-Heidegger-existencialismo de la Europa de los siglos XIX y (sobre todo) XX.

Sucede que, quienes interpretan textos antiguos, a menudo hacen algo similar a lo que es práctica común en la mayor parte de los científicos, los investigadores y los filósofos: intentan substanciar hipótesis o creencias previas, las cuales están en muchos casos asociadas al tipo de experiencia que los ha marcado en mayor medida, o —quizás todavía más a menudo— al único tipo de experiencia que hayan conocido. Un filósofo no-substancialista, no-dualista y no-pluralista puede haber elaborado su sistema en base a las vivencias propias de una mística marcada por estas mismas características, mientras que un filósofo realista podría haber elaborado el suyo en base al tipo de experiencia que en su época y lugar constituía la «normalidad» estadística y al sentido común imperante. El filósofo —o el científico, o el estudioso de los textos antiguos— buscará entonces en su experiencia hechos que puedan substanciar sus hipótesis, de modo que las mismas no parezcan descabelladas, pero esto no significa en absoluto que las haya demostrado —como bien lo sabe la mayoría de los epistemólogos actuales y como lo reconoce incluso alguien tan moderado y conservador como el mismo Popper—. Hacer que se tenga esto en mente en todo momento es una función esencial y condición necesaria de toda hermenéutica que, en vez de mantener los engaños generalizados por la tradición, reconozca sus propios límites y ayude a los demás a reconocerlos. El problema con Heidegger es que no reconoce los límites de su experiencia, y no puede ni siquiera imaginar que un Heráclito, por ejemplo, haya podido tener vivencias radicalmente diferentes de las suyas propias; en consecuencia, interpreta el uso de *lethe* y *aletheia* en el Efesio como si dichos conceptos debiesen indicar tipos de experiencia que él haya conocido y vivenciado. Sin embargo, los fragmentos de Heráclito son casi idénticos a los que podríamos extraer de obras de místicos no-substancialistas, no-dualistas y no-pluralistas como Lao-tse o Nagarjuna y, en esa medida, sugieren que el Efesio haya podido ser un místico del mismo signo, que respondía a experiencias que Heidegger ni siquiera pudo imaginar.⁵³ Tampoco la experiencia de Gadamer podría seguramente acercarse en sentido alguno a lo que me parece que podría haber sido la experiencia de Heráclito y de otros presocráticos no-dualistas. En esa medida, su hermenéutica va más allá de los límites dentro de los cuales toda hermenéutica debería

⁵³En el trabajo sobre Heidegger al que me he referido en este párrafo y en otros pasajes de este trabajo («El arché, el ser y la verdad en Heidegger», a aparecer en la revista *Utopía y praxis latinoamericana*, publicada por La Universidad del Zulia, Maracaibo) explico lo equivocado que, en consecuencia, estaba Heidegger al afirmar, hacia el final de su vida, que Daisetz Teitaro Suzuki había dicho en sus ensayos sobre el budismo zen todo lo que él mismo había querido decir en la totalidad de sus escritos filosóficos: lo que dijo Suzuki es lo que se sigue de las vivencias de los ‘Iluminados», a las que Heidegger jamás accedió; en consecuencia, su confusión al hacer la afirmación a la que aquí me refiero era mayúscula. En el mencionado trabajo escribí muchas páginas a fin de mostrar por qué ello es así, y también a refutar la interpretación que Heidegger hace de la *letheia* y la *aletheia* heraclíteas. (Lo más curioso es que, a raíz de la absurda afirmación de Heidegger, una serie de autores de cierto prestigio —como Herbert V. Guenther y Steven Batchelor, entre otros— hayan intentado explicar el budismo en términos de los conceptos del pensador de la Selva Negra que colaboró con el nazismo; en el artículo mencionado también he refutado algunas de las afirmaciones de Guenther a este respecto.)

mantenerse y ni siquiera reconoce la transgresión en la que incurre —con lo cual ella permanece dentro de los límites de la ideología y del prejuicio cultural—.

Como hemos visto, la idea de que la vida es un juego cósmico de escondite del *logos* o aspecto cognitivo del principio único universal consigo mismo —o«juego del *lila*»— es consecuencia directa de todo monismo y de todo no-substancialismo (o sea, de todo no-dualismo y no-pluralismo): en el monismo, el principio del engaño y el error no puede ser ajeno, externo o extraño al principio único, tal como en el no-substancialismo dicho principio no puede ser una sustancia externa a lo *dado*.⁵⁴ Y, lo que es más importante, si no hay otro principio aparte del principio único (en el monismo) o de lo *dado* (en el no-substancialismo), no existe nada que pueda establecer que la ocultación del *logos* sea algo malo o pecaminoso a ser evitado; en verdad, debe ser más bien lo natural, lo que necesariamente tiene que darse, y en este caso debe darse de manera lúdica.⁵⁵

Por supuesto que quienes se adhieren a la errónea interpretación de Heráclito como campeón del devenir y de la diferencia no podrán aceptar la interpretación anterior. Es por esto que, a modo de apéndice y basándome en materiales de otros trabajos, discutiré brevemente la posición de Heráclito con respecto al monismo y el pluralismo ontológicos.

El pensamiento de Heráclito: ¿monismo o pluralismo?

⁵⁴Evidentemente, «lo *dado*» debe entenderse por contraste con respecto al *positum* del positivismo: se trata de lo que siempre se ha encontrado allí, independientemente de las *interpretaciones* del intelecto humano —aunque, cabe señalar, a menudo designo con ello el continuo de realidad *ya espaciotemporalizada* que David Bohm designa como orden explicado y que Kant consideraría «fenoménico», y no necesariamente lo que Bohm designó como orden implicado, que para Kant debe ser sometido a las formas *a priori* de la sensibilidad a fin de hacerse fenoménico—. En otras palabras, lo que designo como «lo *dado*» es lo que la enseñanza dzogchén denomina «la base»: lo que todos los sujetos y los objetos (son) *en verdad*, independientemente de lo que los eventos mentales humanos los hagan parecer (aunque no necesariamente antes de su espaciotemporalización).

⁵⁵Por esto es tan absurda la interpretación que Jaeger hace del «fragmento de Anaximandro» —celebrada por Gadamer— al rechazar la interpretación supuestamente «budista» según la cual «los entes estarían pagando una pena por su separación». Gadamer escribe [Gadamer, Hans Georg (1993; español 1995), *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*, p. 97. Barcelona-Buenos Aires-México, Editorial Paidós]:

«...Jaeger, en particular, ha hecho un buen trabajo al demostrar que el lenguaje usado por Anaximandro no expresa ninguna religiosidad mística de tipo budista, según la cual la individualización sería una culpa y como tal tendría que ser castigada por una pena.»

La interpretación incorrecta del fragmento de Anaximandro que Jaeger y Gadamer refutan no es budista, pues para el budismo los entes no podrían estar «pagando una pena» por su separación, pues, en primer lugar, en verdad nunca se han separado, y en segundo lugar, ellos no son la fuente de la ilusión de multiplicidad substancial, que es parte del juego del *logos* universal. ¿Cómo podrían entonces ser culpables de tal «pecado»? Debemos recordar lo que nos dice Nietzsche con respecto al budismo (Nietzsche, Friedrich (español 1984), *El anticristo*. México, Editores Mexicanos Unidos, pp. 41-2):

«La religión de Buda está más saturada de realismo que la religión cristiana. Tiene, como herencia recibida, la facultad de saber objetivamente y plantear fríamente los problemas; vino después de un movimiento filosófico de muchos siglos; la idea de Dios ya estaba destruida cuando llegó esa religión. El budismo es la única religión verdaderamente positiva que nos muestra la historia, hasta en su teoría del conocimiento (un riguroso fenomenismo); no dice «lucha contra el pecado», sino que, reconociendo los derechos de la realidad, dice: «lucha contra el dolor». Deja a sus espaldas, y esto la distingue profundamente del cristianismo, la ilusión voluntaria de los conceptos morales;⁵⁵ esta religión está colocada, expresando la idea en mi lenguaje, más allá del bien y el mal.»

Los taoístas de inoriginación y los *madhyamika* rechazaron la idea de verdad como *adaequatio intellectus et rei*, pues estaban conscientes de que ningún pensamiento —discursivo/conceptual, intuitivo o «supersutil»— podía interpretar perfectamente aquello a lo que se aplicaba ni podía adecuarse perfectamente a ello; ellos sabían muy bien que el eje del error humano esencial que los budistas llamaron *avidya* y que el mismo Efesio llamó *lethe* era —en términos de la conocida imagen de Korzybsky— la confusión del mapa del pensamiento con el territorio de lo *dado*. En consecuencia, ambas escuelas recurrieron consistentemente a la paradoja y la contradicción —las cuales constituyen una de las características principales de los fragmentos de Heráclito— a fin de romper la valorización delusoria que nos hace tomar el contenido de un pensamiento como absolutamente verdadero y el de su contrario como absolutamente falso. En efecto, Heráclito no pudo haberse contentado con uno de los contrarios de dualidad alguna, pues una y otra vez recurre a la *via oppositionis* y afirma simultáneamente ideas opuestas:⁵⁶

«Las cosas en conjunto son todo y no-todo, idéntico y no-idéntico, armónico y no-armónico; lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas.»

Entre otras cosas, es por esto que considero que, en lo que respecta a Heráclito, Pániker parece tener razón al contradecir el principio de la hermenéutica gadameriana según el cual en la interpretación de los presocráticos hay que recurrir a Platón y Aristóteles (y también, eventualmente, a Simplicio):⁵⁷

«Conviene no leer a Heráclito desde Platón y Aristóteles, sino desde él mismo. Enfrentado, por ejemplo, con el día, Heráclito no dice «día», dice «día/noche». Cualquier nombre, aislado, no es más que un lado de la verdad. El vigor de la palabra de Heráclito no procede de su relación con un mundo trascendente de ideas, sino de su propia tensión lingüística hecha de antagonismo y contraste.»

Aristóteles ataca a Heráclito alegando que éste niega el principio de no-contradicción al afirmar que los opuestos son «lo mismo». Kirk defiende al efesio diciendo que éste no pretendió significar con su expresión «lo mismo», tanto que eran «idénticos», cuanto que no estaban «esencialmente separados» o «que pertenecían a un único complejo». Por otra parte, como señalan A. Testa y Angel J. Cappelletti,⁵⁸ Heráclito no postula una «identidad de los contrarios» en el sentido hegeliano del término. Para Hegel el mapa ha de corresponder al territorio, del cual es inseparable y prácticamente indistinguible; no obstante, dadas las características del mapa y del territorio, el mapa ha de violar el principio de no-contradicción, pues «las cosas son en sí mismas contradictorias». ⁵⁹ En cambio, todo parece indicar que para Heráclito el mapa era sólo un

⁵⁶Kirk y Raven, *opere citato*. Fragmento 206 según Diels-Kranz. En la traducción que presentan Kirk y Raven, lo uno nace del todo porque al conceptuar el todo lo entendemos como **un** solo todo, y del uno nacen todas las cosas porque, una vez conceptuado el todo como **uno**, comenzaremos a conceptuar en él **múltiples** partes como entes separados. Angel J. Cappelletti (Cappelletti, A., 1972b), quien da el número 10 a este fragmento, nos entrega una traducción más literal:

«Articulaciones: entero y no entero; concorde, discorde; consonante, disonante; y de todas las cosas, lo uno; y de lo uno, todas las cosas.»

⁵⁷Pániker, Salvador, *op. cit.*

⁵⁸Testa, A. (1938), *I presocratici*. Roma, Italia, cap. 5. Citado en Cappelletti, Angel J., 1969.

⁵⁹Hegel, G. W. F., español Hachette 1956, Solar 1976), *Ciencia de la lógica*. (2 Vol.). Trad. de Augusta y Roberto Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar. Cabe recordar que Oakeshott afirmó que las

mapa y, si tenemos la impresión de que los mapas del Efesio violan el principio de no-contradicción, ello se debe al hecho de que aquél estaba bien consciente de que, según el punto de vista que adopte el sujeto, al mismo territorio se pueden aplicar mapas contrarios, ninguno de los cuales describe cabalmente ni agota el territorio que representa. Así, pues, con sus aparentes paradojas, el Efesio probablemente quiso liberarnos de la confusión de los mapas conceptuales con el territorio de lo *dado*, y hacernos entender que mapas opuestos podían ser válidamente aplicados a la misma realidad cuando ésta era considerada desde puntos de vista, perspectivas o tipos lógicos diferentes.

Las aparentes paradojas del efesio no constituirían violaciones del principio de no-contradicción si, como explicaron Russell y Whitehead,⁶⁰ las contradicciones entre términos sólo fuesen «reales» cuando ambos términos pertenecieran a un mismo tipo lógico. Ahora bien, Gregory Bateson ha señalado que, a fin de distinguir tipos lógicos, la teoría producida por Russell y Whitehead tiene que violar sus propias reglas.⁶¹ Esto significa que dicha teoría no salva el carácter supuestamente absoluto del principio de no-contradicción.

A diferencia de Hegel, filósofos como Heráclito, Pirrón y los escépticos académicos Cárneades y Arcesilao, «sofistas» como Cratilo, Protágoras y Gorgias, y muchos otros pensadores, parecían estar conscientes de que la verdad a la que aspira la filosofía no es algo que pueda ser pensado y enunciado en términos de conceptos. Esta es, *en parte*, la tradición que continúan los escépticos cristianos —tales como Gian Francesco Pico della Mirandola, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, Francisco Sánchez, Michel de Montaigne, etc.—, los llamados «antirracionalistas» —tales como Schelling, Schopenhauer y Nietzsche— y, quizás en menor grado, vitalismos como los de Bergson, Unamuno y otros. Nietzsche nos dice, al criticar la posición que atribuye a Parménides:

«Nosotros estamos en el extremo contrario y afirmamos que todo lo que puede ser pensado tiene necesariamente que ser falso.»

Podemos ver, pues, que toda una tradición de filosofía ha insistido en la imposibilidad de entender y describir cabal y satisfactoriamente lo *dado*. Entre los argumentos que han sido utilizados por representantes de la tradición en cuestión para sostener esta premisa, se destacan los siguientes:

contradicciones se encuentran sólo en las categorías inferiores pero no así en el Concepto Absoluto. A su vez, McTaggart anotó que la negación del principio de no-contradicción anularía toda la dialéctica hegeliana, pues la razón para superar un estadio dialéctico de evolución es nuestra percepción del mismo como contradictorio, de modo que si todo es contradictorio el criterio mismo de «revelación del error por las contradicciones que produce» quedaría eliminado. El intento que hizo Mure de justificar a Hegel frente a la crítica de McTaggart fue infructuoso. No obstante, algunos piensan que en la *Enciclopedia* Hegel superó el error que se le critica.

⁶⁰Russell, Bertrand, y Alfred North Whitehead (1910-1913) *Principia Mathematica* (3 Vol.) Cambridge University Press.

⁶¹Cfr. 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. Bateson nos recuerda que la teoría de tipos nos prohíbe, al resolver un determinado problema, considerar entes o clases que pertenezcan a un tipo lógico distinto del que nos concierne (de modo que los mismos no pueden ser considerados ni como x ni como no-x). Ahora bien, para saber que no podemos ni incluirlos en nuestra consideración ni excluirlos de ella, tenemos que haberlos ya excluido, violando los principios de la teoría. Por otra parte, el no poder considerar entes o clases como x ni como no-x viola ya los principios del tercero excluido y de no-contradicción.

(1) Lo entendido siempre es pasado, de modo que nunca entendemos lo que hay, sino lo que hubo. En el flujo de sensaciones, nuestros procesos mentales abstraen un fragmento que presenta una configuración que puede corresponder a una de nuestras ideas. Entonces, lo entendemos en términos de esa idea. Pero, para el momento de entenderlo, ya aquello que estamos entendiendo ha cambiado (aunque la idea en términos de la cual lo entendemos podría quizás serle aplicada todavía). Aun más, hay una diferencia radical entre el modo de ser de los fenómenos que percibimos y/o entendemos y el de las ideas que aplicamos a ellos: mientras que los primeros cambian constantemente, las segundas no cambian mientras las captamos.⁶² Algunos pensadores de la tradición a la que nos referimos se han preguntado cómo puede lo no-cambiante corresponder a lo cambiante. Otros han respondido que, aunque no *corresponde*, sí lo *entiende*. El problema radica en que, al entenderlo, creemos que lo entendido *es* la idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Ese error es un producto de lo que he llamado «valorización delusoria o sobrevaluación».

(2) La idea no es espacial, y por ende no puede corresponder exactamente a una realidad que sí es para nosotros espacial.⁶³ A esto se ha respondido que aunque la idea no *corresponde* a dicha realidad, sí la entiende. El problema radica en que, al entenderla, creemos que lo entendido *es* la idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Esto también es un producto del error que he llamado «valorización delusoria o sobrevaluación».

(3) Para corresponder a lo que describe, el lenguaje tendría que violar su propia lógica interna, y, aún así, no lograría expresar lo *dado*. Como hemos visto, para Hegel el pensamiento *sí* corresponde a lo *dado* pero, para corresponder a ello, tiene que violar el principio de la no-contradicción: para que algo se mueva, tiene que, al mismo tiempo, estar y no estar en el mismo sitio. La verdad es que la confusión mapa-territorio está en la raíz de nuestros males y es imperativo que vayamos más allá de la confusión entre las ideas y lo que ellas indican y de la creencia que tenemos, al aplicar una idea, en que ella es la única y absoluta verdad acerca de aquello a lo que la aplicamos (y, por ende, en que su contrario es absolutamente falso). Esta confusión es un producto de lo que he denominado «valorización delusoria».

⁶²Aunque, según la física de reconocimiento, lo *dado* no es en sí mismo temporal, aquello que, en la percepción, entendemos en términos de una idea, ya ha sido procesado por los mecanismos cognitivos que producirían la temporalidad. Así, pues, nuestro flujo de sensaciones y aquello que podemos abstraer en el mismo son siempre cambiantes, de un momento a otro. Los conceptos, en cambio, no cambian en el tiempo, al menos en este sentido.

Quizás sea por esto que la escuela *sautrantika* de budismo hinayana defiende la realidad que el sentido común atribuye a los entes que no están dotados de conciencia propia distinguiendo entre entes «físicos» u «ontológicos» —que son reales pero no-permanentes— y entes «mentales» o «gnoseológicos» —que son irreales pero permanentes—. Esta distinción —que *no* estuvo destinada a negar la posibilidad de un conocimiento totalmente cierto e irrefutable— es, por supuesto, refutada por las escuelas superiores de filosofía budista (las cuales *sí* niegan en mayor o menor medida la posibilidad de un conocimiento así).

⁶³Según la física que John Wheeler llama «de reconocimiento» lo *dado* no es espacial (aunque, como ya vimos, en este trabajo uso el término también para designar el continuo de realidad ya espaciotemporalizada). No obstante, los fragmentos del flujo de sensaciones que, en la percepción, entendemos en términos de pensamientos, ya han sido «hechos espaciales» por nuestros procesos cognitivos. Ahora bien, al percibirlos, los entendemos en términos de los contenidos de los pensamientos, las cuales no tienen apariencia de espacialidad.

Podría seguir recopilando los numerosos argumentos utilizados a través de las épocas para refutar nuestra supuesta capacidad de entender conceptualmente y describir cabal y satisfactoriamente, lo *dado*. Sin embargo, me limitaré a señalar que, una vez depuradas de algunas de las contradicciones que ha señalado en ellas la filosofía analítica, algunas de las «pruebas» de Zenón de Elea pueden ser utilizadas para mostrar, no la inexistencia del mundo físico, de la pluralidad, etc. (que es lo que algunos —aunque aparentemente no Gadamer— suponen que intentaba demostrar Zenón), sino el hecho de que nuestra comprensión es unilateral y sin embargo se cree la verdad única y total acerca de lo que comprende —y, por ende, adolece de un error—.

Esto último puede ser ilustrado por la prueba de Q del primer argumento contra la pluralidad (de entes-unidades). Según Gregory Vlastos, ésta afirmaría que todo lo que tiene tamaño es divisible en partes, y que lo que es divisible en partes no constituye en sí mismo una unidad. Esto puede ser ilustrado con un argumento utilizado por los filósofos *madhyamika* de la India a fin de refutar la ilusión de autoexistencia de los entes: si una carreta es la suma de las ruedas, los ejes, la plataforma principal, las sillas, las riendas, etc., entonces no constituye en sí misma una unidad, sino un agregado de unidades, y, en consecuencia, no debe ser considerada como un ente autoexistente. Vlastos y otros han objetado a este tipo de argumento que la multiplicidad de lo que consideramos uno no niega su unidad. Ahora bien, cuando captamos un ente, lo entendemos como intrínseca y absolutamente uno, y no hay en nuestra mente ninguna comprensión de que él es también multiplicidad. Es este error nuestro lo que, *en verdad*, revela la prueba de Q. Para superarlo, sería necesario acceder a la desocultación del Logos heraclíteo y a su función cognitiva libre de error.

Al nivel dimensional de nuestra experiencia cotidiana, la realidad tiene cuatro dimensiones —tres espaciales y una temporal— aparentemente continuas. No obstante, nuestra comprensión y nuestra descripción de la realidad son lineales y digitales:⁶⁴ avanzan en una sola dimensión a la vez y lo hacen en forma discontinua. ¿Cómo podrían entonces esa comprensión y esa descripción corresponder cabalmente al territorio que interpretan? Por otra parte, al abstraer un fragmento de lo *dado* y entenderlo en términos del contenido de un pensamiento, lo que hacemos es aislar *uno de sus aspectos* y considerarlo *desde un cierto punto de vista*. Si considerásemos otro de los aspectos del fragmento, o cambiásemos de punto de vista, el pensamiento contrario le sería quizás tan aplicable como aquél en términos del cual lo hemos entendido. Por esto, estamos en un error cuando creemos que los contenidos de los pensamientos que aplicamos a los fragmentos de lo *dado* abstraídos por nuestras funciones perceptivas son la verdad absoluta y única acerca de la totalidad de dichos fragmentos.

En general, estaremos en un error siempre que percibamos o concibamos a los entes como autoexistentes e intrínsecamente separados. Los entes son abstraídos por nuestras funciones mentales y perceptivas dentro de una *Vollgestalt* infragmentada, y si podemos abstraerlos y reconocerlos como este o aquel ente, ello se debe tan solo al hecho de que ellos en cierta medida conservan su configuración y de que nosotros poseemos una memoria que nos permite reconocerlos.

No obstante, estaremos igualmente en un error si entendemos el universo como un continuo unitario, como una nada, o en cualesquiera otros términos, pues, como hemos visto, el mapa no es el territorio, y todo mapa es tan aplicable al territorio como su

⁶⁴El sentido del término «digital» fue discutido en Capriles, Elías, 1994.

contrario: si decimos que el lápiz no es lápiz sino (por ejemplo) «lo uno», y que el papel no es papel pues él también es «lo uno», podríamos terminar tratando de escribir *con* el papel *sobre* el lápiz.

Por ello, los más genuinos sistemas místico-religiosos intentan romper nuestro intento de comprender la realidad en términos de los contenidos de pensamientos que confundimos con lo que interpretan o que tomamos por la única verdad (o, en caso contrario, por algo absolutamente falso) acerca de aquello a lo que se refieren, y darnos acceso a la vivencia no-intuitiva (o sea, libre de lo que F. F. Price llama «reconocimiento») y no-conceptual de lo *dado* y el «entender no entendiendo» al que «los sabios arguyendo jamás pueden vencer» al cual se refirió Juan de la Cruz. Esta vivencia no-intuitiva y no-conceptual de lo *dado* tiene lugar por medio de lo que la tradición dzogchén (*rdzogs-chen*) del Zhang-zhung, el Tíbet y (más recientemente) Bhután, designa como «rigpee îshe» y que yo traduzco como «gnosis anoica». ⁶⁵ A riesgo de hacer esto demasiado largo, por una parte, y repetirme en exceso, por la otra, cito el poema de Juan de la Cruz: ⁶⁶

*Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo*

Yo no supe dónde entraba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

De paz y de piedad
era la ciencia perfecta
en profunda soledad
entendida (vía recta);
era cosa tan secreta
que me quedé balbuciendo,
toda ciencia trascendiendo.

Estaba tan embebido,
tan absorto y ajenado
que se quedó mi sentido
de todo sentir privado
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo,

⁶⁵ *Rig-pa'i ye-shes*. Tal como, para los gnósticos, la gnosis develaba a Dios, para la traducción dzogchén y algunas corrientes budistas tántricas este «rigpee îshe» devela la naturaleza única de toda la realidad, que el budismo mahayana designa como «verdad absoluta» e identifica con el término *tathata* (naturaleza de los fenómenos). En la medida en que se trata de un evento cognitivo no-dualista (y no-conceptual) que devela la verdad absoluta, traduzco como «gnosis» el término que la indica; en la medida en la que dicho evento implica la superación de lo que la tradición dzogchén llama «mente» —la ilusión de una substancia cognitiva individual y el funcionamiento dualista y conceptual en la base del error humano básico que los budistas llaman *avidya*— agrego el adjetivo «anoica» (cuyas raíces griegas significan «sin mente»).

⁶⁶ Juan de la Cruz, *Coplas sobre un éxtasis de harta contemplación*. En *San Juan de la Cruz—Obra poética*. Barcelona 1982, Libros Rio Nuevo.

toda ciencia trascendiendo.

El que allí llega de vero
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le parece
y su ciencia tanto crece
que se queda no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Cuanto más alto se sube
tanto menos se entendía,
que es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía;
por eso quien la sabía
queda siempre no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Este saber no sabiendo
es de tan alto poder
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer;
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber,
que no hay facultad ni ciencia
que le puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un saber no sabiendo
irá siempre trascendiendo.

Y, si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

El énfasis del poema no está en el hecho de que las ciencias sean limitadas y sus conocimientos falsos, sino más bien en el hecho de que, para poder aprehender lo absolutamente verdadero, es necesario superar la comprensión en términos de pensamientos (sean éstos supersutiles, intuitivos o discursivos). Aunque, según Miguel Asín Palacios, Juan de la Cruz recibió directamente influencias sufíes (de modo que, por vía de éstas, su mística y su pensamiento podrían estar conectados con los del Medio Oriente e incluso con los del Centro de Asia, India y hasta China),⁶⁷ lo que en este momento nos interesa es que,

⁶⁷Cabe señalar que los sufíes de la escuela *naqshbandi* ó *khajagan* han servido como vehículo para la difusión en los países musulmanes (e incluso en el Occidente) de las tradiciones del Centro de Asia, como lo han hecho también los ismaelitas (maestros de los templarios). Al igual que los antiguos bönpo del Zhangzhung, los shivaítas de la India y los antiguos zurvanistas persas, los ismaelitas han tenido uno de sus centros

para toda una tradición filosófica y mística, el tipo de conocimiento que caracteriza a los seres humanos —valorizado delusoriamente (o sobrevaluado), unilateral y con una errónea apariencia de absolutidad— constituye un error. No obstante, como deja ver el poema de Juan de la Cruz, para la mística que él representa, si superamos el intelecto, el pensamiento y la comprensión en términos de ideas, podremos «captar directamente» lo verdadero.

Ahora debe estar bien claro por qué fue un garrafal e imperdonable error de Cohen el haber interpretado a Parménides como inventor de la identidad y a Heráclito como inventor de la diferencia.⁶⁸ Considerar a Heráclito como el inventor de la diferencia es un error semejante al cometido por Spengler y Bergson (tácitamente en el caso del segundo) al considerar a Heráclito como un «campeón del puro devenir», o al error «postmoderno» de considerarlo como partidario del caos. Si bien es cierto que el fragmento 124 DK afirma que «El cosmos es una pila de basuras amontonadas al azar», ésta no parece ser más que otra instancia más de la usual contraposición heraclítica de conceptos contrarios, que en este caso son el de «orden» (cosmos) y el de azar, destinada a romper nuestra errónea creencia en la correspondencia entre el mapa constituido por los pensamientos y el territorio de lo *dado* (y, de hecho, en nuestros días podríamos muy bien decir, a lo Prigogine, que lo que parece ser caos parece estar siempre produciendo lo que parece ser orden, de modo que el orden es caos y el caos es orden). Y tal como Heráclito no toma partido por el caos en contra del orden, tampoco lo toma por la diferencia en contra de la identidad, ni por el devenir en contra de la estabilidad. Si bien muchos intérpretes modernos del pensamiento antiguo dan por sentado que un estado de cambio total implicaría un pluralismo ontológico, el sabio de Efeso parece haber estado plenamente consciente de que, si el cambio es total y absoluto, la existencia de múltiples sustancias será imposible. Y parece haber estado también consciente de que, ante el descubrimiento de la no-existencia-intrínseca de múltiples sustancias, la mente interpretativa concebirá una unidad —aunque esta concepción, que es relativa a su(s) contrario(s), será tan errónea como la de una multiplicidad (o como la de una dualidad, la de una nada, etc.)—.

Para quien esto escribe, el estudio de Heráclito debe conducir al estudio —entre otros sistemas— del pensamiento de Demócrito. Gadamer reconoce que este último fue⁶⁹

«...el último gran pensador de su época, que no ha tenido un eco adecuado porque la metafísica fundada en el pensamiento de Platón y Aristóteles ha dominado toda la historia de la humanidad...»

Sin embargo, no hay indicación alguna de que nuestro autor esté consciente de cuál es el más valioso aporte de Demócrito de Abdera, ni de la posición que eventualmente éste pudo haber tenido como vínculo entre Heráclito y Pirrón —el fundador de la escuela escéptica, quien afirmó estar dando continuidad a doctrinas de Heráclito y quien recibió de

místicos más importantes en el Monte Kailash, donde por siglos mantuvieron un diálogo con las otras tradiciones mencionadas. Por su parte, los taoístas afirman que su tradición es una y la misma que la de los bönpos tibetanos. Todo esto lo he discutido en detalle en *Los presocráticos y el Oriente* (en prensa, Mérida, Venezuela, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes) y otros trabajos.

⁶⁸Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 29, ¶2, l. 10-12.

⁶⁹Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 28 (¶ 2 desde l. 10). Lo de «toda la historia de la humanidad» es extremadamente exagerado; la influencia de estos autores en Oriente sólo se ha hecho sentir a partir del dominio político colonial y luego cultural del Occidente —que no ha durado mucho más de dos siglos— y, en América, dichos pensadores fueron conocidos sólo a raíz de la Conquista.

su maestro y compañero de viaje Anaxarco de Abdera el pensamiento de Demócrito, del cual incorporó a su propio sistema el método de *isosthenia*—.

Este método de *isosthenia* era una instancia de la *via opositionis* que consistía en balancear toda evidencia o argumento con una evidencia o un argumento contrario, de modo que ambos se cancelasen mutuamente y así, eventualmente, el individuo pudiese liberarse de la «valorización delusoria» que le hacía parcializarse por el contenido de un pensamiento, que tomaba como «la verdad», y que le llevaba a negar el pensamiento contrario. Es, pues, significativo que Elorduy comente la afirmación de Lao-tse según la cual el ser y el no-ser se engendran mutuamente en términos de las palabras de Aristóteles sobre Leucipo y Demócrito (quien, por cierto, parece haber sido un no-substancialista de los que concebían cíclicamente la temporalidad):

«Leucipo y Demócrito, su compañero, dicen que los elementos son dos: lo lleno y lo vacío; de estos dos elementos, lo lleno y sólido es el ser; el vacío es el no ser. Por eso dicen que el ser no es más que el no ser, como ni el cuerpo es más que el vacío. Y todo esto es causa de los seres lo mismo que la materia.»

Si Pirrón bebió de Demócrito (a través de Anaxarco) y, como han afirmado algunos escépticos, estaba dando continuidad, en última instancia, a doctrinas de Heráclito (cosa que numerosos estudiosos consideran plausible),⁷⁰ es posible que Demócrito mismo haya estado dando continuidad a algunas doctrinas de éste.⁷¹ Y si bien es cierto que muchos han contrapuesto a Heráclito y Demócrito sobre la base de las leyendas según las cuales el primero lloraba por todo, mientras que el segundo reía de todo (tal como lo habría hecho, todavía en mayor medida, Anaxarco, apodado «el eudemonista» o «el hombre feliz»), la verdad es que tal leyenda sobre Heráclito es incompatible con su filosofía y es con toda seguridad una fabricación de sus enemigos ideológicos: como hemos visto, Heráclito parece haber concebido la vida humana como un juego de escondite del *logos* consigo mismo (pues «al *logos* le gusta esconderse»), tal como la concebían los lúdicos tántricos del Oriente. Y, en efecto, si las dos principales tradiciones que de una forma u otra se derivarían de Heráclito (la de los pirrónicos y la de los estoicos) son de tipo eudemonista, es difícil imaginar a éste como un amargado, y es más lógico concebirlo, al igual que Demócrito y Anaxarco, como un «hombre feliz» (aunque, al igual que muchos *mahasiddha* tántricos del Oriente, ocasionalmente pueda haber manifestado su «felicidad» de manera airada o excéntrica) —lo cual hace más probable la relación entre estos tres pensadores y Pirrón a la que me referí con anterioridad—. Por otra parte, tal como a Heráclito se le tildó de amargado, etc., a Pirrón se lo acusó de no ocuparse del mundo de lo relativo, al grado de no haberse apartado para evitar ser arrollado por un carro: parecería, pues, que sus enemigos hubiesen tomado sus enseñanzas para inventar falsas historias que parecieran acordes con sus doctrinas, pero que hicieran que éstas fuesen evaluadas negativamente y mal interpretadas, tal como había sucedido con Heráclito: a un lado y otro de Demócrito y Anaxarco, considerados como «hombres felices», se inventó el mito de dos locos desafortunados en distintos sentidos (antes de Demócrito, Heráclito; después de Anaxarco, Pirrón). La corriente principal de la ideología que, a partir de Platón y Aristóteles, se

⁷⁰Cfr., por ejemplo, Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* en cuatro volúmenes, entrada «Pirrón» (vol. 3, p. 2.577).

⁷¹Heráclito habría nacido en el 544 a.J.C. (aunque según Apolodoro habría nacido en entre el 504 y el 501 a.J.C.); Demócrito habría vivido del 460 al 370 a.J.C.; Pirrón habría vivido del 360 al 270 a.J.C., y Anaxarco habría sido un contemporáneo mayor de éste.

impuso en el Occidente, fue tan hostil hacia Pirrón como Platón y Aristóteles lo habían sido hacia Heráclito. Sin embargo, Enesidemo y luego Montaigne se encargarían de denunciar tales mentiras sobre Pirrón, resaltando su buen juicio (que es evidente en la historia contada por Posidonio, según la cual, una vez que en un barco todos estaban aterrados ante una tormenta, Pirrón habría señalado a un cerdo que comía tranquilamente su comida, indicando que tal era la forma imperturbable en que el sabio debía vivir todas las situaciones).

En todo caso, no cabe duda de que el uso que Heráclito hizo de la paradoja y la contradicción parece haber tenido el mismo objetivo que el método de *isosthenia* de Demócrito: hacernos superar el error constituido por el intento de comprender aspectos o segmentos de lo *dado* en términos de ideas que en verdad son tan válidas como sus contrarios y tan incapaces como éstas de darnos el verdadero carácter de lo que ellas interpretan.

Ahora debemos volver a ocuparnos de la relación entre Heráclito y el Oriente. No sólo encontramos el mismo tipo de afirmaciones paradójicas en Heráclito, los taoístas de inoriginación de China y los *madhyamaka* de la India, sino que el método de *isosthenia* empleado por Pirrón (quien, como hemos visto, podría muy bien haber sido un discípulo bastante indirecto de Heráclito) es, a todas luces, el mismo método que los japoneses llaman *mondo*. Dada la gran matriz cultural que existió hasta y durante la Edad del Cobre, no parece muy difícil conectar a Heráclito con la India; lo que a primera vista parece más difícil es conectar a los taoístas de inoriginación con el Occidente. Sin embargo, ello sólo parece difícil porque no se han señalado los hechos relevantes; en mi libro *Los presocráticos y el Oriente* (todavía sin publicar; a aparecer por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes) discuto en detalle los hechos en cuestión.