

El fin del mundo como obra de arte

Elías Capriles

Cuando tomé este curso, no se me ocurrió que su tema pudiese ser tan interesante y tener tanto que ver con algunas de mis propias creaciones. El libro contiene geniales *insights*, aunque desgraciadamente los mismos son en esta obra como rayos de luz que penetran por las grietas de la cárcel ideológica fáustico-hónguica¹ «postmoderna» (exacerbación escéptico-híbrida de la condición «caída» del individuo samsárico) a la que se encuentra confinado el autor. En efecto, es una lástima que los *insights* del autor tengan que estar encajados dentro de una ideología que, para estar a la moda y ser bien vista en nuestra época, tenga que desechar tanto los mitos primordiales de una Edad de Oro como las aspiraciones utópicas que representan nuestra única posibilidad de supervivencia.

Puesto que el libro está escrito en un lenguaje que es más poético que filosófico (es hacen afirmaciones cuyo sentido no es unívoco —o sea, afirmaciones propias del proceso primario de Freud y el hemisferio cerebral derecho— y no se las explica en proceso secundario). Por ello, no escribiré este trabajo en mi estilo habitual; sin tratar de ser poético (he escrito y publicado un libro de poesía, pero no me gusta tratar de hacer poesía cuando me ocupo de filosofía), sí evitaré un análisis digital exhaustivo de cada parte del libro y, en cambio, me limitaré a hacer algunos comentarios generales no demasiado digitalizados, que enviaré acompañados de una copia del libro con mis subrayados y comentarios, y que presentaré en el orden en que surgieron a medida que fui leyendo el libro: no usaré lo que el autor aclara más tarde para interpretar lo que escribe en la página que comento. Cabe señalar también que si bien opongo interpretaciones del Apocalipsis, por ejemplo, que son contrarias a las de Argullol, no pienso que las mías sean verdaderas y las de él falsas, sino que estoy intentando matizar lo que veo como una interpretación unilateral con otra interpretación que es tan válida como ella y que creo debe complementarla (pues el Apocalipsis es, por una parte, un texto iniciático con un sentido simbólico que puede servir de mapa tanto para la evolución espiritual del individuo como para la regeneración de la especie, pero por la otra es, como arguye Argullol, el producto de una tradición ideológica cuasimanea que se ensaña contra la materia y la vida en general). Con respecto a Prometeo, asumo el sentido original del mito, aunque acepto la versión trágica de Esquilo como una interpretación desde una condición más hundida en el proceso de «caída» (en el sentido bíblico, mas interpretado esotéricamente) de la humanidad.

Lo que pretendo con algunas de mis críticas a Argullol no es, pues, refutarlo totalmente y afirmar una interpretación contraria, sino mostrar la otra cara de la moneda, a fin de evitar una visión unilateral que, por ende, sería delusoria. En otros casos, en cambio, sí pretendo negar totalmente lo que arguye Argullol a fin de presentar una interpretación alternativa (esto sucede, por ejemplo, en mis críticas a los capítulos finales).

Por último, en mi fotocopia no aparecieron las anotaciones que habías hecho en tu libro; en consecuencia, no puedo comparar nuestras respectivas reacciones ante lo argüido por Argullol.

En la página 17 hay una división demasiado tajante entre los «seres auténticamente vivos» y los «espectros» que tiene poco que ver con la realidad, pues los seres más vivos tienen mucho de espirituales y los seres más espirituales tienen algo de vivos. Me recuerda a

¹«Hónguica» se refiere, como en Argullol, al hongo formado por las explosiones nucleares.

una amiga inglesa y su compañero israelita, que se decían el uno al otro que ambos era dos de los pocos «humanos reales» sobre el planeta: con ello, mejoraban su sentido de identidad por medio de lo que Laing llamó «colusión» y proyectaban su sombra o phantasía inconsciente en el resto de la humanidad (proyección que se encuentra en la raíz de gran parte del mal cuyo desarrollo es el tema de la crónica de Argullol). Sin embargo, sí es cierto que la civilización occidental ha estado marcada por una voluntad espectral que se manifiesta genuinamente en dos direcciones: la que le conduce al sueño de no ser humana y la que le conduce a la pesadilla de no ser divina. En cambio (y esto no sería jamás aceptable para Argullol) los «vivos» son los que no han perdido de vista su primordial condición divina y por ende no tienen necesidad de soñarse como no humanos para creerse divinos.

En la p. 18 Argullol bisquea y, al ver dos lunas, cree que una es la perfección y la otra la nada; en verdad el camino a la perfección pasa por la aniquilación del «yo» en el nirvana, y su impulso tiene un marcado sabor «erótico». Así, pues, no es que más allá de la perfección no haya sino la nada; más bien, la perfección es la develación de la nada que lo es todo/el todo que no es nada.

En la p. 19, yo agregaría algo sobre la relación de Juan de Patmos con el Oriente y sobre el sentido originario del mito de Prometeo como advertencia contra el afán tecnológico que luego se transformaría en anhelo fáustico y finalmente en el gran hongo. En la página siguiente, enjuicia con demasiada seguridad a este Juan como algo horrible, descartando con ello toda posibilidad de encontrar un mensaje útil en su relato. Al final de la p. habla de sellar la alianza entre el vigoroso deseo de perfección y el placer irrefrenable de la nada: ¿Será posible sellar una alianza entre las dos lunas que ve un hombre que bisquea? ¿No será el estigma que mueva a transpasar la frontera, lo que en *Demian* Hesse llamó «la marca de Caín»? ¿No será que es posible imaginar fronteras en direcciones opuestas, de modo que traspasar una conduciría al holocausto y el fin del mundo, pero la otra conduciría a la Iluminación? Como vimos, en el fondo no hay tales fronteras, pues no hay dos lunas por ellas separadas.

P. 21: libertad contra destino: disyuntiva negada tanto por el Buda Shakyamuni como por el sufí Abdelkader Gilani (dos doctrinas en pugna en el Islam, rechazadas ambas por el sufí). La primera no es sublime; quizás sea la más demoniaca. En todo caso, en el sentido en que lo entiende el mito de Prometeo el *fatum* es un *factum*; sólo el sueño de Prometeo es *idea*, siendo abstracción e incompletud (características del error en Spinoza) que en su ceguera hacia lo concreto/completo se opone tanáticamente a la vida (que tiene estas características) y así desata la crisis ecológica.

P. 22: Este paisaje representa el estado mental imperante en nuestra civilización, aunque de manera muy parecida se podría representar el *pán-ico* desatado por las vislumbres de la totalidad (Pan) que según Elémire Zola se encuentra en la raíz de la sociedad y la civilización. Es una paradoja que el estado mental representado por el paisaje es el resultado de la evolución del intento de no ver que es desatado por el pánico.

P. 23: Los demás llevan máscaras (*personæ*) sobre sus rostros, pero Prometeo es sin máscara en el sentido de *im-personal*, mientras que en otro es sólo máscara: ¿No representa el «espíritu de rebeldía» y la condición de los humanos alienados que se han divorciado de la φυσιç? El final del 1er párrafo y casi todo el segundo están muy bien; los suscribo.

P. 24: Cada individuo es muchas voces que claman desde sus respectivos puntos de vista, pero que se creen un único individuo que puede controlar su propio destino y someter

al medio ambiente. Cfr. Alexandra David-Neel, *Las enseñanzas secretas de los budistas tibetanos*; como lo expresa Gibran: «Son como aquellas cavernas de las montañas que repiten ecos de voces que no son comprendidas...»

P. 25: En el tantrismo se toma el voto de mentir/engañoso, pues sólo si hacemos creer a nosotros y a los demás que todos somos individuos autónomos y substanciales, podremos aspirar a la aniquilación en el nirvana —la cual sólo se alcanzará en el momento en que se aniquilen esta creencia y esta aspiración—. La seducción es, pues, la *conditio sine qua non* de la redención; sin Prometeo no se produciría la reducción al absurdo del error llamado *avidya* constituida por la crisis actual, y sin esta reducción al absurdo no habría posibilidad de un nuevo *satyayuga* —o del Milenio anunciado tanto por el *Apocalipsis* como por el *Tantra Kalachakra* del budismo *vajrayana*—.

P. 26: Argullol necesita ser aceptado en esta época en la que están tan desprestigiados los bucólicos mitos primordiales/primigenios y las utopías finales. ¡Qué lástima! La paleopatología ha mostrado que en el paleolítico prácticamente no existían las muertes traumáticas ocasionadas por otros seres humanos; parece que esa época haya sido como una Edad de Oro (los heridos eran cuidados por los demás y ayudados a curarse; se hacían operaciones del cerebro y el 80% de los pacientes sobrevivía; el arte, que representaba la visión mágica (Dumézil) para la cual el mundo es lo sagrado y no hay nada por encima de él que sea más sagrado, alcanzó cumbres que jamás han sido superadas (Lommel, Director del Museo Etnológico de Zurich). En el comunismo primitivo (Argullol diría: ¡que vergüenza que todavía hoy alguien se atreva a hablar de algo semejante!) no hay Estado ni poder de unos sobre otros (si no hay dioses es porque no hay relaciones verticales, y si siquiera de los sueños sobre los humanos. El sueño comienza con la aparición en el Medio Oriente de la diosa y el dios-toro en la transición al neolítico (cfr. los estudios de Jacques Cauvin) y se hace pesadilla cuando Prometeo enseña a los humanos a trabajar los metales (por lo cual los herreros eran parias en el Tibet). Es por ello que junto con el fuego Prometeo introduce el infierno y termina en su roca. Y ahora todos somos Prometeo. Pero consideremos la tesis que en *I-S-E* extraigo de las afirmaciones de Cauvin:

La «caída» es un proceso progresivo que hace que los seres humanos se sientan intrínsecamente separados del medio ambiente, perdiendo su plenitud y dejando de vivenciar el mundo como sagrado. Hemos visto que para etnólogos como Jacques Cauvin y Andreas Lommel el arte del paleolítico refleja una espiritualidad de tipo «horizontal», que habría sido característica de los seres humanos de ese período.² Cauvin, en particular, señala que el arte predominantemente «animalista» o «zoomórfico» franco-cantábrico del paleolítico y las manifestaciones artísticas del mismo tipo y período en el Cercano Oriente tenían un contenido religioso no-teísta que recuerda el *yin-yang* chino y que expresa una visión «horizontal» del universo: no hay algo más allá del mundo y por encima de los seres humanos a lo cual éstos deban rendir culto.³ Todavía no se ha producido el «nacimiento de los dioses», que tendrá lugar en el Próximo Oriente en el comienzo mismo del neolítico. Cauvin escribe:⁴

«Aunque se sabe que el sentimiento religioso acompaña a la especie humana desde hace mucho tiempo, no es fácil, en cambio, fechar la aparición de los primeros dioses. El arte paleolítico poseía ya un

²Cauvin, Jacques (1987), «L'apparition des premières divinités». París, *La Recherche*, N° 195, diciembre de 1987.; Lommel, Andreas, *El arte prehistórico y primitivo (El mundo del Arte—Las artes plásticas de sus orígenes a la actualidad*, Vol. I. Aggs Industrias Gráficas S.A., Brasil).

³Cauvin, Jacques, *op. cit.* Cauvin es director de investigaciones del CNRS, director del Instituto de Prehistoria Oriental en Berrias, Ardeche, y responsable de varias misiones arqueológicas.

⁴*Ibidem*. La traducción del fragmento es mía.

contenido «religioso», pero parece no tener referencia a dioses. La noción de divinidad se manifiesta por primera vez en el Cercano Oriente en forma de estatuillas femeninas en terracota, en el comienzo mismo de la «revolución neolítica», un momento muy importante de la historia de la humanidad. Precediendo por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas, esta mutación psíquica podría explicar en parte la formidable transformación del neolítico.»

En efecto, sus estudios del arte «primitivo» podrían haber permitido al etnólogo Jacques Cauvin ubicar un momento clave en el proceso de «caída» de los pueblos del Medio Oriente y el Mediterráneo: el momento en el cual el arte deja de representar el mundo como divino y comienza a representar lo sagrado fuera del mundo, en forma de una diosa-madre con una profunda y poderosa mirada, y de un dios-toro. Esto corresponde a la proyección de lo sagrado en un imaginario plano supramundano, en el cual se mantendrá por largo tiempo. Cauvin nos dice:⁵

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

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

El mundo natural y los seres humanos que son parte de él pierden su carácter sagrado, y lo divino es personalizado y proyectado en un «más allá», en el cual permanecerá durante el transcurso de la historia hasta que la reducción al absurdo del error humano básico haga posible la disolución de dicho error en la plenitud de lo dado y el consiguiente restablecimiento del comunismo propio de la Edad de Oro o Era de la Verdad a un nuevo nivel, que permitirá que el mundo físico sea de nuevo descubierto como lo divino, resacralizándose. Esto último es lo que el joven Marx llamó «la transustanciación de Dios en el comunismo»,⁶ pero que yo prefiero explicar como la aparición del «sí-mismo-como-resultado», que constituye la reintegración de lo que habíamos hipostasiado y proyectado fuera de nosotros en la forma de un Dios extramundano.⁷

Cauvin cree haber establecido que el momento cuando el arte deja de representar el mundo como divino y comienza a representar lo sagrado fuera del mundo precede por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas. Ahora bien, si el reconocimiento por Cauvin de que los seres humanos del paleolítico tenían una economía de la abundancia, en la cual pocas horas de «trabajo» diarias eran suficientes para cubrir todas las necesidades, contrariaría ya a muchos marxistas que interpretan erróneamente su propia doctrina y a otros partidarios del determinismo económico, más aún los contrariaría el hecho de que Cauvin crea haber demostrado *que no habían razones «económicas» que justificaran la transición de la caza, la pesca y la recolección a la agricultura.*⁸

En base a criterios puramente económicos, sería lógico pensar que sólo el agotamiento de los recursos de los que dependían los cazadores-pescadores-recolectores para su subsistencia podría justificar la sustitución de las dos o tres horas diarias de *grata* actividad que eran necesarias a éstos para obtener alimentos, por las largas jornadas de arduo trabajo que exigía la agricultura. Esto es precisamente lo que afirman las teorías «ecológicas» de los estadounidenses Lewin Binford y Kent Flannery: que la causa de la transición a la agricultura habría sido la escasez de animales que pudiesen ser cazados o pescados, así como de vegetales que pudiesen ser recolectados —la cual habría sido producida por el aumento de la población y por otros factores ecológicos—. No obstante, Cauvin afirma haber demostrado que, en las regiones del

⁵*Ibidem*. La traducción del fragmento es mía.

⁶Y es también la «reconciliación del ser humano con la naturaleza» que según Marx tendría lugar en el comunismo, y que fue mencionada en el segundo ensayo de este libro.

⁷Como ya vimos, Dios es la proyección hipostasiada del *soi* o sí-mismo. Así, pues, el sí-mismo-como-resultado es la reintegración de Dios.

⁸Esta demostración corroboraría la declaración de Engels, al final de su vida, según la cual tal determinismo constituía un error. Como vimos, en esa ocasión Engels dijo que lo que impulsaba la historia era «las necesidades de desarrollo del espíritu humano».

Cercano Oriente en las cuales los seres humanos comenzaron a vivir principalmente de la agricultura, para la época la caza, la pesca y los vegetales aptos para la recolección eran abundantes. Así, pues, Cauvin parece sugerir que la aparición de la agricultura y del arduo y penoso trabajo que ella implica se debieron a cambios psicológicos sufridos por los seres humanos y no a una necesidad «objetiva»: ¿sería la agricultura el resultado de los cambios revelados por la aparición de la «diosa madre» y el «dios toro», o —como creen los economicistas— todo lo contrario? ¿O se tratará más bien de modificaciones que surgen interdependientemente sin que pueda establecerse una primacía o relación unidireccional de causalidad entre ellas?

Diversos pensadores ácratas han identificado el momento cuando lo divino es proyectado en un imaginario plano supramundano y el mundo pierde su carácter sagrado, con la aparición de las divisiones de poder en la sociedad: con el establecimiento de una forma rudimentaria de gobierno y de un protoEstado. Esta identificación parece estar justificada, pues tanto la creación por los seres humanos de una deidad rectora extramundana como la génesis del gobierno dentro de la sociedad comunitaria (*Gemeinschaft*) constituyen la aparición de un poder que está por encima de los seres humanos que integran dicha sociedad. En ambos casos, los seres humanos delegan su poder en algo externo a ellos, real o imaginario, y con ello evaden la angustia que emana de su sensación de separatividad, que para ese momento se ha acentuado considerablemente.⁹ Ahora bien, la estructura mental de los individuos siempre corresponde a la de la organización social, y viceversa, pues dicha estructura mental resulta de la internalización de las relaciones sociales, mientras que la estructura social resulta de la manifestación en la interacción social de las relaciones mentales de los individuos. En consecuencia, es lógico pensar que la fractura que produce un ente que dirige y otro que obedece se haya producido de manera interdependiente en el espíritu humano y en la sociedad —lo cual no implica que debamos establecer una relación causal unidireccional, haciendo de los cambios político-sociales la causa de los cambios mentales, o de éstos la causa de aquéllos—. El equivalente en el individuo de lo que la estructura de gobierno político representa en la sociedad, es la estructura freudiana superyó-yo-ello, que quizás se desarrolla interdependientemente con la noción de una divinidad rectora extramundana a la cual han de adorar y rendir cuentas los seres humanos. Ambas estructuras están en la raíz de las relaciones instrumentales que han precipitado la crisis ecológica, la cual a su vez constituye la reducción al absurdo de dichas estructuras y en consecuencia exige su superación.

Esto nos conduce a establecer una relación entre la fractura de la sociedad en gobernantes y gobernados, la desacralización del mundo y la proyección de lo divino en un imaginario plano supramundano, la aparición del trabajo como un deber penoso, el desarrollo de la carencia de plenitud por contraposición con la cual se establece el valor, y el surgir del valor económico *lato sensu* (el cual depende de la percepción del trabajo como una tarea indeseable pero necesaria a fin de producir frutos deseables). El *juicio* que el mito bíblico representa en términos de la imagen de «comer del árbol del conocimiento» es *Urteil* o «partición originaria»: él introduce la fractura en la experiencia del individuo y en la sociedad, y separa el mundo de lo divino, que es entonces concebido como hipóstasis supramundana. La fractura en la experiencia del individuo es lo que hace que éste experimente el trabajo como una carga que ha de llevar contra su propio gusto y, como vimos, es también lo que permite que aparezca el valor económico.¹⁰ En el *Huainanzi* podemos leer:¹¹

«Antaño había personas que vivían en lo esencial desconocido; su espíritu y su energía no fluían al exterior. Para ellos todo era paz, por lo que eran felices y permanecían serenos. Las energías negativas no podían dañarles.

⁹Para Sartre, el miedo es el temor de que *suceda* algo, mientras que la angustia es el temor de *hacer* algo. Así, pues, la angustia es temor ante la necesidad de decidir el curso de acción a seguir. Como hemos visto, esta necesidad emana de la ilusión de ser un yo separado y autónomo. Las ratas, sometidas a torturas inesperadas que no dependen de sus propios actos, mantienen su salud (*homeostasis*). Sometidas a torturas que son inesperadas pero que dependen de sus propias decisiones, desarrollan úlceras, neurosis o psicosis.

Según Sartre, el hombre evade la angustia por medio de la mala fe (auto-engaño). Y, en efecto, el gobierno aparece como resultado de la mala fe colectiva.

¹⁰Así los seres humanos pierden conciencia de que la totalidad de la vida es juego y comienzan a tomarla como algo serio, que implica una serie de trabajos indeseables —y, en consecuencia, «tienen que ganarse el pan con el sudor de su frente»—.

¹¹Maestros de Huainan/Thomas Cleary (inglés 1990, español 1992), *El Tao de la política*. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo, p. 30.

«En aquel entonces las gentes eran en su mayoría salvajes. No distinguían el Este del Oeste. Erraban en busca de comida y, después de haber comido, tamborileaban en sus estómagos y jugaban (los unos con los otros). Sus relaciones estaban prefadas de armonía natural y se alimentaban de las bendiciones de la tierra.»

Para científicos sociales como Pierre Clastres y diversos pensadores ácratas, la fractura de la sociedad en gobernantes y gobernados es lo que permite la aparición de las clases sociales y el desarrollo de la propiedad privada, las cuales a su vez hacen posible un mayor desarrollo del poder político que unos ejercen sobre otros, en un proceso de fomento y desarrollo mútuo de las divisiones de poder y las divisiones económicas, el cual desemboca en el Estado y la sociedad de clases (que es primero sociedad de castas). Como señala Fernando Savater:¹²

«Clastres sostiene que el Estado no aparece como consecuencia de la división social en explotadores y explotados, para salvaguardar las riquezas y los privilegios de los primeros, sino que es precisamente su aparición la que provoca la división social en clases, la acumulación de excedente y el resto de lo que llamamos «historia». *La primera división no es económica, sino política; no separa a los que tienen de los que no tienen, sino a los que mandan de los que obedecen.* Los salvajes procuran evitar por todos los medios a su alcance la aparición de un jefe que «se tome en serio», de un líder que pretenda institucionalizar la primacía puntual que ha tenido en unas cuantas expediciones de caza o en algunos encuentros bélicos; porque cuando tal jefe aparece por una u otra razón, de él derivan la obligación de trabajar más allá de lo imprescindible, la glorificación de unos intereses privados como «bien común» de un ente abstracto, el Pueblo o la Nación, que el jefe encarna, y la burocratización progresiva de la sociedad. Consecuencia lógica de esto es suponer que mientras no se liquiden las desigualdades de poder, permanecerá la explotación en la sociedad, pues es imposible acabar con ésta conservando aquélla, ya que las une una reacción de causa y efecto.»

Esta visión contradice directamente la tesis marxista según la cual el Estado aparece como resultado de las divisiones económicas. Según Clastres, la aparición del poder político surge con la transición a la agricultura; en particular, con la transición de la caza, la pesca y la recolección a la agricultura de rociado y el MPD o «modo de producción doméstico» —el cual representa todavía una economía de la abundancia pues, como señala Clastres—:

«El MPD asegura de este modo a la sociedad primitiva una abundancia que se mide por la igualación de la producción con las necesidades; funciona con miras a su total satisfacción, negándose a ir más allá. Los salvajes producen para vivir, no viven para producir: «el MPD es una producción de consumo cuya acción tiende a frenar los rendimientos y a inmovilizarlos en un nivel relativamente bajo»... *Estructuralmente* (escribe Sahlins) *allí la economía no existe.* Equivale a decir que lo económico, como un sector que se despliega de una manera autónoma en el campo social, está ausente del MPD... *Las sociedades primitivas son sociedades del rechazo de la economía.*»

Ahora bien, el poder que según Clastres surge en esta etapa no confiere ningunos privilegios económicos al «jefe».¹³ Para que éste obtenga beneficios económicos de su poder político, la «curva continua de poder político» de la tribu tendrá que seguir su desarrollo progresivo y alcanzar la etapa que Clastres llama «de las monarquías polinesias».¹⁴

¹²Savater, Fernando (1985), «Pierre Clastres». En Clastres, Pierre (español, 1985) *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*. Suplemento a la revista *Aletheya*, N° 6, ediciones Antropos, Buenos Aires. Reproducido como suplemento a la revista de coordinación libertaria *Testimonios*, N° 4, octubre 1987.

¹³Este está más bien obligado a *dar* a su tribu. Y, para poder hacerlo, tiene que explotar a sus mujeres. Así, pues, la poliginia y la explotación de la mujer serían las condiciones de la aparición del poder político y de la posterior explotación económica.

¹⁴El esquema de Clastres no asocia la aparición de la agricultura con el predominio femenino, como sí lo hacen los de algunos otros autores y como quizás nos convendría que lo hiciese si quisieramos relacionar la era que precedió a la aparición de la agricultura con el predominio de la *coincidentia oppositorum* y la consiguiente armonía entre lo yin y lo yang y entre los sexos, vincular los comienzos de la agricultura con el predominio de lo yin y de la hembra, y conectar la era que ahora se acerca a su fin con el predominio de lo yang y del varón.

El sistema tibetano prebudista conocido como *bön* planteaba un esquema diferente del anterior, según el cual la introducción de la propiedad privada sería el origen del poder político, pues ella produciría caóticas luchas que sólo podrían ser suprimidas cuando todos reconocieran a un soberano, quien luego abusaría del poder.¹⁵ La aceptación de un soberano produciría una casta o clase social dominante, engendrando el sistema de castas y clases sociales, y la necesidad de proteger la distinción de castas o clases daría lugar a un mayor desarrollo del poder político que ejercen los sectores privilegiados de la sociedad. Esta dinámica produciría la opresión y explotación de unos seres humanos por otros.

P. 28: El pecado original surge junto con los dioses, no importa cómo sean éstos (cfr. mis reflexiones en I.S.E. sobre la base de los estudios de Cauvin). Prefiero evitar los determinismos geográficos tanto como cualesquiera otros.

P. 29, final penúltimo párrafo: De todos modos el individuo humano ha de disolverse en el Gran Despertar (que muestra que nunca hubo límites que separaran al individuo o que luego pudiesen disolverse), y la vía crepuscular es la única que puede conducir a un Nuevo Amanecer.

P. 30 al comienzo: No. La moraleja de Prometeo es que hay que superar el yo que cree controlar su propio destino y la única forma de lograrlo es por medio de la aniquilación (*nirvana*: aniquilación que no es fisiológica sino ontológico-psicológica) anunciada por los profetas crepusculares. Y si bien es cierto que Prometeo no declara su esperanza de disolverse, un sentido etimológico de *nirvana* es «desesperación absoluta» (sin la ilusión de un yo separado con voluntad propia que pueda o no controlar su propio destino y/ o su medio ambiente, no puede haber esperanzas. Y, por supuesto, cuando uno se acostumbra a no tener esperanzas ya no puede tener desesperanza).

P. 31, ¶ 1: Por supuesto, es cuando los dioses surgen con la «caída» bíblica. ¶ 2: Por en contrario, su «destino» es soñar con serlo: lo que los tántricos llamaron el juego del *lila*, en el cual la Cognoscitividad universal olvida lo que ella es y cree ser lo que no es (en cada uno de nosotros cree ser un individuo separado de todos los demás y del resto del universo). Último ¶: No. Se trata más bien de descubrir la vacuidad de los dioses al mismo tiempo que la del yo que cree poder controlar o no su propio destino por medio de la *voluntas*.

P. 32: ¿Cómo es eso de «prejuicio plebeyo»? Por otra parte, a pesar del patriarcalismo hebreo (desarrollo extremo del hecho de que el «caído» debe ver en el otro la fuente del mal), no podemos descartar la posibilidad de que lo femenino represente también el dualismo. ¶ 2: Lo que pasa es que Esquilo esquiló la tradición cual oveja de su lana, quitándole lo mejor que tenía. En todo caso, es por eso que Prometeo no es Epimeteo. La solución radica en superar la dualidad entre estos dos, como lo sugiere el mito original al hacer que se casen entre sí los descendientes de ambos y de ello surja la regeneración de la humanidad.

P. 33, ¶ 2: No se trata de una constatación, sino de la ilusión que da vida y alimenta a Prometeo. Lo que dice de éste: por eso es Prometeo, padre de la crisis ecológica. La esencia de Prometeo es esta tentación; la de los profetas crepusculares genuinos es la tentación de que no haya tentación, por la que tienen que dejarse tentar para alcanzar esta última.

P. 34: Línea 2: cambiar «admirará» por «compadecerá». ¶ 2: Los mitos que menciona Argullol son de otra naturaleza; ellos son cualitativamente distintos del de Prometeo, que representa, después de la transición de la inocencia holista y mágica (sentido

¹⁵Reynolds, John Myrdhin (1989), «The Nagas—Ancient Bönpo Teachings and the Nagas». *Rivista Meri Gar/Meri Gar Review*, Arcidosso, Grosseto, Italia.

de Dumézil) del paleolítico al neolítico, el inicio de la Era de la Oscuridad con la introducción de la tecnología. Lo que sucede es que para sentirse bien hay que ser bien visto, y para ser bien visto hay que seguir la moda —y la moda actual «postmoderna» es tremenda, implica «echárselas» de insensible, de individuo liberado de toda esperanza (aunque todo el que se adapta a ella está motivado por la esperanza de ser reconocido de esta manera y por ende ser «bien visto»).

Último párrafo p. 34 y p. 35: ¡¡¡Pero ésta es la única vía para acceder a la condición que era objeto de la nostalgia!!! No sólo en cuanto el error es *conditio sine qua non* de la Iluminación, sino incluso en lo que respecta a la esencia de la vía y del fruto (sentido etimológico de *nirvana* ya mencionado). Por otra parte, la perfección no radica en el detenerse, sino en aceptar el cambio absoluto que implica la ilusoriedad de todo lo que parece ser subsistente. ¶ 2: ¡¡¡Pero el hundimiento final de tanto Prometeo como Zeus es la redención del primero!!! ¶ 3: Este sueño *es* el sacrilegio; el único verdadero sacrilegio posible. Pero el mismo tiempo es la condición de lo divino.

P. 38, ¶ 2: Son dos caras de la misma moneda y tienen la misma moraleja, Prometeo (sobre todo en la versión original del mito, que es redencionista) y el Apocalipsis (en su interpretación simbólica universal). Sólo que es la época de Esquilo ya había pasado demasiado tiempo desde la «caída» (por así decir, ya que ella no se da de golpe), pero todavía no se había producido la crisis ecológica actual. Es por eso que la versión de Esquilo es esquilada y más «caída». Por cierto, cabe señalar de nuevo que no puede darse una cónyula entre la misma luna.

P. 39, ¶ 1: No a lo marcado en amarillo. Fin de ¶ 2: cambiar el punto final por una coma y agregar: «...cuando la verdadera perfección radica en el libre fluir de nuestra naturaleza (φυσιç), libres de las fronteras del ego: tzu-jan de impulsos incondicionados (asamskrita).

P. 43 (incluyendo 2 últimas palabras de p. anterior): El tiempo se va acelerando hasta que al final del kaliyuga lo hace a tal extremo que el tiempo secuencial se desmorona. Así vuelve a develarse Zurván (la deidad y condición persa del) «Tiempo Infinito», que los tibetanos (en base a una tradición del *Tantra Kalachakra*) llaman «Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento».

P. 44: No cabe duda de que Juan sabía escribir y de que prefiguró y dominó el género del suspense.

P. 45, último ¶: Mi interpretación iguala Apocalipsis y Prometeo, pues es milenarista: la nueva Jerusalén está en el mundo físico y corresponde al Milenio anunciado por el *Tantra Kalachakra*; lo que se destruye no es la base física de la vida (aunque sí desaparece una gran parte de la humanidad) sino todo lo que alcanzó su reducción al absurdo en la crisis ecológica. Si se tratase del fin de la vida, Juan de Patmos sería un maniquí *avant la lettre* y un decidido abogado del MAL. Este surge de no captar la naturaleza única común de todos los entes y, creyéndose un ego, desarrollar un gran egoísmo, así como de no captar la naturaleza única común del bien y del mal y en consecuencia ensañarse contra el segundo. En cambio, el bien surge de captar esa naturaleza, de modo que su develación ponga fin a la ilusión de un ego y al impulso a oponerse a lo que se percibe como mal o como malo (que es lo que produjo la crisis ecológica: el intento de destruir todo lo que molestaba o era percibido como fuente de peligro, y de adueñarse de todo lo que podía ser aprovechado).

P. 46 comienzo ¶ 2: Esta es una interpretación teísta y por ende posterior a la «caída» y determinada por ella. Sería mejor hablar de extinguirse en el nirvana que de hacerlo en un Dios. Fin de p. y p. 47: Demoníaca nostalgia apocalíptica: así concebida sería demoníaca, pero yo toma la descripción como meramente simbólica (proceso primario, analógico, hemisferio derecho). P. 47, ¶ 2: Entendida a mi modo, es anhelo de regeneración que sólo puede surgir de la más extrema desesperación; entendida de otro modo, es venenoso maniqueísmo.

P. 48: El Aα y el Ωω son ambos el *satyayuga* o Era de la Verdad (Edad de Oro); cuando se los abandona suficientemente, no hay otra alternativa que seguir hacia adelante, alejándose del Aα y acercándose al Ωω que, sin embargo, son lo mismo —pues no hay vuelta atrás y la manera de retornar a lo primordial y primigenio es siguiendo hacia adelante—. Ahora bien, entendido a lo Argullol, es venenoso maniqueísmo. Fin de p.: Por cierto, prefiero que el mundo no represente ni la materia ni la vida, sino la percepción del mundo y del yo como substanciales en la base del pluralismo y el dualismo substancialistas.

Capítulo 18 (comentario va al final): Expresado así, el *Apocalipsis* es una expresión de la visión de los Padres de la Iglesia como la interpretó Jules Michelet (todo lo que sigue como comentario a este capítulo de Argullol, incluyendo las notas, fue tomado de *Individuo, sociedad, ecosistema*):¹⁶

«Algunos autores afirman que, poco tiempo antes de la victoria del cristianismo, a través de las costas del mar Egeo corrió una voz misteriosa que decía «el gran Pan ha muerto».

«El antiguo dios universal de la Naturaleza había dejado de existir, lo cual dio lugar a una gran alegría, pues se creía que, puesto que la Naturaleza había muerto, la tentación había muerto. Finalmente el alma humana, azotada tanto tiempo por la tempestad, iba a descansar.

«¿Fue ése el fin del antiguo culto, su derrota, el eclipse de las antiguas fórmulas religiosas? En absoluto. Podemos verificar en cada línea de los primeros monumentos cristianos la esperanza de que la Naturaleza desapareciera, de que la vida llegara a su fin, de que el fin del mundo estuviera cerca...

«...Los primeros cristianos, en conjunto e individualmente... maldicen a la Naturaleza. Ellos la maldicen como un todo, al extremo de ver en una flor la encarnación del mal o del demonio.¹⁷ Puedan llegar, tan pronto como sea posible, los ángeles que arruinaron las ciudades del Mar Muerto, y plegar con una vela la vana faz de la Tierra, de modo que para el santo todas las tentaciones del mundo puedan perecer.

«Si el evangelio dice «el día está cerca», los Padres dicen «ahora, ya».

No podemos generalizar tanto como lo hace Michelet. Algunos cristianos interpretaron erróneamente las enseñanzas de su religión, pero otros vivieron por ellas y las encarnaron en su experiencia. San Francisco de Asís es uno de los más notorios ejemplos universales de comunión con la Naturaleza y respeto del mundo no-humano, constituido por el «hermano lobo», los «hermanos animales» en general, la flora y el mundo mineral. Del mismo modo, muchas comunidades de órdenes religiosas cristianas se distinguieron por sus actitudes ecológicas. Como señalan Fritjof Capra, David Steindl-Rast y Thomas Matus (Capra, F., D. Steindl-Rast y T. Matus, 1991):

«THOMAS: Pienso que la tradición benedictina tiene un historial más bien bueno en esta área (de la «sostenibilidad»). Tomemos, por ejemplo, la ermita de Camaldoli en los Apeninos italianos. Muy temprano en la historia de esa comunidad, que se remonta al siglo once, la constitución contenía reglas precisas en relación al cultivo del bosque. Se requería una reunión solemne, en la cual se votaba, a fin de cortar cualquier árbol, y los árboles que eran cortados tenían que ser remplazados. Esta regla estaba escrita en la constitución de la comunidad monástica no sólo porque el bosque era un recurso económico, sino también porque los monjes sentían que tenían raíces en la Tierra, sentían que pertenecían a un lugar particular, lo cual implicaba

¹⁶Michelet, Jules (1862; español 1987), *La bruja. Un estudio de las supersticiones de la Edad Media*. Barcelona, Akal.

¹⁷Conf. de San Cipriano, ap. Muratori, Script. it. I, 293, 545. A Maury, *Magic*, 435.

la responsabilidad de hacer el lugar humanamente habitable para el futuro. La comunidad no estaba limitada a una generación, sino que se esperaba que continuara a través de los siglos.

«DAVID: René Dubos, el abuelo de la conciencia ecológica, escribió en uno de sus libros un capítulo entero sobre el manejo de las comunidades benedictinas y acerca del papel que los monásticos jugaron en este respecto a través de los siglos.

«FRITJOF: Otra cosa que viene a mi mente es que con anterioridad en la conversación, cuando hablamos acerca de la naturaleza del espíritu, tu dijiste que toda la vida está animada por el espíritu de Dios. Muchas tradiciones afirman que el espíritu de Dios sostiene toda la vida.

«DAVID: Eso lo encuentras expresado en forma literal en el Libro de la Sabiduría y en el Salmo 104.

«FRITJOF: Si el espíritu de Dios, o la danza de Shiva, como dicen los hinduistas, sostiene toda la vida y lo hace también en el tiempo y a través del tiempo, entonces actuar contra la vida es en realidad actuar contra el espíritu de Dios. Es en verdad una actitud no espiritual. Entonces actuar con la sostenibilidad en mente sería actuar dentro del espíritu de Dios.»

Claro está que, no obstante, la gran mayoría de los cristianos fue afectada por la perniciosa interpretación dualista de las enseñanzas judeocristianas, que se manifestó en términos de una relación instrumental de dominio: la conciencia, entendida como principio inmaterial y puramente espiritual, superior y sublime, debía dominar al cuerpo, a las pasiones (que eran consideradas como algo «del cuerpo») y al resto de la naturaleza, considerados como inferiores, abyectos e indignos de confianza.¹⁸

Lo anterior fue tomado de I-S-E; lo que sigue ahora es el final de mi comentario a este capítulo de Argullol: De ser así, Argullol estaría meramente siguiendo a Michelet y no diciendo algo nuevo (y, en efecto, más adelante Argullol se referirá precisamente a la «muerte de Pan» que Michelet acaba de comentar; creo que no cabe duda de que Argullol es un seguidor de Michelet; lo único malo es que no mencione a su maestro en todo el libro).

P. 52: Tanatos es lo que impulsa a los humanos hacia la Iluminación, por lo menos en la etapa que la *Divina Comedia* representa como el Infierno (pues a partir de la entrada al Purgatorio este Tanatos será catalizado por la sabiduría que surge de la autoliberación del error en el estado de satori, y luego, en el cielo, el principal motor será esta sabiduría y no ya Tanatos). Esto es lo que señala Gregory Bateson con respecto a los episodios de locura y

¹⁸Cabe señalar que los efectos de este tipo de relación sobre la vida erótica del individuo han sido asociados con el desarrollo de la destructividad sin precedentes que ha caracterizado a los europeos.

Entre los partidarios de la teoría psicoanalítica —que Foucault llamó «hipótesis represiva»— Freud, Fromm y otros estaban convencidos de que la socialización exigía que el impulso sexual fuese sublimado. En base a este tipo de interpretación, la destructiva civilización europea y la ciencia y la técnica modernas podrían ser vistas como grandes desarrollos del espíritu hechos posibles por la sublimación que resulta de la represión sexual.

En cambio, Reich y Marcuse, entre otros, insistieron en la necesidad de poner fin a la represión para que se pudiese lograr una verdadera salud mental y una genuina armonía. Entre quienes defendían este último tipo de posición, algunos han sugerido que la represión, el desprecio y el odio hacia el impulso erótico hicieron que éste se volviera tanático y sadomasoquista, lo cual habría condicionado las relaciones de los seres humanos entre sí y con el resto de su medio ambiente natural.

En términos de las tesis de Foucault (Foucault, Michel, 1976, español, 1977), sería más correcto hablar de la instrumentalización del cuerpo y sus placeres, que se vuelven efectos-instrumentos de un poder-saber que se desarrolla por medio de esa misma instrumentalización, y de la instrumentalización de la totalidad de los entes en la medida en la que éstos son hecho objetos de la racionalidad científica y técnica (lo cual hizo, según Foucault, que el Oriente desarrollara una *ars erotica*, mientras el Occidente desarrollaba una *scientia sexualis*). Para Foucault, perversiones como el sadismo (el cual, como hemos visto, ha invadido todas las relaciones de los humanos entre sí y con el resto de la naturaleza) son el resultado de la interferencia de un tipo dado de poder con el cuerpo y sus placeres (la cual, según el filósofo francés, se instala originalmente en el individuo por medio de la confesión).

su carácter potencialmente curativo (aunque sin hacer referencia a la *Divina Comedia*). En consecuencia, la evaluación del texto que Argullol quiere interpretar unilateralmente dependerá de si se adopta su interpretación literal o más bien una particular interpretación simbólica. En todo caso, quiero citar de un trabajo mío lo siguiente:

C. G. Jung se dio cuenta de que los mandalas que, en sueños o alucinaciones, se les manifestaban espontáneamente a algunos «pacientes» neuróticos, eran mapas que mostraban el camino a la cordura —la cual, en su forma suprema, no es reducible a la mera superación de las neurosis (que Jung entendió correctamente como procesos espontáneos potencialmente curativos), pues consiste en la superación del error humano básico—. Jung señaló que el centro del mandala representa la esencial no-dualidad y no-pluralidad, tanto del universo «físico» como de la conciencia, mientras que la periferia representa el mundo de la dualidad y la pluralidad —el cual, en tanto que estas dos características sean tomadas como absolutas, autoexistentes y dadas, es un mundo de engaño y error—.

A pesar de que Jung escribió «comentarios psicológicos» para las traducciones de dos importantes textos de la enseñanza dzogchén,¹⁹ el famoso estudioso del psiquismo humano no logró apreciar varios de los múltiples niveles de significado del mandala, sobre todo dentro de la enseñanza en cuestión. Consideremos las tres regiones de un mandala:

(1) La periferia representa el estado normal, en el cual estamos totalmente inmersos en el error y completamente engañados: puesto que estamos confundidos y al mismo tiempo confundidos acerca del hecho de que estamos confundidos, consideramos que nuestros juicios y percepciones son esencialmente correctos. (2) Los cuatro fieros guardianes (*dharmapala*) o las cuatro *dakini* airadas en la zona intermedia, que custodian las puertas al centro, representan la dinámica de la transición entre la periferia y el centro. (3) La figura central en unión erótica masculino-femenina es el Adi-Buda o Buda Primordial, que representa la gnosis anoica en su no-dualidad, su no-pluralidad, su desnuda no-conceptualidad y su ausencia de error y de engaño.

Consideremos estas tres «zonas» del mandala en tanto que etapas en la vía a la Suprema Cordura. (1) En la periferia, el error o contradicción básica está activo pero no ha sido descubierto como tal. (2) En la zona intermedia, representada por los guardianes airados, el error o contradicción básica ha sido descubierto como tal y se ha transformado en el más extremo conflicto. (3) En el centro, el error o contradicción básica se ha disuelto en la gnosis anoica que hace patente la condición absoluta no dual y libre de error. La contradicción constituida por el error y representada por la periferia tiene que transformarse en conflicto si va a ser superada en la manifestación de la gnosis anoica que hace patente la verdadera condición de la realidad.²⁰

¹⁹Me refiero a las dos obras que fueron editadas por Evans-Wentz y traducidas por Kazi Dawa Samdup bajo los títulos *The Tibetan Book of the Dead* (*El libro tibetano de los muertos*) y *The Tibetan Book of the Great Liberation* (*El libro tibetano de la gran liberación*). Los originales en inglés fueron publicados por Oxford University Press.

²⁰La gente normal, que siente que su impresión de ser un sí mismo separado y sustancial es algo bien fundado y absolutamente verdadero, siente terror ante su propia insustancialidad —representada por el centro del mandala—. Así pues, en la etapa periférica, los guardianes de las cuatro puertas representan el terror de la insustancialidad que impide que la gente pase al centro del mandala —un miedo que es expresado etimológicamente por la palabra *pánico*—.

La normalidad es un estado caracterizado por un foco restringido de atención consciente que es muy poco permeable —el cual es absolutamente necesario para que podamos considerar como entidades sustanciales a nuestras personas y el resto de los entes, y para que podamos conservar nuestra autoimagen habitual y nuestro habitual sentido-de-sí (los cuales, según la teoría sartreana de la mala fe, tienen como condición la occultación «intencional» de muchos hechos y ocurrencias, y, según la teoría freudiana, tienen como condición la represión ejercida por el «subconsciente»)—. El aumento del volumen bioenergético (en tibetano, *thig-le*; en sánscrito, *kundalini*) hace que el foco de atención consciente del individuo se amplíe y se vuelva más «permeable», pero no puede *producir* o *causar* la condición de Suprema Cordura que los budistas llaman «Iluminación». En el individuo no preparado que se aferra a la ilusión de sustancialidad, en vez de resultar en la develación del centro del mandala, esta ampliación-permeabilización del foco de atención consciente puede producir perturbaciones o inducir estados de locura.

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

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

La palabra *pánico*, que indica un poderoso e incontrolable temor «irracional», se deriva del nombre del dios *Pan*: el dios que representa la totalidad. *Pan* puede hacerse patente debido a la *pan*-oramificación de la conciencia que tiene lugar cuando el volumen bioenergético aumenta suficientemente, con lo cual se hace patente nuestra propia insustancialidad y (en la medida en que se nos ha enseñado a aferrarnos a nuestra supuesta identidad separada y a temer la desaparición de esta identidad, y en la medida en que la neurosis impera en nuestra época) pueden eventualmente desencadenarse experiencias de terror. Por otra parte, la ampliación y permeabilización del foco de atención consciente puede permitir el acceso a la conciencia de contenidos ego-asintóticos, los cuales representan una amenaza para el funcionamiento egoico y la autoimagen del individuo. Más aún, la panoramificación en cuestión hace que el individuo experimente en toda su intensidad cualquier dolor que se pueda manifestar, lo cual puede desencadenar circuitos autocatalizadores (o sea, de realimentación positiva) de dolor, angustia y malestar.

Así pues, para quienes se encuentran en la periferia del mandala, los guardianes representan el temor a la insustancialidad cuya develación es representada por el centro —o sea, ellos representan el *pánico* en el sentido etimológico de esta palabra—. Atemorizados por los guardianes (los temores) que bloquean la entrada a lo que ellos toman por una calle ciega que conduce a un abismo, los seres poseídos por el error se aferran a dicho error —o sea, a la periferia—. Como lo expresó R. D. Laing (Laing, Ronald David, 1967, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. Harmondsworth, Pelican) en un contexto especial, ellos piensan que en la dirección al centro «hay un abismo, hay bestias salvajes».

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

Después de haber «entrado» al centro, debe mantenerse un volumen bioenergético alto con el objeto de mantener a los guardianes airados o las dakinis airadas bien despiertos y alerta, de modo que en el momento en el que el individuo abandone el centro no caiga en la tranquilidad de la periferia (lo cual le permitiría sentirse cómodo en el error): la dinámica representada por los guardianes airados o las dakinis airadas lo atraparán y la agitación consiguiente funcionará como recordatorio para que aplique las instrucciones.

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

Finalmente, una vez que las propensiones a salir del centro hayan sido neutralizadas, la persona ya no se apartará más de él. Entonces, los guardianes airados o las dakinis airadas representarán sus propias actividades espontáneas libres de acción, las cuales ayudarán a otros a alcanzar la Suprema Cordura —aunque dichos otros ya no serán percibidos como «seres sensibles y samsáricos» a ser ayudados—. A pesar de que no hay actividad de la mente, la conducta espontánea del individuo —simbolizada ahora por los feroces *dharmapala* o las *dakini* airadas— repelerá a aquéllos que no estén preparados, haciéndolos percibir a quien ha alcanzado la Suprema Cordura como chocante y crudo, y atraerán en cambio a quienes sí estén preparados, creando las condiciones para que éstos pasen rápidamente al centro. El practicante se habrá convertido en un lama-heruka, tan chocante como una deidad airada, y sus actividades serán los *dharmapala* feroces o las *dakini* airadas.

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 del mandala constituye también 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 *Tánatos* 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 *Tánatos*.

El descenso de Dante por el infierno hacia su círculo más bajo y la entrada del poeta al Purgatorio a través de la abertura que se encuentra en el fondo del Infierno, corresponden al desarrollo del conflicto hacia el umbral en el cual la 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.²¹

²¹Bateson ha explicado este proceso en términos de la relación entre el proceso primario, que es analógico y está relacionado con el funcionamiento del hemisferio derecho del cerebro, y el proceso secundario, que es digital y está relacionado con el funcionamiento del hemisferio izquierdo.

Mientras que las primeras computadoras eran analógicas y funcionaban en base a un aumento continuo o una disminución continua de cantidades (por ejemplo, mediante el aumento continuo o la disminución continua de la magnitud de una corriente eléctrica), las computadoras actuales son casi todas digitales y tienen un funcionamiento binario en base a las alternativas de «sí» y «no». El cerebro humano, en cambio, procesa *ambos* tipos de señales. El hemisferio cerebral normalmente situado a la derecha procesa las señales analógicas, mientras que el hemisferio cerebral normalmente situado a la izquierda procesa las señales digitales. Nuestra experiencia y nuestros actos son el resultado de la combinación de ambos procesos (así como del funcionamiento de una o dos regiones más de nuestro encéfalo y sistema nervioso central); en consecuencia, no pueden ser reducidos ni al uno ni al otro.

En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario (cfr. Wilden, Anthony, *op. cit.* y en Bateson, Gregory, 1979, 5a reimpresión 1980; español 1982, primera reimpresión 1990). En efecto, las características que Freud atribuyó al proceso primario corresponden a las del procesamiento de señales analógicas, y las que atribuyó al proceso secundario corresponden a las del procesamiento de señales digitales. Según Fenichel (Fenichel, Otto, 1945, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, Norton) el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y *no en quién es quién en ellas*, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal.

Nietzsche prefiguró la distinción que hizo Freud entre un proceso primario y un proceso secundario cuando señaló que el «inconsciente» (concepto que prefiero no utilizar) del cual emana la creatividad no es crítico, y que el creador sólo puede criticar lo creado después de haberlo creado.

Aunque muchas de las teorías de Freud han perdido credibilidad, las más recientes investigaciones neurológicas y de la conducta han sustentado la división en dos tipos de proceso mental —primario y

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*,²² la vía a la Suprema Cordura es un proceso de *metanoia*²³ 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»).²⁴ 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.

Considérese el siguiente diagrama.²⁵

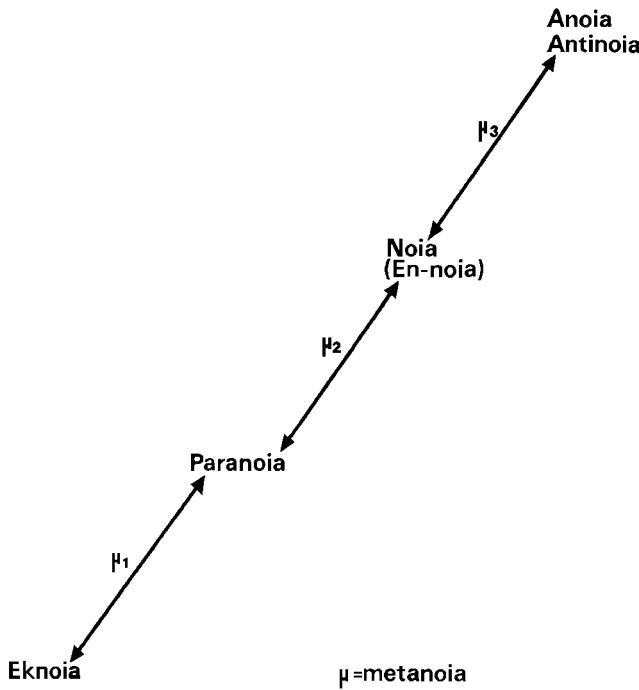
secundario— que estableció Freud en el *Proyecto* de 1895. En efecto, los trabajos de Jacques Lacan, los de Gregory Bateson, Jay Haley y otros miembros del grupo de Palo Alto, los del neurofisiólogo Karl Pribram y sus asociados, y los de Anthony Wilden, han puesto el *Proyecto* de Freud en el centro de las teorías de vanguardia, tanto en el campo de la neurofisiología como en el de la psicología y la psiquiatría. Cfr. (1) Freud, Sigmund, 1895, español 1974, *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid, Alianza Editorial.; (2) las obras de Jacques Lacan en general; (3) Bateson, Gregory, dos *op. cit.*; (4) Pribram, Karl H. y Merton Gill (1976), *Freud's «Project» Re-assessed*. Nueva York, Basic Books; etc.

²²Cooper, David, 1971, *The Death of the Family*. Harmondsworth, Pelican (hay versión española: 1976, 4a reimpresión 1981, *La muerte de la familia*. Barcelona, Ariel). Como ha señalado Joseph Berke (Barnes, Mary y Joseph Berke, 1970, *Two Accounts of a Journey Through Madness*. Harmondsworth, Pelican), muchos de los términos empleados por Cooper eran utilizados frecuentemente por Ronald Laing en conversaciones con sus colegas.

²³Este término, con el que se designa la conversión religiosa, podría ser traducido como «cambio de mente» o «transición a un nuevo estado mental». Cooper no habla de un «proceso de metanoia», sino de «metanoias sucesivas».

²⁴Recordemos el venerable significado que da a este término Erasmo de Rotterdam en su *Elogio de la locura*. En este caso, se lo utiliza específicamente en el sentido del término chino *wu-hsin*, empleado en el budismo *ch'an*, que también significa «no-mente» y que indica la superación de toda sensación de que hay un sujeto de la experiencia y la acción.

²⁵Cooper, David, *op. cit.* Para Cooper, una primera metanoia debe llevarnos de la *eknoia* a la *paranoia*; una segunda metanoia debe llevarnos de la *paranoia* a la *noia* o *en-noia*, y una tercera, repetida metanoia debe permitirnos fluir entre la *noia* (o *en-noia*) y la *anoia*, hasta que finalmente quedemos establecidos en esta última.



La cordura consiste en un movimiento fluido (metanoia 3) entre la noia y la eknoia. Y si bien la anoia es sin duda alguna una condición transpersonal, ella debe implicar la autoliberación de nuestros conceptos e ideas: no debemos confundir los estados de los reinos sin forma, ni la condición que la enseñanza dzogchén designa como «*kunllí lungmatén*», con la anoia en el sentido propio del término.

Por otra parte, la desindividuación absoluta constituida por la anoia sólo puede desarrollarse interdependientemente con la individuación (similar a la que concibió Jung) constituida por la noia. En efecto, entre lo que, en nuestros días, tiene que ser superado si hemos de sobrevivir, se encuentran, por un lado, el extremo egoísmo y el ciego individualismo que nos han llevado al borde de nuestra destrucción —los cuales han de desaparecer en la anoia— y, por el otro, la serialización impersonal que nos ha sido impuesta por las instituciones modernas —la cual ha de ser superada con el establecimiento de la noia—.

Lo primero significa que hemos de liberarnos progresivamente del error representado por la valorización delusoria (o sobrevaluación) del «yo», que nos hace sentir que somos el centro del universo y nos vuelve extremadamente egoístas.²⁶ Lo segundo significa que hemos de liberarnos del poder y la influencia de los «otros internalizados» que constituyen nuestro superyó, con quienes nos encontramos aglutinados y que hacen imposible que obremos de manera genuinamente autónoma.

Recorriendo la vía a la Suprema Cordura, dejamos de funcionar como autómatas controlados por otros que son autómatas controlados por otros que son autómatas controlados por otros... *ad infinitum*. Esto, no obstante, no significa que lleguemos a «ser nuestros propios amos», ni tampoco que desarrollemos un «yo» más centrado, fuerte y poderoso. Debemos superar, tanto la escisión interior entre un aspecto que controla y otro que es controlado, como la sensación de un «yo» central y verdadero. Así, pues, nos liberamos de la influencia de otros, pero al mismo tiempo nos liberamos de nosotros mismos, pues ya no surgen la sensación y la idea de un «yo» que deba ser mantenido, protegido y desarrollado, que deba ser importante para otros, etc.

Aunque la red de «otros internalizados» que para David Cooper corresponde al «superyó» freudiano es una constelación de *relaciones*, ella funciona en términos de *imágenes* —expresiones, inflexiones de la voz, etc.— de los «otros significativos» en sus relaciones con nosotros o con otros otros —quizás en parte

²⁶La disolución o autoliberación de la ilusión egoica y del error en general es *abrupta e instantánea*, pero la repetición constante de esta autoliberación va diluyendo *progresivamente* dicha ilusión y dicho error en la vida diaria, hasta que finalmente ellos pueden desaparecer definitivamente.

porque, como señala Gregory Bateson,²⁷ las imágenes pasan por los «interfaces» humanos con mayor facilidad y economía—. Así, pues, aunque debemos entender a los individuos humanos como sistemas de relaciones, también debemos tener en cuenta que las relaciones interpersonales tienen un carácter *muy personal*, pues son procesadas como *imágenes de personas o de sus voces, etc.*, y no tendrían sentido sin referencia a las *personas* en relación.

P. 53, ¶ 2 desde poco antes de la mitad hasta el final: ¡OK! Último ¶: Dos caras de la misma moneda.

P. 54, primeras líneas: Lo mismo igualito aparece en las cosmologías orientales; lo que es especialmente occidental es la interpretación popular de la ideología judeocristiana y el proyecto fáustico y todo lo que de él se sigue. ¶ 3: Cambiar por una coma el punto después de «hundáis» y eliminar las palabras que siguen «O, si lo preferís, hundíos de inmediato». Luego, después de «soñaréis en» y antes de «la resurrección», agregar en paréntesis «(u obtendréis)». (No tomar «resurrección» en el sentido literal.) En todo caso, debemos recordar que no puede haber frontera entre las dos lunas que ve quien bisquea: no puede haber frontera entre *satyayuga* y *satyayuga*. La frontera de Argullol es entre el final del *kaliyuga* y el comienzo del *satyayuga*, pero el definitivo concluir del *kaliyuga* no es otra cosa que el comienzo mismo del nuevo *satyayuga*. Como toda frontera, la división es ilusoria y no puede ser vista como algo físico en parte alguna: ¿dónde está la frontera entre el final de la noche y el amanecer?

Final de p. 55 y primera linea de 56: me parece que Argullol quiere sobre todo impresionar; la frase es más bien vacía.

P. 57, último ¶: Pero en la interpretación que he asumido es el mismo punto de vista.

P. 58, ¶ 2: No me parece muy convincente.

P. 59, ¶ 1: Es esta derrota lo que en el fondo se persigue y que constituye el éxito final de su proyecto —al menos en lo que, en *Heaven & Hell*, Aldous Huxley llamó «arte visionario», cuando éste es exitoso—. ¶ 3, «huestes platónicas, lo bello es espectral»: esto toma particular vigencia en la estética racionalista y en particular entre los más extremistas representantes de esta posición, como lo fue, por ejemplo, Poussin.

P. 60, final: Quizás, pues tal parece haber sido el alma del Renacimiento y del post-rafaelismo en general.

P. 63, comienzo: Se puede decir, pero es ya un lugar común y, sobre todo, es efectista. En todo caso, sólo podría ser así para el artista teísta; no para el ateo o no-teísta. Luego: No creo que esto del «artista como dios» sea tan universal ni siquiera en Occidente (siendo probablemente casi inexistente en el Oriente). Final de ¶ 1: Es por eso que **SI** puede: porque el deseo de perfección es deseo de nada y se realiza al alcanzarla.

P. 64 final: *Hybris* de Miguel Angel: Quizás.

P. 65: Como ya hemos visto, la *Divina Comedia* no pretende ser más que un mapa de la fenomenología del proceso de Iluminación.

P. 66, ¶ 2: Es el viaje ilustrado por la *Divina Comedia*; el horror es la vía a la Iluminación. No sé cómo está tan seguro de que Miguel Angel no lo haya hecho, aunque tampoco veo nada que sugiera que sí lo haya hecho.

P. 68 y ¶ 1 de p. 69: Prometeo surge como mito a fin de mitigar el excesivo desarrollo de la razón digital de proceso secundario en la Antigua Grecia. El Gólem se incubó en la Edad Media y apareció como mito poco más adelante a fin de mitigar el excesivo desarrollo de la razón digital a partir del Renacimiento y durante la Edad

²⁷Bateson, Gregory, 1979; español, 1982, reimpresión 1990.

Moderna. Fausto, el Aprendiz de Brujo y otros surgen poco después del Gólem para servir a éste de ayuda y refuerzo, encarnando ahora el espíritu en parte escéptico y en parte materialista de la época.

P. 70 hacia el comienzo: No se trata de creer en el Cielo sino de alcanzarlo «en esta vida» siguiendo la ruta esbozada en la *Divina Comedia*.

P. 72, comienzo ¶ 2: Es el estado mental mismo del humano moderno...

P. 73, ¶ 1: Lo que ha sucedido es que se han cerrado las puertas bajo el lago de Averno cerca de Nápoles que conducían al río del Cerbero y ya no hay entrada al «Otro Mundo» que permita atravesar el Abismo hasta llegar al Cielo. Se han abierto las del manicomio, que no tiene salida y al cual quedarán confinados todos los que accedan al «más allá». Siguiente párrafo: *Horror vacui* y pánico:

La palabra *pánico*, que indica un poderoso e incontrolable temor «irracional», se deriva del nombre del dios *Pan*: el dios que representa la totalidad. *Pan* puede hacerse patente debido a la *pan*-oramificación de la conciencia que tiene lugar cuando el volumen bioenergético aumenta suficientemente, con lo cual se hace patente nuestra propia insustancialidad y (en la medida en que se nos ha enseñado a aferrarnos a nuestra supuesta identidad separada y a temer a la desaparición de esta identidad,²¹ y en la medida en que la neurosis impera en nuestra época) en consecuencia se desencadenan experiencias de terror. Por otra parte, la ampliación y permeabilización del foco de atención consciente puede permitir el acceso a la conciencia de contenidos ego-asintóticos, los cuales representan una amenaza para el funcionamiento egoico y la autoimagen del individuo. Más aún, la panoramificación en cuestión hace que el individuo experimente en toda su intensidad cualquier dolor que se pueda manifestar, lo cual desencadena circuitos autocatalizadores (o sea, de realimentación positiva) de dolor, angustia y malestar.

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

Pan, que implica la superación de la limitación de la atención a la figura y la exclusión del fondo, de modo que se capte la totalidad, implica el descubrimiento de la vacuidad de todas las figuras: de todo lo que habíamos tomado siempre como substancial. De allí el *horror vacui*.

Sin embargo, ahora el *horror vacui* es el paisaje de Prometeo, que no representa la Iluminación sino, por el contrario, el estado mental predominante en nuestras sociedades.

P. 75, por la mitad del ¶ 2: Condición para la regeneración y el nuevo *satyayuga* (destrucción del mundo *como vivencia* de intuiciones y pensamientos sobrevaluados).

P. 76: A este nivel el desarrollo del relato sí es propiamente occidental.

P. 77, comienzo (y últimas líneas de p. anterior): Ese instante no existe porque la plenitud *conquistada* por el ego es espuria y transitoria. La verdadera plenitud sólo se da cuando el ego se aniquila en el nirvana y nadie trata ya de atrapar el momento: ésta es la eternidad libre de tiempo lineal con pasado, presente y futuro; es Zurván, Gran Espacio/Tiempo/Conocimiento y Cielo de la *Divina Comedia* de Dante.

P. 78, ¶ 2: No es esto; es que el placer se escapa en tanto que haya un sujeto aparentemente separado que intenta asirlo, apropiárselo y disfrutárselo, y sólo se manifiesta

en su plenitud cuando desaparece ese ilusorio sujeto en la manifestación de la no-dual y no-múltiple plenitud primordial.

P. 79, ¶ 2 desde poco antes de la mitad: El problema es ése: al querer poseerlo afirma y sostiene la ilusión de un sujeto separado que constituye el núcleo de la ilusión básica de no-totalidad y por ende sostiene esta ilusión de no-totalidad cuya experiencia básica es carencia de plenitud. Poco después: si se consumiera, descubriría el Todo/Nada (pues Todo = vacuidad de los múltiples entes, e incluso en última instancia de la substancialidad del todo mismo).

P. 80, fin del ¶ 1: ¡Que triste y qué pobre esta visión!

P. 87: 2a mitad de ¶ 1: Muy buena esta imagen del último Fausto; al llegar a aquí uno siente que el libro de Argullol es bastante bueno aunque uno no esté de acuerdo con su *Weltanschauung*.

P. 91, ¶ 1: Homúnculo = Gólem.

p. 94, últimas 2 líneas de ¶ 1: Por eso, habiendo estado Wagner aparentemente cerca del impulso regenerador y a pesar de su amistad con Bakunin, su furia destructora fue más propicia al nazismo que al caos anárquico que conduce a la acracia, y él y sus obras fueron tomados como predecesores y apóstoles del nazismo.

P. 100, final del ¶ 1: Es lo que hacen los medios audiovisuales actuales, pero Argullol no cita sus fuentes.

P. 101, ¶ 1 (incluyendo 4 últimas palabras de p. anterior): Es el error nietzschiano: en vez de ir más allá de los valores-*νομος* entregándose al libre fluir de la *φυσις*, que es valor absoluto, Wagner intenta invertir los valores. Y este acto demoníaco será usado por los nazis en nuestro siglo.

P. 129, final del ¶ 1: Ver comentarios anteriores sobre la relación entre la perfección y la nada. Sólo que en este caso, la nada es ausencia (presencia de una ausencia, como en Sartre).

P. 138: La causa de pánico no es la muerte de Pan, sino, como vimos, la develación de éste que implica la vacuidad de todos los entes concretos y singulares, incluyendo al yo del individuo. Argullol debería haber dicho que la muerte de un dios es causa de terror, más no de pánico (sobre todo cuando el que ha muerto es el mismo Pan). Aquí apreciamos también de la manera más clara la influencia que Michelet tuvo sobre Argullol: «Los escritos de la época de Tiberio nos informan del temor generalizado que sucedió a la noticia de la muerte del dios Pan...»

P. 139, ¶ 1: Ya vimos muy claramente que el Infierno del Dante no representa el Mal tanto como «aquel que es necesario atravesar para alcanzar el estado de Maaruf».

Capítulo 65: Al comer del árbol del conocimiento del bien y el mal, el conocimiento veló la patencia de la totalidad propia de la visión mágica (Dumézil) y de la condición primordial. Entones se hizo necesario ir al reencuentro del individuo consigo mismo, como lo prescribía la inscripción en Delfos. Pero finalmente se olvidó que había algo que encontrar. Estas tres etapas representan el *satyayuga*, el *dharmayuga* y el *kaliyuga*, respectivamente. Es por esto que este capítulo es extremadamente inexacto, excepto en al final mismo del capítulo del relato.

P. 148, ¶ 1: No. La invitación no era a conocer el yo, sino a descubrir el rostro que teníamos antes de ser concebidos. Y el cambio de dirección está dado por el posterior mandato de ignorar ese «rostro original» refugiándonos en el yo. Es difícil entender cómo pudo Argullol ignorar esto, que debería ser evidente para todo el que estudie la religión

dionisíaca (cuyo objetivo era la disolución del yo) y la iniciaciones de algunos misterios relacionados con ella. ¶ 2 al comienzo: No. el monstruo surgió del cambio de dirección. ¶ 2 al final, y comienzo siguiente p.: No. Este conocer es el del árbol del conocimiento y no el del oráculo: es ya el del cambio de dirección.

P 149, ¶ 2: Era a esto que invitaba la inscripción en Delfos y no a lo que creyó Argullol. Ultimos 2 ¶: Y esto, en cambio, es sólo propio de la 3a etapa (el *kaliyuga*).

P. 153, mito al final: Este es precisamente el «mito del *lila*» del tantrismo: el mundo y la vida como ocultamiento de sí por parte de la Cognoscitividad Universal, que en cada individuo cree ser lo que no es (un yo autónomo y separado de los otros yoes y del resto del universo), para luego redescubrirse como lo que es en verdad, en la Iluminación. Lo anterior puede ser interpretado ontogénicamente; si lo interpretamos filogénicamente, será el ocultamiento progresivo (durante el *dharmayuga* o Era de la Ley y luego el *kaliyuga* o Era de la Oscuridad) de la condición primordial que era patente en el *satyayuga* o Era de la Verdad, para volver a develarse en un nuevo *satyayuga*.

P. 154, comienzo ¶ 2: Sólo cuando nos sentimos separados del libre fluir de la φυσιç pueden surgir las preguntas: si yo siento que yo muevo mi mano no me pregunto por qué la muevo; me lo pregunto si ella se mueve contra mi voluntad. Análogamente, si yo soy lo que pasa no puedo preguntarme por qué pasa lo que pasa (aunque, en la medida en que este estado no es conceptual, no puedo tampoco expresar a otros lo que siento en esta condición); sólo puedo preguntármelo cuando siendo que fui arrojado al mundo, que se me hizo nacer, que la experiencia es algo impuesto sobre mí y no algo que fluye de mi propia naturaleza. Es por esto que en el *satyayuga*, como en la Iluminación, no los hay, por lo cual Argullol está equivocado (claro, él no acepta ni la Edad de Oro ni la Iluminación y por ende no le queda otro remedio que pensar como piensa).

P. 155, ¶ final: Esta es la esencia del *kaliyuga* o Era de la Oscuridad, pero no de las otras Eras (ni menos aún de la Iluminación).

P. 156, ¶ 2: ¡NO! Lo que necesitamos es arte visionario que abra las puertas de la percepción permitiéndonos descubrir la Totalidad Primordial, de modo que ya no haga falta seguir ninguno de los dos sucesivos mandatos del Oráculo de Delfos y la inquietud luciferina se aniquele junto con el «yo».

P. 157, ¶ 2: Pura paja, me parece. Fin de p.: Es así AHORA.

P. 159, final: En la esfera en que tú te mueves, Argullol, sí existe. Mas no en la develación de la Totalidad Primordial cuya posibilidad tú niegas.

Y colorín colorao, este relato se ha acabao. Me encantaría reescribir el libro de Argullol desde mi punto de vista, pero dudo que jamás tenga tiempo de hacerlo.