

**TEORIA DEL VALOR:
CRONICA DE UNA CAIDA**

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

Batesonⁱⁱ

Gregory

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

En algunos sentidos, la teoría de la aparición y el desarrollo del valor y de los valores que expondré en este trabajo retorna a las teorías más antiguas. Estoy convencido, no obstante, de que ella responde a las necesidades de este gran anochecer de la historia y de la humanidad en que alzó vuelo el búho de Atenea y quizás podría, en consecuencia, mostrar el rumbo más adecuado a seguir a fin de resolver la gravísima problemática ecológica, social e individual que enfrentamos.

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

Como vimos al final del primer ensayo de este libro, según ciertas doctrinas orientales, la felicidad y el consumado manejo de la vida práctica son hechos imposibles por la *avidya* o «carencia de sabiduría sistémica» que resulta de la «concepción sobrevalorada»ⁱⁱⁱ de los contenidos fragmentarios de nuestra conciencia. Podríamos decir que el efecto más inmediato de esta carencia de sabiduría sistémica es la ilusión de ser un ente intrínsecamente separado con una conciencia y una inteligencia propias, privadas y particulares, separadas e independientes del Logos del cual, en verdad, toda conciencia y todo entendimiento son funciones. Como señaló el sabio de Efeso:^{iv}

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

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

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Perdido el Tao, queda la virtud^{vi};
perdida la virtud, queda la bondad;
perdida la bondad, queda la justicia;
perdida la justicia, queda el rito.»

En efecto, si nos encontramos libres de ego y de error, no viviremos en base a una ilusoria «inteligencia particular» que deba decidir el curso a seguir en base a valores aprendidos, sino en base al Logos o Tao,^{vii} que se manifestará en una vivencia de total plenitud y en una conducta espontánea libre de egoísmo que beneficiará tanto a nosotros mismos como a los otros seres sencientes. En consecuencia, no concebiremos ningún valor al cual aspirar, al cual adaptar nuestra conducta, o en base al cual tomar decisión alguna. Sólo cuando se ha perdido el Logos o Tao surge la idea de valor, así como de valores-moldes a los cuales los seres humanos deben adaptarse a fin de realizar el bien común.^{viii}

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

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

Esto es lo que el taoísmo llama «wei-wu-wei» o «acción a través de la no-acción»: una conducta espontánea libre de auto-conciencia y de intencionalidad que todo lo cumple a la perfección, sin que se manifieste la

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

autointerferencia que caracteriza a la acción autoconsciente e intencional. El mismo Kant^x reconoció que:

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

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

A pesar de que no creo que Epicuro y los epicúreos hayan sido sabios que vivían en y por el Logos, y aunque las doctrinas de aquéllos no correspondían a las de las auténticas tradiciones de sabiduría de las que nos hemos ocupado en este libro, las palabras del fundador del *Jardín* expresan correctamente la concepción de la filosofía que intento comunicar^{xi}:

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

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

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

por la actividad que hemos emprendido, para poder interesarnos en ésta tenemos que creer que lo que perseguimos es su objeto.^{xii}

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

Por ejemplo, si sobrevaluamos nuestro ser cristianos, ateos, budistas, anarquistas, marxistas, analíticos, sartreanos, heideggerianos, foucaultnianos, venezolanos, alemanes, rusos, y así sucesivamente, estaremos siempre preocupados por lo que se piense de Jesús y los cristianos, de los ateos, de Buda y los budistas, de los anarquistas, de Marx y los marxistas, de la filosofía analítica, de Sartre, Heidegger o Foucault y de los heideggerianos, los sartreanos o los foucaultnianos, de los venezolanos, de los alemanes, de los rusos, etc., y nos ofendremos y sufriremos, y quizás incluso estaremos dispuestos a pelear, cuando se los insulte —corriendo en este caso el riesgo de sufrir golpes, dolor, hematomas y hasta, eventualmente, la muerte—. Ahora bien, aun si derrotamos al adversario, quedaremos insatisfechos, pues nunca podremos convencerlo de que nosotros teníamos razón y él seguirá pensando que los cristianos, los budistas, los anarquistas, los marxistas, los analíticos, los sartreanos, heideggerianos, los foucaultnianos, los venezolanos, los alemanes o los rusos no servimos. Y, lo que es peor, esta dinámica se encuentra en la raíz de los conflictos entre grupos en general y de las guerras en particular —las cuales, dadas las características y el número de las armas actuales, producen en el mejor de los casos una drástica aceleración del proceso de autodestrucción de la humanidad y, en el peor de los casos, podrían provocar la inmediata destrucción del planeta—. Así, pues, Krishnamurti

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

estaba en lo cierto cuando decía que, en tanto que *seamos* esto o aquello, seremos responsables por las guerras y por los enfrentamientos entre grupos, con todas sus consecuencias negativas.^{xiv}

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

La física y la ilusión de separatividad: materialismo y empiriocriticismo

Según la física contemporánea, el universo es un continuo-de-plenitud. Para Einstein, el universo es un campo único de energía sin ninguna zona de vacío. Para la «física de reconoci-miento» desarrollada por David Bohm, John Wheeler y otros,^{xv} ni siquiera el tiempo y el espacio —condición de toda separación— existen en sí mismos, sino que aparecen a partir de una realidad que no es dimensional y que, por ende, está libre de separaciones. Para Bohm en particular, este orden básico no dimensional, que él llama *implicate order*, «contie-ne» a aquello que en el orden manifiesto o *explicate order* aparece como la conciencia subjetiva y también a aquello que en el orden manifiesto aparece como los objetos «materiales». Al considerar la conciencia como parte de ese continuo libre de separaciones y de vacíos que podemos llamar «universo», Bohm se establece en el campo conceptual abierto en 1929 por A. N. Whitehead,^{xvi} cuyos precedentes más notables se encuentran quizás en las reflexiones de miembros prominentes del círculo empiriocrítico de Austria.

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

Sin embargo, tampoco creo estar planteando una cosmovisión materialista, pues insisto en que aquello de lo cual los dos modos de ser que llamamos «mente» y «materia» son manifestaciones no puede ser entendido en términos de ninguno de ambos conceptos. Como vimos en el segundo apéndice a «Qué es filosofía», Carstanjen, discípulo de Avenarius, contó que éste había dicho un día que no conocía ni lo físico, ni lo psíquico, sino una tercera cosa. Cuando un escritor observó que el concepto de esta tercera cosa no había sido dado por Avenarius, Petzoldt respondió: «Nosotros sabemos por qué no ha podido formular este concepto. Para esta tercera cosa no hay contraconcepto (*'Gegenbegriff'*: concepto correlativo)... La pregunta '¿qué es la tercera cosa?' carece de lógica». Por supuesto, *eso* que no tiene contraconcepto tampoco puede ser considerado como una «cosa».

Dentro de este marco de referencia, sería precisamente en *eso* —lo inefable— y como funciones de *eso* que aparecen los dos modos de ser que Sartre designó como «ser-en-sí» y «ser-para-sí», que serán considerados más adelante.

Interpretación cristiana

La explicación anterior no es especialmente convincente para los cristianos ni para los adherentes de otras religiones teístas. Para los cristianos,

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

en particular, sería mejor explicar la aparición del error en términos del *Evangelio de San Juan* y del *Libro del Génesis*.

Como sabemos, el Evangelio en cuestión comienza diciendo que en el principio era el Logos y que el Logos era en Dios y estaba con Dios... que en Dios la vida era, y la vida era la luz de los hombres. Pero luego dice que las tinieblas no acogieron a la luz: las tinieblas del error ocultaron la luz del Logos (o luz de la verdad) que había iluminado a la Edad de Oro, o «Paraíso Terrenal».

En términos del *Génesis*, podríamos decir que lo que el Evangelio de Juan llama «las tinieblas» surge del pecado original, que consiste en «comer del fruto del árbol del *conoci-miento* del bien y del mal» y que nos hace perder la armonía y la inocencia originales que caracterizan al Paraíso, dando origen a la vergüenza. Es significativo que en lengua alemana «juicio» se diga *Urteil*, que significa «partición originaria»: el juicio, que surge cuando «comemos del árbol del conocimiento», parte nuestra experiencia del *uni*-verso, y así da lugar a la fragmentación que caracteriza a nuestro estado «caído». Y quizás sea aún más significativo el que, en los Evangelios en lengua griega, la palabra que se traduce como «pecado» sea *hamartía*, que quiere decir «error»: el «pecado» podría ser identificado con el error que los hindúes llamaron *avidya*, producido por la sobrevaluación del conocimiento.

Este error nos hace sentirnos separados del Logos, el cual, como dice el Evangelio, «era en Dios y estaba con Dios». Por ende, nos hace experimentar una profunda sensación de carencia. El gran teólogo y místico dominico de Colonia, Maestro Eckhart, escribió^{xviii}:

«Mas por la penetración (en el Absoluto) soy más que todas las criaturas; no soy Dios ni criatura; soy lo que era y continuaré siendo, ahora y para siempre jamás. Ahí recibo un impulso que me lleva más alto que todos los ángeles. Por ese impulso llego a ser tan rico que Dios no es suficiente para mí, en cuanto él es solamente Dios en sus obras divinas. Pues en tal penetración, percibo lo que Dios y yo somos en común. Ahí soy lo que era. Ahí ni crezco ni menguo. Pues ahí soy lo inmóvil que mueve todas las cosas. Aquí el hombre ganó de nuevo lo que es eternamente y será siempre.»

El Maestro Eckhart dice que en la vivencia mística no somos ya ni Dios ni criatura. Esto parece significar que tanto Dios como las criaturas se originan de la ilusoria separación de estas últimas con respecto al Logos de Juan Evangelista, del que originalmente ellas eran inseparables, y desaparecen cuando desaparece esta ilusoria separación.

Al sentirnos separados, experimentamos la desagradable sensación de carencia ya considerada, y con ella surge el valor (como medida de la imaginaria capacidad que tendrían los objetos, las personas o las actividades de colmar nuestra sensación de carencia, o como molde a encarnar a fin de

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

recuperar la plenitud y la armonía originales). No obstante, en la vivencia mística desaparece esa ilusoria separación, y por eso «llegamos a ser inmensamente ricos», al «(percibir) lo que Dios y nosotros somos en común». Ahí (somos) lo que (éramos) antes de la «caída». Por eso, «ni crecemos ni menguamos, pues (somos) lo inmóvil que mueve todas las cosas, habiendo ganado de nuevo lo que (somos) eternamente y (seremos) siempre».

Jean Biès ha expresado la correspondencia entre la visión cristiana y la teoría indogrecorromana de las eras en los términos siguientes^{xix}:

«El Edén original es el correspondiente hebraico del *satyayuga*, como la Caída adánica traduce el alejarse del Principio, la ruptura con el nivel divino, la degeneración y su aceleración. Al otro extremo del ciclo, el reino del Anticristo corona la fase final del kaliyuga, al igual que el Apocalipsis es la descripción cristiana del *pralaya*, y que la Nueva Jerusalén inaugura el nuevo *manvantara* (o sea, el nuevo ciclo evolutivo).»

En el Apocalipsis de Juan Evangelista, se plantea el establecimiento de una nueva Edad de Oro en el Milenio en el cual el Cristo reinaría entre los hombres. Luego se subvertiría temporalmente ese orden perfecto, para ser de nuevo restablecido con el Juicio, cuando los justos entrarían al paraíso. Como señala Jean Biès:

«No se podría dejar de mencionar la cuestión del Anticristo (como adversario de Cristo), que es también el Antecristo (precediendo al Cristo del Segundo Advenimiento). El cristianismo otorga al segundo milenio romano una importancia capital; es la edad en que «Satán queda suelto» y «seduce a muchos con sus prodigios»...

«Pero, pasado cierto tiempo, —la ruptura de los siete sellos, la llegada de los Cuatro Jinetes en el ruido atronador de las siete trompetas y el derramamiento de las siete copas de la Cólera— Cristo vuelve en un caballo blanco, mata a la Bestia con su espada, la precipita en el «estanque de azufre ardiente», juzga a las naciones, restablece todas las cosas en su orden primordial.^{xx}»

Explicación fenomenológica con referencia a Sartre y Heidegger

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

A los materialistas y a quienes están convencidos de la veracidad de los descubrimientos de las ciencias, debemos explicar esta tesis en términos de los «descubrimientos» de la física contemporánea; a los cristianos, en términos de las Escrituras y los dogmas cristianos, y así sucesivamente. Ahora bien, en sí

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

misma, la tesis no exige que se acepte o se rechace ninguno de los supuestos de la física, del materialismo o de religión alguna.^{xxi}

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

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

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

Así, pues, aquí utilizaré el término sí-mismo en un sentido *radicalmente diferente* del que parece darle Sartre e indicaré con él el continuo de plenitud infragmentado que sirve de base a toda nuestra experiencia y que comprende todo lo fenoménico —incluyendo lo que consideramos «físico» y lo que

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

consideramos «mental», los objetos y los sujetos—. Este continuo puede ser comparado con un espejo que hace posible que aparezca una miríada de reflejos —los fenómenos—, pero que al mismo tiempo constituye la *prima materia* de estos fenómenos, pues (es) lo que dichos fenómenos (son) *en verdad*.^{xxviii} Así entendido, el sí-mismo sí sobrepasaría la dualidad entre los dos modos de ser que Sartre llamó ser-para-sí y ser-en-sí, y constituiría la plenitud cuya ilusoria pérdida da lugar al *valor*. Por supuesto, sería necesario advertir que al dar al término «sí-mismo» este sentido se está violando la lógica inherente al lenguaje.^{xxix}

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

En efecto, la «caída» es la aparición de una conciencia poseída por el error como resultado de una ilusoria nadificación y la correspondiente **ontogénesis^{xxx} (BUSCAR NUEVA PALABRA Y ELIMINAR NOTA)** en el continuo de plenitud infragmentado que he designado con el término sartreano «sí-mismo». La conciencia poseída por el error, que es lo que he llamado «ser-para-sí», se siente separada de la mayor parte del continuo de plenitud que designé como «sí-mismo» y experimenta la carencia en relación a la cual se establece el valor. Como señalé arriba, éste surge como medida de la mayor o menor capacidad que supuestamente tienen los distintos entes, actividades, experiencias, etc., de colmar dicha carencia. En consecuencia, modificando la expresión de Sartre, podemos decir que el ser-para-sí es el *ente* que es ser-para-el-valor (aunque sería necesario aclarar que, en contradicción con lo que postula Sartre, el valor no es el *ser* del sí-mismo).

Como vimos, lo que Sartre llamó ser-en-sí incluye todo lo que nos parece no tener conciencia subjetiva y podría quizás ser identificado con el campo en el cual la conciencia abstrae sus diferentes objetos.^{xxxi} Ello será designado en este trabajo como «ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí», pues, aunque el ser-para-sí lo experimenta como siendo en-sí (y por ende, atenién-

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

donos a este hecho podemos considerarlo *fenomenológicamente* como «ser-en-sí»), él es «ser» sólo para el ser-para-sí, y deja de *ser* cuando el ser-para-sí desaparece en la develación del sí-mismo (o el Tao, el Logos, etc.).^{xxxii} En otras palabras, una vez que el ser-para-sí deja de ocultar el sí-mismo, lo que Sartre llamó ser-en-sí ya no es *ser*.

Algo similar sucede con el término sartreano «conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva (de) conciencia».^{xxxiii} Aunque es cierto que toda conciencia posicional es al mismo tiempo conciencia no-posicional (de) sí misma, también es cierto que cuando el sí-mismo se hace patente (o sea, cuando se manifiesta *sophía*) desaparecen la dualidad sujeto-objeto y la conciencia tética, posicional y reflexiva,^{xxxiv} quedando lo que podría ser llamado «conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva» a secas [o sea, sin las dos últimas palabras del término acuñado por Sartre, que son «(de) conciencia»]. En efecto, la conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva sólo es conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva (de) conciencia tética, posicional y reflexiva cuando está presente el error. Cuando éste desaparece, la conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva deja de ser conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva (de) conciencia tética, posicional y reflexiva (ya que esta última desaparece), y queda como conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva a secas. Ahora bien, personalmente prefiero utilizar el término «Cognoscitividad absoluta»^{xxxv} que la frase «conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva». Este será el término que utilizaré de ahora en adelante en este ensayo.

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Sartre describe el ser del hombre o ser-para-sí no sólo como «carencia de valor», sino como perenne insatisfacción. Esta insatisfacción es el sino del ser-para-sí, ya que, en términos de la filosofía que aquí expongo, éste no es más que la ilusión de estar a una distancia de la plenitud absoluta del sí-mismo-como-base.^{xxxviii} En consecuencia, el ser-para-sí es un ilusorio estar *a distancia de la plenitud* que nos hace experimentar como *carencia de plenitud* y como *carencia de valor*. Ahora bien, puesto que la plenitud sólo puede ser alcanzada cuando desaparece el ser-para-sí, la sed de plenitud que en todo momento mueve al ser-para-sí puede ser entendida como una sed de extinción o de muerte. La frustración inherente al ser-para-sí se debe al hecho de que, aunque persigue constantemente la plenitud, éste intenta por todos los medios conservarse, negándose obstinadamente a extinguirse y, por ende, jamás puede alcanzarla. Esta es la enorme contradicción que signa la existencia del ser-para-sí: por un lado, está su incontenible ansia de plenitud; por el otro, su incontenible ansia de seguir existiendo y el concomitante terror a la muerte que Aldous Huxley llamó «Horror Esencial». Sartre señala que, como consecuencia de esta contradicción y de muchas otras que le son inherentes, «la realidad humana es sufriente en su ser» y la conciencia humana —el ser-para-sí— «es por naturaleza conciencia desdichada, sin superación posible de su estado de desdicha».^{xxxix} Para superar su estado de desdicha, el ser-para-sí tendría que desaparecer (lo cual, como vimos, **no** implicaría la muerte biológica o clínica del organismo, que pertenece al ser-en-sí), y por ende lo que estaría libre de desdicha no sería ya el ser-para-sí, sino el sí-mismo-como-resultado.

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

Todos intentamos colmar la carencia tratando de lograr que otros nos *valoren* y aprecien a fin de *hacernos* el valor que otros proyectan en nosotros e

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

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

Lo mismo que sucede con la posesión de objetos de valor sucede con la asociación con individuos a quienes muchos valoran, con la pertenencia a grupos que se consideran valiosos, y así sucesivamente. En la medida en la que estas cosas nos confieren *valor* ante los ojos de otros, las valoramos y perseguimos. No obstante, tampoco obteniéndolas podemos obtener valor y felicidad estables pues, entre otros, tenemos que enfrentar los siguientes problemas: (1) no todos los seres humanos valoran los mismos objetos, individuos o grupos; en consecuencia, a fin de ser valorados por unos tendremos que ser despreciados por otros;^{xli} (2) el placer es el resultado de la aceptación, que es interdependiente con el rechazo y que no puede ser mantenida eternamente; una vez que nos acostumbramos a la valorización positiva que hemos logrado (por medio de la posesión de un objeto, de la

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

asociación con una persona o grupo, de lograr que todos aquéllos a quienes valoramos nos admiren o de cualquier otra manera), nuestra conciencia dejará de aceptar el objeto de la valorización y se volverá indiferente hacia el mismo, lo cual la hará experimentar una sensación neutra que más adelante será conceptualizada como aburrimiento, dando lugar al rechazo, el cual a su vez producirá desagrado —todo lo cual constituye el círculo de indiferencia, rechazo y aceptación que los budistas llaman *samsara* (del cual no habríamos salido en ningún momento)—; (3) a cada instante nos sentiremos amenazados por la posibilidad de perder aquello a lo cual nos hemos aferrado; en consecuencia, nuestros logros se transformarán en fuente de ansiedad y angustia. Y así sucesivamente.

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

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

Como hemos visto, sabiendo en el fondo que jamás lograremos colmar nuestra carencia con valor o placer, intentamos por lo menos evadirla y evadir todas las molestias que la acompañan emprendiendo actividades que distraigan nuestra atención, alejándola de la carencia y sus molestias. Y, como también hemos visto, para que la actividad que emprendemos pueda absorber nuestra atención, tenemos que creer que lo que perseguimos es su objeto y no la actividad misma. No obstante, es en la medida en la que nos permiten

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

evadir la carencia y sus molestias, que las distracciones en cuestión adquieren *valor*.

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

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

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

En efecto, sólo podremos alcanzar la plenitud y dejar de estar en manos de otros y de circunstancias adventicias si, por medio de la práctica de la filosofía y sobre todo de los métodos de liberación individual transmitidos por las tradiciones milenarias de sabiduría, logramos que nuestra conciencia insatisfecha y siempre frustrada —el ser-para-sí— se disuelva en el sí-mismo-como-resultado y, una vez restablecido el ser-para-sí, emprendemos el proceso de repetida disolución del mismo que va neutralizando las propensiones del error y que dota a nuestra vida de sentido siempre creciente, nos hace cada vez más plenos y, finalmente, pone fin a la sed de existencia (*trshna*), dejándonos

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

establecidos en el estado de absoluta plenitud que corresponde al sí-mismo-como-resultado. Em-prender este proceso no implica renunciar a los placeres del mundo —por ejemplo, al placer erótico—. Sólo implica vivenciarlos de una manera radicalmente diferente, lo cual nos permite descubrir una plenitud que, estando totalmente libre de sobrevaluación conceptual, se encuentra más allá del más intenso y sostenido placer.

Para resumir en pocas palabras lo expuesto en esta sección, podemos entender la »caída« que engendra la carencia que, a su vez, produce el valor y los valores, como la *aparente* ruptu-ra del sí-mismo por la aparición del ser-para-sí que se contra-pone al ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí.^{xlv} Puesto que el ser-para-sí parece estar a una distancia del sí-mismo —o a una distancia del *valor*— se experimenta como carencia. Es en la medida en la que creemos que un ente, situación o actividad nos permitirá colmar esa carencia que lo dotamos de valor.

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

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

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

El valor y los valores como consecuencias de la «caída»:

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Interpretación filogénica e interpretación ontogénica

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

Así, pues, en el marco de esta visión, originalmente los valores serían el resultado de la reificación de todo aquello que los seres humanos, habiendo «perdido» el Tao o Logos, sienten que han perdido y consideran necesario para la armonía social y para la plenitud, la armonía y la felicidad personal.

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

Ahora bien, también podríamos decir, ontogénicamente, que el valor y los valores se establecen con respecto a la plenitud y las características de la vivencia mística (aunque no la hayamos tenido todavía) y a la plenitud y la espontaneidad de la más temprana infancia —las cuales, según las interpretaciones esotéricas de la teoría de las eras, corresponden a la futura y la pasada Edad de Oro o Era de la Verdad, respectivamente, pues hay una cierta correspondencia entre la evolución del individuo durante su vida y la de la humanidad como un todo—. ^{xlviii} Como anotó Freud, en el primer período de su vida el infante no ha desarrollado la sensación de separatividad, sino que está inmerso en un «sentimiento oceánico»; ^{xlix} en consecuencia, su vivencia ha de estar caracterizada por un cierto grado de plenitud, tal como su conducta está caracterizada por la espontaneidad. Chuang-tse escribió que el bebé:¹

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

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

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

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

Valor y verdad

Como señala Ruyer,^{lii} a pesar del prestigio de la trinidad clásica verdad-belleza-bien, a menudo se ha puesto en duda que la verdad sea un valor. Ahora bien, es precisamente la ocultación de la verdad —el sí-mismo— por la aparición y el desarrollo del error —el ser-para-sí— lo que da lugar al valor y

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

a los valores. Así, pues, aunque estimo justificado estudiar la verdad en esta consideración del valor y de los valores, y aunque por lo general se otorga valor a la veracidad, he estimado necesario considerar la verdad en una sección especial, antes de estudiar los valores éticos, económicos y estéticos.

Si lo verdadero es el sí-mismo-como-base, la verdad —captación directa de lo verdadero— es el sí-mismo-como-resultado. En otras palabras, la verdad corresponde a la no-deformación de lo dado y la ausencia de auto-engaño, que son propias de la Edad de Oro o Era de la Verdad y de la vivencia mística. Se trata de la sabiduría no-conceptual que he identificado como la *sophía* que perseguía la filosofía, entendida como un estado libre de error, fragmentación y «sobreevaluación conceptual», y del aspecto conceptual de dicha sabiduría, que no confunde el mapa con el territorio y por ende no toma ninguna idea como algo absolutamente cierto o absolutamente falso, y que constituye una «sabiduría sistémica» porque, en la captación de un arco, no ignora que el mismo es parte de un circuito^{liii} —o, lo que es lo mismo, al captar la trompa, la cola, etc., del elefante,^{liv} no ignora que se trata de aspectos de un mismo paquidermo—.

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

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Ahora bien, por los motivos que ya hemos considerado (y que de nuevo consideraremos brevemente en el próximo párrafo), desde su aparición, el error exige cierta medida de autoengaño o «mala fe». A medida que se desarrolla el error, el autoengaño tiene que irse desarrollando y, a medida que el autoengaño se va desarrollando, el error se va acrecentando. Así se produce un proceso autocatalítico de alejamiento progresivo con respecto a la verdad y de desarrollo paulatino del engaño y el error.

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

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Inglaterra y los manipuladores modernos en general, las cuales serán descritas al considerar el valor ético y el valor económico).

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

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

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

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

Así, pues, el proceso comienza con la verdad no velada que corresponde al estado de *sophía* y a la no-ocultación del Logos o Tao. Continúa con la ocultación de la verdad por la aparición del ilusorio «entendimiento privado»,

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

pero no a tal grado como para que neguemos la existencia de una verdad superior a nuestras percepciones o un orden superior al que concibe el intelecto: es por esto que en este estadio prevalece la fe. Y alcanza su última etapa cuando el desarrollo del error nos hace olvidarnos totalmente de toda verdad y orden superiores a nuestra ilusoria «inteligencia particular», a nuestra imaginación y a nuestras percepciones y, en consecuencia, desarrollamos una poderosa tecnología para intentar imponer al mundo el orden arbitrario que hemos imaginado —y, con ella, destruimos los sistemas de los que depende la vida—.

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

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

Objetividad o subjetividad de los valores

¿Son los valores objetivos o subjetivos? ¿Tienen valor las cosas porque las deseamos, o las deseamos porque tienen valor? ¿Son el deseo, el agrado o el interés los que confieren valor a una cosa, o, por el contrario, sentimos tales preferencias debido a que ciertos objetos poseen un valor que es previo y ajeno a nuestras reacciones psicológicas u orgánicas?

En general, se ha considerado que el valor será objetivo si existe independientemente de una conciencia valorizadora. A su vez, será subjetivo si debe su existencia, su sentido o su validez a reacciones, ya sean fisiológicas

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

o psicológicas, de un individuo que valora. Como hemos visto, el valor y los valores surgen a raíz de la división del continuo de lo dado en sujeto y objeto, que hace que el sujeto mental (o polo noético del conocimiento), como ser-para-sí sartreano, se haga carencia-de-plenitud y carencia-de-valor, y produzca valores y dote de valor a los entes que los eventos mentales abstraen en el continuo de lo dado. Así, pues, en tanto que dependen de la existencia y de las reacciones del sujeto, los valores no serán objetivos.

No obstante, tampoco podemos decir que los valores sean totalmente subjetivos, pues los primeros valores son las cualidades que legítima u «objetivamente» podemos aislar, individualizar y reificar en aquello que hemos perdido: el funcionamiento espontáneo de la Edad de Oro. Luego, el proceso de desarrollo del error va «corrompiendo» los valores, por impulso, entre otras cosas, de la búsqueda del valor positivo que nos aleja de él y la lucha contra el valor negativo que nos hace sus esclavos. Este proceso de corrupción hace que los valores vayan cambiando y se vayan haciendo cada vez más subjetivos, de modo que a la larga los valores más «objetivos» son sustituidos por una constelación de «falsos» valores contrarios a la felicidad de los seres, los cuales son distintos y a menudo radicalmente opuestos en las diferentes sociedades, en distintos grupos de individuos en las mismas sociedades, e incluso muchas veces en un mismo individuo. Es precisamente porque en nuestra época «de modas» los valores cambian de un momento a otro y de un lugar a otro, que en ella se ha insistido tanto en que los mismos no son algo objetivo.

Fronzizi^{lx} nos presenta una división de los valores que los clasifica entre los extremos ideales de lo objetivo y de lo subjetivo, sin que ninguno alcance la objetividad ni la subjetividad absolutas. Los valores éticos se acercan al polo objetivo; los valores estéticos se encuentran en el medio, y los valores basados en el agrado y el desagrado se acercan al polo subjetivo. En la afirmación de que el valor no es ni totalmente objetivo ni totalmente subjetivo, y de que distintos valores tienen distintos grados de objetividad y de subjetividad, debemos estar con Frondizi. Ahora bien, no debemos olvidar que lo estético tiene una implicación ética. La música de Bach puede ser conducente a un tipo particular de vivencia religiosa, mientras que la música de Beethoven puede ser conducente a la exaltación de emociones de tipo épico. Ciertas músicas populares contemporáneas, a su vez, podrían tender a exaltar emociones destructivas o perniciosas. Y las preferencias en base al agrado y el desagrado tienen también implicaciones éticas.

Así, pues, es necesario proponer una alternativa a la división de los valores presentada por Frondizi. Debemos situar más cerca del polo «objetivo» los valores que caracterizaban la era inmediatamente posterior al

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

final de la Edad de Oro —independientemente de que los mismos sean éticos o estéticos, y estén o no basados en el agrado— pues eran los que correspondían a las cualidades que legítima y «objetivamente» podríamos abstraer, individualizar y reificar en el perfecto funcionamiento característico de la auténtica vivencia mística y de la Edad de Oro, o bien correspondían a aquello que podía proporcionarnos una vislumbre de la vivencia no conceptual y plena que habíamos perdido. Los valores de nuestra época, en cambio, ya no corresponden a las cualidades en cuestión y por lo general tampoco incluyen lo que puede proporcionarnos vislumbres de la vivencia mística, sino que han sido inventados como pautas culturales más o menos arbitrarias y «subjetivas» para sustituirlos.^{lxi}

Esto sucede por igual en los planos ético y estético, que, como vimos, están íntimamente ligados. Hoy en día lo bello es lo que nuestra cultura nos ha enseñado a apreciar y valorar, y está relacionado con los valores éticos imperantes. Por ejemplo, la música marcial será apreciada y popular en una sociedad con valores marciales, de modo que, si nos educamos en una sociedad tal y no somos desviados, nos gustará ese tipo de música, el cual a su vez nos hará amar la guerra y lo militar.

El proceso de «subjetivización» de los valores puede ser resumido de una manera muy simple. Una vez que aparece el error constituido por la ilusoria fragmentación cuya primera y más básica manifestación es la sensación de que la conciencia del individuo es un ente intrínsecamente separado del (resto del) continuo de lo dado, la memoria de la totalidad infragmentada se transforma en un valor, que es equiparado con el bien, con respecto al cual el estado de fragmentación aparece como un mal. Ahora bien, ese «bien» no es ya el bien constituido por la totalidad infragmentada y el funcionamiento magistral que le es inherente, sino *una imagen* de ese bien, la cual no corresponde a lo que representa ni es capaz de rescatar las virtudes inherentes a la totalidad primigenia. Intentando manifestar o encarnar esa imagen por medio de la voluntad desde nuestro estado de fragmentación, reafirmamos la fragmentación y mantenemos el sujeto aparentemente separado que lucha por alcanzar el bien pero que es en verdad la fuente del mal; en consecuencia, lo que se logra es alejar el bien y consolidar el mal.

Ahora bien, una vez surgida la primera dualidad de valor entre algo bueno o deseable y algo malo o indeseable, asociaremos a ella toda una serie de opuestos en los cuales siempre habrá un lado deseable y otro indeseable. Esto, a su vez, engendrará la concepción de una serie de contrarios como la que encontramos en el pitagorismo, que asocia lo bueno a ciertas cualidades y lo malo a otras cualidades. Dicha serie podría originalmente colocar del lado de lo bueno y deseable todo lo que está asociado a la Edad de Oro o Era de la

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Verdad, y colocar del lado de lo malo e indeseable a lo que está asociado a la fragmentación. Más tarde, no obstante, cuando los falsos intereses personales de los individuos pasen a ser prioritarios, desplazando a los verdaderos intereses que impulsan a los seres humanos a recuperar su integridad, su plenitud y su armonía, la consideración de ciertas cualidades como deseables y de otras como indeseables pasará a ser determinada por los falsos intereses de los individuos poseídos por el error. Y, puesto que la sensación de agrado o desagrado del individuo poseído por el error depende en gran parte de que la identidad que siente suya sea positiva, quienes elaboran la serie de contrarios asociarán al bien lo que se aplique a ellos mismos y al mal lo que se aplique a otros. Por ejemplo, cuando quienes conciben la serie sean varones, éstos asociarán el bien a lo masculino y el mal a lo femenino, como —según sugieren los textos que se conservan— habrían hecho los pitagóricos. Y así los valores se harán cada vez más falsos y más conducentes, no al logro de la armonía y la plenitud, sino a la generación de conflicto e insatisfacción.

El valor ético

«Para Dios todas las cosas son hermosas, buenas y justas, pero los hombres han supuesto que unas son justas e injustas otras.»

Efeso^{lxii}

Heráclito de

«La justicia y la injusticia —igual que las demás instituciones y relaciones humanas— quedan reducidas a ser, más que nada, unas puras nociones y, por lo tanto, unas verdaderas creaciones mentales humanas.»

Pedro Dorado Montero^{lxiii}

Heráclito decía que no existiría la justicia sin la injusticia.^{lxiv} Los valores negativos no son mera ausencia de valor, pues son el resultado de un interés valorizador con signo negativo y no simplemente de la ausencia de interés. Ellos surgen interde-pendientemente con los valores positivos, pues no puede haber posición sin contraposición, concepto sin contraconcepto, valor positivo sin valor negativo: si el valor positivo depende de un *interés* positivo, el valor negativo dependerá de un *interés* negativo y no de una falta de interés (que sería sólo ausencia de valor). El imperativo de hacer el bien implica el imperativo de evitar el mal, mientras que el anhelo de bien y el amor a éste implica el temor del mal y la repulsión hacia éste.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

La paradoja radica en que la búsqueda de lo «positivo» y la lucha contra lo «negativo» engendran una mecánica invertida. Al afirmarnos como entes separados y autónomos que son fuentes de acción y decisión, y que deben alcanzar y/o adecuarse a los valores de los cuales se suponen separados, afirmamos y mantenemos nuestra ilusoria separación con respecto a lo que el valor y los valores representan. En consecuencia, el intento de alcanzar los valores y adecuarnos a ellos hace que nos sea cada vez más difícil encarnarlos. Por otra parte, lo que intentamos alcanzar no es ya la totalidad infragmentada y sus virtudes inherentes, sino una imagen de esa totalidad y/o de sus virtudes —la cual, como tal, constituye una deformación de lo que representa—. Así, pues, somos presa del principio de acción y reacción: todo esfuerzo por dirigirnos en la dirección de los valores produce una reacción que nos empuja en el sentido contrario, alejándonos de ellos.

Algo similar sucede con nuestros intentos de mantener a raya los antivalores o valores negativos: mientras más nos obsesionamos con mantenerlos a raya, más pensamos en ellos, manteniéndolos presentes y, por ende, haciéndonos suscepti-bles a su influencia. En términos de la relación entre proceso primario y proceso secundario, podríamos decir que, puesto que el proceso primario carece de negativos, lo que en el proceso secundario es negación, equivale en él a una afirmación: en el proceso primario lo que se produce es un *interesarse por el objeto*, y ese interesarse no distingue entre afirmación y negación. Es por esto que se dice que, una vez que valoramos algo, sea positiva o negativamente, ya no podemos ser indiferentes hacia ello: valorar es interesarse, lo cual pertenece al proceso primario, mientras que el signo de la valoración pertenece al proceso secundario. Y, siendo ello así, al negar algo en el proceso secundario, en el proceso primario sólo estamos haciendo presente lo que negamos y sometién-donos a su influencia. Como sugirió Bateson (aunque sin referirse al problema de los valores), la única forma de superar la negación que nos ata a lo que negamos es desarrollándola hasta el extremo en el cual alcanza su reducción al absurdo y, no pudiendo ser «estirada» aún más, se revienta, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia.^{lxv}

Esto también puede ser explicado en términos de las impre-siones e imágenes que tenemos de nosotros mismos. Como hemos visto en los ensayos anteriores, cuando el infante es castigado, él o ella aprende a percibirse a sí mismo como el objeto vergonzoso y maligno que el adulto que lo castiga percibe como ella o él. Así surgen la *sombra* de Jung y la *phantasia inconsciente* de Laing y Cooper —y éstas, incluso si el individuo aprende a identificarse con una autoimagen positi-va a medida que se desarrolla, permanecerán siempre subya-centes en su psiquis, condicionando todos sus

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

actos—. El monstruo subterráneo que de esta manera llega a instalarse en las profundidades del individuo contaminará subsiguientemente todos los intentos por hacer el bien que realice el ángel con el cual ella o él se identifica conscientemente.

En general, el hecho de que tengamos que estar siempre pendientes de evitar el mal y de hacer el bien, y de que debemos esforzarnos constantemente por ello, implica que si nos descuidamos y nos abandonamos a la espontaneidad de nuestra propia naturaleza haremos el mal. A su vez, el que al descuidarnos y abandonarnos a la espontaneidad de nuestra propia naturaleza hagamos el mal, implica que somos por naturaleza malos. Así, pues, el imperativo de hacer el bien y evitar el mal implica que somos por naturaleza malos y, puesto que los seres humanos obramos según lo que sentimos que somos, si sentimos que somos malos tendremos una tendencia natural a obrar mal y grandes obstáculos para hacer el bien. El texto taoísta conocido como *Huainanzi* nos advierte:^{lxvi}

«Al actuar de acuerdo a la naturaleza se le llama la Vía (Tao); al alcanzar la naturaleza celestial se le llama la virtud (Te). Cuando se pierde la naturaleza, se valora el humanismo; cuando se pierde la Vía, se valora el deber. Por lo tanto, cuando el humanismo y el deber se instauran, la Vía y su virtud se desvían; cuando la música y el ritual adornan (la Vía), se pierde la simplicidad pura. Cuando se formulan lo correcto y lo incorrecto, los campesinos van a ciegas; cuando el jade y las perlas son apreciados, todos compiten.»

El mismo texto también nos dice:

«Los moralistas de hoy prohíben lo que se desea sin saber (cuáles son) las razones fundamentales (que hacen que surja) el deseo; prohíben lo que se disfruta sin saber (cuáles son) las razones básicas (que hacen que se produzca) el disfrute. Ello es semejante a tratar de detener un río haciendo un dique con las manos.

«Los moralistas no pueden conseguir que la gente no tenga deseos, pero pueden prohibir lo que la gente desea; no pueden conseguir que la gente tenga paciencia, pero pueden prohibir lo que complace a la gente. Incluso si el miedo al castigo provoca el temor de robar, ¿cómo va a compararse esto con liberar a la gente del deseo de robar?»

Y también:

«En un tiempo no existían las recompensas como método de persuasión, ni se utilizaban los castigos como amenazas. Las costumbres, los deberes y la conciencia no estaban definidos; no existían ni la censura ni el elogio, ni la amabilidad ni la mezquindad. Pero las personas no eran agresivas, tramposas, violentas o crueles las unas con las otras. Todavía carecían de autoconciencia.^{lxvii}

«Cuando las sociedades se deterioraron, había muchas personas y pocos bienes; se trabajaba duro para un vivir que siempre era insuficiente. En ese instante aparecieron la ira y la disuasión, por lo que empezó a valorarse la amabilidad.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Al existir una gente amable y otra mezquina, se desarrollaron el partidismo y el favoritismo. La gente empezó a practicar deliberadamente el engaño y a utilizar el ingenio. La naturaleza se perdió y empezó a valorarse el deber.»

La dinámica de la interacción entre el proceso primario y el proceso secundario que ya hemos considerado, así como entre la *sombra* o *phantasia inconsciente* y la identidad consciente, explica por qué lo verdaderamente maligno emana del odio hacia 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» —como anota Patrick Ravignant—^{lxviii}

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

En consecuencia, todos están dispuestos a apedrear a la adúltera. Como señala Michel Foucault,^{lxix} en épocas pasadas la »justicia« permitía al pueblo cometer con el condenado atrocidades peores que las que éste supuestamente había cometido con sus víctimas. ¿Qué efecto puede tener esto sobre la psiquis colectiva? Ronald D. Laing escribió:^{lxx}

«Cuando la violencia se disfraza de amor, una vez que se produce la fisura entre sí mismo y ego, interior y exterior, bien y mal, todo lo demás es una danza infernal de falsas dualidades. Siempre se ha reconocido que si partes el Ser por el medio, si insistes en tomar *esto* sin *aquello*, si te aferras al bien sin el mal, negando el uno por el otro, lo que sucede es que el impulso maligno disociado, ahora maligno en un sentido doble, regresa para impregnar y poseer el bien y transformarlo en sí mismo (o sea, en mal. Laing cita a Lao-tse:)

«Cuando el gran Tao se ha perdido, aparecen la benevolencia y el moralismo.

Cuando surgen la erudición-inteligencia y la sagacidad, hay grandes hipócritas.

Cuando las relaciones familiares ya no son armoniosas, tenemos la piedad filial y los padres devotos.

Cuando una nación está en confusión y en desorden, los patriotas son reconocidos.»

La aparición de los valores nos aleja cada vez más de aquello que hemos transformado en ideal y en valor. Y cuánto más no será ello así si creemos que el ideal y el valor no serán alcanzados por el método que enseñaban los antiguos y que retomó Hume —o sea, porque ellos nos atraen naturalmente hacia sí, proporcionándonos felicidad en la medida en la que nos les acercamos— sino por el método que planteó Kant, para quien debemos adecuarnos a los valores morales: «porque es nuestro deber, que no implica en sí nada agradable que halague el gusto, sino que exige sumisión, dicta la ley, acalla los apetitos y se granjea el respeto en el alma». Esto no corresponde ni tan siquiera a los planteamientos más exotéricos del cristianismo, pues, para Santo Tomás, el individuo no puede imponer una ley a sus propios actos:^{lxxi}

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«...nullus proprie loquendo actibus suis legem imponit.»

Por esto, Schopenhauer exclama ante la propuesta kantiana: «¡Ser mandado!, ¡qué moral de esclavo!», y dice que la moral kantiana es todo un artificioso castillo de naipes, tan ineficaz para tener a raya las pasiones humanas como una jeringa para apagar un incendio. En términos del ejemplo del incendio, nosotros diríamos más bien: «tan eficaz como la gasolina». Sin duda alguna, la ética kantiana se merece la burla de que Schiller la hace objeto:^{lxxii}

«Gustoso vine en ayuda de mis amigos; lástima que lo hice por inclinación natural, y por ende me molesta el escrúpulo de que no fui en ello virtuoso. No hay más remedio que tratar de despreciarlos y hacer con asco lo que te manda el deber.»

Para ilustrar la mecánica invertida que emana del imperativo moral, quizás lo mejor sea considerar los efectos de una de sus instancias más extremas, como lo es el imperativo de amar a alguien. El amor no depende de la voluntad, sino de la espontaneidad: o bien surge espontáneamente, o bien no surge. El imperativo de amar a alguien se transformará en un impedimento para amar a esa persona, pues el ejercicio de la voluntad bloqueará la espontaneidad, que es lo único que podría hacer brotar el amor que la voluntad intenta producir. Así, pues, el imperativo de amar a alguien es lo que Gregory Bateson llamó un «doble constreñimiento patógeno», aunque de un tipo más o menos benigno. Comprendiendo esto, en vez de decirnos que *debemos* amar a Dios, las religiones teístas deberían recomendarnos que pidamos Su gracia para lograrlo.

Como hemos visto, los valores —y, aún más, el imperativo de realizar el valor por fuerza del deber— nos alejan cada vez más de aquello que hemos transformado en ideal y en valor. A medida que nos alejamos de aquello que hemos transformado en ideal y en valor, nos alejamos aún más de la sabiduría y la perfecta espontaneidad que emanan del Logos o Tao. Y, a medida que nos hacemos menos sabios y nos «alejamos» más y más del Logos o Tao, vamos creando nuevos valores cada vez más inauténticos, los cuales nos alejan aún más de la perfección y producen, cada vez en mayor medida, lo contrario de la plenitud, la satisfacción y la conducta que beneficia a todos los seres. Finalmente, el autoengaño alcanza su extremo lógico y así llegan a imperar valores que son el absoluto contrario de lo que indican sus nombres.

Este proceso es el de sucesión de Edades o Eras que plantearon los Antiguos, tanto en Oriente como en Occidente. En términos de la versión triádica de la teoría de las eras, podríamos decir que en el *satyayuga* o «Era de la Verdad» —cuyo equivalente grecorromano es la Edad de Oro— los seres

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

humanos (son) lo que el valor representa. Luego, en el *dharmayuga* o «Era de la Ley», los seres humanos han llegado a sentirse separados del estado que el valor representa y han producido los valores al reificar los varios aspectos de dicho estado. Finalmente, en el *kaliyuga* o «Era de la Oscuridad», que corresponde a la Edad de Hierro grecorromana, los valores más o menos objetivos que imperaban en la época posterior a la «caída» son remplazados por falsos valores que no corresponden a la reificación de las características de la Edad de Oro, y que cada vez producen en mayor medida el mal y la infelicidad y nos alejan en mayor medida del bien y la felicidad.

Sucede que, como se señaló al considerar la verdad y el valor, después de la caída los seres humanos conservan una memoria del Logos o Tao: de esa verdad que se encuentra por encima de su ilusoria «inteligencia particular», de la cual esta última es en verdad una función. Por ende, tienen fe en una verdad superior a su «intelecto» o «razón particular», y respetan y honran esa verdad, sin rebelarse contra ella. Así, pues, se acogen a los valores más «objetivos» y no experimentan tanto sufrimiento, pues no experimentan el dolor que emana del rechazo que surge de la rebelión. Esto, no obstante, permitirá que más adelante —cuando la ilusoria separación de los seres humanos con respecto al Logos se acentúe— algunos individuos sean asociados por las masas a la verdad que han aprendido a venerar y respetar y, en consecuencia, éstas depositen en ellos una especial autoridad. Si los individuos en cuestión han sido poseídos por el egoísmo, la «autoridad» depositada en ellos impulsará la división entre gobernantes y gobernados, así como la explotación económica.^{lxxiii} Y, puesto que la gente respeta profundamente lo que asocia a lo sagrado, se dejará gobernar y explotar sin poder rebelarse para impedirlo.

Más adelante, una vez que la memoria de esa verdad superior se haya perdido, los seres humanos se rebelarán contra el orden imperante. Por un lado, intentarán imponer a la naturaleza el orden que concibe su ilusorio «entendimiento privado», desarrollando la ciencia y la tecnología, y así producirán a la larga la crisis ecológica. Por el otro, intentarán transformar el injusto orden social imperante, lo cual les dará la posibilidad de restablecer el orden perfecto de la Edad de Oro o Era de la Verdad, siempre y cuando, habiendo logrado transformar al mismo tiempo su propia psiquis —lo cual implica haber recuperado la «sabiduría sistémica» que disuelve la ilusión de un «entendimiento privado» en el Logos del cual todo entendimiento es una función, y haberse liberado de toda estructura jerárquica y opresiva— eviten reproducir el go-bierno externo al individuo, las diferencias de clases y el resto de los males propios del kaliyuga.

Así, pues, a partir del Renacimiento se desarrolla el proyecto científico de comprensión conceptual y dominio técnico de la naturaleza.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Galileo establece la cuantificación como ideal de rigurosidad científica, preparando el terreno para la aparición de lo que René Guénon llamó «el reino de la cantidad» (como contraria a la calidad);^{lxxiv} Francis Bacon insiste en que «hemos de llevar el dominio del hombre sobre el universo a sus fronteras prometidas»,^{lxxv} y Descartes —a quien, como vimos, Heidegger llamó «el padre de la bomba atómica»— afirma que «el hombre debe ser el amo y señor de la naturaleza». De esta manera, poco a poco van apareciendo los ideales materialistas y utilitaristas que caracterizan a nuestra era.

El desarrollo de este proyecto exige la supresión de la visión circular del devenir, que estaba implícita —y en muchos casos explícita— en los escritos de varios «Padres Fundadores» del cristianismo y otros sabios cristianos, y su sustitución por una visión lineal que imagina que la evolución y la historia son un proceso de perfeccionamiento siempre creciente que nos dirige hacia una «etapa final de la historia» en la cual alcanzaremos la perfección. Esta nueva visión se traduce en el desarrollismo científico-tecnológico y el «socialismo» clasista y autoritario de Saint-Simon,^{lxxvi} y alcanza su cúspide con la filosofía de Hegel. Afortunadamente, inmediatamente después de Hegel, marxistas y anarcocomunistas contraponen a la visión lineal de aquél una visión espiral de la evolución y de la historia que corresponde *en cierta medida* a la de la teoría indogrecorromana de las eras.^{lxxvii}

Estas transformaciones van acompañadas por una serie de fenómenos que he considerado en otra parte,^{lxxviii} entre los cuales menciono tres de los que me parecen de mayor importancia:

(1) El poder político y el poder religioso se separan completamente.^{lxxix}

(2) Aparece el protestantismo, el cual: (a) elimina los elementos extatogénicos de la liturgia cristiana que permitían a los fieles «renovar su fe»^{lxxx} y, así, logra hacer desaparecer los últimos vestigios de la fe en una verdad superior a la inteligencia lineal humana; (b) fomenta el desarrollo de un patricentrismo cuasipatriarcal cuyos valores yang, que se asemejan a los del patriarcado hebreo precristiano,^{lxxxi} se encuentran en la raíz del proyecto de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos; (c) nos refiere a nuestra propia conciencia para la interpretación de las escrituras, pero no nos da acceso a la sabiduría necesaria para interpretarlas correctamente, y (d) introduce la noción de un «llamado» y de una obligación moral de cumplir «el propio deber en asuntos mundanos», que se traduce en la ética de trabajo protestante (la cual alcanza su manifestación más extrema en el puritanismo calvinista) y así produce las condiciones que según Max Weber hicieron posible el desarrollo del capitalismo.^{lxxxii}

(3) Las «sociedades de costumbre» se van transformando, una tras otra, en «sociedades de moda», en un proceso que en nuestros días aún no ha

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

concluido, el cual hace que las pautas a las cuales los individuos deben adaptarse cambien cada vez más rápidamente, de modo que la adaptación social que llamamos «normalidad» se vuelve cada vez más difícil, sobre todo porque los padres y educadores están ellos mismos cada vez más desadaptados y los individuos son bombardeados con valores cada vez más contradictorios entre sí.

Gracias a este proceso con múltiples aspectos, de los cuales hemos mencionado sólo unos cuantos, a la larga surge una constelación de falsos valores que no corresponden en absoluto a las cualidades de la Edad de Oro o Era de la Verdad y se desarrollan las más falsas dualidades que podamos concebir, las cuales producen resultados absolutamente contrarios a los que supuestamente deberían engendrar. Así, pues, se produce la ilusoria y engañadora separación de los que ahora llamamos valores-fines y los que ahora llamamos valores-medios, y se da la más grande importancia a los segundos. Esto permite que se produzca la falsa contraposición de lo bueno y lo útil, y se prefiera a lo segundo en la creencia de que lo que todavía hoy la mayoría considera útil puede en verdad serlo, pues no se ve que su aparente utilidad nos hace cada vez más infelices y nos lleva hacia nuestra auto-destrucción.

Este error extremo típico de nuestra época fue el que denunciaron Margaret Mead y Gregory Bateson en 1941 cuando advertían que, mientras se desarrollaba la planificación social y se perfeccionaban los medios instrumentales para lograr los arbitrarios objetivos concebidos por los planificadores, se ponía cada vez más énfasis en el ideal democrático, que es contrario a la limitación de la libertad por el condicionamiento instrumental. Como hemos visto, es un error creer que por medios de cierto tipo (o, lo que es lo mismo, por medios que apuntan en una cierta dirección) alcanzaremos fines de un tipo diferente (o, lo que es lo mismo, fines que se encuentran en otra dirección), pues los fines están ya implícitos en los medios.

Esto trae a colación el famoso principio de Marshall McLuhan «el mensaje es el medio», que éste popularizó sin entender que el mismo denunciaba la peligrosidad de los medios de difusión de masas. Éstos son unidireccionales y, por ende, contrarios al principio de comunicación, que es bidireccional o multidireccional. Medios de este tipo enseñan a los seres humanos a recibir información sin cuestionarla o contestarla —o, lo que es lo mismo, a ser manipulados sin rebelarse contra la manipulación y sin siquiera detectarla—. Así, pues, como hemos visto, lo que supuestamente sirve de base a la «libre expresión» típica de la democracia es en verdad un medio de condicionamiento que coarta y hace imposible la libertad del individuo.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Ya se ha vuelto un lugar común el decir que en nuestra época todo nuevo adelanto crea una nueva necesidad y un nuevo valor, por más absurdo que sea el adelanto. Una vez que se ha inventado un aparato para ir a la luna, el no desear ir a la luna se vuelve subversivo, aunque no haya ningún motivo racional para viajar a ese satélite. Así, pues, habiendo producido «útiles» cada vez más sofisticados y más inútiles, nos transformamos en útiles de nuestros útiles y en esclavos de los falsos valores que ellos producen. Como señala E. F. Schumacher:^{lxxxiii}

«El problema con valorar los medios por encima de los fines —lo cual, como lo confirmó Keynes, constituye la actitud de la economía moderna— es que destruye la libertad y el poder del hombre para escoger los fines que él realmente prefiere; el desarrollo de los medios, por así decir, dicta la escogencia de los fines. Ejemplos obvios son la búsqueda de velocidades supersónicas de transporte y los inmensos esfuerzos para hacer aterrizar al hombre en la luna. La concepción de estos fines no fue el resultado de ningún *insight* que revelase algunas necesidades y aspiraciones humanas, que son lo que se supone que la tecnología debe realizar, sino únicamente del hecho de que los medios técnicos necesarios parecían estar disponibles.^{lxxxiv}»

Hemos visto que la crisis ecológica que amenaza con poner fin a la vida en el planeta, representa la reducción al absurdo del error que se ha ido desarrollando desde la Edad de Oro. Sólo sobreviviremos si esa reducción al absurdo nos permite superar el error, las relaciones instrumentales, las desigualdades y todo lo que se ha ido exacerbando y que ha demostrado *no funcionar*, y se establece una nueva Edad de Oro.

El valor económico

«¿Para qué quiere una estrella quien tiene el cielo en sus brazos?»

Andrés Eloy Blanco

Ruyer señala que:^{lxxxv}

«Los economistas por una parte, y los filósofos de los valores por otra, se lamentan frecuentemente de la dificultad que hay en concordar sus estudios. Se resignan a menudo a obrar como si el valor de los economistas no tuviera nada en común con el valor en general.»

La teoría del valor que aquí expongo, en cambio, no encuentra ninguna dificultad en relacionar el valor económico con otros tipos de valor y con el valor en general. Es cuando, habiéndonos constituido como entes aparentemente separados —en términos sartreanos, como ser-para-sí— hemos

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

perdido la plenitud-valor de la totalidad infragmentada, e imaginamos que la posesión o el disfrute de ciertos entes, actividades o servicios pueden ayudarnos a recuperar la plenitud-valor perdidos, que dotamos a esos entes de valor económico *lato sensu*.

Todos los «mitos» sobre la Edad de Oro nos dicen que en ella los seres humanos no tenían que trabajar duramente por su sustento, pues éste «les era dado» espontáneamente por la naturaleza. Esto no quiere decir que ángeles, animales o gnomos les trajesen alimento; podría significar, más bien, que las actividades necesarias para la supervivencia no eran experimentadas como una carga, sino que eran realizadas espontáneamente, como un juego de niños.^{lxxxvi} Como se verá más adelante, Marshall Sahlins (1974) afirma con respecto a las sociedades primitivas, incluyendo aquéllas, más tardías, que se caracterizaron por lo que él designó como Modo de Producción Doméstico (MPD), que “estructuralmente allí la economía no existe.” En cambio, como lo sugieren los estudios de la etnoecología en el Amazonas, en casi todas ellas hay una sabiduría que ayuda a perfeccionar las interrelaciones ecológicas. En conclusión, el manejo eco-nómico del *oikos* (“hogar,” raíz etimológica de los términos *eco*-nomía y *eco*-logía) es concomitante con la destrucción del *eco*-sistema, y el manejo *eco*-lógico del *oikos* implica la ausencia de la economía.

Como vimos en el ensayo anterior, el marxismo ortodoxo no reconoce que los «primitivos» hayan tenido una «economía de la abundancia» en la cual el trabajo era más juego que trabajo, la cantidad de tiempo dedicado a las actividades de subsistencia era muy escasa, los medios de subsistencia eran considerados suficientes y los seres humanos no experimentaban ninguna carencia importante. En su *Tratado de economía marxista*, Ernst Mandel afirma que:^{lxxxvii}

«Cuanto más primitivo es un grupo, tanto mayor parte de su trabajo y de su existencia toda está ocupada por la búsqueda y producción de alimentos... Si se admite que la humanidad existe desde hace un millón de años, ha vivido por lo menos 980.000 en *nuestro* estado de indigencia extrema.»

Basándose en los escritos sobre economía primitiva de Marshall Sahlins, Jacques Lizot y otros especialistas, Pierre Clastres ha intentado demostrar que esta idea es totalmente falsa.^{lxxxviii} Los primitivos que conocemos viven en la abundancia, si por tal entendemos el tener todas sus necesidades perfectamente cubiertas con un mínimo de dos horas de trabajo diarias^{lxxxix} (y un máximo de cinco en el caso de pueblos que deben sobrevivir en medios que son extremadamente hostiles —aunque ni siquiera en dichos pueblos trabajan todos los adultos en cada jornada—).^{xc} Y, lo que es más importante, los primitivos no trabajan más *porque no desean acumular*, ya que

sienten que tienen suficiente y que sería absurdo acumular cuando el granero de la naturaleza siempre está lleno. Así, pues, los llamados «primitivos» no tienen una profunda sensación de carecer de algo necesario para la vida o para la felicidad, mientras que los individuos de nuestra época están poseídos por una poderosa sensación de carencia esencial. En términos que serán explicados más adelante, los «primitivos» no sufren de «pobreza existencial» o «verdadera pobreza», mientras que los seres humanos de la actualidad sufren de ella en un grado extremo.

En el ensayo anterior se vio que 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, y que para Leroi-Gourhan y 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,^{xcí} y que Cauvin, en particular, señala que el arte predominantemente «animalista» o «zoomórfico» francocantábrico 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.^{xcii} Todavía no se ha producido el «nacimiento de los dioses», que tendrá lugar en el Próximo Oriente en el comienzo mismo del neolítico. Vimos también que 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.*^{xciii} (TODO LO QUE ESTÁ EN NEGRITAS ES REPETIDO DEL ENSAYO ANTERIOR; DEJAR SÓLO LO QUE SEA RELEVANTE PARA ÉSTE Y REESCRIBIR DE MODO QUE NO SEA REPETICIÓN)

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 Cercano Oriente en las cuales los seres humanos comen-zaron 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 economi-cistas— todo lo contrario? ¿O se tratará más bien de modifica-ciones que surgen interdependientemente sin que pueda establecerse una primacía o relación unidireccional de causali-dad entre ellas?

Según el mito que nos concierne, la consolidación del juicio (*Urteil*: la “partición originaria”) produce la ilusoria ruptura de la Totalidad: la conciencia se siente separada del continuo que según nuestro metarrelato y en coincidencia con el de la física actual es el mundo físico, generando una experiencia de carencia de la plenitud inherente al continuo que es la Totalidad, así como las tensiones y los conflictos inherentes a la dualidad sujeto-objeto, con lo cual quedamos condenados a la incomodidad. Proyectando en un más allá y en forma antropomórfica lo sagrado-indiviso con su omnipotencia intrínseca, tenemos a quién pedir ayuda para resolver los conflictos que se manifiestan “acá abajo;” proyectando el paraíso perdido en un más allá y creyendo que eventualmente lo recuperaremos después de la muerte, podemos soportar la carencia de plenitud y la incomodidad. Y como bien lo vio Pascal (1977), una vez que la incomodidad se ha hecho ubicua, tenemos que evadirla por medio de distracciones —a tal grado que preferimos distraernos trabajando arduamente que permanecer en la experiencia de la misma—. Esto explicaría por qué el “castigo” para la expulsión del Edén es “ganarse el pan con el sudor de la frente.”

En todo caso, la proyección de lo divino en un imaginario plano supramundano y la pérdida por parte del mundo de su carácter sagrado

parece coincidir con la aparición de las divisiones de poder en la sociedad, que se manifiestan como una forma rudimentaria de gobierno y un protoEstado. En efecto, con la creación de una deidad rectora extramundana, la génesis del gobierno en la sociedad, y la aparición de la estructura freudiana superyó-yo-ello en el individuo, surge la perniciosa dualidad dominador-dominado, la cual por otra parte nos permite delegar nuestra responsabilidad en algo que está por encima de nosotros —con lo cual podemos evadir la angustia (en el sentido sartreano de miedo ante la libertad) inherente a la ilusión de separatividad y autonomía que para la mayoría ya no es posible superar—. Es así que aparecen las instrumentales relaciones verticales de dominio que más adelante servirán de base a la violencia, la opresión y la explotación, y que se encuentran en la raíz de la crisis ecológica —la cual, como se verá luego, constituye la reducción al absurdo de dichas estructuras, y por lo tanto exige su superación.

Todo esto apunta a una relación entre la desacralización del mundo y la proyección de lo divino en un imaginario plano supramundano, la fractura de la sociedad que da lugar a gobernantes y gobernados, la aparición del trabajo como un deber penoso, el desarrollo de la carencia de plenitud por contraposición con la cual se establece el valor (Capriles, 1994, 2000b), y el surgimiento del valor económico *lato sensu* con la concomitante percepción del trabajo como una tarea indeseable pero necesaria a fin de producir frutos deseables. En todo caso, se debe subrayar que el mito según el cual el comunismo primitivo constituyó una condición de abundancia impide postular un economismo, y por lo tanto implica que no se puede hacer depender la futura transición al comunismo de la obtención de niveles de producción más elevados que los actuales —lo cual, como hemos visto, haría imposible la transición al comunismo, pues mucho antes se destruiría la base material de la vida—. Del mismo modo, el mito según el cual el fin del comunismo primitivo dependió de la mutación psicológica en la raíz de la teogénesis y estuvo ligado a la concomitante sustitución de las relaciones horizontales por las verticales, que con el pasar del tiempo se transformarían en relaciones de dominio, opresión y explotación, implica que la transición al comunismo dependerá de la superación de las relaciones instrumentales.

(REPETIDO DE LO INMEDIATAMENTE ANTERIOR: EXPURGAR): 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.^{xciv} 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-co-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 surgimiento 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.^{xcv} En el *Huainanzi* podemos leer:^{xcvi}

«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.

«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 preñadas 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 mutuo 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:^{xcvii}

«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—:

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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».xcviii 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».xcix

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.c La aceptación de un soberano no 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.

Ahora bien, lo que nos interesa en esta sección sobre el valor económico es el desarrollo interdependiente de la falta de plenitud que experimentan los individuos, el valor económico *lato sensu* y el trabajo como medio hacia un fin y no como «juego» (que implica el fin de la espontaneidad libre de la ilusión de agencia personal autónoma y separada). En la medida en la que imaginamos que un objeto nos permitirá recuperar la plenitud perdida, dotamos de valor a ese objeto. Y en la medida en la que dotamos a ciertos bienes de valor económico, estamos dispuestos a realizar alguna actividad que nos resulte penosa a fin de obtenerlos. Así, pues, no parece haber duda de que la pérdida de la plenitud está íntimamente relacionada con la aparición del valor económico *lato sensu* y del trabajo realizado como medio para alcanzar un fin.

Ahora bien, los bienes que actualmente tienen valor económico no tenían valor económico propiamente dicho en las economías de la abundancia propias de las comunidades indivisas descritas por Clastres y otros. Aun más, en contra de lo que afirman las teorías economistas y las teorías meramente ecológicas del valor económico, originalmente este último no tiene que estar

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

en relación directa con la utilidad y con la escasez de los bienes. Según lo documentado por Lévi-Strauss,^{ci} entre otros, «por motivos míticos» los miembros de ciertas comunidades tribales valoran más que ninguna otra cosa objetos que no tienen ninguna (o tienen muy poca) utilidad y que son sumamente abundantes —como sucede, por ejemplo, con las conchas *Dentalium elephantinum* entre los chilcotin y en las tribus de la familia salish que viven más lejos de la costa que aquéllos—. ^{cii} En los sistemas melanesios que cuentan con un «gran hombre» estudiados por Sahlins^{ciii} (los cuales se encuentran «más avanzados» en el proceso de civilización/degeneración que los pueblos cazadores), el «gran hombre» adquiere su condición de tal porque, por medio de la explotación de su propio trabajo y del de sus esposas y parientes-clientes, puede ofrecer muchos bienes al resto de la comunidad. Aunque Sahlins cree que el objetivo del «gran hombre» es alcanzar un poder semejante al que ejerce el jefe en las (más «avanzadas») monarquías polinesias, que le permite explotar al resto de la comunidad, Clastres insiste en que este fin sería inconcebible en una comunidad cuyos integrantes se negarían a soportar un poder de este tipo, y concluye que lo que busca el gran hombre es *prestigio*: para él, el prestigio tiene mayor valor económico que los bienes que regala a la comunidad (que serían los que para nosotros tendrían valor económico), y que los medios para obtenerlos (su propio trabajo y el de sus esposas y parientes-clientes).^{civ}

Es en las sociedades que se han «desarrollado» decididamente más allá del «comunismo primitivo», en las cuales el error humano básico —y en particular el aspecto de éste constituido por el valor económico— está más desarrollado, y en las cuales lo supuestamente «racional» ha adquirido primacía sobre lo mítico, que el valor económico está en relación directa con la utilidad y con la escasez. Como se ha sabido desde tiempos remotos, en tanto que la comida sea escasa, en las sociedades que se encuentran «más avanzadas» en el proceso de civilización/degeneración el valor económico de los alimentos se establecerá por la relación entre su utilidad (su valor nutritivo y/o medicinal, y su sabor) y su escasez. La capacidad de proporcionar plenitud que proyectamos en los alimentos se debe sobre todo al hecho de que el hambre es una sensación de carencia y, al comer, se producen ciertas reacciones en nuestros cerebros que nos hacen sentirnos momentánea y relativamente plenos. Aunque cualquier alimento nos proporcionará esa sensación, daremos más valor a los alimentos que nos la proporcionen en mayor medida, a los que nos permitan experimentar mayor placer al masticarlos y —cuando menos idealmente— a los que la experiencia nos haga comprobar que mantienen mejor nuestra salud.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Por supuesto, muchos dudarán que la sensación de carencia que llamamos «hambre» pueda deberse a la ilusión de separatividad del individuo con respecto a la plenitud del continuo de lo dado. Puesto que en general comer es necesario para la vida, la necesidad de comer es considerada como una necesidad orgánica y no psicológica. El individuo en quien se haya establecido el sí-mismo-como-resultado comerá espontáneamente cuando su organismo lo requiera; *no obstante, si no encuentra alimento, aunque sienta las sensaciones que los humanos en general asociamos con el hambre no experimentará una insoportable sensación de carencia.*^{cv}

A menudo, se dice que el hombre debe comer para vivir y no vivir para comer. Puesto que el valor económico aparece junto con la división de la conducta en «fines» y «medios» y produce la conducta dirigida por fines propia de las eras que siguen a la «caída», quienes están dominados por este tipo de valor descalifican como «infrahumana», y aún como «infraanimal» a la espontaneidad inherente a nuestra naturaleza. Como señala Gregory Bateson, al hombre que vive para comer lo comparamos con un animal, pero a quien simplemente «comiera y viviera» lo consideraríamos como menos aún que un animal. No obstante, el sabio o místico realizado y el individuo de la Edad de Oro simplemente «comen y viven»: comer es parte de la espontaneidad que caracteriza sus vidas.

Un último ejemplo a considerar sería el del valor con que dotamos a las piedras preciosas talladas. Parece casi seguro que éstas hayan impresionado originalmente a los seres humanos porque sus destellos inducían momentáneamente en ellos estados casi místicos libres de entendimiento, del tipo que Goethe llamó «asombro»,^{cvi} lo cual puede ser considerado como un tipo de «alta utilidad» (utilidad visionaria y no utilidad económica *per se*). Ahora bien, ellas habrían alcanzado en poco tiempo tan alto valor económico porque para el momento de su aparición el valor económico se encontraba ya en relación directa con la utilidad y con la *escasez*.

Para resumir, una vez que se ha producido la «caída» aparece el valor en general y, cierto tiempo después, surge el valor económico en particular. Como lo concebimos actualmente, este último implica que nos sentiremos motivados para realizar un trabajo penoso a fin de obtener ciertos objetos: aquéllos que dotamos de valor económico. Si adaptáramos las teorías clásicas al esquema que aquí presento, tendríamos que hacer decir a Adam Smith que es entonces que aparece el trueque como *actividad económica*, en la medida en que los volúmenes de bienes intercambiados se determinan en relación al trabajo penoso invertido en su producción. Smith piensa que el valor económico existía ya entre los cazadores, explicando la primera etapa de su existencia en los términos siguientes:

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«En aquel estadio rudo y primitivo de la sociedad que precede tanto a la acumulación de *stock* ^{cvii} como a la apropiación de la tierra, la proporción entre las cantidades de trabajo necesarias para adquirir distintos objetos parecería ser la *única* circunstancia que puede proporcionarnos alguna regla para su mutuo intercambio. Si, entre una nación de cazadores, por ejemplo, toma el doble de trabajo matar un castor que matar un ciervo, un castor debería intercambiarse por, o valer, dos ciervos. Es natural que lo que por lo general es el producto de dos días o dos horas de trabajo, debe valer el doble que lo que es por lo general el producto de un día o una hora...

«En este estado de cosas, el producto total del trabajo pertenece al trabajador; y la cantidad de trabajo *comunmente* empleada en adquirir o producir cualquier artículo, es la única circunstancia que puede regular la cantidad de trabajo... por la cual (comunmente) debería cambiarse.»

Los estudios antropológicos (algunos de los cuales fueron citados arriba) muestran que este punto de vista es totalmente erróneo. Smith proyecta la mentalidad de su tiempo sobre los pueblos cazadores, ignorando que éstos tenían una mentalidad mítica y un tiempo cíclico que harían imposible la aplicación de las pautas de razonamiento que él les atribuye. Aunque la economista inglesa de nuestra época, Joan Robinson, no se detiene a considerar la diferencia de mentalidad existente entre los pueblos cazadores y las sociedades modernas, señala acertadamente que si el bosque era libre para todos y no había propiedad sobre los animales, y si el intercambio surge de la especialización, es absurdo pensar que en esa etapa existiesen el comercio y una relación de precios normal: todo lo que se produciría sería cambalaches ocasionales.^{cviii} Por otra parte, aun si —como supone tácitamente Joan Robinson— no hubiese diferencias entre la mentalidad de los pueblos del neolítico y la de los seres humanos de las sociedades modernas, de ser cierta la tesis según la cual desde fines del neolítico habría habido comerciantes de piedra de encender y de ámbar, éstos habrían tenido que obtener lo que pudiesen a cambio de sus productos, dependiendo del excedente de producción que podía ser utilizado para obtenerlos y no del tiempo de trabajo invertido para producirlos.^{cix} Sin duda alguna, el intercambio institucionalizado es propio de sociedades en las cuales se ha producido un cierto grado de especialización profesional. El mismo tomará una forma más cercana a la actual cuando aparezca la moneda,^{cx} que hará posible una cuantificación más rigurosa —aunque también más abstracta— del intercambio comercial.

La Sra Robinson señala que la versión de la teoría de Smith que ha sobrevivido hasta hoy también se equivoca, pues si bien entiende que el intercambio es el producto de la especialización, esta última no permite que el mero tiempo de trabajo sirva como criterio para determinar el valor de los

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

bienes: al intercambiar bienes producidos por distintas profesiones, tendremos que tomar en cuenta muchos otros factores.

Para solventar este problema, se inventó el concepto de *trabajo abstracto* —el cual fue identificado con el *valor*, identificado a su vez con el *precio*— como distinto del *trabajo concreto* del productor. Pero, como señala también la Sra. Robinson, el trabajo-tiempo por unidad de producción no tenía nada que ver con el hipotético «valor objetivo» que se deseaba cuantificar: la economía campesina exige que se mantenga a los comerciantes y artesanos que se requieran, y éstos deben recibir sus medios anuales de vida a partir del producto agropecuario total. Así, pues, parece correcto sustituir el modelo de Smith por el de la aldea hindú no modernizada en la cual los especialistas (comerciantes incluidos) que realizan trabajos necesarios no agrícolas tienen derecho a un porcentaje de la cosecha, sin que se tome en cuenta la cantidad de trabajo que les toque realizar cada año.^{cxix}

Los economistas partieron del presupuesto de un «valor objetivo», el cual originalmente fue identificado con el costo total de los artículos, incluyendo la ganancia del capital —o sea, con lo que más adelante se llamó «trabajo abstracto» y «trabajo social»— y por ende con el precio. Esto constituyó un error, pues mientras que el costo total y el precio son «objetivos», el valor depende de la conciencia valorizadora. Y aunque en teoría ésta pueda decidir pagar el precio si y sólo si considera que la obtención del objeto *vale* la entrega del dinero exigido por él —en otras palabras, si piensa que el objeto *vale* su precio—, ese precio no *es* el valor: el valor no es rigurosamente cuantificable, aunque pueda ser relacionado con precios que sí son rigurosamente cuantificables. Creyendo que el valor radica en los objetos, consumiremos el mundo persiguiendo esos objetos y estaremos siempre frustrados porque su obtención no nos proporcionará la satisfacción que esperamos: en tanto que creamos que el valor radica en el objeto y nos afirmemos como separados de éste y del valor, mantendremos el valor, la plenitud y la satisfacción separados de nosotros.

Como han señalado los filósofos del valor, éste no puede ser medido de la manera como es medido un cuerpo extenso. Podemos comparar un cuerpo con una vara de un metro y así medir su tamaño, pero ¿con qué podríamos comparar su valor para medirlo? No obstante, para los economistas que creían en la existencia de un valor objetivo y que habían sido adoctrinados para creer que la cuantificación era *el criterio* que determinaba lo que podía ser considerado como científico, se hizo imprescindible encontrar una «vara métrica» que pudiese medir el valor. Ricardo propuso que esa «vara métrica» era el trabajo invertido en la producción del artículo,^{cxii} y Marx adoptó su criterio, aunque, en la opinión de la Sra. Robinson:^{cxiii}

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«El uso que hace Marx de la teoría del *valor* como trabajo no era en ningún sentido la simple afirmación de que el trabajador tenía derecho al producto de su trabajo. Por el contrario, su afirmación era que la teoría del valor era precisamente lo que explicaba la explotación. Como los otros, se sintió obligado a ofrecer una teoría de los precios relativos, pero aunque la creyó esencial podemos ver que es irrelevante para el meollo de su argumento.»

No obstante, hemos de reconocer que Marx siguió creyendo en la existencia de un valor objetivo que podía y debía ser medido. Así, pues, no logró superar completamente el malen-tendido esencial de sus predecesores — el cual, a pesar de la relativa subjetivización del valor por Malthus y sus seguidores neoclásicos, todavía no parece haber sido resuelto completamente por los economistas de los sistemas imperantes—.

Aun más, si el valor de cada objeto dependiese del trabajo invertido en su producción, el principio del comunismo —«de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades»— exigiría el irrespeto del «valor objetivo». Si el valor de los bienes dependiese del trabajo invertido en su producción, sólo podríamos considerar justo el principio colectivista que, según el marxismo, debería caracterizar al socialismo: el aporte de cada productor debería determinar la proporción del producto total de la sociedad que le corresponde, pues lo justo sería la aplicación del principio «de cada cual según sus necesidades, a cada cual según su aporte». En consecuencia, la teoría del valor creada por Marx justifica el tipo de distribución de la riqueza que el marxismo postula para el socialismo, haciendo del principio correspondiente al comunismo —que según esa doctrina debería suceder al socialismo— algo injustificado. Por lo tanto, la teoría económica marxiana se constituye en un obstáculo para la transición al comunismo que ella misma propugna.

Fue precisamente su comprensión de que la teoría marxiana del valor era contraria al ideal comunista, lo que obligó a Kropotkin a rechazarla. Para Kropotkin, cada bien producido por los seres humanos es un fruto del trabajo universal: del trabajo de todos los seres humanos en todos los tiempos y lugares. En la producción de un reloj mecánico suizo que es vendido en París, intervienen quienes trabajan en las minas y en las fundiciones de metales, quienes desarrollaron y fueron perfeccionando las técnicas de fundición en general y de producción de piezas metálicas exactas en particular, quienes crearon y fueron perfeccionando los mecanismos de relojería, quienes inventaron los ferrocarriles y quienes han ido perfeccionando la tecnología empleada en ellos, quienes construyeron la red ferroviaria, quienes construyen las locomotoras y los vagones, quienes idearon y perfeccionaron —al igual

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

que quienes construyeron— la totalidad de las herramientas, los útiles y las máquinas empleados en la producción de todos los bienes ya mencionados, quienes trabajan en los servicios ferroviarios, quienes produjeron los alimentos que todos los trabajadores ya considerados debieron consumir para poder producir sus productos, quienes produjeron las ropas que éstos vistieron y las casas en que se alojaron, quienes produjeron la maquinaria y las herramientas empleadas en la producción de los alimentos y las ropas ya considerados —y, en general, todos los trabajadores de todas las épocas y lugares—. En consecuencia, su valor sólo puede ser el resultado del trabajo universal, y no del limitado número de horas de trabajo invertidas por uno o varios individuos en juntar piezas a fin de producir un reloj específico. Y esto, a su vez, implica que el principio económico más lógico es el del comunismo: «de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades». ^{cxiv} Como señala Angel Cappelletti: ^{cxv}

«Kropotkin se ve obligado a atacar la teoría marxista del valor, fundada en la de Ricardo.

«Para Marx y los economistas burgueses a los cuales éste sigue, la escala de salarios se funda en el hecho de que la fuerza de trabajo del ingeniero le cuesta a la sociedad más que la del cavador, esto es, en el hecho de que los gastos necesarios para lograr un ingeniero son mucho mayores que los que se precisan para tener un cavador. Tal explicación se basa en su teoría del valor, según la cual los bienes se cambian de acuerdo con la cantidad de trabajo socialmente necesaria para producirlos.

«Pero en todo esto hay, según nuestro autor (Kropotkin), un sofisma o, en todo caso, un grave equívoco.

«Si el ingeniero, el hombre de ciencia y el médico reciben mejores retribuciones que el obrero, ello no se debe ciertamente a los gastos de producción del trabajo de los mismos. La causa de tal hecho debe buscarse más bien en un sistema educativo que sólo permite el acceso a la enseñanza universitaria a una pequeña minoría de privilegiados. ^{cxvi}

«Para Kropotkin, el ingeniero, el científico y el médico explotan un capital (su título profesional) del mismo modo que el burgués explota una fábrica y el aristócrata un título nobiliario: «El grado universitario ha reemplazado el acta de nacimiento del noble del antiguo régimen.

««Por su parte, el patrono se basa en este sencillo cálculo: el ingeniero me economiza cien mil francos al año; le pagaré veinte mil; el capataz (hábil en exprimir a los obreros) me economiza diez mil; le ofreceré dos o tres mil. Soltar mil ante la probabilidad de ganar diez mil: ésta es la esencia del sistema capitalista.

««No se nos hable, pues, de gastos de producción de la fuerza de trabajo; no se nos diga que un estudiante que pasó alegremente su juventud de universidad en universidad tiene derecho a un salario diez veces mayor que el hijo del minero, sepultado en la mina desde la edad de once años. Tanto valdría decir que un comerciante que pasara veinte años de ‘aprendizaje’ en una casa de comercio tiene derecho a ganar cien francos diarios y a no pagar sino cinco a cada uno de sus trabajadores».

«Se comprende, al leer estas líneas, que los burócratas soviéticos, cuyo salario monta[ba] a veces quince y veinte veces el del obrero industrial, no [sintieran] gran

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

simpatía por Kropotkin. Se comprende también que los economistas continuadores de Ricardo y de Marx, tampoco demuestran entusiasmo cuando Kropotkin... dice que los gastos de producción de la fuerza del trabajo no se pueden calcular y que tal vez un buen obrero cueste a la sociedad más que un artesano, si se tiene en cuenta, por ejemplo, la cantidad de hijos de obreros muertos por anemia y por defunciones prematuras.

«Con un criterio que es, en el fondo, más científico que el de Ricardo y Marx, considera Kropotkin la desigualdad de los salarios como resultado de la interacción de diversos factores que se reducen, sin embargo, al carácter alienante tanto del Capital como del Estado: «Para nosotros, la escala actual de salarios es un producto complejo de los impuestos, de la tutela gubernamental, del acaparamiento capitalista; del Estado y del Capital, en una palabra. Y porque lo sabemos, decimos que todas las teorías de los economistas acerca de la escala de salarios fueron seguramente inventadas para justificar las injusticias existentes».

«Marx y Engels reconocen, sin duda, que en la etapa final de la construcción del socialismo, esto es, en la sociedad comunista, el principio que regirá la distribución del trabajo y de los productos del trabajo será: De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad. Pero, al mismo tiempo, consideran indispensable una etapa en la cual la retribución del trabajo sea proporcional al costo social del mismo: De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus obras.

«En cualquier caso, dicen los marxistas y otros colectivistas, la escala colectivista de salarios será siempre un progreso hacia la igualdad.

«Pero, para Kropotkin, éste sería «un progreso a reembolso», ya que equivaldría a lo que hicieron aquellos revolucionarios franceses que el cuatro de agosto de 1789 proclamaron retóricamente la abolición de los derechos feudales y el ocho del mismo mes impusieron a los aldeanos un rescate elevadísimo para liberarse del poder de sus señores. Los privilegios de la educación no son menos injustos que los del nacimiento. Es imposible erigir a aquéllos en base de una sociedad igualitaria: «Una sociedad que se apoderara de toda la riqueza social y que proclamara en alta voz que todos tienen derecho a esta riqueza —cualquiera que fuese la parte que antes tomaran en su creación— se vería obligada a abandonar toda idea del salariado, ya en moneda, ya en bonos de trabajo».

Por otra parte, Kropotkin

«...tampoco acepta la teoría marxista de la plusvalía en su sentido riguroso, ya que, para él, el trabajo manual no puede separarse del intelectual (y viceversa) en la génesis de la riqueza y la formación del capital. Para Kropotkin el trabajo es el productor de todos los bienes económicos, pero se trata del trabajo solidario, que une a obreros y técnicos, a sabios y campesinos, a padres e hijos, a pueblos y pueblos. El capital se forma ciertamente por el despojo del trabajo ajeno, como Marx sostiene, pero del trabajo único e inescindible, que es a la vez del cerebro y de la mano, de la ciudad y del campo, del obrero y del artesano. Como Proudhon, y también como el joven Marx, Kropotkin cree que la producción material y la espiritual se interpenetran en el esfuerzo total de la sociedad y de sus participantes.»

A pesar de su superioridad sobre la teoría de Marx, la teoría del valor económico producida por Kropotkin falla en cuanto supone que el valor de los bienes es objetivo e ignora que el valor es en verdad el producto de las

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

valorizaciones que, como resultado de su sensación de carencia, hacen los seres humanos. Ahora bien, si el valor de cada bien es el resultado del trabajo total de la humanidad, el valor de los bienes es indeterminado e indeterminable. Cabe entonces preguntar: ¿puede ser «objetivo» un valor que es indeterminado e indeterminable? El trabajo invertido en la producción de los bienes sólo puede ser considerado como valor en tanto que todos los seres humanos que han trabajado desde la «caída» realizaron su trabajo como medio hacia un fin que habían valorizado. Así, pues, desde esta perspectiva, la teoría del valor de Kropotkin apunta hacia la teoría del valor que expongo en este trabajo.

Como sabemos, las teorías «clásicas» del valor económico propiamente dicho culminaron en Ricardo y Marx. Estos fueron sucedidos por los neoclásicos, quienes sustituyeron las teorías del valor por la teoría de la *utilidad*. Puesto que esta última teoría podría haber servido en cierta medida a los ideales igualitarios, los economistas capitalistas que la utilizaron movieron su atención de la *utilidad* al producto físico como el objeto a maximizar y dieron satisfacción a la necesidad galileica de encontrar indicadores precisos para la cuantificación produciendo conceptos tales como el de PNB, el de ingreso *per capita* y el de «nivel de vida». Como veremos más adelante, estos conceptos no podrían haber sido más perjudiciales, pues sirvieron de justificación al desarrollismo que ha consumido nuestro planeta y pusieron en manos del Primer Mundo una inalcanzable zanahoria con la cual hacer marchar tras de sí y así poder seguir explotando a las naciones del Tercer Mundo —y, en general, dieron impulso al proceso de degeneración y deformación de los valores que hemos estado considerando—. La Sra. Robinson nos dice con respecto a las teorías de la utilidad^{cxvii}:

«Desde un ángulo (el enfoque que deriva los precios de la *utilidad*) era mucho más humano que la teoría clásica. Por vez primera, los sueldos fueron incluidos en la riqueza de la nación. A Adam Smith parecía gustarle la idea de que los trabajadores gozaran de abundancia, pero los salarios eran para él básicamente un costo y una nación que hubiese alcanzado el grado más alto de opulencia sería una en la cual el trabajo fuese barato.^{cxviii} Para Ricardo la riqueza también significó acumulación. Para los neoclásicos la *utilidad* de los bienes consumidos por los trabajadores no era diferente de cualquier otra *utilidad*.

«(Aunque la doctrina de la utilidad tenía implicaciones igualitarias, los economistas capitalistas pudieron evitarlas sobre todo moviendo su atención de la *utilidad* al producto físico como el objeto a maximizar.) Un total más pequeño de bienes físicos, distribuidos igualitariamente, sin duda alguna podría producir más *utilidad* que un total mucho mayor distribuido desigualmente, pero si mantenemos la mirada puesta en el total de bienes es fácil olvidar la *utilidad*. Marshall se curó de sus tendencias socialistas considerando el ingreso nacional físico.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

La necesidad de cuantificar la economía, el hecho de que se tomase en cuenta a los salarios como parte de la riqueza de un país, y el hecho de que, no obstante, se mantuviese el ojo en el ingreso nacional físico, llevó a los conceptos de PNB, de ingreso *per capita* y de nivel de vida, los cuales luego fueron adoptados —con ciertas modificaciones— por los «socialismos reales». Esto, a su vez, impulsó la carrera por el «desarrollo» que se encuentra en la raíz de la mortal crisis que enfren-tamos. Más adelante consideraremos la demoleadora crítica que José Lutzenberger hizo al concepto de PNB, el cual tanto ha contribuido a la destrucción del patrimonio vital de la humanidad.

Por ahora, conviene señalar que la inseparabilidad e interde-pendencia del valor económico y el valor ético es evidente en la génesis de las teorías económicas que han ido apareciendo desde Adam Smith hasta nuestros días y que se encuentran en la raíz de la grave crisis que enfrentamos. Las teorías en cuestión aparecen como resultado de una transformación radical de los valores éticos de la «civilización occidental», sin la cual habría sido imposible el desarrollo del Estado moderno y del capitalismo.

Como ha señalado Fritjof Capra, entre otros, hasta el siglo XVI los fenómenos «puramente económicos» no fueron aislados de la trama de la vida, y sólo a partir del siglo XVII se desarrolló (originalmente en Inglaterra) la «economía de mercado». Asimismo, durante la Edad Media y hasta el siglo XVII se consideraba inmoral el préstamo a interés, se insistía en que los precios fuesen «justos» y se pensaba que la ganancia personal y el atesoramiento debían ser desalentados, se estimaba el trabajo por el valor de uso de lo que producía para el grupo y por el bienestar que proporcionaba al alma, y se consideraba que el comercio estaba justificado sólo como medio para restaurar la suficiencia del grupo.^{cxix} Y, como anota Angel Cappelletti,^{cxx} en las «ciudades libres», en particular:

«Cada oficio hacía una cuestión de amor propio el ofrecer mercancías de buena calidad y consideraba que las fallas técnicas o las adulteraciones de las mismas afectaban a toda la comuna, al socavar la confianza pública.»

Así, pues, la ganancia económica no pasa a ser el valor principal de las sociedades occidentales y la base de toda la vida económica de éstas hasta una fecha bastante reciente, como resultado de un proceso que se había estado desarrollan-do desde antes de que la burguesía derrocara a la nobleza y a la realeza, y desde antes de la consolidación del Estado moderno.

Ya la errónea separación de los fines y los medios y la consiguiente división de los valores en valores-fines y valores-medios se había institucionalizado con la obra de Maquiavelo (1469-1527).^{cxxi} Luego —como ya hemos visto— Galileo (1564-1642) estableció la cuantificación como base

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

de la ciencia moderna, haciendo que las teorías económicas que se desarrollaron a partir de los siglos XVII y XVIII estuviesen basadas exclusivamente en este principio. Pero será a partir del siglo XVII y, sobre todo, desde los siglos XVIII y XIX, que el valor económico cuantificable y cuantificado dejará de ser concebido como valor-medio y se transformará en valor-fin, y que se contrapondrá lo útil a lo bueno. Esto es posible porque se define lo útil, no como aquello que produce bien/valor, sino como aquello que *de manera inmediata* produce «valores-medios» que hemos transformado en «valores-fines» —aunque en última instancia la producción de esos «valores-medios transformados en valores-fines» nos lleve a la más profunda infelicidad e incluso a la auto-destrucción—.

En el campo de la economía, la división entre fines y medios fue institucionalizada por Mandeville y justificada por el Dr. Johnson y la mayoría de sus sucesores capitalistas. En su *Fábula de las abejas*, Mandeville expuso la «doble moral» de quienes pretendían al mismo tiempo ser buenos cristianos y defender el capitalismo y/o «sacar provecho» a ese sistema, caracterizando correctamente a todo lo que el capitalismo estimula y explota como vicios condenados desde siempre por la religión, pero también intentando demostrar que éstos vicios privados producían beneficios públicos.^{cxxii} Luego, el Dr Johnson adoptó la interpretación de Mandeville, liberándola del moralismo que la impregnaba y transformándola en código económico.^{cxxiii} Como ha anotado el padre del neoliberalismo F. A. Hayek con respecto a su querido Bernard Mandeville:^{cxxiv}

«...tomando como punto de partida el particular contraste moral entre el egoísmo de los motivos (de los hombres) y los beneficios que las acciones resultantes conferían a otros, Mandeville se echó al hombro un incubo del cual ni él mismo ni sus sucesores hasta hoy pudieron librarse totalmente.»

En efecto, Mandeville fue uno de los individuos que, en el campo de la economía y, sobre todo, de la ética, produjeron las fórmulas mágicas que permitieron al aprendiz de brujo europeo burgués desarrollar el hechizo que luego se escaparía a su control y nos llevaría al borde de nuestra extinción: no era posible separar los fines de los medios y transformar a los primeros a su vez en fines, sin obtener fines que eran contrarios al bien común, la felicidad, la calidad de la vida e incluso la supervivencia de los seres vivos.

En contraposición al Dr Johnson, Adam Smith, como persona «normal» de mala fe en el sentido sartreano, se habría sentido mal violando sus propios principios morales con el objeto de defender el capitalismo, y por ende hubo de indignarse ante la caracterización que hizo Mandeville de lo que este sistema estimula y explota, insistiendo en que los vicios condenados en su

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Fábula son en verdad virtudes, y afirmando a ese fin que la virtud es lo que hace bien a la sociedad y la sustenta.^{cxxv} Así, pues, sustituyó los valores del cristianismo por los nuevos valores que habrían de servir de base al capitalismo, realizando la operación de mala fe y de engaño a otros que consolidaría la inversión moral necesaria para el desarrollo del sistema económico en cuestión hasta sus formas actuales y por ende para la consecuente devastación ecológica.

En el siglo pasado, en sus *Essays in Persuasion*, Lord Keynes llevaría mucho más lejos el proyecto emprendido por Adam Smith y diría que el amor al dinero y la riqueza y, en general, gran parte de lo que las religiones de antaño consideraban como vicios, son en verdad virtudes, aunque el hombre de la calle se encuentre confundido ante la contradicción entre la ética capitalista y la moral cristiana tradicional. Como apunta Joan Robinson:^{cxxvi}

«Era la tarea del economista superar estos sentimientos (acerca de la inmoralidad de buscar egoístamente beneficio económico a toda costa) y justificar las vías de Mammón (el demonio del dinero) ante el hombre.»

A fin de justificar los vicios condenados por la religión y presentarlos como virtudes, Keynes decía que el día en que todos serán ricos —o sea, cuando todos alcancen ese falso valor que es un alto nivel de vida, el cual produce lo contrario de lo que pretende— no se encuentra lejos, y que entonces:^{cxxvii}

«De nuevo valoraremos los fines por encima de los medios y preferiremos lo bueno a lo útil.»

Keynes distingue lo bueno de lo útil con el objeto de hacer-nos creer que lo bueno no es útil —o sea, que lo bueno no proporciona bienestar y felicidad— y hacernos perseguir en cambio lo que él define como útil —o sea, como supuesta fuente de futuro bienestar y felicidad—. Por supuesto, lo que Keynes define como útil es lo que los «privilegiados» consideran útil para sí mismos, pero el famoso economista nos hace creer que ello será útil para todos diciendo que, para lograr que todos sean ricos, por otros cien años^{cxxviii}

«Debemos hacernos creer a nosotros mismos y a todos los demás que lo limpio es sucio y lo sucio es limpio, pues lo sucio es útil y lo limpio no lo es. La avaricia, la usura y la precaución deben ser nuestros dioses por un poco más de tiempo. Pues sólo entonces habremos salido del túnel de la necesidad económica a la luz.»

Como lo muestra la crisis ecológica que describí parcial-mente en el primer apéndice a *Qué es filosofía*, la luz que Keynes decía ver al otro lado del túnel era la de un tren que venía en sentido contrario. Keynes nos conduce al

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

atropella-miento haciéndonos perseguir un alto nivel de vida, el cual no es directamente proporcional a la felicidad y la plenitud de los individuos, e ignorando la calidad de la vida, que es lo que refleja nuestra felicidad y plenitud.

Puesto que la calidad de la vida no puede ser medida, no es considerada como un concepto científico y es obviada por sociólogos y economistas. Ahora bien, ¿qué mejor criterio puede haber para juzgar un sistema social, político o económico que la calidad de la experiencia de los individuos que viven dentro de él? ¿Qué puede ser más importante que el predominio, entre los miembros de la sociedad, de la felicidad o de la infelicidad, del placer o del dolor, de la satisfacción o de la insatisfacción? El concepto de «nivel de vida» no refleja la calidad de nuestra experiencia; el aumento del nivel de vida que se produjo durante el siglo pasado en el Primer Mundo estuvo acompañado por un aumento proporcional de la ansiedad, la angustia, las neurosis, la insatisfacción y la frustración de los ciudadanos. En cambio, una comunidad armónica caracterizada por la igualdad económica, no basada en la competición entre individuos, que no persiga niveles de consumo cada vez más altos, que sea estable, que esté regida por la sabiduría y basada en la búsqueda de la armonía interna y la plenitud de los individuos, sin duda alguna producirá en sus miembros una excelente calidad de experiencia, radicalmente distinta de la que producen las sociedades actuales. Además, será viable, pues no destruirá la base físico-biológica de la existencia de los seres humanos.

Probablemente, una vez establecida una sociedad tal, la mayoría considerará la calidad de experiencia que ella proporciona como incomparablemente superior a la que proporcionan las sociedades actuales. Aunque también es posible que algunos crean preferir el conflicto y la angustia a la armonía y la plenitud y, en consecuencia, teman que la calidad de la vida en la comunidad armónica a la que me referí arriba pueda ser peor que en las sociedades actuales, son pocos quienes reconocen preferir el conflicto y la angustia. Como lo mostró Pascal, para perseguir el conflicto y la angustia el individuo normal tiene que engañarse, diciéndose que éstos son elementos inevitables de la vida, pero que en verdad lo que él desea es la paz, la armonía y la plenitud. Usando el famoso ejemplo de Pascal, aunque lo que en verdad persigue el cazador es mantener su atención concentrada en la persecución de la presa y así pasar el tiempo, olvidándose de sí mismo, de sus miserias y de su aburrimiento, a fin de mantener dicho interés él debe creer que lo que desea obtener es la presa.^{cxxix}

Así, pues, quienes prefieren el conflicto, el remolino y la angustia tienen que engañarse para preferirlo. En cambio, a fin de alcanzar la armonía y la

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

plenitud es necesario superar el autoengaño y aplicar los medios que en verdad nos permitirán alcanzar lo que perseguimos. Por ende, quienes prefieren sociedades como las actuales deben engañarse, actuando de mala fe en el sentido sartreano, y estar en la inautenticidad y el error. Y, por el contrario, la armonía y la plenitud sólo serán accesibles por medio de una creciente autenticidad.

En consecuencia, la armonía social e individual —o, lo que es lo mismo, una buena calidad de la vida— está asociada a la no deformación de la realidad (o por lo menos a una menor deformación de la misma) y a la innecesidad de todo falseamiento. Por ende, implica mayor verdad.

Aunque, por no ser cuantificable, la «calidad de la vida» no es un concepto «científico», una buena calidad de la vida implica que nuestra existencia en su conjunto no nos es desagradable, mientras que un alto nivel de vida por lo general implica una existencia en extremo desagradable. Este hecho, al igual que la totalidad de lo considerado en el apéndice sobre la situación ecológica global, puede dar una idea del error extremo que se encuentra tras la ideología que sirve de base a la «ciencia». Sólo una vez superada la ideología científicista podrían la ciencia y la tecnología ser de *verdadera* utilidad a los seres humanos.

Esto parece sugerir que con respecto al valor económico se produce un fenómeno similar al que hemos descrito al considerar otros valores. En un primer momento, el valor se acerca a la objetividad, pues lo que se valora es lo que nos aproxima al estado de plenitud y perfección que hemos representado como «la Edad de Oro».

Así, pues, en un principio se considera que no se debe estimular la codicia, de modo que el hombre experimente una menor sensación de carencia, y lo que se considera como «riqueza económica» no es una mera abstracción monetaria, sino que tiene que ver con la cantidad y la calidad de la comida, la calidad de la vivienda, la calidad de la ropa, etc. Fue precisamente con el objeto de prevenir la «pobreza existencial» y, en general, el mal asociado a los falsos valores que se desarrollaban en su época, que Lao-tse^{cxxx} escribió:

«Los talentos no deben ser estimados, de modo que no haya competencia entre la gente. Los objetos costosos no deben ser valorados demasiado, de modo que la gente no se vuelva ladrona. Los objetos y las situaciones codiciables no deben ser mostrados, no sea que el corazón se agite.

«Así, pues, el santo vacía los corazones (de ansia, agitación, competición y en general de toda sobrevaluación) y llena los estómagos, debilita los deseos y fortalece los huesos.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

No obstante, Lao-tse y quienes pensaban como él no logra-ron impedir que se implementasen actitudes contraproducentes y desarrollasen falsos valores. En consecuencia, en nuestra época se ha dejado de tomar en cuenta la sensación subjetiva de plenitud o de carencia, así como la cantidad y la calidad de la comida, la calidad de la ropa y la vivienda, etc., y sólo se toman en cuenta cuantificaciones abstractas tales como el Pro-ducto Nacional Bruto y el PNB *per capita* (que corresponde al «nivel de vida»). Con respecto al PNB, José A. Lutzenber-ger^{cxxxix} escribe:

«Para los tecnócratas, economistas y burócratas el dinero se convierte en la medida de todas las cosas: medida universal y exclusiva...

«De este modo confundimos el desmantelamiento de la ecosfera con la creación de riqueza. La destrucción de una ciénaga, la transformación de la floresta amazónica en simples pastos, o la tala de las últimas araucarias sólo figuran en las cuentas económicas como creación de riqueza, sin que allí aparezca la descapitalización ecológica.

«Como índice del progreso se toma el Producto Nacional Bruto (PNB). Pero este PNB no pasa de ser un indicador del flujo de dinero o del flujo unidireccional de los materiales que ese dinero moviliza. En el cálculo del PNB nada se descuenta. No es descontada la descapitalización de la ecosfera. Allí nada se debita al agotamiento de una mina, la desaparición de los peces en ríos y océanos, la pérdida del aire puro, los costos sociales. Mas la descapitalización de la ecosfera es una descapitalización real, tan real como el empobrecimiento de quien despilfarra despreocupadamente su capital monetario. El PNB es la suma aritmética del valor monetario de las transacciones entre humanos, y nada más. El precio de la madera en el mercado interno y el precio de las divisas de su exportación se suman sin que haya ningún descuento por la descapitalización del bosque. Si después de la explotación de la madera sólo queda un desierto, el PNB no carga en cuenta este hecho; apenas registrará «creación de riqueza». Así, la persona que más dinero despilfarra en futilidades, que más materiales desplaza, que más impacto ambiental negativo produce, contribuye más al PNB que la persona frugal, que dedica sus energías al estudio y al deleite espiritual, o al avance de la ciencia, de las artes, de la armonía social. Cuando la salud pública llegue a decaer drásticamente a consecuencia de la contaminación ambiental y la desestructuración social, el PNB crecerá en la misma proporción que los gastos para medicinas, médicos, siquiátras, hospitales y funerarias. De hecho, el PNB es proporcional a la descapitalización de la ecosfera. Lejos de ser un índice de progreso real, el PNB es una medida de autodestrucción.

«El valor que damos a las cosas no refleja su verdadero costo. El petróleo era barato porque su precio apenas reflejaba los costos de su extracción, más las ganancias de las compañías y los impuestos de los gobiernos. Su precio no tiene en cuenta la existencia limitada del mineral, su irrecupera-bilidad y los cientos de millones de años que la naturaleza necesitó para formarlo. Se creó así toda una infraestructura tecnológica apoyada en el despilfarro acelerado de la energía «barata» y de las materias primas igualmente «baratas». Es como si una persona, al encontrar en su terreno un tesoro enterrado, decidiera venderlo a un precio que cubriera apenas los gastos de trabajo para desenterrarlo y un pequeño margen de ganancia.

«La causa profunda de la crisis no es tecnológica ni científica; es cultural, filosófica. Nuestra visión incompleta del mundo nos hace querer agredir lo que deberíamos querer

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

proteger. Nos parece que debemos «dominar la naturaleza», luchar contra ella para no ser dominados por ella. Pero ocurre que la alternativa «señor o esclavo» no corresponde a la realidad de las cosas. El camino que la ecología nos enseña es el de ser *socios de la naturaleza*.»

El concepto de PNB incluye en la «riqueza» de una nación lo que en verdad constituye una descapitalización de la misma. En cambio, excluye de dicha riqueza el trabajo de las amas de casa y en general todos los trabajos que no reportan ingresos monetarios, que son los realizados por casi la mitad de la población mundial. Manfred Max-Neef escribe:^{cxxxii}

«...las teorías económicas dominantes no asignan valor a las tareas realizadas a nivel doméstico o de subsistencia. En otras palabras, estas teorías son incapaces de incluir a los sectores más pobres del mundo o a la mayoría de las mujeres. Esto significa que casi la mitad de la población mundial y más de la mitad de los habitantes del Tercer Mundo resultan ser, en términos económicos, estadísticamente «invisibles».»

El ingreso *per capita* o PNB *per capita*, que ha sido considerado por los economistas como el índice de la riqueza de una nación, se mide dividiendo el PNB —o sea, la suma de las cantidades de dinero utilizadas en la totalidad de transacciones económicas— entre el número de habitantes del país. Esto hace que no se valore el trabajo no remunerado —por ejemplo, el de las amas de casa y el de los agricultores «de subsistencia»— y que naciones con una enorme riqueza agropecuaria bien distribuida, en las cuales todo el mundo tiene buena ropa y vivienda, sean consideradas pobres si el trueque está generalizado y el dinero es poco utilizado, pues la suma de las cantidades de dinero empleadas en las transacciones económicas es ínfima y, al dividirla entre el número de habitantes del país, se obtiene una suma irrisoria. Por esto el Banco Mundial considera al Bután como el país más pobre del mundo, aunque su producción agropecuaria *per capita* es mucho mayor que la de muchas otras naciones asiáticas que el organismo en cuestión considera más ricas, y está muchísimo mejor distribuida que las de los Estados capitalistas y sus seguidores asiáticos. Además, el gobierno del Bután tiene en cuenta el impacto de sus planes industriales sobre el medio ambiente, a fin de minimizar la destrucción del patrimonio natural de la nación y reducir así la descapitalización ecológica.

Lo anterior —entre otras cosas— nos permite entender por qué para el sociólogo Jean Baudrillard no puede haber una «teoría de las necesidades», sino una teoría del concepto ideológico de necesidad, y también por qué el conocido sociólogo afirma que la división entre «necesidades primarias» y «necesidades secundarias» no es más que un mito creado por la economía y la

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

sociología imperantes. Para Baudrillard, jamás han existido «sociedades de penuria» y «sociedades de abundancia», pues:^{cxxxiii}

«Sea cual fuere el volumen objetivo de los recursos, los gastos de una sociedad se articulan en función de un excedente estructural y de un déficit no menos estructural. Un excedente enorme puede coexistir con la peor miseria. Y siempre un cierto excedente coexiste con una cierta miseria. De todos modos, lo que rige el conjunto es la producción de este excedente: el límite de supervivencia jamás se determina desde abajo sino desde arriba.»

Sin embargo, las palabras de Baudrillard se aplican sólo a las sociedades más evolucionadas/degeneradas, pues en las sociedades indivisas un excedente enorme no podía coexistir con la peor miseria, ni un cierto excedente con una cierta miseria. El tipo de repartición que en ellas imperaba no habría permitido que un excedente coexistiera con la miseria de algunos. Aún más, ellas jamás habrían producido excedente alguno, pues habrían poseído «economías de la abundancia»: sus miembros se habrían adaptado al volumen de recursos disponibles sin aplicarles el concepto de «penuria» y, al sentir que habían producido lo suficiente, ya no se habrían preocupado por producir un excedente.

Esto nos conduce de nuevo a enfrentar los problemas del marxismo. Un problema crucial surge del economismo implícito en Marx y Engels. Para ellos, donde el capitalismo estuviese lo suficientemente desarrollado, el mismo tendría que ser remplazado por el socialismo, cuyo principio distributivo, en vez de estar determinado por los intereses de quienes, habiendo acumulado privadamente capital por medio de la apropiación del producto del trabajo de otros, obtenían beneficios económicos que no dependían de su propio trabajo —fuente de las crisis del capitalismo— sería uno según el cual el ingreso dependería de la productividad efectiva de cada individuo, y el cual sería capaz de manejar volúmenes de bienes y riqueza considerablemente mayores. El socialismo finalmente llegaría a producir tanta riqueza como para poner fin a la escasez, con lo cual entraría en crisis y debería ser remplazado por el comunismo —el sistema económico final de la humanidad, en el cual la superación de la escasez permitiría que cada cual produjese según sus capacidades, pero pudiese recibir bienes y servicios según sus necesidades y no según su aporte.

Como se señaló en el ensayo anterior, en el *Manifiesto comunista* Marx y Engels utilizaron como ejemplo de la reducción al absurdo de la economía capitalista la fábula del aprendiz de brujo —la cual, como ya se señaló, es una historia iniciática utilizada ampliamente en nuestros días por los ecologistas para representar el proyecto tecnológico moderno—. La representación por

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Marx y Engels del capitalismo como aprendiz de brujo a cuyo control escapa el hechizo que ha creado, podría aplicarse a la totalidad de los sistemas actuales y recientes, incluyendo a los de los Estados cuya doctrina oficial es o era el marxismo-leninismo. Ellos escriben:

«La sociedad burguesa moderna con sus relaciones de producción, de intercambio y de propiedad —una sociedad que ha conjurado tan gigantescos medios de producción e intercambio— es como el brujo que ya no es capaz de controlar los poderes del otro mundo que ha invocado con sus hechizos. Por muchas décadas la historia de la industria y del comercio no ha sido más que la historia de la revuelta de las fuerzas de producción modernas contra las modernas condiciones de producción, contra las relaciones de propiedad que constituyen las condiciones de la existencia de la burguesía y de su gobierno. Basta con mencionar las crisis comerciales que, por su retorno periódico, ponen en peligro, cada vez más amenazado-ramente, la existencia de la sociedad burguesa en su totalidad. En estas crisis, una gran parte, no sólo del producto existente, sino también de las fuerzas productivas creadas con anterioridad, son destruidas periódica-mente. En estas crisis, brota una epidemia que, en muchos casos, lleva a la sociedad a un estado de «barbarie» monetaria; parece como si una hambruna, una guerra universal de devastación hubiese detenido el suministro de todos los medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen haber sido destruidos; y ¿por qué? Porque hay demasiada «civilización», demasiados medios de subsistencia, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas a disposición de la sociedad ya no tienden a impulsar el desarrollo de las condiciones de la propiedad burguesa; por el contrario, se han vuelto demasiado poderosas para estas condiciones, por las cuales están atadas, y tan pronto como superan esas ataduras, ponen en desorden a la totalidad de la sociedad burguesa y ponen en peligro la existencia de la propiedad burguesa. Las condiciones de la sociedad burguesa son demasiado estrechas para comprender la riqueza producida por ellas. Y ¿cómo supera entonces estas crisis la burguesía? Por una parte, haciendo que se destruya una parte de las fuerzas productivas; por otra, conquistando nuevos mercados y explotando más intensivamente los viejos. Es decir, preparando el camino para la aparición de crisis más extensivas y destructivas, y disminuyendo los medios que permitirían la prevención de dichas crisis.»

El problema con el economismo implícito en las doctrinas marxianas y explícito en el marxismo se hace evidente en el hecho de que la transición al comunismo que constituiría el sistema económico final de la humanidad, en el cual, como hemos visto, se habría extinguido el Estado en la medida en que ya no tendría que proteger la propiedad (como lo habría hecho desde la aparición de la misma hasta el final de capitalismo), ni tendría que impedir que unos se aprovecharan del producto del trabajo de otro y viviesen del supuesto producto del capital (como lo habría hecho en el socialismo), dependería de que se hubiese producido, primero en el capitalismo y luego en el socialismo, un volumen tal de bienes como para poner fin a la escasez. Puesto que hoy en día el capitalismo ha llegado a producir un volumen de bienes ecológicamente

insostenible, si el socialismo sólo se pudiese implantar en los países en los cuales el capitalismo está suficientemente desarrollado y luego debiese generar más riqueza para que la transición al comunismo fuese posible, mientras que en los otros países hubiese que desarrollar aún más el capitalismo, el planeta reventaría antes de que en lugar alguno se viese la transición al comunismo, y antes de que los países más pobres viesen la transición al socialismo.

En efecto, la creación artificial de demanda por la propaganda comercial, el avance del neocolonialismo y una serie de desarrollos de la economía capitalista^{cxixiv} permitieron evitar que las crisis a las que se referían Marx y Engels se reprodujesen en forma extrema desde la Gran Depresión hasta nuestros días. Esto hizo posible el hiperdesarrollo que ha llevado los sistemas capitalistas al borde de una crisis mayor y más definitiva que aquéllas a las que se refirieron Marx y Engels —pero que también ha destruido los sistemas de los que depende la vida y llevado la sociedad al borde de su derrumbe, amenazando con poner fin a la vida y destruir la «civilización»—. Hoy en día los ideólogos del capitalismo afirman que entre la segunda y la tercera década del siglo XX Kondratieff habría refutado el dogma de la decadencia inevitable del capitalismo, afirmando, en base a la observación de los precios en el siglo XIX, que el sistema capitalista mundial fluctuaba de acuerdo con ciclos largos de expansión y contracción con una duración aproximada de 55 años. Como nos lo recuerda Gustavo Fernández-Colón (en prensa), la investigadora venezolana Edna Esteves (1998) sostiene que los tres últimos ciclos de este tipo (cada uno con sus cuatro fases de auge-crisis-depresión-recuperación) han tenido lugar entre 1848 y 1896, el primero; entre 1896 y 1944, el segundo; y entre 1944 y 2002, el último. Esto implica que la fase de recuperación que sucedería a la última de estas ondas ya debiera estar en marcha —cosa que refuta Theotonio Dos Santos (2002), recordándonos que la economía debió “despegar a partir del 94, de acuerdo con los ciclos largos de Kondratieff” (2002).

En efecto, quienes usan a Kondratieff para justificar la tesis según la cual el capitalismo no ha alcanzado ni alcanzará jamás su reducción al absurdo lo hacen sobre la base de una operación de mala fe sartreana (autoengaño) que les permite hacerse la vista gorda ante la realidad que define nuestra época, que es la crisis mortal que, de no producirse la transformación radical en todos los campos que permitiría la transición a ecomunismo, en muy pocas décadas resultaría en la desintegración de la sociedad humana y, casi seguramente, en el fin de la vida en el planeta —o por lo menos en la de la especie humana—. En efecto, puede ser relativamente cierto que durante el siglo XIX y una buena parte del XX se hayan producido fluctuaciones que puedan corresponder de un

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

modo aproximativo a los ciclos de Kondratieff, pero la destrucción de la base de la vida ha codenado a muerte al capitalismo: o perece el capitalismo, o lo hace la sociedad y con casi toda seguridad la especie humana.

Esto no significa que la alternativa sea el marxismo que fue la doctrina oficial de los partidos comunistas. A la clase dominante que surgió en países como la antigua Unión Soviética se aplica lo que —inmediatamente después del fragmento ya citado— Marx y Engels advirtieron en el *Manifiesto*:^{cxxxv}

«Las erróneas concepciones egoístas que los inducen a transformar en leyes eternas de la naturaleza y de la razón a las formas sociales que emanan de su presente forma de producción y forma de propiedad —relaciones históricas que aparecen y desaparecen en el progreso de la producción—, esta concepción errónea la comparten con todas las clases dominantes que los han precedido. Lo que ven claramente en el caso de la propiedad antigua, por supuesto no lo pueden admitir en el caso de su propia forma de propiedad.»

Intentando ganar la guerra económica y la guerra fría al Occidente —lo cual implicaba tener que luchar por mantener la vanguardia estratégica y la superioridad numérica en la producción de tecnología bélica, así como tener que mantener gigantescos ejércitos— durante décadas los llamados «socialismos reales» compitieron frenéticamente con los Estados capitalistas por la explotación irreflexiva y despreocupada de los sistemas que soportan la vida en el planeta. Aprovechando las posibilidades que les proporcionaba su sistema para ocultar al público los terribles daños ocasionados a la ecosfera, los Estados marxistas se aplicaron a proyectos hiperdesarrollistas sin tomar en cuenta los efectos de sus actos sobre nuestro hábitat. Esto hizo que —como lo reconocieron los científicos soviéticos que asistieron a la conferencia sobre el ambiente convocada por la revista *Time* en noviembre de 1988^{cxxxvi} y como lo documenta un estudio que apareció en la revista *Newsweek* en 1990—^{cxxxvii} produjeran desastres ecológicos aún mayores que los provocados por el capitalismo occidental. Así, pues, las siguientes palabras del *Manifiesto Comunista* pueden ser aplicadas también a los Estados llamados «socialistas»:^{cxxxviii}

«...hay demasiada ‘civilización’, demasiados medios de subsistencia, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas a disposición de la sociedad ya no tienden a impulsar el desarrollo de las condiciones de propiedad (imperantes); por el contrario, se han vuelto demasiado poderosas para estas condiciones.»

Como señalaba Iván D. Illich hace dos décadas:^{cxxxix}

«Hasta las leyes de la economía parecen no aplicarse ya fuera de los estrechos límites del sector geográfico y social donde está concentrada la mayor parte del dinero. Es sin duda fácil hacer circular el dinero, pero sólo en una economía basada en la productividad medida en términos monetarios. Esto es lo que hacen, a la vez, los países

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

capitalistas y los comunistas,^{cxl} comparando su productividad mediante el cálculo monetario en dólares del índice de sus precios de costo y de sus ingresos. Los regímenes capitalistas se enorgullecen de su nivel de vida más elevado, prueba de su superioridad. Los comunistas se jactan de su índice de crecimiento más elevado,^{cxli} que indica, según ellos, su triunfo inevitable. Pero no importa cuál sea la ideología, el costo total de una productividad acrecentada aumenta en proporción geométrica. Las instituciones más importantes compiten ferozmente por utilizar los recursos que no aparecen en ningún inventario: el aire, los océanos, el silencio, la luz, la salud. Dichas instituciones no llaman la atención del público hacia la rarefacción de estos recursos sino cuando están casi irremediablemente degradados. En todas partes la naturaleza se vuelve nociva, la sociedad inhumana; la vida privada es invadida y la vocación personal ahogada.»

Los regímenes marxistas en general intentaron ganar las preferencias de las poblaciones de las naciones no-marxistas mostrando que podían lograr índices de crecimiento más altos que los obtenidos por el capitalismo y elevar más rápidamente el nivel de vida, adoptando con ello objetivos propios del capitalismo, que éste puede lograr mejor que ningún otro sistema. Para realizar esos objetivos, los Estados del bloque soviético recurrieron a incentivos materialistas que estimulaban el egoísmo y la ambición y, en general, implementaron políticas que impedirían la consecución de los ideales del comunismo y que contribuirían al «triunfo» del capitalismo. Pero sus esfuerzos fueron infructuosos, ya que los Estados capitalistas ganaron a la Unión Soviética y al Pacto de Var-sovia la guerra económica y la guerra fría, logrando el retiro soviético de Europa Oriental y la posterior disolución de la Unión Soviética.

Aunque el *glasnost* dio creciente libertad a los ciudadanos soviéticos, el objetivo de la *perestroika* —tal como lo expresó Gorbachov en su libro del mismo nombre— era aumentar el índice de crecimiento de la economía a fin de evitar que la U.R.S.S. fuera dejada atrás por los países occidentales y restaurar la creatividad científico-tecnológica con el objeto de volver a alcanzar el nivel de la tecnología occidental, que se había ido adelante —así como conservar el poder para la clase tecnoburocrática que manejaba el Estado y la producción—. ^{cxlii} Así, pues, las reformas de Gorbachov tenían como objetivo lograr los antiecológicos objetivos capitalistas adoptados tiempo atrás por el estatismo soviético, y, en consecuencia, catalizaron la desintegración de la U.R.S.S. y la sustitución del marxismo por un incipiente capitalismo en las repúblicas que habían constituido el desaparecido coloso del Este.

Así pues, la situación actual representa la reducción al absurdo tanto del capitalismo como de los capitalismos de estado marxistas del siglo XX, así como del economismo implícito en Marx y Engels, y explícito en la doctrina

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

marxista de los partidos comunistas (tal como la desintegración de la Unión Soviética y el abandono de los ideales marxianos por parte de la gran mayoría de los estados marxistas representó la reducción al absurdo de la teoría política marxiana, como se mostró en el ensayo anterior). La supervivencia de nuestra especie y la transición a una Nueva Era de comunión, armonía y plenitud sólo será posible si se abandona el economismo, no importa su signo (de derecha o de izquierda) y se abrazan nuevos ideales y conceptos que nos permitan dejar atrás la concepción de la riqueza como cantidad de bienes, intercambios y servicios. Consideremos cuáles pueden ser estos ideales y conceptos.

Iván Illich^{cxliii} señaló que, aparte de la riqueza y la pobreza cuantificables, había una riqueza y una pobreza existenciales que tenían que ver con nuestra sensación subjetiva de plenitud o de carencia. Esta riqueza o pobreza no puede ser medida, pero constituye una vivencia innegable, mientras que la «riqueza» o «pobreza» que miden los economistas nada tiene que ver con la felicidad y la plenitud de los seres. En el Bután, que no ha estado expuesto a la creación artificial de carencias por los medios de difusión de masas (la cual tiene por objeto estimular el consumo y enriquecer aún más a los capitalistas a expensas de la felicidad y de la supervivencia prolongada de la humanidad), probablemente la población sea existencialmente más rica que en los países del Primer Mundo, aunque en éstos el PNB *per capita* sea unas 200 veces mayor que en el Bután. Es por ello que en *Alienation and Economics* Walter Weiss-kopf^{cxliv} nos dice que

«Las dimensiones cruciales de la escasez en la vida humana no son económicas sino existenciales»

Y es también por ello que el físico y activista ecológico Fritjof Capra^{cxlv} escribe:

«La reforma de la economía no es una tarea meramente intelectual, sino algo que implicará cambios profundos en nuestro sistema de valores. La idea misma de riqueza, que es central en la economía, está ligada inseparablemente a las expectativas, los valores y los estilos de vida humanos. Definir la riqueza dentro de un marco ecológico significará trascender sus connotaciones actuales de acumulación material y darle el sentido más amplio de enriquecimiento humano. Tal noción de riqueza, junto con la de «ganancia» y otros conceptos relacionados, no podrá ser sometida a una rigurosa cuantificación, y por ende los economistas ya no serán capaces de tratar con valores en términos exclusivamente monetarios. En efecto, nuestros problemas económicos actuales hacen bastante evidente que el puro dinero ya no proporciona un sistema de medición adecuado.»

La utilización de la cuantificación monetaria como criterio absoluto en economía sólo puede parecer útil a los capitalistas que persisten en amasar enormes fortunas a costa de la pauperización del resto de la humanidad e

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

incluso de su propia supervivencia —o, cuando menos, de la de sus descendientes—. En efecto, la consideración del criterio cuantificador como un absoluto en economía se desarrolla interdependientemente con la acumulación exagerada de riqueza por unos pocos y el empobrecimiento extremo de la gran mayoría de nuestros congéneres. Refiero al apéndice sobre la situación ecológica en *Qué es filosofía* para una descripción de las enormes desigualdades que caracterizan a las sociedades de nuestros días y de la explotación de la cual los países del Primer Mundo han hecho objeto al Tercer Mundo.

Ya hemos visto que el agotamiento de los recursos y la fatal contaminación de los sistemas que mantienen la vida hacen imposible el aumento sostenido de la producción de bienes y servicios a nivel mundial. A pesar de ello, y de las políticas impuestas por el Primer Mundo a fin de mantener su crecimiento económico a costa de la progresiva pauperización del Tercer Mundo, los economistas del establecimiento y los medios de difusión de masas pretenden hacernos creer que los países del Tercer Mundo podrán «desarrollarse» y aumentar su nivel de vida hasta alcanzar los niveles del Primer Mundo. Así pretenden inducirnos a ignorar que, aun si las políticas del Primer Mundo no estuviesen dirigidas a la conservación y la exacerbación de los privilegios económicos de los grupos de interés en los Estados más poderosos, el mundo llegaría a su fin muchísimo antes de que todos los habitantes del planeta pudiesen alcanzar niveles de vida varias veces más bajos que el nivel de vida medio en los EE. UU. Con ello, nos hacen seguir persiguiendo la inalcanzable zanahoria del desarrollo a fin de poder seguir explotándonos y conservar así sus privilegios por un poco más de tiempo, a expensas del sufrimiento y la destrucción de la gran mayoría de la humanidad y de su propio sufrimiento y destrucción —pues los altos niveles de vida que han alcanzado no compensan la angustia, la insatisfacción y el desasosiego producidos por el modo de vida moderno, ni justifican la condena de sus propios descendientes al exterminio—.

Algo similar sucede con la teoría económica que se enseña en las universidades: ella es un arma de los intereses económicos de grupos privilegiados y no una «ciencia objetiva». Como ha señalado Joan Robinson^{cxlvi}:

«La economía cojea hacia adelante con un pie sobre hipótesis no comprobadas y el otro sobre slogans improbables.

«La característica principal de la ideología que domina a nuestra sociedad hoy es su extrema confusión. Comprenderla sólo quiere decir revelar sus contradicciones.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Recientemente, el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas —el PDNU o, en inglés, UNDP— ha intentado cuantificar la «calidad de la vida» introduciendo el concepto de «Índice de Desarrollo Humano» (IDH), que se calcula combinando la cuantificación del poder de compra promedio de la población o «ingreso medio real» con la esperanza media de vida y el índice de adultos capaces de leer y escribir. Ahora bien, aunque el «ingreso medio real» nos diga mucho más acerca de la riqueza material de los ciudadanos de una nación que el PNB *per capita* y de que, en general, el IDH «tenga un rostro más humano» que el PNB, debemos reconocer que el llamado IDH sigue teniendo muy poco que ver con la calidad de la vida, que no depende ni del poder de compra de los ciudadanos, ni de la esperanza de vida, ni del índice de alfabetización. Mucho más importante que el poder de compra y la esperanza de vida es el grado de bienestar de que el individuo pueda disfrutar durante el lapso de su existencia, que si bien tiene alguna relación con su poder de compra, tiene una relación mucho más directa con el medio ambiente —físico, cultural, emocional e intelectual— en el que tiene que vivir, y con su propio estado psicológico. Si la existencia de un individuo es miserable, éste no estará interesado en prolongarla tanto como sea posible. Del mismo modo, hay que tener en cuenta que un alto índice de alfabetización puede permitir a la publicidad volver «existencialmente pobre» a una parte mayor de la población, empeorando la calidad de su vida y, en general, manipular más efectivamente a las masas.^{cxlvii}

Otro truco de las potencias capitalistas es la propuesta de incluir la cuantificación de la libertad de prensa o de los sistemas políticos en el cálculo del IDH, con lo cual pretenden imponer su versión distorsionada de la «democracia» al Tercer Mundo y generar en éste expectativas que les permitan seguir dominándolo y explotándolo. El IDH, que tiene muy poco que ver con la calidad de la vida que pretende cuantificar, podría muy bien sustituir al PNB como zanahoria inalcanzable con la cual «tantalizar»^{cxlviii} al Tercer Mundo a fin de lograr que éste permanezca en la senda sin salida del desarrollismo y del liberalismo económico y político, de modo que no salga de los engranajes de la economía mundial y el Primer Mundo pueda seguir manteniendo sus altos niveles de riqueza material gracias a la explotación de que lo hace objeto.

La calidad de la vida no puede ser cuantificada. ¿Cómo podría reducirse la cualidad a cantidad? A fin de sobrevivir, nuestra especie habrá de abandonar el criterio cuantificador impuesto por Galileo y, al mismo tiempo, poner fin a la desigualdad, el despilfarro y el crecimiento sostenido, estableciendo la igualdad socioeconómica, la frugalidad y la estabilidad social. Así, pues, aunque con el objeto de poner fin a la miseria es imperativo redistribuir

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

los medios de producción en miras a lograr una relativa igualdad de condiciones entre el Norte y el Sur y también entre los ciudadanos de cada nación —y, finalmente, acabar con la propiedad como institución—, es igualmente indispensable que podamos alcanzar la plenitud en la frugalidad.

Cuando el lama tibetano Sakya Pandita visitó al Emperador de China, éste le preguntó quién era el hombre más rico del Tíbet, y el lama le respondió con el nombre de un yogui que vivía desnudo en una cueva en las montañas, cuya única posesión era un poco de harina de cebada tostada: habiendo superado la sensación de separatividad, el yogui (era) la plenitud del continuo universal; habiendo muerto su ser-para-sí, el yogui (era) el «sí-mismo-como-resultado», que podría ser considerado como valor absoluto.

Fue por esto que, cuando uno de sus discípulos intentó «comprar» una enseñanza con varias onzas de polvo de oro, otro famoso maestro espiritual tibetano echó el polvo de oro al viento sobre un río exclamando: «¿para qué quiero oro, si el mundo entero es oro para mí? El Maestro Eckhart, por su parte, dijo que el impulso que le permitía penetrar el absoluto lo hacía «tan rico que Dios no era suficiente para él». A su vez, Padmasambhava de Öddiyana afirmó que^{cxlix}:

«El ser humano no es satisfecho por la cantidad de comida, sino por la ausencia de ansia y voracidad.»

Mientras que, en la misma vena, el *Huainanzi* nos transmite la siguiente serie de aforismos y admoniciones:^{cl}

«Existe algo de importancia capital en el mundo, pero no es el poder o el «estatus».^{cli} Existe una fortuna inmensa, pero no consiste en oro o joyas. Existe una vida plena, pero no se mide en años.

«Cuando observas el origen de la mente y vuelves a su naturaleza esencial, ello es lo importante. Cuando te sientes a gusto con tus sentimientos, entonces eres rico. cuando entiendes la división entre la vida y la muerte, tu vida es entonces completa.»

«Una nación desordenada parece llena; una nación en orden parece vacía. Una nación moribunda sufre penuria; una nación que sobrevive goza de sobreabundancia. (Que la nación parezca) vacía no significa que no haya gente, sino que todos mantienen su trabajo; (que parezca llena) no significa que haya mucha gente, sino que todos persiguen trivialidades. Gozar de sobreabundancia no significa tener muchas posesiones, sino que los deseos son moderados y los asuntos mínimos. Penuria no significa que no haya productos, sino que la gente es impulsiva y sus gastos excesivos.»

«La leña no se vende en los bosques y los peces no se venden junto a un lago, pues hay abundancia de ellos. Del mismo modo, cuando hay plenitud el deseo disminuye, y cuando los apetitos son mínimos finalizan las discusiones.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Mejor que prohibir la ambición, es que no haya nada que desear; mejor que prohibir la disputa, es que no haya nada que usurpar.»

Los valores actuales están diseñados para estimular la competencia entre la gente, las empresas, las naciones y los sistemas, cuando es la competitividad lo que está destruyendo al mundo. ¿Por qué se valora a la escuela y al deporte? Porque ambos enseñan a los niños a funcionar dentro de las relaciones de competición que les permitirán, en la edad adulta, servir efectivamente al sistema. A nadie le importa que ello acelere la destrucción del planeta.

El absurdo de la economía actual es tan extremo que se presta a la burla que hizo Alan Watts de la «Gran Depresión» que comenzó en 1929. Watts señala que antes de que reventara la depresión, había «una economía floreciente basada en el consumo» y, de repente, al día siguiente aparecieron la pobreza, el desempleo y las colas frente a las panaderías. Los recursos físicos del país —cerebros, músculos, materias pri-mas— eran los mismos pero, repentinamente, se había produ-cido una situación de escasez de dinero, un «colapso financie-ro». La burlona exageración que caracteriza el ejemplo que presenta Watts es apta para mostrar el absurdo de la economía imperante:^{clii}

«...todo ocurrió como si el día de la depresión se hubiera presentado un albañil a su trabajo y el capataz le hubiera dicho: «lo siento, muchacho, pero hoy no podemos trabajar. No hay centímetros». «¿Qué significa que no hay centímetros? —replicará el albañil—. Tenemos madera y metal y todo lo que hace falta». «Sí, claro, pero tu no entiendes de eso. Hemos gastado demasiados centímetros y ahora se nos han terminado».»

Para concluir, baste con señalar que, si hemos de sobrevivir, habremos de liberarnos de los criterios económicos imperan-tes y, dejando de preocuparnos por la producción de exceden-tes y por la satisfacción de las falsas necesidades que nos imponía el absurdo sistema capitalista, sustituir las complejas sociedades actuales por una red de comunidades estables que se encuentren libres de cismagénesis^{cliii} (y, por lo tanto, libres de la interacción acumulativa^{cliv} que se encuentra en la raíz de la cismagénesis) y en las cuales los seres humanos se dediquen por encima de todo a la recuperación de la plenitud de su condición original, que constituye la verdadera riqueza.

El valor estético

«El arte, «el retorno de la abstracción a la vida», (debería volverse) el guardián de la parte «inmortal» del hombre contra las fuerzas contemporáneas de la alienación, (encarnadas en) el reinado de una ciencia abstracta o (en) la «banalidad del bienestar».»

André

Reszler^{clv}

Es lógico suponer que, después de la «caída» que puso fin a la Edad de Oro o Era de la Verdad, los seres humanos habrían apreciado todo lo que podía inducir en ellos vislumbres de la vivencia mística y revelar así la gloria del Absoluto. Como podremos apreciar en las palabras que sobre la mujer —el más perfecto ejemplo de belleza para el varón— escribe el poeta y místico sufí Yalaladín Rumi, la misma actitud caracterizará, más adelante, a los místicos de todas las culturas. Según Rumi:^{clvi}

«La mujer es el tipo más alto de belleza terrenal, pues la belleza terrenal no es nada excepto en tanto que es una manifestación y un reflejo de los atributos divinos... Lo que es objeto del amor no es la forma... es la atracción de la belleza divina, mezclada en la adorable tierra, (lo) que estás besando con cien corazones día y noche... Cuando Iblis (el demonio) deseó que Dios le diera un medio de tentación que fuese irresistible, se le mostró la belleza de la mujer y se sorprendió con la revelación de la gloria divina: «era como si Dios brillara a través de un tenue velo». Apartando el velo de la forma, el poeta contempla en la mujer la belleza eterna que es la inspiradora y el objeto de todo amor, y considera a la hembra de la especie humana, en su naturaleza esencial, como el medio por excelencia a través del cual esa belleza increada se revela y ejerce actividad creativa. Desde este punto de vista ella es un foco del divino *tayali* y puede ser identificada con el poder vivificador de sus rayos.»

En el texto de Rumi encontramos expresiones dualistas, provenientes de la tradición judeocristianamusulmana o de la filosofía platónica, que contraponen lo divino a lo terreno y representan la belleza terrenal como el «reflejo» de una supuesta belleza suprasensible. También encontramos un dualismo más sutil en la caracterización de lo absoluto como «bello» pues, como lo supo el mismo Plotino, lo absoluto no puede ser descrito en términos de ese concepto, que es *relativo* a «feo», tal como «bueno» lo es a «malo», «sublime» a «ridícu-lo», y así sucesivamente. En efecto, lo absoluto es lo que no es relativo. Y, puesto que todo concepto es relativo a su contra-rio, por contraste con el cual se define, y al resto de la conste-lación de ideas de la

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

humanidad, lo absoluto no puede ser entendido correctamente en términos de concepto alguno.

Ahora bien, si entendemos las expresiones dualistas de Rumi como una concesión necesaria del poeta al dogma religioso de su cultura y al «sentido común» que en ella imperaba, encontraremos que su texto describe aptamente las razones tras el tipo más genuino de valorización estética. Una vez que la fractura dualista y la fragmentación nos hacen sentirnos separados de la totalidad que he llamado «sí-mismo», la valorización estética más auténtica será la de los entes que sirven de puerta de entrada a la vivencia mística. Para el varón, los ojos de la hembra —y su presencia en general— pueden ser la puerta de entrada por excelencia a la vivencia de la totalidad que ha sido ocultada por el velo de la ilusoria individualidad.

En el plano del arte, quizás la apreciación estética más auténtica sea la de representaciones de formas que afectan nuestra experiencia, induciendo vislumbres de la vivencia mística. En términos del esquema de las eras, estas representaciones podrían haber constituido el primer tipo de arte «duradero» producido y apreciado estéticamente por lo seres humanos. Ellas constituyen lo que ha sido designado como «arte visionario»^{clvii} y lo que ha sido conocido de manera más imprecisa como «arte objetivo»^{clviii} y, a diferencia del arte que ha prevalecido en los últimos siglos, jamás dejan de responder a las necesidades de la humanidad.

A menudo, además de servir de puerta de entrada a la vivencia mística, el arte «visionario» y el arte llamado «objetivo» representaban arquetipos primordiales que tenían una función en el desarrollo espiritual de los individuos. También, en muchos casos, sus representaciones constituían un mapa del sendero a seguir en dicho desarrollo. Así, pues, este tipo de arte está ligado de muchas maneras a la mística y a la verdadera religión.

Ahora bien, según la teoría de las eras, con el transcurso de los siglos y la creciente degeneración que se va produciendo durante dicho transcurso, se va perdiendo la memoria del estado original de perfección y plenitud. En la medida en la que se pierde esa memoria, las culturas van valorando —y van enseñando a sus miembros a valorar, y, por ende, a aceptar— tipos de «forma artística» que no inducen en los seres humanos «chispazos místicos» y, por ende, pueden ser considerados como valores estéticos más «subjetivos».

Podríamos suponer que, una vez que el arte dejó de privilegiar las formas que inducen vivencias místicas, su objeto privilegiado haya pasado a ser aquellas formas cuyas armonías hacían que el observador aceptara espontáneamente el objeto y experimentara el placer que emanaba de la aceptación. Como sabemos, los estoicos abrieron una senda filosófica de la mayor importancia en el Occidente al afirmar que el placer era el resultado de

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

la aceptación, que el dolor era el resultado del rechazo, y que la sensación neutra era el resultado de la indiferencia. Parece sensato pensar que ciertas armonías en las formas puedan inducirnos naturalmente a aceptarlas y admirarlas, como consecuencia de lo cual experimentaríamos «placer estético». En efecto, la *técnica* de la composición que se enseña en las escuelas de artes plásticas parece tener como objeto la consecución de esas armonías.

Ahora bien, con el tiempo, el arte no sólo deja de representar formas que puedan servir para ganar acceso a la vivencia mística, sino que ni tan siquiera busca ya representar formas cuya armonía intrínseca nos induzca a apreciarlas y aceptarlas. El proceso de degeneración social, cultural e individual hace que se impongan criterios estéticos cada vez más arbitrarios, los cuales cambian cada vez con mayor rapidez —produciendo la inestabilidad de las pautas estéticas que, entre otras cosas, ha hecho que, desde el siglo XIX, los filósofos afirmen con creciente insistencia que los valores no son algo objetivo—.

A fin de lograr que la sociedad nos acepte, tenemos que hacer nuestros los criterios que impone la moda en el lugar y el momento en que nos encontramos, y aprender a apreciar el arte imperante —o, cuando menos, aprender a simular que lo apreciamos—. El arte se transforma en diletantismo, en moda y en snobismo, volviéndose un mero pretexto para encuentros sociales en los cuales se exhiben los miembros de las clases dominantes, mostrando que «valen» en la medida en la que aparentan apreciar el supuesto valor del tipo de arte que impone la moda. En pocas palabras, el arte se transforma en engaño. André Reszler dice de Jean Sorel, quien sintetizó ideas ácratas y marxistas:^{clix}

«Dondequiera que fije su mirada... percibe los signos de la decadencia. Incluso se dedica a seguir los movimientos artísticos de su tiempo... para «estudiar bien los elementos de una decadencia abominable»... El arte, altamente corrompido por la burguesía, toca a su fin, pues no es ya más que el simple residuo legado a la era democrática por una sociedad aristocrática.

«Como el arte académico, tampoco el arte de vanguardia escapará a su destino. La pintura ha «caído en el absurdo, en la incoherencia de formas imbéciles». La música «se descarrila y convierte en una matemática de los sonidos, donde ya no hay la menor inspiración». (Y Sorel teme mucho) «que la literatura entre a su vez en la danza de la muerte, la muerte del estilo».

Más tarde, Edouard Berth retomaría la «pregunta de Renan» que se había hecho Sorel:^{clx}

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

««Vivimos de la sombra de una sombra, del perfume de un búcaro vacío; ¿de qué se vivirá después de nosotros?» La civilización experimenta súbitamente la «sensación de un horrible vacío»...

«...Traducida al lenguaje del arte, la decadencia se manifiesta por la preponderancia, en materia de creación, de la técnica y de la inteligencia. Es la victoria de Apolo sobre Dionisios y, en ausencia de grandes aspiraciones comunes, el reino del individualismo, el Arte por el Arte.»

La sombra de una sombra, la memoria de una memoria, el perfume de un búcaro vacío... Al final de la era de la oscuridad hemos perdido a tal grado la memoria del Logos o Tao que no reconocemos ningún poder superior a nuestra inteligencia lineal. El arte no hace más que repetir pautas preestablecidas, convenciones intelectuales y técnicas institucionalizadas. O bien, habiendo perdido toda inspiración y cansado de la repetición de convenciones demasiado trilladas, persigue una rebuscada (y por ende falsa) originalidad al margen de lo visionario y de la armonía intrínseca de las formas, estableciéndose en la excentricidad, la trivialidad y la fealdad.

Como hemos visto, en el proceso de degeneración social, cultural e individual de la humanidad, la certidumbre mística cede el paso a la fe, asociada al sentimiento. Más adelante, ésta cede el paso a la inteligencia lineal que ignora ser una función del Logos universal y se cree un «entendimiento particular». Una vez que esta última ha logrado prevalecer, por un lado, sojuzga al sentimiento y la imaginación, y por el otro, desarrolla un poderoso arsenal tecnológico a fin de imponer al universo el orden que ha concebido y que imagina perfecto —con lo cual produce la crisis ecológica—.

En la Grecia de alrededores del siglo VI a.J.C., la «razón», como inteligencia lineal, hacía grandes avances. La iniciación «primitiva» a la vida mítica era sustituida por la *paideia*, y ésta producía el ciudadano que, en las palabras de Heidegger, «se encontraba a gusto en el foro» —y, con él, engendraba la manera de ser humano que sirvió de base al concepto de «humano» propio del humanismo—. ^{clxi} Con el triunfo del cristianismo, la razón retrocedió temporalmente, para volver a ganar terreno progresivamente en la alta Edad Media. Según Lucien Goldmann, en la época de Tomás de Aquino la «razón» —en el sentido de «inteligencia lineal»— había alcanzado ya paridad con la fe. Con el Renacimiento, lo que se consideró como «razón» (pero que, como corresponde a la inversión de los valores que se estaba produciendo, era más irracional que lo que ella habría de remplazar) pasó definitivamente al primer plano y luego siguió ganando cada vez más terreno con respecto a la fe y al sentimiento, mientras de la manera más irracional el Estado se imponía sobre la sociedad y el capital se volvía todopoderoso. A medida que esto sucedía, el proceso de degeneración de la sociedad, de la

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

cultura y de los individuos avanzaba cada vez más velozmente: el imperio de lo que se concibió como «razón» fue produciendo un orden cada vez más irracional.

Esta degeneración produjo la disolución del cosmos cultural en el cual las genuinas manifestaciones artísticas ocupaban su justo lugar y eran necesarias para la coherencia del todo, hizo posible que individuos con nombre y apellido persiguieran la fama y la gloria a través de la «creación artística», permitió la comercialización del «arte», poniendo a este último al servicio de quienes detentan el poder económico, y dio lugar a una sucesión de modas «artísticas» que los «entendidos» debían poder apreciar, aunque para ello tuvieran que engañarse a sí mismos y/o engañar a otros.

Así, pues, el arte se volvió mero diletantismo y snobismo, y los miembros de la sociedad se vieron obligados a valorar lo que su cultura valoraba, aun si no lograban obtener placer de su apreciación estética, sólo porque el ser vistos como perso-nas que aprecian lo que la cultura valora les concedía valor ante los ojos de otros. Como señala Chögyam Trungpa:^{clxii}

«Algunas personas comprarán un cuadro de Picasso simplemente a causa del nombre del artista. Pagarán miles de dólares sin considerar si lo que están comprando tiene valor como arte. Estarán comprando las credenciales del cuadro, el nombre, aceptando la reputación y el rumor como garantía del mérito artístico.»

En la época en la que Picasso pintó las obras en las que representa a las meninas de Velázquez, un balinés tradicional probablemente no habría podido apreciar ninguna de dichas obras. En cambio, un balinés cosmopolita de nuestros días quizás sí podría apreciarlas —o, por lo menos, es probable que *simulara* hacerlo—. Como hemos visto, gran parte del arte de nuestra época —el final de la más degenerada de las eras— no sólo se encuentra inconmensurablemente alejado del «arte objetivo» y del «arte visionario», sino que ni siquiera persigue plasmar una armonía formal que naturalmente induzca al observador a apreciar y aceptar la «obra de arte». Los valores estéticos imperantes son impuestos por la cultura y carecen de todo fundamento «objetivo». Puesto que el rechazo de esos valores por la mayoría de los miembros notables de la sociedad revelaría la falsedad de dichos valores y la insinceridad de quienes se adhieren a ellos, es necesario que se ejerza presión sobre cada uno de nosotros con el objeto de lograr que todos los adoptemos. A este fin, se nos aceptará y se nos permitirá derivar orgullo de dicha aceptación si admiramos lo que la cultura imperante valora, y se nos rechazará y se nos hará experimentar vergüenza si lo despreciamos.

Si bien originalmente el valor que los seres humanos proyectaban en la obra de arte dependía del «chispazo místico» que ella inducía, más adelante

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

dicho valor surgiría interdependientemente con el placer que se experimentaría al observarla: su apreciación valorizadora haría que se la aceptara y se experimentara así placer, y el placer que se experimentaría al aceptarla proporcionaría una medida vivencial de su supuesto «valor» (pues, como hemos visto, el placer es uno de los objetos que más se valoran después de la «caída»).

Así, pues, cuando obtenemos placer de la admiración y aceptación de ciertas armonías en las formas, entendemos ese placer como la medida del valor de la obra de arte. Ahora bien, lo mismo sucedería si obtuviéramos placer de la aceptación y apreciación de formas que nuestra cultura nos ha enseñado a aceptar: creeríamos que ese placer es consecuencia del valor intrínseco de la obra de arte, aunque en verdad dependa de que hayamos logrado aceptar lo que nuestra cultura nos ha enseñado a aceptar. En ambos casos, estaríamos en un error, pues estaríamos tomando lo meramente subjetivo como algo «objetivo» y creyendo que el placer que experimentamos al apreciar la «obra de arte» es la medida del valor intrínseco de ésta, cuando en verdad es el resultado de nuestra aceptación. Pero el error sería mucho mayor cuando dicha aceptación fuese el resultado de aceptar lo que nuestra cultura nos ha enseñado a admirar y que de otro modo seríamos incapaces de apreciar.^{clxiii}

En una época de degeneración como la nuestra, quienes parezcan apreciar la mayor parte de las obras de arte, o bien estarán adoptando una pose a fin de engañar conscientemente a otros, o bien se estarán engañando también a sí mismos. En el primer caso, evidentemente, no se experimentará placer alguno frente a la «obra de arte»; en el segundo, quizás sí sea posible experimentarlo. De serlo, ese placer sería el resultado de una operación de mala fe.^{clxiv} Y, puesto que la mala fe es un *doble* engaño, aunque ella nos proporcione una impresión de mayor autenticidad y sinceridad que el engaño *simple* que consiste en engañar conscientemente a otros, en verdad será más inauténtica e insincera que éste.^{clxv}

Lo que no es más que moda vacía es presentado a menudo como «arte por el arte». A fin de evitar este sacrilegio, habría que dejar bien claro qué es lo que hemos de entender por el término «arte». Si lo que llamamos «arte» no es expresión de la creatividad espontánea libre de control que emana de la vivencia mística, ni plasma tampoco alguna forma que nos permita ganar acceso a dicha vivencia, ni transmite alguna cualidad de esta última, ni constituye un mapa que nos enseña cómo llegar a ella, etc., lo que llamamos «arte» no será verdadero arte. En ese caso, en vez de hablar del «arte por el arte», tendremos que hablar del «no-arte por el no-arte».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Teodoro Adorno^{clxvi} ha llegado a proponer que el arte de una época como la nuestra ha de ser feo, de modo que no pueda brindarnos un escape estético de nuestra horrorosa situación. En efecto, todo escape es producto de una operación de mala fe; en consecuencia, refuerza nuestra inautenticidad y nuestra falsedad. Además, el escape aliviaría las tensiones que deben ser canalizadas hacia la transformación radical de la inhumana y horrorosa situación actual y la erradicación de las tendencias que amenazan nuestra supervivencia.

No obstante, creo que quizás el arte más apropiado para la actualidad sea el que transforma nuestra percepción, impulsando con ello la transición a la futura Edad de Oro o Era de la Verdad, y no un «arte feo» que mantenga el tipo de percepción que caracteriza a nuestra época y que se encuentra en la raíz de la crisis que amenaza con destruirnos. Aunque creo que nadie puede ni debe imponer al arte las pautas a seguir, es innegable que desde este punto de vista el arte más apropiado para nuestra época sería el que se ha retransformado en «arte objetivo» y «arte visionario». Y quizás podría ser aun más apropiado para ella si al mismo tiempo se hubiese comprometido políticamente.^{clxvii}

Esto es radicalmente diferente de lo intentado en los Estados que adoptaron la ideología marxista. Ningún organismo centralizado, instituto o individuo debe imponer a los seres humanos los criterios a seguir en su creación artística. Y si un creador desea incitar con su arte a las masas para que transformen la sociedad, ello no significa que deba adoptar un estúpido realismo que suprima lo que de «objetivo» o «visionario» pueda quedar todavía en el «arte». Mi modesta opinión personal —que no pretendo imponer a nadie— es que lo ideal sería que el artista comprometido políticamente creara un arte que fuese lo más «objetivo» posible, retransformándose en «visionario».

Devolver al arte su carácter visionario sería, por sí mismo, revolucionario. André Reszler dice de las teorías sobre el arte concebidas por León Tolstoi:^{clxviii}

«El arte se justifica si se pone al servicio de la más alta «conciencia religiosa» de su época, y se convierte así en «uno de los instrumentos de comunicación y por lo tanto del progreso... de la marcha adelante de la humanidad hacia la perfección»...

«...El arte «verdadero» es el agente de un cuerpo social profundamente unido y de una fe religiosa viviente. El arte «falso» nace de la división de la sociedad en clases opuestas y también de la irreligiosidad de las clases superiores.»

Así, pues, podemos estar con Tolstoi y considerar que en nuestros días la verdadera religiosidad es por sí misma revolucionaria. Ahora bien, si nos

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

acogiéramos a la definición de «religión» que el lama mongol proporcionó a Alexandra David-Neel, tendríamos que concluir que la verdadera religio-sidad exige la denuncia del estado de cosas imperante y la exigencia de transformación total de los seres humanos y de la sociedad.^{clxix}

Aunque el arte siempre deberá servir como despertador de la conciencia, induciendo vivencias de «sensación pura» libres de interpretación conceptual y proporcionando a los seres humanos mapas del sendero espiritual, no siempre deberá estimular la *rebelión* contra el estado de cosas imperante. En efecto, el concepto de «revolución permanente» no debe ser entendido en el sentido de «rebelión permanente». Reszler nos dice:^{clxx}

«En un panfleto neogodwiniano, *El alma del hombre bajo el socialismo (The Soul of Man under Socialism)*, Oscar Wilde había ya definido el arte de protesta —el arte que pone fin a la «monotonía del tipo, a la esclavitud de las costumbres, a la tiranía de los hábitos, así como al rebajamiento del hombre al nivel de la máquina»— como un arte transitorio. La revuelta no es un atributo eterno de la historia, afirma Wilde. Y no es ella, sino la paz, la que constituye el rasgo dominante del «hombre realizado». La sociedad presente obliga al hombre a rebelarse. La de mañana le permitirá distenderse cooperando libremente, espontáneamente, con su prójimo.»

Estas son las dos ideas centrales en la concepción que del arte tenía Oscar Wilde. Por un lado:^{clxxi}

«El arte es individualista y el individualismo es una fuerza que origina el desorden y la desintegración. En eso está, precisamente, su valor extraordinario. Pues lo que intenta derrocar es la monotonía del tipo, la esclavitud de la costumbre, la tiranía del hábito, el rebajamiento del hombre al nivel de la máquina.»

Pero, por el otro:^{clxxii}

«Considero perfecto al hombre que se desarrolla en medio de condiciones perfectas, al hombre que no se siente herido, mutilado, rebajado o en peligro. *La mayoría de las personalidades se han visto obligadas a la rebelión. La mitad de su fuerza se ha desperdiciado en el roce... ..hasta en Shelley, la calidad de rebeldía es a veces excesiva, ya que el rasgo característico de la personalidad perfecta no es la rebeldía, sino la paz.*»

Con respecto a la propuesta de imprimir un mensaje político al arte actual, es necesario tener en cuenta que el mensaje es el medio. La escultura, el cuadro, la partitura y así sucesivamente, han sido por lo general en nuestra cultura arte-para-la-permanencia, realizado por el «gran artista» individual que aspiraba a immortalizarse. Aunque no creo que debamos intentar impedir que «grandes artistas» individuales realicen obras de arte perdurables, es esencial que el arte deje de ser un medio por el cual un artista individual intenta adquirir fama y notoriedad, y se vuelva, de ser posible, una actividad anónima.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

El culto aristocrático y burgués a la personalidad —magnificado en el culto al líder que proliferó en los mal llamados «socialismos reales»— es contrario a la esencia del arte, y deberá ser superado si el arte ha de retransformarse en verdadero arte.

Es posible que el arte más apropiado para la nueva era sea el que es creado colectivamente, sobre todo si no aspira a la permanencia. La genuina creación artística tiene lugar por medio de la espontaneidad y, cuando en ella intervienen distintos individuos que no aspiran a la inmortalidad ni de su persona ni de la obra que crean, puede darse un proceso transpersonal de creación artística que supera las capacidades individuales de cada uno de los participantes. Por lo general el *happening*, el *event*, los *multimedia* y así sucesivamente, se encuentran lejos de alcanzar este ideal, aunque todos ellos representen intentos de plasmarlo.

Kropotkin y Grave —al igual que William Morris— exigían que el artista realizara también un trabajo manual productivo, y aspiraban a que el resto de los obreros también tuviese más de un oficio y, de ser posible, practicase algún arte.^{clxxiii} También en la república de Tolstoi estarían proscritos los artistas profesionales. Y si bien para los artistas de hoy ha sido imposible crear un arte como el que deberá imperar en el futuro, como dice Tolstoi:^{clxxiv}

«...no lo será para el artista del porvenir: él no conocerá toda la depravación de los perfeccionamientos técnicos que enmascaran la ausencia de contenido, y al no ser artista profesional, al no recibir remuneración por su actividad, no creará arte más que cuando sienta la necesidad irresistible».

«El arte del porvenir no será obra de artistas profesionales que tengan una actividad artística remunerada, y que no tengan más que ésta. El arte del porvenir será obra de todos los hombres, salidos del pueblo, que se consagrarán a esta actividad cuando sientan la necesidad».

«El arte no será goce pasivo o aceptación banal del placer. Será, ante todo, una experiencia libre y espontánea, la reunión de todos los hombres en torno a la hoguera que es el arte creador.»

El problema que nos presentan los intentos de hacer un «arte del porvenir» es el planteado por Reszler al considerar las tesis de Sorel y Berth:^{clxxv}

«En la profusión de signos emitidos por una sociedad declinante, ¿cómo reconocer los signos de lo *nuevo*, si lo *moderno* no es más que el último respingo de lo *antiguo* en vías de disolución?»

El postmodernismo pretende haber superado el mito de lo moderno como cima de los logros humanos y como culminación de la historia, a la

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

cual tendía la totalidad de nuestro proceso histórico y evolutivo. Sin embargo, gran parte de las expresiones artísticas designadas como «postmodernas» siguen siendo modas y poses que repiten la ilusión de haber alcanzado el logro último de la evolución estética de la humanidad, en vez de ir más allá de la moda —que es propia del modernismo— hacia la expresión del valor intemporal que corresponde al sí-mismo-como-resultado en un arte genuinamente objetivo y visionario.

Ahora bien, ¿podrá hablarse de «arte» como tal en la sociedad comunitaria y libertaria del futuro? Puesto que los conceptos se definen por contraste con sus contrarios, parece lógico pensar que cuando en la futura Edad de Oro o Era de la Verdad se supere la distinción entre trabajo y arte, el concepto mismo de «arte» se irá desvaneciendo.

Por otra parte, parece lógico pensar que, si llegara a desaparecer todo vestigio de error en cada uno de los miembros de la sociedad, de modo que ya no surgieran tensiones que éstos desearan liberar, desaparecería el impulso a la expresión artística que lleva a la producción de la obra de arte. Ahora bien, no podemos aspirar a un grado tal de perfección, pues si desapareciera todo vestigio de error en cada miembro de la sociedad, ésta desaparecería —tal como, según ciertas leyendas tibetanas, habría sucedido con la ciudad de Shambhala—. La reducción al absurdo del error humano básico y de las formas sociales, económicas, políticas, culturales y tecnológicas imperantes parece anunciar más bien la disolución de la distinción entre trabajo y arte en una sociedad comunitaria, armónica y estable en la cual la espontaneidad creativa del Tao produciría objetos incomparablemente más hermosos que los producidos por el arte actual.

Es posible que en una sociedad tal el arte reproductor criticado por William Godwin llegue a su fin, y la creación no deje ya lugar para la mera ejecución de obras musicales o la mera representación de obras teatrales escritas en el pasado. En efecto, en algunas de las sociedades en las que el arte ha sido un producto anónimo, la música ha estado basada en la improvisación sobre la base de un tema dado y no ha sido mera reproducción de un esquema rígido concebido por músicos ya desaparecidos. Si cada nota que surge es plenitud y gozo absolutos y el creador está libre de ego durante su creación, ¿quién deseará escribir la música que surge espontáneamente en cada momento a fin de lograr reconocimiento e ilusoria inmortalidad?

No obstante, quizás también sea posible que el retorno al tiempo cíclico que sucederá a la reducción al absurdo del progreso y de la ilusión de un tiempo lineal nos haga restablecer la repetición ritual de ceremonias significativas capaces de inducir vivencias de intemporalidad, las cuales podrían contener músicas, representaciones e incluso quizás diálogos

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

preestablecidos.^{clxxvi} En todo caso, no cabe duda de que el arte del futuro estará libre de la sed de innovación que lo caracterizó durante las edades moderna y «contemporánea». Aunque una vez superada la producción de monumentos «artísti-cos» a la individualidad se superará también el hecho — del cual se quejaba Oscar Wilde— de que^{clxxvii}

«El público utiliza los grandes clásicos de un país para detener el progreso del arte. Los degrada transformándolos en manifestaciones de autoridad. Los usa, como si fueran matracas, para impedir la libre expresión de la belleza bajo formas nuevas.»

...ello no significa que el arte deba perseguir la originalidad a toda costa, buscando constantemente nuevas formas de expresión y evitando repetir las formas del pasado. Uno de los más famosos exponentes de la pintura tradicional china contó que él había perseguido la originalidad durante años sin lograrla; cuando finalmente supo que la había logrado, se dio cuenta de que «estaba pintando el Tao de los antiguos». La originalidad no consiste en buscar formas de expresión nunca antes realizadas, sino en emprender la obra de arte en el estado libre de intención y de condicionamiento por el pasado que corresponde al sí-mismo-como-resultado. La obra de arte verdaderamente original es la que surge por la espontaneidad del Tao, sin premeditación ni condicionamientos, y sin que la aparición de un ilusorio sujeto mental parezca romper la integridad de nuestra condición original.

Puesto que en la futura Edad de Oro o Era de la Verdad se disolverán las artificiales fronteras que en nuestros días separan el arte y la vida, parece apropiado considerar las palabras de D. T. Suzuki, el profesor japonés que popularizó el budismo zen en el Occidente:^{clxxviii}

«No se puede esperar que todos seamos científicos, pero hemos sido constituidos de tal modo por la naturaleza que todos podemos ser artistas. No (necesariamente) artistas de alguna clase especial, tales como pintores, escultores, músicos, poetas, etc., sino artistas de la vida. Esta profesión, «artista de la vida», puede sonar como algo nuevo y bastante raro, pero de hecho todos nacemos artistas de la vida. Es sólo que, sin saber que lo somos, en nuestra mayoría no logramos serlo y el resultado es que hacemos un desastre de nuestras vidas, preguntando «¿cuál es el sentido de la vida?», «¿no enfrentamos una nada sin atributos?», «¿después de vivir setenta y ocho o incluso noventa años, adónde vamos? Nadie lo sabe», etc., etc. Se me dice que la mayoría de los hombres y mujeres modernos son neuróticos por esta causa. Pero el hombre zen puede decirles que todos ellos han olvidado que son artistas innatos, artistas creativos de la vida, y que tan pronto como se den cuenta de ello se curarán de sus neurosis o psicosis o como quiera que llamen a su problema.

«¿Qué quiere decir entonces ser un artista de la vida?

«Los artistas de cualquier clase... tienen que utilizar uno u otro instrumento para expresarse, para demostrar su creatividad de una manera u otra. El escultor tiene que tener piedra, madera o arcilla y cinceles u otros útiles para imprimir sus ideas en el material. Pero

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

un artista de la vida no necesita salir de sí mismo. Todo el material, todos los implementos, toda la habilidad técnica que normalmente se requieren para ser un artista de la vida están con él desde el momento de su nacimiento y, quizás, incluso antes de que sus padres le dieran vida. Esto no es usual, es extraordinario, podrían ustedes exclamar. Pero cuando piensen un rato acerca de ello, estoy seguro de que entenderán lo que quiero decir. Si no entienden, seré más explícito y les diré lo siguiente: el cuerpo, el cuerpo físico que todos tenemos, es el material, que corresponde al lienzo del pintor, a la madera o la piedra o la arcilla del escultor, al violín o la flauta del músico, a las cuerdas vocales del cantante. Y todo lo que está unido al cuerpo, como por ejemplo las manos, los pies, el tronco del cuerpo, la cabeza, las vísceras, los nervios, las células, los pensamientos, los sentimientos, los sentidos —en efecto, todo aquello que constituye la persona— es al mismo tiempo el material sobre el cual y los instrumentos con los cuales la persona moldea su genio creativo en conducta, en toda clase de actos y —de hecho— en la vida misma. La vida de una persona tal refleja cada una de las imágenes que ella crea a partir de la fuente inagotable de su inconsciente. Cada uno de sus actos expresa originalidad, creatividad, su personalidad viviente. No hay en ella convencionalismo, conformismo ni motivación inhibitoria. Se mueve como le place. Su conducta es como el viento que sopla como le viene en gana. No tiene una (ilusoria) individualidad encajonada en su existencia fragmentaria, limitada, restringida y egocéntrica. Ha salido de esta prisión. Uno de los grandes maestros de la época T'ang dijo: «Con un hombre que es amo de sí, no importa dónde lo encuentre, se comporta auténticamente consigo mismo». Es a este hombre a quien llamo el verdadero artista de la vida.

«Su individualidad ha tocado el inconsciente, fuente de infinitas posibilidades. Su mente es «no-mente». Dice San Agustín, «Ama a Dios y has lo que quieras». Esto corresponde al poema de Bunán, el maestro zen del siglo diecisiete:

Mientras vivas
sé un hombre muerto,
completamente muerto;
y actúa como te plazca
y todo estará bien.

«Amar a Dios es no tener una individualidad, vivir en la no-mente, volverse un «hombre muerto», estar liberado de las motivaciones de la conciencia que normalmente nos constriñen. Detrás de los «buenos días» de este hombre no hay intereses creados. Uno se dirige a él y él responde. Tiene hambre y come. Superficialmente, es un hombre natural, que surge de la naturaleza sin las complicadas ideologías del hombre moderno. Pero ¡cuán rica es su vida interior! Y cómo no habría de serlo, si está en comunión directa con el gran inconsciente.»

Cuando Suzuki nos habla de «amar a Dios», está hablándonos en los términos aceptados por nuestra cultura, pues el budismo zen no postula la existencia de dios alguno. Para el zen, todo es lo absoluto, la talidad (*tathata*), el Tao. No obstante, los seres humanos «caídos», que creen ser individuos separados y autónomos, conciben lo absoluto como una persona externa a ellos, todopoderosa, sobrenatural y supramundana.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Lo indicado por Suzuki podría quizás ser comprendido aun más claramente si aplicamos al arte lo que el siguiente aforismo del *Huainanzi* dice de la felicidad:^{clxxix}

«Aquéllos que pueden alcanzar el punto en el que no obtienen placer de nada, descubren que entonces pueden disfrutar de todo. Al no haber nada que no disfruten, su felicidad es suprema.»

Todo lo considerado hasta aquí parece sugerir que la afirmación de Gregory Bateson según la cual «lo vulgar y detestable desplaza siempre a lo hermoso» es bastante apta para describir el proceso de evolución estética de la humanidad. En efecto, la afirmación de Bateson sería perfectamente aplicable al proceso en cuestión si le agregásemos dos especificaciones.

La primera consistiría en advertir que, una vez que el desarrollo del proceso de degeneración que se inicia con la fractura en la psiquis de los seres humanos y en la sociedad lleve la fragmentación a su extremo lógico, y los efectos de ésta la reduzcan al absurdo, dicha fractura y dicha fragmentación habrán de desaparecer, produciendo una regeneración que, en el plano de la estética, representará un restablecimiento del verdadero arte y hará que la verdadera belleza resplandezca en todos los productos humanos.

La segunda consistiría en advertir que el proceso de degeneración no es lineal sino más bien espiral, pues durante el mismo se dan épocas de esplendor —que pensadores ácratas han asociado con un temporal debilitamiento o desaparición del Estado y de las diferencias de clase— en las cuales aparecen maravillosas obras de arte. La interpretación ácrata del fenómeno es desarrollada por Rocker en *Nacionalismo y cultura*:^{clxxx}

«Poder y cultura son, en el sentido más profundo de los términos, diametralmente opuestos y el florecimiento de uno de ellos no es concebible sin el debilitamiento del otro. Un aparato central potente constituye el mayor obstáculo para el desenvolvimiento de la cultura.»

Muchos pensadores ácratas han admirado la cultura griega que, según ellos, pudo surgir debido a la práctica de la democracia directa (no representativa), a pesar de que ésta tenía el grave defecto de excluir a gran parte de la sociedad y de mantenerse sobre la base de la infame institución de la esclavitud. Algunos han relacionado esto último, y el ascenso de la «razón» en la Grecia de las ciudades-Estados, con el insulso realismo que caracterizó a gran parte del arte griego —el cual llevó a un filósofo como Platón, para quien los entes físicos son copias imperfectas de los *eidós* suprasensibles, a menospreciar el arte sobre la base de que éste era tan solo la copia imperfecta de una copia imperfecta—. La *creación* artística como tal se produjo en

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Grecia sobre todo en los campos de la arquitectura y de la poesía — especialmente en la poesía filosófica, cuyo más insigne representante fue Heráclito, pero también, aunque en menor medida, en parte de las obras teatrales, de la poesía lírica y de la epopeya—. ^{clxxxix} Posiblemente no sea mera coincidencia el hecho de que la poesía haya sido el único arte griego cuyo nombre sugiere la idea de creación (*poiesis*).

En cambio, las ciudades libres del Medioevo, que carecían de soberanos y eran administradas por las guildas y las asociaciones de ayuda mutua de los trabajadores, produjeron un arte más creativo, cuyo símbolo era la catedral gótica, «producida por el pueblo entero». El arte que surgió en las ciudades libres poseía marcadas cualidades visionarias y «objetivas» que facilitaban la ocurrencia del tipo de vivencia mística que «renovaba la fe» de los cristianos.

Así, pues, hay algo de verdad en la tesis de Rucker. No obstante, a quienes deseen hacer de ella una ley absoluta, será conveniente recordarles que hay muchas obras cuya significación no parece aclararse suficientemente al examinar sus relaciones con las fuerzas macropolíticas, macrosociales y macroeconómicas de su tiempo, ^{clxxxii} y que quizás hayan existido casos extraordinarios a los cuales parezcan poder aplicarse las palabras de Jean Sorel: ^{clxxxiii}

«...«El productor de genio»... tiene una «originalidad completa». No sufre la influencia del medio, de la época en que ha surgido. (Por ejemplo, no se comprenderían los cuadros «inmortales» de un Rembrandt, tratando de encontrar en ellos el reflejo de la burguesía holandesa de su época.)

«Sería inútil, por lo tanto, buscar las «leyes históricas de la producción artística». Entre el arte y la sociedad hay demasiados intermediarios para que pueda ponerse al desnudo un vínculo directo y rígido: el genio es «demasiado personal para someterse a una ley».»

Quizás esto se deba al hecho de que ni Sorel ni Rucker dieron la debida importancia a la influencia del plano micro-político y microsocioal sobre la creación artística. En efecto, muchas obras maestras de «genios» individuales y muchas grandes creaciones colectivas fueron producidas por individuos que, habiéndose agrupado en comunidades organizadas de manera no autoritaria y no centralizada a fin de transformar su propia psiquis (aun si dichas comunidades estaban establecidas dentro de Estados centralizados y autoritarios), se liberaron en mayor o menor medida de su fractura interna y de las estructuras de poder que los condicionaban. En todos los casos es esta liberación —independientemente de que haya o no tenido lugar después de una convivencia intensiva de grupo, o de que se encuentre establecida en mayor o menor grado— lo que hace posible la producción del auténtico arte «objetivo» o «visionario» .

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

La liberación en cuestión se encuentra en la raíz del maravilloso arte producido por los artistas taoístas y por sus descendientes espirituales, los artistas ch'an o zen, así como del arte producido por artistas de otras tradiciones que parecen derivarse de la misma raíz que éstas y que también tienen como objeto liberar al individuo de la fractura interna que introduce la separación entre un aspecto que controla, gobierna o dirige y otro que es controlado, gobernado o dirigido.^{clxxxiv} En los artistas escindidos interiormente, el aspecto de la psiquis que tiene la función de controlar —el observador-director-juez internalizado— intenta manejar a voluntad la actividad artística del individuo, interfiriendo con el espontáneo flujo creador del Tao o Logos. En cambio, a través del artista que no se encuentra escindido interiormente —el que se ha librado de la fractura que separa un aspecto que controlaba de otro que es controlado— se produce un flujo no obstruido de la espontaneidad del Tao o Logos que se plasma en incomparables obras de arte. Ya vimos que Chuang-tse decía que:^{clxxxv}

«Ch'ui el artesano podía dibujar círculos a mano mejor que con compás. Sus dedos parecían acomodarse tan fácilmente a la cosa en que estaba trabajando que no necesitaba fijar su atención. Sus facultades mentales así permanecían una (es decir, integradas) y no sufrían impedimento.»

Si el artesano en cuestión hubiese necesitado fijar su atención en el objeto en que trabajaba y en las manos con las que lo trabajaba, y controlar con ella su actividad artesanal, le habría sucedido como al ciempiés del poemita inglés citado en *Filosofía de la historia*,^{clxxxvi} y habría sufrido impedimento.

La autointerferencia del artista será mayor en la medida en la que él sea considerado como el único responsable de su obra y se lo valore en la medida en la que ésta alcance la excelencia: el miedo a errar —o, en la terminología de Sartre, la angustia— creará una duda en el artista que lo hará más proclive a la autointerferencia. Esta duda puede ser magnificada por la exposición a la mirada objetivante del Otro que induce al artista a hacerse ser-para-otros, a tal grado que incluso maestros zen con un cierto grado de realización espiritual han sido incapaces de librarse de la interferencia de una mirada crítica. Un ejemplo de ello es la siguiente anécdota:^{clxxxvii}

«El maestro Kosén dibujó (en caracteres chinos) las palabras «El Primer Principio» que están talladas sobre la puerta del Templo Oaku en Kyoto. El las dibujó con su pincel en una hoja de papel y luego fueron talladas en madera.

«Un alumno del maestro le había mezclado la tinta y se había quedado parado cerca de éste, mirando la caligrafía del maestro. Este alumno dijo «¡No tan buena!» Kosén lo intentó de nuevo. El alumno dijo «¡ésta es peor que la anterior!» y Kosén trató de nuevo.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Después del intento número sesenta y cuatro, la tinta se estaba acabando y el alumno salió a mezclar más. Habiendo sido dejado solo, sin ser distraído por ningún ojo crítico que lo observase, Kosén hizo otro dibujo rápido con lo que quedaba de tinta. Cuando el alumno regresó, echó una buena mirada a este último esfuerzo.

««¡Una obra maestra!», dijo.»

Las artes pueden ser emprendidas como «vías» (chino: *tao*; japonés: *do*) de realización espiritual: como disciplinas de acción dirigidas al logro de la no-acción (*wu-wei*) o «acción que surge por la espontaneidad del Tao, sin la interferencia de la intencionalidad de un sujeto aparentemente separado» (*wei-wu-wei*). Quien se haya establecido incommoviblemente en el sí-mismo-como-resultado, de modo que el Tao fluya ininterrumpidamente a través de él, no será afectado por la mirada del Otro y podrá realizar la obra maestra ante la mirada del más crítico y temible de los observadores.

En el sufismo, la artesanía ha sido uno de los cuatro senderos por los que se persigue la realización. En el Extremo Oriente, ha sucedido algo similar con las bellas artes, la artesanía, las ceremonias y las disciplinas de combate cuerpo a cuerpo. En el Tíbet, la danza sagrada —por ejemplo, el *chams* y las danzas de dakini— ha sido practicada como vía de realización, y lo mismo ha sucedido entre los sufíes a partir del maestro Yalaladín Rumi y el subsiguiente establecimiento de la secta *mevlevi*. En el Occidente, dice George Sorel:^{clxxxviii}

«En la alta antigüedad, el arte había atraído hacia sí a un gran número de ciudadanos: la gran importancia de las danzas sagradas se debía en parte a que reunían a todos los ciudadanos como ejecutantes; los coros de cantores, las fiestas públicas, debían su valor a la misma causa.»

Sorel comprendió que la participación popular en el arte es de la mayor importancia, pero no parece haber comprendido que aún más importante es la superación de la fractura que divide a la psiquis en un aspecto que controla y otro que es controlado, así como de la interferencia que ella produce. Mantenerse en un estado de integración psíquica es, para el artista, mucho más esencial que el dominio de una técnica (aunque el mantenerse en un estado de integración sólo pueda transformarse en ocasión para la manifestación del verdadero arte una vez logrado el dominio de una técnica).^{clxxxix} El bailarín o la bailarina que se mantiene en ese estado fluye en forma tal que sus miembros y su cuerpo entero se mueven a una velocidad uniforme, sin entrecortarse jamás, pues el movimiento no es interrumpido por vacilaciones, como sucedería si estuviera controlando sus movimientos y corrigiéndolos a medida que los ejecuta. Así, pues, lo que admiramos en un bailarín o una bailarina que se mantiene en este estado de integración no es tanto su técnica como el hecho de que a través de él o ella fluye la espontaneidad del Tao. Lo que nos deja

atónitos es el flujo perfecto del absoluto, ante el cual nuestra pigmea personalidad individual se siente sobrecogida y puede quedar momentáneamente anonadada. Todavía en nuestros días, cuando *sinceramente* admiramos el arte de alguien, es porque ese arte manifiesta en mayor o menor medida el sí-mismo-como-resultado (estado de *sophía*) y puede, eventualmente, proporcionarnos alguna vislumbre del mismo.

El ser y el valor

Hasta épocas recientes se incluía el valer en el ser. Hoy en día, «el estudio de los valores individuales tiene por objeto alumbrar la naturaleza propia del valor, que se estudia en tanto que valor».^{cxc}

La moderna distinción entre ser y valer se ha debido, al menos en parte, a la errónea identificación del ser con la «existencia material». Es cierto que no se debe confundir el valor con las llamadas «cualidades primarias» de los entes (el peso, la extensión, la impenetrabilidad, etc.), ni tampoco con las llamadas «cualidades secundarias» o sensibles (tales como el color, el olor, el sabor, etc.). No obstante, es un error creer que son las llamadas «cualidades primarias» *las que confieren ser al objeto*, o que éstas *toman parte de la existencia del objeto*. También es un error creer que las «cualidades secundarias» se distinguen de las primarias según el grado de subjetividad, pero *forman parte del ser del objeto* —aunque, tal como en el caso de las anteriores, sí es correcto decir que ellas forman parte de su ser-ese-objeto-particular—. ^{cxc} Y es más erróneo aún creer que el valor no confiere ni agrega "ser" a los entes: en verdad, el «ser» es el resultado de una actividad del organismo que dota a las ideas de un ilusorio *valor* y de ilusorias *verdad* e *importancia*.

Esto es lo que he llamado «*sobrevaluación*». La actividad vibratoria que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, «carga» con aparente valor, verdad e importancia a nuestras ideas, aunque en sí mismas éstas no tienen ni valor ni no-valor, ni verdad ni no-verdad, ni importancia ni no-importancia. Cuando las ideas en cuestión son identificadas con segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes autoexistentes; cuando son identificadas con cualidades, obtenemos la ilusión de que los «entes» que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades. ^{cxcii}

Así, pues, el *ser* de un ente dado es el resultado de *cargar con un cierto grado de valor* la idea de que el ente en cuestión *es* tal y tal ente, mientras que el *valor* de un ente dado es el resultado de cargar la idea de que dicho ente es bueno o malo, bonito o feo, etc., *con un grado mayor de ser*. Esto significa

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

que ser es tener un cierto grado de valor, y valer es tener un grado mayor de ser.

El hecho de que el valor sea mayor o menor no tiene nada que ver con el que su signo sea positivo o negativo. Quien tiene una enorme necesidad de destacarse es quien tiene una enorme necesidad de ser, pues *somos* en la medida en la que sentimos que otros nos reconocen y nos dan importancia. Si quien tiene una enorme necesidad de ser no logra que otros lo reconozcan como encarnación de los valores positivos de la sociedad y lo valoricen como tal, podría intentar destacarse encarnando valores negativos: el enemigo público número uno es por lo menos número uno en algo, y en la medida en la que los otros le temen o lo odian alcanza un grado mayor de ser y de valor.^{cxci}

Los errores que denuncié en el segundo párrafo de esta sección se deben a la incompreensión del verdadero significado del concepto de «ser». Desde Aristóteles, la comprensión de este concepto básico fue dada por sentido; en consecuencia, su consideración fue dejada a un lado por la mayoría de los filósofos, con algunas notables excepciones, tales como Blaise Pascal, Nietzsche y Heidegger. En efecto, el segundo declaró que el ser era un error y que «constituía el último humo de la realidad evaporada», mientras que el tercero se opuso a la idea de que el ser era un concepto vacío, sin contenido, y emprendió el análisis del *fenómeno* que indica la palabra *ser*.^{cxci} En las páginas que siguen, conciliaré el análisis heideggeriano del *fenómeno de ser* con la afirmación nietzscheana de que el ser constituye un error (aunque la forma en que entenderé la afirmación de Nietzsche se apartará radicalmente del sentido que éste pareció darle).

En su *Introducción a la metafísica*, Heidegger insistió en que la palabra «ser» no es «vacía», pues tiene su «fuerza de nombrar». En otras palabras, la palabra «ser» no es un ruido o un garabato que no trae nada a nuestra mente, sino que, por el contrario, es una palabra que hace que de inmediato concibamos algo y enfrentemos el fenómeno correspondiente. Ahora bien, lo que concebimos es difícil o imposible de definir, pues se trata del fenómeno que es indicado por el más general de los conceptos, que no puede ser descrito por conceptos menos generales ni por *genus proximum*. Su *differentiam specificam* fue expresada por Pascal, quien dijo que el ser sólo se define por contraste con el no-ser, pero no pudo explicarla, pues es difícil —si no imposible— explicar la más general y básica de las dualidades en términos de dualidades más específicas. Aún más, como veremos luego, la diferencia entre el ser y el no-ser es mucho menor y más sutil de lo que puede parecer.

Para que quede bien claro cómo es que la palabra «ser» indica un fenómeno específico y que el escuchar o leer esa palabra hace que dicho

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

fenómeno se presente ante nosotros, consideremos lo que Heidegger dice al respecto^{CXCV}:

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

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

Aunque Heidegger enfrentó el *fenómeno de ser* y lo tomó como objeto privilegiado de su ontología, no habiendo accedido a la vivencia mística en la cual el fenómeno de ser desaparece y se devela algo mucho más verdadero que éste, no descubrió lo más esencial e importante con respecto al *fenómeno de ser*: que el mismo constituye un error.

Lo dado no es comprensible en términos de ningún concepto. Sin embargo, la sobrevaluación —relacionada con esa actividad vibratoria que parece estar concentrada en, o emanar de, el centro del pecho a nivel del corazón— nos hace «cargar» los conceptos con valor-verdad-importancia y experimentarlos como entes autoexistentes o como cualidades autoexistentes de los entes, etc., produciendo un error que deforma lo dado. El más general

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

de los conceptos que «sobre-valoramos» es el concepto de ser; cuando éste es implícitamente sobrevalorado, surge el más general de los fenómenos, que es la impresión de *ser* (que sirve de base a la impresión de que los entes *son*, o bien de que *ya no son*, pues se han destruido, etc.).

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 sobrevalorante 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.^{cxcvi} En terminología sartreana, quizás podríamos decir que el no-ser es la presencia de la ausencia del ser de los entes^{cxcvii} y que, como tal, refiere al ser. Quizás sea por esto que Heidegger afirmó que:^{cxcviii}

«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 el ser (o el no-ser) del fenómeno y sirve de base a la apariencia de auto-existencia o existencia intrínseca de los entes.^{cxcix} Esto último es lo que sucede cuando —en términos del pensamiento de Heidegger—^{cc} en el comprender el mundo de acuerdo con la forma de ser de la caída,^{cci} el ser toma el carácter de *realidad*:
ccii

«...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 independiente-mente de la conciencia humana —pues

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

ésta experimenta que aquélla 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:^{cciii}

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

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

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 independiente-mente de ella. Como ya vimos, esto equivale a decir que en ciertas condiciones la determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad: el fenómeno de ser-realidad de los entes intramundanos implica la apariencia de *ser-en-sí* de dichos entes. Así, pues, en este caso —como en cualquier otro— nuestro error es una manifestación del ser. Hemos de concluir, entonces, que es en el ser mismo que se encuentra la raíz de la fragmentación que amenaza con destruirnos.

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

Esto no quiere decir que, arbitrariamente, nosotros invente-mos 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,^{ccv} la «resistencia» que nos hacen los segmentos en cuestión, y así

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.^{ccvi} Y su forma y sus funciones nos permiten determinar su valor... en base a los criterios considerados con anterioridad, según la era y la sociedad en las que nos encontramos. 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.

Ciencia, chamanismo y metachamanismo

Lo que Heidegger llamó el ser «a la mano» de los entes es típico de nuestra instrumentalidad y del modo de ser que ha alcanzado su reducción al absurdo. El mismo debe ser sustituido por un estado que en cierto modo se asemeja al asombro, pero que comprende un manejo magistral de la realidad. Esto no quiere decir que debemos restaurar el tipo de percepción típico del ser humano de cultura chamánica, sino que debemos alcanzar la sabiduría no-conceptual que representa la superación del error. La ciencia no ha de ser superada por el chamanismo (el cual, por ser lógica y cronológicamente anterior a ella, no podría representar su superación), sino por lo que he designado como metachamanismo.^{ccvii}

Como vimos en *Filosofía de la historia*, las culturas chamánicas tenían una visión pancomunicativa que hacía que los hombres se relacionaran comunicativamente con los fenómenos naturales y que, en consecuencia, conservaba el orden ecológico necesario para la vida. La visión paninstrumental de las ciencias y la tecnología, en cambio, ha destruido el orden ecológico a tal punto que hoy en día nos encontramos al borde de la autodestrucción.

Ahora bien, el chamanismo también tiene un grave defecto. Por medios chamánicos, el chamán gana acceso a una realidad distinta de la que todos percibimos en nuestra vida cotidiana y que, por lo general, es considerada como una «realidad sobrenatural». Michel J. Harner ha señalado que el chamán sudamericano piensa que la «realidad» a la que gana acceso por esos medios es la «verdadera realidad» y que su visión cotidiana y la de los otros individuos de la sociedad es una «falsa realidad».^{ccviii} La información de que disponemos sobre culturas chamánicas de otras regiones nos hacen pensar que lo que dice Harner del chamanismo sudamericano puede aplicarse al chamanismo en general: aunque algunas tribus y culturas puedan atribuir una mayor o menor realidad a la visión cotidiana del individuo normal, todas atribuirán un alto grado de realidad —y por lo general mayor que el de la

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«realidad cotidiana»— a las experiencias chamánicas «sobrenatura-les».ccix Estas experiencias son sostenidas por el error básico o base de todo error, que es el fenómeno de ser producido por la sobrevaluación. Es posible que sean la mayor amplitud del foco de la conciencia —o, lo que es lo mismo, el mayor espacio-tiempo-conocimiento— y la mayor intensidad de la experiencia asociadas al mayor volumen bioenergético (*kunda-lini* o *thig-le*) que se encuentra en la raíz de dichas experiencias, lo que hace que éstas parezcan más verdaderas a los chamanes que las que se producen en su vida cotidiana.

En el Tíbet y su zona de influencia cultural, la cultura popular ha conservado importantes elementos chamánicos,ccx que los representantes de los dos sistemas religiosos más importantes nunca intentaron desalentar. Tanto los lamas bönpo como los lamas budistas se referían a los espíritus y demonios locales como entes con existencia propia capaces de provocar enormes males y, en general, alentaban la creencia en entidades sobrenaturales que podían perjudicar o beneficiar a los seres humanos. No obstante, a los alumnos que deseaban liberarse del error y la ilusión, alcanzando lo que budistas y bönpos llaman «iluminación», los lamas de ambos sistemas les enseñaban a reconocer, durante las experiencias de la realidad «sobrenatural», que ésta era ilusoria, y a liberarse yóguica-mente de su influencia y poder. Esta repetida liberación permitía la progresiva neutralización de la tendencia a vivenciar la «realidad» —«sobrenatural» o cotidiana— como algo autoexistente, independiente de los procesos mentales del practicante y absolutamente verdadero. Así el alumno se liberaba del fenómeno de ser que lo hacía tomar en serio tanto las visiones y experiencias «sobrenaturales» como las experiencias cotidianas, y superaba la sensación de que ambas eran algo autoexistente, independiente de sus propios procesos mentales y absolutamente verdadero.

Así, pues, los sistemas espirituales tibetanos consideran que tanto la realidad cotidiana como la realidad «sobrenatural» son ilusorias. Esto no significa que consideren a ambas realidades como meras alucinaciones. En el caso de la realidad cotidiana, por ejemplo, ellos reconocen la existencia de algo *dado* que, al ser procesado e interpretado por nuestros procesos mentales, es vivenciado como el mundo en que vivimos, con todos sus entes. La «ilusión» surge cuando no reconocemos que los entes no existen de manera intrínseca y absoluta, y no podemos ver que dependen de otros entes y de nuestros procesos mentales para existir *de la manera en que existen para nosotros*. Así, pues, la ilusión es, para los tibetanos, una confusión acerca del modo de existencia de los entes (incluyendo entre dichos entes a los sujetos humanos): cuando creemos que nuestros objetos y nosotros existimos intrínsecamente, que nuestros objetos y nosotros somos sustanciales (en el

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

sentido de ser auto-existentes y no necesitar de la mente y/o de otros objetos o sujetos para existir), que lo relativo es absoluto, estamos en un error y somos víctimas de una ilusión. Ese error y esa ilusión son el resultado de la sobrevaluación y su producto más esencial, que es el fenómeno de ser, base de toda ilusión y de todo error.

La ilusión engendra una serie de respuestas emotivas que producen sufrimiento, insatisfacción y frustración recurrentes. En efecto, si creemos en la existencia intrínseca de la «realidad sobrenatural», podemos ser víctimas de demonios y espíritus, como lo han sido tantos tibetanos y miembros de culturas tribales; si creemos en la existencia intrínseca de los entes, creencias y valores de la realidad cotidiana, lucharemos por mantener nuestras identidades, posesiones, etc., y con ello crearemos constante incomodidad, insatisfacción y frustración.

El próximo estadio de nuestra evolución no ha de ser ni pancomunicativo ni paninstrumental, y no ha de estar basado en un panteísmo animista de tipo chamánico ni en la ideología de la ciencia y la tecnología. Dicho estadio ha de estar basado en lo que —utilizando el término sacramental cristiano— podríamos llamar «comunidad», y la espiritualidad que en él prevalezca ha de ser de tipo «metachamánico».

Según la enseñanza *rdzogs-chen* y sus equivalentes, independientemente de que los métodos que apliquemos a fin de alcanzar la liberación espiritual comprendan o no la provocación de experiencias de tipo «sobrenatural», para alcanzarla la actividad vibratoria en la raíz de la sobrevaluación conceptual que vela nuestra condición original (o sea, que vela el sí-mismo-como-base) deberá interrumpirse repetidamente, permitiendo la autoliberación de sus productos. El proceso de autoliberación irá neutralizando la actividad en cuestión hasta que, a la larga, deje de funcionar y nos establezcamos en el sí-mismo-como-resultado, recuperando la absoluta plenitud que hemos perdido.

Aceleración y ruptura de las tasas vibratorias

Hemos visto que las tradiciones tántricas del Oriente representan mitológicamente a la vida humana como un juego de escondite de la Cognoscitividad absoluta (o sea, de la conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva a secas) consigo misma. El juego o *lila* de la Cognoscitividad absoluta consiste en la ocultación de ella misma por las conciencias dualistas que sienten ser entes intrínsecamente separados aunque en verdad no son más que apariencias en ella, y su «redescubrimiento» —por así decir— en la vivencia mística que consiste en la disolución de la conciencia dualista.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

En las mismas tradiciones —y, en particular, en el budismo tibetano «antiguo» o *rñing-ma-pa*— el evo o eón (sánscrito: *kalpa*) es un proceso de aceleración paulatina de las «tasas vibratorias». Estas últimas son las contracciones repetitivas que se producen en el centro focal de experiencia del corazón y en otros centros focales de experiencia del organismo, dando lugar a la ilusión de sustancialidad y, de manera más general, a la apariencia de ser. Estas contracciones podrían ser en parte comparadas con palmadas repetitivas que intentan producir la ilusión de algo sólido y sustancial. A medida que se hace más evidente que no hay nada sólido o sustancial que atrapar, las tasas vibratorias se van acelerando hasta que, al final del evo, se aceleran a tal grado que ya no pueden funcionar y en consecuencia caen por sí solas, como un perro que corriese tras su propia cola con velocidad siempre creciente hasta que sus patas no pudiesen mantener el aumento de velocidad y el perro cayera tendido en el suelo.

Según la teoría de las eras, esto se produce a nivel de la especie en la «gran conflagración» que tiene lugar al final del *kaliyuga*. Ahora bien, para la teoría en cuestión, el proceso de desarrollo del individuo es análogo al de la especie, y el evo o eón es también una experiencia especial de meditación que libera al individuo del error, permitiéndole recuperar la plenitud del sí-mismo.

Con la caída del velo, se regresa a la Edad de Oro o Era de la Verdad, bien sea a nivel de la especie (o de lo que quede de ella) o a nivel del individuo. Entonces nada vela ya la plenitud del sí-mismo y nada obstruye la espontaneidad del Tao que todo lo cumple a la perfección... por lo menos hasta que resurja el error y comience un nuevo evo o eón, a un nivel evolutivo más «avanzado».

Conclusión

Quienes, no habiendo accedido a la develación del Logos en la vivencia mística y no habiendo ganado acceso a la función conceptual que emana de establecerse en esa vivencia, viven en base a su «entendimiento privado», en ignorancia del Logos o Tao, no tendrán más remedio que guiarse por valores. Pero quienes hayan accedido a la verdadera sabiduría y se hayan liberado de su ilusoria individualidad, podrán abandonarse al flujo espontáneo del Logos o Tao y, así, serán y manifestarán aquello que es infinitamente superior al valor: aquello cuya pérdida da lugar a los valores.

¹«Ley económica según la cual, cuando en un país circulan dos monedas de distinto valor, la más valiosa tiende a ser atesorada o exportada; vale decir, la moneda «mala» desplaza a la «buena». El primer expositor

de esta teoría fue Thomas Gresham (1519-1579).» (N. del T. en Bateson, Gregory, 1979; español 1982, 1ª reimpresión 1990.)

ⁱⁱBateson, Gregory, 1979; español 1982, 1ª reimpresión 1990.

ⁱⁱⁱEste concepto es utilizado en la enseñanza conocida como dzogchén (*rdzogs-chen*) y, específicamente, en la obra del pensador y místico tibetano Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams-pa*; en particular, ver inglés 1978). El mismo fue definido someramente en el ensayo anterior; para mayor detalle, ver la sección *El ser y el valor* en este mismo ensayo.

^{iv}Fragmento 2 de Heráclito según Diels-Kranz, 23 según Marcovich. La traducción que aquí utilizamos es la que aparece en Kirk y Raven, 1966, español 1970. En vez de «inteligencia particular», Cappelletti traduce «entendimiento particular», mientras que Diels nos da «entendimiento privado».

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

^{vi}En chino, *te*, que es la virtud del Tao en el sentido en el que se habla de la «virtud curativa» de una planta. No se trata de «virtud» en el sentido en el que se dice que un hombre que se sobrepone a los impulsos de su egoísmo y artificialmente se dedica a ayudar a los demás es «virtuoso».

^{vii}Como todos sabemos, San Juan Evangelista vivió en Efeso, tierra de Heráclito, y su uso del término Logos no puede dejar de recordarnos el uso del mismo que hacía este último. Es significativo que los traductores del Evangelio de San Juan al chino hayan traducido «Logos» como «Tao», haciendo que dicho Evangelio comience: «En el principio era el Tao».

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

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

(No podemos olvidar, no obstante, que algunos estudiosos insisten en que las obras de Platón que conocemos son sus trabajos exotéricos, y que el fundador de la Academia enseñaba también otras doctrinas —llamadas esotéricas— que no conocemos hoy en día. Entre los herederos de Platón se encuentran, por una parte, los místicos neoplatónicos —y Plotino en particular— y, por la otra, los escépticos académicos —tales como Carneades y Arcesilao—. Aunque, dada la naturaleza de las enseñanzas que Platón transmitió en sus libros, ésta no me parece una tesis plausible, no podríamos descartar totalmente la posibilidad de que, tal como el escepticismo pirrónico pudo haber sido un método para alcanzar la visión no-dualista de la realidad postulada por Heráclito, el escepticismo de los neoacadémicos haya podido ser un método para alcanzar la visión monista que los neoplatónicos intentaron plasmar. Aunque en las obras de Platón encontramos una visión del mundo más bien contraria a la de Heráclito y una actitud más bien despectiva hacia éste, el fundador de la Academia fue discípulo del filósofo heraclíteo Crátilo (descalificado a menudo, sin pruebas concretas, como «campeón del puro devenir») y podría haber recibido de él alguna transmisión secreta, tanto de la visión del mundo del sabio de Efeso como de algún método de corte escéptico que éste haya empleado con sus discípulos.

^{ix}Radhakrishnan, 1923/1929, Vol. I, pp. 228-9.

^xKant, Immanuel *Metaphysics of Morals*, p. 31, citado en Radhakrishnan, 1923/1929, I-229.

^{xi}*Sent. Vat.* 54, en Bignone, 158. Citado por Mondolfo, Roberto, español, 1942; novena edición, 1983; Vol. II.

^{xii}Por ejemplo, creemos que lo que queremos es ganar y no jugar; obtener la presa y no ir tras ella; etc. Ver Pascal, Blaise, edición póstuma 1669; español 1977.

^{xiii}En la sección final de este ensayo se trata más o menos a fondo la sobrevaluación del concepto de ser y el *fenómeno de ser* que ella produce.

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

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

^{xvi}Ver Whitehead, Alfred North, 1929. Menos sofisticados que Whitehead y Bohm, el curtidor de pieles Joseph Diegzen y el «místico ladino» Jorge Ivanovich Gurdjef afirmaron que el pensamiento era material.

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

^{xviii}Eckhart, Meister (Maestro), *Sermones*. Citado en Aldous Huxley, español 1967.

^{xix}Jean Biès, español 1985.

^{xx}Como he anotado en el ensayo *Filosofía de la historia* en este mismo libro, el advenimiento de un «Avatar» o figura divina en forma humana, montado en un caballo blanco y blandiendo una espada para derrotar por la fuerza a las fuerzas del mal —o sea, del error— es profetizado en muchas tradiciones. En el hinduismo, dicho «Avatar» es el Kalki; en el Tíbet, es Guesar de Ling; en el islam, es el Mehedí o Mahdí (Guía), etc., etc.

^{xxi}La tesis no exige la creencia, ni en la existencia de la materia como intrínsecamente separada y distinta de lo mental, ni en la existencia de una realidad básica que comprendería tanto lo que llamamos «físico» como lo que llamamos «mental» (de la cual la conciencia se separaría ilusoriamente), ni en la existencia de Dios o en algún otros dogma religioso.

^{xxii}Antes de pasar a la explicación en cuestión, me excuso ante los lectores que no están acostumbrados a leer filosofía por las dificultades que dicha explicación pueda ocasionarles. No obstante, las dificultades en cuestión subsistirán sólo hasta el final de la presente subsección de este ensayo.

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

^{xxiv}Sartre habla de una síntesis de ambos, cosa que prefiero no hacer.

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

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

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

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

^{xxvii}Sartre advierte que la preposición «de» va en paréntesis para indicar que ella no se refiere a una relación de conocimiento, como la que tiene lugar cuando un sujeto está consciente *de* un objeto, y que si entra en la frase ello es sólo debido a las exigencias de nuestra lengua. Yo he adoptado este uso de los paréntesis también

en las ocasiones en las que la gramática exige la utilización del verbo «ser» para la descripción de lo que no comprende el fenómeno de ser.

^{xxviii}Es necesario tener en cuenta que ningún símil corresponde a lo dado. **Así, pues, aunque utilizo la imagen del espejo, espero que los lectores tengan en cuenta que la misma se encuentra muy lejos de corresponder a lo dado.**

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

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

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

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

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

^{xxxi}Sin embargo, al hablar del «campo en el cual se abstraen objetos» ya estaríamos hablando de *un ente*, más que de un (*modo de*) *ser*. Lo que es peor, las conciencias que nos hacen volvernos objetos para ellas y asumir así el modo de ser que Sartre designó como «ser-para-otros», parecen encontrarse dentro del mismo campo en el cual abstraemos nuestros objetos. En consecuencia, sería muy difícil separar el campo en el cual abstraemos objetos, del campo en el cual aparecen las conciencias que nos hacen experimentarnos como objetos suyos.

^{xxxii}O sea, cuando se manifiesta la *sophía* de Heráclito tal como la entendí en *Qué es filosofía* (o sea, cuando se manifiesta el *jñana* de los hindúes o el *ye-shes* de los tibetanos; el *moksha* de los hindúes, el *wu* de los chinos, el *satori* de los japoneses o el *byang-chub* de los tibetanos; el *vidya* del atiyana de Öddiyana y de la India, o el *rig-pa* del *rdzogs-chen* tibetano, etc.).

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

^{xxxiv}Ellas desaparecen cuando se manifiesta *sophía* en prácticas tales como el tek-chö (*khregs-chod*). No obstante, una vez que se obtiene el resultado de la práctica y se manifiesta de manera estable la sabiduría conceptual sistémica libre de sobrevaluación y error, entra en juego algo que corresponde a la conciencia tética, posicional y reflexiva, pero que no aparece ya como ente aparentemente autoexistente y absolutamente verdadero.

^{xxxv}Cognoscitividad quiere decir «capacidad cognoscitiva»; «absoluta» indica que no es relativa a algo distinto de sí. Se trata de la capacidad cognoscitiva que se manifiesta en y como la conciencia dualista poseída por el error (aunque ella misma no es *en sí* dualista), o como gnosis mística libre de la conciencia dualista, el error y la sobrevaluación.

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

xxxix Sartre, Jean-Paul, 31 edición, 1950.

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

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

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

^{xliii} Esto es lo que se conoce como «matiz hedónico».

^{xliv} Como se señaló la primera vez que se la empleó, esta imagen es del *Bodhisattvacharyavatara* del sabio budista Shantideva.

^{xlv} O sea, a lo que Sartre llamó ser-en-sí. Podría decirse que el ser-para-sí se contrapone también a una pluralidad de otros «seres en sí», pero esto no sería muy exacto, ya que en la experiencia se manifiestan a la vez sólo un ser-para-sí y un ser-en-sí (o ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí): cuando somos objetos para el Otro éste es el ser-para-sí, mientras que lo que es objeto es (parte de) el ser-en-sí (o ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí).

^{xlvi} La vivencia mística es mera hipótesis para quien no la haya tenido.

^{xlvii} Sartre, Jean-Paul, 31 edición, 1950, p. 131. La traducción del extracto es mía. En francés, el texto es como sigue:

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

^{xlviii} Por las mismas razones expuestas en la nota anterior, no podemos considerar que el estado del infante corresponda exactamente al de los individuos en la anterior Edad de Oro. La correspondencia es válida sólo en lo que respecta a la vivencia de plenitud y a la conducta espontánea.

Cabe recordar que la analogía entre el desarrollo del individuo y el de la especie fue postulado también, con respecto a la teoría evolucionista, por el maestro sufí Rumi y por el sabio alemán Hæckel, y que Spencer hizo una analogía similar entre el desarrollo de los individuos y el de las sociedades.

^{xlix} Para el psicólogo Winnicott, la separatividad comienza cuando el infante abstrae el seno de la madre de lo que lo rodea. Ahora bien, la consolidación de la separatividad tiene lugar cuando el infante se hace un individuo finito localizado en el tiempo y en el espacio (el que será indicado por un nombre particular). Y el proceso de hacerse un individuo tal comienza cuando el infante se transforma en lo que Sartre llamó ser-para-otros cuando la madre o el otro original lo hace volverse el objeto vergonzoso que ella percibe como él al castigarlo. Éste es también el origen de lo que Jung llamó «la sombra» y de lo que Laing y Cooper llamaron «phantasía inconsciente», que es la condición necesaria de la maldad. Y también es el origen del «superyó», pues el infante ha de observar su conducta desde el punto de vista del otro que se la inhibe y lo castiga, con el objeto de evitar esa inhibición y ese castigo. Además, es lo que hace que disminuya el volumen bioenergético (sánscrito: *kundalini*; tibetano: *thig-le*) para que puedan desarrollarse la sensación de separatividad y el sentido de identidad, auto-imagen o ego. Ver Capriles, Elías, 1976, y Capriles, Elías, 1986.

^l Citado por Alan W. Watts, 1956. La traducción inglés-español del fragmento es mía (Capriles, Elías 1986).

^{li} Chuang-tse, citado por Giles, 1926, y Watts, 1956. La traducción inglés-español del fragmento es mía (Capriles, Elías, 1986).

^{lii} Ruyer, Raymond, 1952; español 1969.

liii La imagen es de Gregory Bateson, recopilación 1972.

liv Ver la alegoría de los hombres y el elefante en *Qué es filosofía*.

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

Ahora bien, para Laing, como para Gregory Bateson, Jay Haley, David Cooper, Aaron Esterson, Don Jackson, Joseph Berke, Morton Szchazman, Thomas Szasz, Kazimierz Dabrowski, B. Kaplan, y muchos otros, lo que la psiquiatría clásica llamó «desrealización psicótica» y consideró como «enfermedad mental» también podría conducir a la verdadera salud mental. No obstante, por lo general el entorno del individuo — en la sociedad en general, en la familia, en el hospital al que la familia lo confina— intenta interrumpir por todos los medios el proceso que lo llevaría a la salud, en vez de orientarlo para que pueda llegar a ella. Así, pues, con su amor, con su interés, con su cuidado —en pocas palabras, con sus intentos de conservarlo como era antes de enloquecer— lo desorientan, lo obstruyen y lo destruyen. Ver los varios libros de los autores mencionados, así como Capriles, Elías, 1976, Capriles, Elías, 1986, y un libro sobre psicología que se encuentra en preparación.

lvi Ronald D. Laing escribe (Laing, R. D., 1967; francés 1969):

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

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

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

lix Una auténtica tradición mística nos lleva a descubrir, tras las máscaras constituidas por nuestras identidades, nuestra naturaleza primordial, y nos permite establecernos en ella. Así, pues, una tradición que nos haga *construir* algo no será auténtica: como vimos en *Filosofía de la historia*, el mecanismo de la inautenticidad es el de la «espiral de simulaciones», mientras que el de la autenticidad es el de deshacer las simulaciones para alcanzar la totalidad primordial infragmentada y no-conceptuada que podríamos representar como el punto A₁ del diagrama de Laing. Para mayor detalle, ver Capriles, Elías, 1976, Capriles, Elías, 1986 y obra en preparación.

lx Frondizi, Risieri, 1958/1972.

lxi No quiero decir que alguien los haya inventado premeditadamente; ellos han sido producidos por el proceso de degeneración, según cambiaban las creencias y necesidades de la gente a medida que se desarrollaba dicho proceso. Así, pues, los valores de una época corresponden a las características de la misma.

lxii Fragmento DK 102, traducido por Kirk, en Kirk y Raven, *opere citato*. Angel J. Cappelletti (Cappelletti, A., 1972a) traduce el fragmento así:

«Para Dios todas las cosas son bellas, buenas y justas; pero los hombres a algunas las consideran justas; a otras, injustas.»

lxiii Dorado Montero, Pedro, edición ampliada y corregida, 1915, pp. 14-15.

lxiv Fragmento DK 23, traducido por Kirk, en Kirk y Raven, *opere citato*. En la traducción del fragmento en Cappelletti, Angel J., 1972a, no se menciona la injusticia:

«No conocerían el nombre de la justicia, si tales cosas no existieran.»

lxv Bateson, Gregory, recopilación 1972.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- lxvi Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, pp. 20, 31 y 47.
- lxvii Como se señaló en «Filosofía de la historia», la autoconciencia (que representé con el punto «B» de la «espiral de simulaciones» de Laing) constituye el núcleo del error humano básico, que es la causa última del mal.
- lxviii Ravignat, Patrick, 1972; español 1978.
- lxix Foucault, Michel, español, 1976.
- lxx Laing, Ronald David, 1968.
- lxxi S. T. I-II, 93, 5. En Hirschberger, español, 1954; décima edición, 1979.
- lxxii Citado en Hirschberger, *op. cit.*, p. 213.
- lxxiii El marxismo tiende a derivar las divisiones de poder de las divisiones económicas, mientras que el pensamiento ácrata —reforzado recientemente por trabajos antropológicos y de la prehistoria de la economía como los de Clastres, Lizot y Sahlins— tiende a considerar las divisiones económicas como un desarrollo tardío de las divisiones de poder. La mitología prebudista bönpö (*bon-po*) del Tíbet, que coincide en esto con el marxismo, considera que la aparición de la propiedad privada engendra la necesidad de una autoridad, la cual es a su vez fuente de divisiones económico-sociales más pronunciadas.
- lxxiv Guénon, René, 1945. Para Guénon, nuestra era —finales de la era de la oscuridad— es «el reino de la cantidad», en el cual lo cuantitativo sustituye a lo cualitativo.
- lxxv Bacon, Francis, citado por Wilden, Anthony, 1970/1982.
- lxxvi Saint-Simon fue uno de los autores a quienes Marx designó como «socialistas utópicos». El meollo de su doctrina era que el desarrollo tecnológico pondría fin a la escasez, y el fin de la escasez produciría una especie de socialismo en el cual los seres humanos podrían realizarse plenamente. Su «socialismo» autoritario y clasista nos recuerda la República de Platón, pues en él los seres humanos estarían divididos en dos clases sociales con distintas morales y sistemas de ideas.
- lxxvii Como señala Jean Biès en *opere citato*:
«En virtud de la ley según la cual «el infinito no se repite jamás», el ciclo no recomienza nunca al mismo nivel.»
Como vimos en el ensayo anterior, la diferencia principal entre la teoría marxista y la teoría de las eras es que el marxismo —que se desarrolló bajo la influencia de Hegel y Saint-Simon— considera el proceso de degeneración a partir de la primitiva Edad de Oro como un necesario, universal y gradual proceso de «perfeccionamiento».
- lxxviii Capriles, Elías, *Mind, Society, Ecosystem—Transformation for Survival* (obra que decidí no publicar).
- lxxix La transformación del cristianismo en religión oficial del Imperio Romano y la posterior transformación del Papado en poder temporal «mundanizaron» el poder religioso. Luego, las actividades de Marsilio, de Ockham y de Hus, y, sobre todo, la división luterana en un reino «celestial» en el que la razón no tenía ingerencia y otro «mundano» en el cual ella era el criterio rector, prepararon el terreno para que la razón secular privara de todo campo propio a la religión y dominara el mundo.
- lxxx Ver Huxley, Aldous, 1956.
- lxxxi Ver Fromm, Erich, 1955; español 1956, y Watts, Alan, 1958.
- lxxxii Ver Weber, Max, 1958. Ver también Capra, Fritjof, 1982.
- lxxxiii Schumacher, E. F. 1973.
- lxxxiv En verdad, no sólo de que existieran los medios técnicos. Es altamente probable que los proyectos espaciales hayan sido concebidos originalmente con fines militares. Además, en la carrera espacial entre las superpotencias había una competencia por prestigio.
- lxxxv Ruyer, Raymond, *opere citato*.
- lxxxvi Ronald D. Laing (Laing, R. D., 1970/1971) escribe:
«Están jugando un juego. Están jugando a no estar jugando un juego. Si les muestro que veo que lo están, romperé las reglas y me castigarán. Debo jugar su juego, de no ver que veo el juego.»
- lxxxvii Citado por Savater, Fernando, en el prefacio a Clastres, Pierre, español octubre 1985.
- lxxxviii Savater, Fernando, *opere citato*.
- lxxxix Savater, Fernando, *opere citato*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

^{xc}Clastres, Pierre, *opere citato*.

^{xcⁱ}Cauvin, Jacques, 1987; Lommel, Andreas, *El arte prehistórico y primitivo* (Volumen I de *La enciclopedia del arte*).

^{xcⁱⁱ}Leroi-Gourhan, André, 1965; Cauvin, Jacques, 1987. Cauvin es director de investigaciones del CNRS, director del Instituto de Prehistoria Oriental en Berrias, Ardeche, y responsable de varias misiones arqueológicas.

^{xcⁱⁱⁱ}Esta 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».

^{xc^{iv}}Para 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.

^{xc^v}Así 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»—. Considérense las palabras de Ronald Laing citadas en la nota N° 97.

^{xc^{vi}}Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, p. 30.

^{xc^{vii}}Savater, Fernando, *opere citato*.

^{xc^{viii}}Este 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.

^{xc^{ix}}El 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 quisiéramos 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.

^cReynolds, John Myrdhin, 1989.

^{ci}Que, como hemos visto, no debe ser tomado como algo objetivo, ya que: (1) los valores, la ideología y los intereses del investigador, al determinar lo que éste busca, determina lo que va a encontrar y lo que va a inferir de ello (afectando incluso sus observaciones, como lo muestra el relato de Edgar Morin sobre la colisión entre el velomotor y el automóvil; (2) la presencia del investigador (sobre todo si el mismo intenta tratar a los individuos como objetos a fin de obtener resultados «objetivos») modifica de manera considerable lo observado y, por lo tanto, la investigación de campo objetiva es imposible. Etc.

^{cⁱⁱ}Lévi-Strauss, Claude, 1972, español 1974. Como señala Lévi-Strauss, las conchas en cuestión «son inservibles para fines alimenticios, [pues] apenas tienen nada que comer». Ahora bien, a pesar de que ellas son sumamente abundantes, no se encuentran en la tierra de los chilcotin (al otro lado de las montañas que bordean la costa), sino en las regiones costeras de los bella-bella (y en las de los kwakiutl), siendo obtenidos por los chilcotin de los bella-bella por medio del trueque, y siendo cambiados a su vez a tribus de la familia salish que viven más lejos de la costa (las cuales ignoran que ellas no provienen de la tierra de los chilcotin). Así, pues, si bien las conchas tienen utilidad para los chilcotin como medios de cambio con las tribus de la familia salish, para estas últimas no tienen una utilidad del mismo tipo. Y, si bien las conchas sirven como cucharas para comer, esta utilidad no justifica el valor que les dan los chilcotin y las tribus salish del interior. Así, pues, es evidente que el origen de la alta valorización económica de las conchas es de tipo mítico y no económico.

^{cⁱⁱⁱ}Citado en Clastres, Pierre, español 1985/1987.

^{c^{iv}}Clastres, Pierre, español 1985/1987.

^{c^v}Los maestros tibetanos afirman que la práctica que ellos conocen como *bcud-len* (chü-len) permite a los seres humanos sobrevivir sin ingerir alimentos tradicionales. En efecto, en 1982 un grupo de médicos

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

estadounidenses estudió a un grupo de yoguis tibetanos en la India y comprobó oficialmente sus portentos. Los practicantes tibetanos de chü-len dejan de comer alimentos vegetales y animales por largos períodos y se alimentan sólo de esencias minerales extraídas de fósiles orgánicos, productos alquímicos, agua y aire, y parecen sentirse plenos y felices. Como enemigo del catolicismo, Hitler intentó demostrar que la Sra. Neumann, quien durante años dejó de comer y consumía tan sólo la Ostia que recibía en comunión, estaba engañando a la gente; pero, a pesar de la estricta vigilancia de que la hicieron objeto los «organismos de seguridad del Estado», no se logró comprobar que hubiese fraude alguno.

Esto no quiere decir que debemos dejar de comer. Las tradiciones que transmiten el método del chü-len advierten que la práctica de éste no conduce directamente a la liberación individual o «Iluminación», aunque la misma puede ser útil en ciertos estadios del sendero. En última instancia, hay que librar el funcionamiento del sistema bioenergético a su propia espontaneidad, en vez de restringirlo con prácticas como el chü-len. El sí-mismo-como-resultado es Cognoscitividad alerta y total en la cual la ilusión de un ego ha desaparecido, y cuya espontaneidad se encuentra libre de control, restricciones y autointerferencia. Como señalan los budistas zen, el sabio «come cuando tiene hambre y se arroja cuando tiene frío». Y, aunque la inanición o el congelamiento puedan representar su muerte en el sentido clínico, el sabio come y se arroja sin sobrevaluación, de manera natural o —en la expresión de Erasmo de Rotterdam— «por instinto». Así, pues, la falta de alimento o de ropas no representará un problema para él.

^{cv}Por ejemplo, cuando —según dice Aeckermann en sus *Conversaciones con Goethe*— este último exclamó «vende todo tu saber y compra asombro».

^{cvi}La palabra *stock* es tan amplia que no podemos traducirla con una sola palabra castellana. Se la utiliza para designar objetos tan variados como capital, provisiones, recursos, artículos, existencias, ganado/animales de cría, materias primas, valores, enseres, etc., etc.

^{cvi}Robinson, Joan, 1962.

^{cix}*Ibidem*.

^{cx}Según Heródoto, Fidón, rey de Argos, fue el inventor de la primitiva moneda acuñada en el siglo IX a.J.C., que era de plata con la tortuga de la isla egina por tipo y de forma oblonga. Hildebrand distingue la economía natural de la economía monetaria, que la habría sucedido. Schmoller, Bücher, Sombart, etc., teorizan sobre las fases en el desarrollo de estos dos tipos de economía y la transición del primero al segundo.

^{cx}*Ibidem*.

^{cxii}A fin de refutar a Marx, Marshall trató de demostrar que éste no era el planteamiento de Ricardo. No obstante, como anota Joan Robinson, la última obra de Ricardo —que Marx no leyó— prueba que la forma como Marx concibió el valor estaba muy cerca de la forma como lo concibió Ricardo. Ver *Works of David Ricardo*, ed. P. Straffa, Vol. I y Vol IV; Marshall, *Principles*, pp. 811-21; y Robinson, *opere citato*, pp. 33-9

^{cxiii}Robinson, Joan, *opere citato*.

^{cxiv}Se ha señalado que la aplicación de este principio parte del supuesto de que la sociedad produce un excedente. Sin embargo, el mismo podría implicar también que en ella se han superado las necesidades artificiales impuestas por el sistema actual, y que se ha superado incluso la mentalidad que valora y que mide estrictamente lo que da y lo que recibe a cambio.

^{cxv}Cappelletti, Angel, 1978, pp.156-158. Las oraciones entre comillas son citas de la obra de Kropotkin *El salariado*.

^{cxvi}En verdad, se debe a la totalidad del sistema sociopolítico, económico y cultural, pues la enseñanza universitaria tiene un valor especial sólo en sociedades de tipo tecnocrático y anteriores al establecimiento del cooperativismo autogestionario. Obviamente, la solución al problema que plantea Kropotkin no radicaría en extender a todos la enseñanza universitaria, sino en disolver las universidades y sustituirlas por otros medios más genuinamente democráticos de adquirir el saber, cuya función no sea la de enseñar a los miembros de la sociedad a funcionar dentro de las aberrantes pautas imperantes, sino ayudarlos a ganar por sí mismos acceso al saber necesario para sus actividades y a la sabiduría que supera el error. Iván Illich (Illich, I. D., 1971) ha propuesto algunas alternativas para lograr el saber que los individuos necesitarán para sus actividades y para adquirir una cultura general; alternativas para que los más sabios ayuden a otros a ganar acceso a la sabiduría sólo podrán ser esbozadas cuando suficientes individuos se hayan establecido en ella.

^{cxvii}*Ibidem*.

^{cxviii}*Wealth of Nations*, Vol. I, p. 84.

- cxix Capra, Fritjof, 1982.
- cxx Cappelletti, Angel, 1978.
- cxxi La cual, como sugiere Angel Cappelletti, parece tener sus antecedentes más lejanos en Kautilya, el autor del *Arthashastra*. Se cree que Kautilya es el nombre literario del filósofo Chanakya o Vishnugupta, asesor del rey Chandragupta de la dinastía Maurya de la India que ayudó a éste a derrocar la dinastía Nanda establecida en Patalipura, Maghada.
- cxxii Mandeville, edición 1924.
- cxxiii Boswell, edición 1934-1950, citado por Joan Robinson, *opere citato*.
- cxxiv Hayek, F. A., ensayo 1978, en Hayek, F. A., 1978.
- cxxv Smith, Adam, *Moral Sentiments*, Vol. II, pp. 302-3.
- cxxvi Robinson, Joan, *Opere citato*, p. 25.
- cxxvii Keynes, John Maynard, artículo de 1930 publicado en Keynes, J. M., 1932, citado por E. F. Schumacher, 1973.
- cxxviii *Ibidem*.
- cxxix Pascal, Blaise, edición póstuma 1669; español 1977.
- cxxx Lao-tse, *Tao-te-king*.
- cxixi Lutzenberger, José A., 1976; español 1978.
- cxxxii Max-Neef, Manfred, 1985.
- cxxxiii Baudrillard, Jean, 1973; español 1976.
- cxxxiv Muchos economistas dan especial importancia como causas de la supresión de las crisis en cuestión a los sutiles controles estatales introducidos por Lord Keynes. No obstante, F. A. Hayek piensa que las crisis obstaculizaban el desarrollo económico en menor medida que los controles keynesianos.
- cxxxv Marx, Karl, y Friedrich Engels, *opere citato*.
- cxxxvi Datos publicados en la revista *Time* del 2/1/89 dedicada a la «tierra en peligro», «planeta del año».
- cxxxvii Revista *Newsweek* del 22/1/90, pp. 12-19.
- cxxxviii Marx, Karl, y Friedrich Engels, *opere citato*.
- cxxxix Illich, Iván, 1971. La traducción del fragmento es mía.
- cxli O sea, los países cuyos regímenes afirman aspirar a establecer el comunismo, pues en ningún Estado se ha alcanzado el comunismo como lo define el marxismo-leninismo. En verdad, aunque hasta hace poco los soviéticos afirmaban encontrarse en la transición del socialismo al comunismo, ni siquiera habían logrado todavía establecer el socialismo tal como lo define la doctrina a la que se adherían.
- cxlii En la época en que Illich escribió esto, los países llamados «socialistas» se jactaban de su índice de crecimiento más elevado. En nuestros días, reforman su economía con el objeto de aumentar la productividad disminuida y seguir llevándonos hacia nuestra autodestrucción.
- cxliii Como ha señalado el profesor Cappelletti, la clase tecnoburocrática aceptó las reformas de Yeltsin porque con ellas seguiría siendo clase dominante, aunque bajo la forma de una «nueva» clase empresarial.
- cxliiii Illich, Iván, 1971.
- cxliv Weisskopf, Walter, 1971.
- cxlv Capra, Fritjof, 1982.
- cxlvi Robinson, Joan, *opere citato*.
- cxlvii Esto no significa que debemos evitar la alfabetización. En una sociedad comunitaria como las que florecerán en la futura Edad de Oro o Era de la Verdad, no habrá manipulación ideológica ni propaganda comercial.
- cxlviii He adaptado al español este término inglés, cuyo significado es «someter a un trato similar al que recibió Tántalo» o, en otras palabras, «ofrecer una recompensa irresistible que nunca será otorgada».
- cxlix Padmasambhava, citado por Yeshe Tsogyal, francés, edición 1979.
- cli Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, pp. 30, 32, 33 y 44.
- cli Así es la traducción española publicada por Los libros de la liebre de marzo.

clii Watts, Alan, español 1971 (El original del ensayo «Riqueza contra dinero» apareció en *Playboy Magazine*, y fue reproducido luego en el libro de Playboy *Project Survival*. Más tarde fue publicado en el libro *Does It Matter? Essays on Man's Relation to Materiality*, del cual el libro citado es la traducción española).

cliii Génesis y desarrollo de cismas y conflictos sociales. *Ibidem*.

cliv Como hemos visto, se trata de aquellas secuencias de interacción en las cuales la actividad de una de las partes provoca un aumento en la actividad de la otra, el cual induce un aumento en la actividad de la primera, el cual a su vez produce un incremento en la de la segunda, y así sucesivamente, en una secuencia que hace aumentar la tensión en busca de una relajación total de la misma, una explosión, un agotamiento, un orgasmo o una muerte que pongan fin a la tensión. Ver Gregory Bateson, *Bali: The Value System of a Steady State*, en Bateson, recopilación 1972.

clv Reszler, André, 1973; español 1974, p. 47. La frase en paréntesis «debería volverse» fue agregada por mí para sustituir la palabra «es», que se encontraba en el original. La razón para esta sustitución es que el arte actual *no es* el guardián que pide Reszler; para llegar a serlo, tendrá que transformarse radicalmente. Del mismo modo, la frase en paréntesis «encarnadas en» fue introducida por mí para sustituir las palabras «trátese de», que no me parecieron suficientemente claras.

clvi Rumi, Yalaladín (Jalal-ud-din), citado por Iqbal, Afzal.

clvii Ver Huxley, Aldous, 1956.

clviii Este término ha sido utilizado por Jorge Ivanovich Gurdjeff. Debo advertir, no obstante, que mis conocimientos acerca del controvertido místico y sus doctrinas es muy limitado, y que *quizás* yo no clasificaría como «arte objetivo» algunas de las obras de arte que el señor Gurdjeff consideró como representantes de este tipo de arte.

También parece importante señalar que el llamado «arte objetivo» no es objetivo en el sentido de *ser valor independientemente del sujeto que valora*; se lo llama «objetivo» porque es el tipo de arte que depende en menor medida de arbitrarias conceptualizaciones del sujeto valorizador.

clix Reszler, André, 1973; español 1974, p. 80.

clx Reszler, André, 1973; español 1974, pp. 87-8.

clxi Heidegger, Martin, español 1982. No podemos estar de acuerdo con Oscar Wilde cuando, al final de su ensayo *El alma del hombre bajo el socialismo*, afirma que el nuevo humanismo será el nuevo helenismo: el concepto del *homo humanus* como *homo romanus* —en tanto que heredero del *homo græcus*— tiene que ser superado.

clxii Trungpa, Chögyam, 1973, pp. 53-4. La traducción del fragmento es mía. Hay versión española (español 1985).

clxiii Podríamos pensar que es imposible que lleguemos a aceptar un objeto sólo porque según los criterios culturales imperantes, que nos han sido impuestos, el mismo sea bello —y *quizás* ello sea universalmente cierto en el caso de algunos de los mamarrachos que son expuestos como «obras de arte»—. No obstante, el hecho de que nuestra apreciación estética está condicionada por valores como los que impone la propaganda comercial y que implementa la presión social es demostrado por el hecho de que, para mucha gente, un automóvil «último modelo» es hermoso; un modelo de unos veinte a unos treinta años atrás es feo, pero un modelo de más de treinta años atrás es de nuevo hermoso (sobre todo si se trata de un «clásico»). El mismo principio puede ser comprobado observando las modas femeninas de distintas épocas (aunque quizás las razones que en este caso se tienen para apreciar el objeto no correspondan a las que se tienen en el caso de los automóviles, y aunque quizás la duración de los ciclos de apreciación de la moda femenina no corresponda a la de los ciclos de la moda automovilística).

clxiv Inmediatamente después de engañarse, el individuo olvida que se ha engañado y cree que la mentira que se ha dicho es una verdad. Ver Sartre, Jean-Paul, 31a edición, 1980. En este caso el doble engaño consistiría —para expresarlo en términos de la ya considerada «espiral de simulaciones» de Laing— en simular que se aprecian las obras de arte que la cultura imperante valora y simular al mismo tiempo que no se está simulando.

clxv En verdad, la mala fe multiplica el engaño *por infinito*: en la misma operación en la que nos engañamos y nos engañamos acerca de nuestro engaño, nos engañamos también acerca del engaño acerca del engaño... acerca del engaño acerca del engaño acerca del engaño... y así sucesivamente, *ad infinitum*. Ahora bien,

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

aunque esta forma de hablar parezca describir una operación múltiple, en verdad se refiere a *una sola* operación, que el lenguaje sólo puede describir como si fuese múltiple.

clxvi Adorno, Teodoro, 1970; español 1971/1983.

clxvii Lo cual *no* significa que sólo se deba gustar del arte comprometido y que se deba rechazar al que no lo está.

clxviii Reszler, André, 1973; español 1974, pp. 32-3.

clxix Ver *Filosofía de la historia*; en particular, consultar las citas provenientes de David-Neel, Alexandra y el lama Yongden, francés 1968; inglés con prefacio de Chögyam Trungpa 1981.

clxx Reszler, André, 1973; español 1974.

clxxi Wilde, Oscar, recopilación español 1951, pp. 1.293 y 1.285.

clxxii Wilde, Oscar, recopilación español 1951, p. 1.285.

clxxiii Reszler, André, 1973; español 1974, p. 35; Cappelletti, Angel, 1978, capítulos IX y XI (pp. 276-91 y pp. 303-23).

clxxiv Reszler, André, 1973; español 1974, pp. 35-6.

clxxv Reszler, André, 1973; español 1974, p. 73.

clxxvi Esto no puede ser predicho; ello será así si corresponde al espíritu de la nueva era.

clxxvii Wilde, Oscar, recopilación español 1951, p. 1.293.

clxxviii Suzuki, Daisetz Teitaro, en Fromm, Erich, D. T. Suzuki y R. de Martino, 1960, pp. 15-6. Reproducido en Sohl, Robert y Audrey Carr, 1970, pp. 19-21.

clxxix Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, p. 71.

clxxx Rucker, 1937; español, 1977, citado en Reszler, André, 1973; español 1974. Por supuesto, artistas aislados han realizado grandes obras en sociedades totalitarias, y la grandeza de éstas ha radicado en algunas ocasiones en el hecho de que reflejan maravillosamente el terror del Big Brother.

clxxxi Por supuesto, las estatuas griegas iban muy bien con la arquitectura que las rodeaba e, incluso, en algunos casos, tenían algo de arte «objetivo» o «visionario». Y lo mismo puede decirse de otras de las ramas del arte griego. Sin embargo, creo que la creatividad era más patente en la arquitectura y en la poesía que en las otras artes de la antigua Grecia.

clxxxii Reszler, André, 1973; español 1974, p. 47.

clxxxiii Reszler, André, 1973; español 1974, p. 82.

clxxxiv Según los taoístas, su tradición es una con el bön tibetano prebudista, que hace 3.800 años habría introducido al Tíbet la enseñanza *rdzogs-chen*. Según las tradiciones del budismo tibetano antiguo o *rñing-ma-pa*, del primer maestro budista de *rdzogs-chen*, *dGa'-rab rDo-rje*, quien habría vivido en Öddiyana (el valle de Swat en Pakistán o el valle de Kabul en Afganistán) emanaron dos líneas de transmisión: una no monacal que pasó al Tíbet, y una monacal que pasó a Nagarjuna y Aryadeva (Kanadeva). Según el *Sutra de Hui-neng*, Nagarjuna y Kanadeva son sucesivos patriarcas de la escuela Ch'an o Zen. Del mismo modo, según Idries Shah, el maestro sufí Jabir el-Hayyam —el Géber de los alquimistas europeos— fue un íntimo colaborador de los Barmecidas, visires de Harun el-Rashid, quienes poseían las enseñanzas secretas que los sabios budistas de Afganistán habían recibido de las antiguas tradiciones de ese país. A su vez, varias tradiciones de sabiduría de la India se derivan de tradiciones tibetanas o del sufismo. Así, pues, encontramos que las distintas tradiciones están entretejidas en un tapiz-mandala de *rgyud* (en tibetano: hilo de lana, tantrismo, continuidad de la Cognoscitividad Iluminada) o *suf* (lana en árabe).

clxxxv Watts, Alan, 1956; español 1961, 2a edición Edhasa 1984, p. 46; Giles, H. A., 1926, p. 242

clxxxvi «Muy feliz era el ciempiés

hasta que el sapo una vez

preguntóle: ¿qué orden al andar siguen tus remos?

lo cual forzó su mente a tal extremo

que, confundido, a una zanja fue a caer

mientras pensaba cuál pié detrás de cuál debía mover.»

clxxxvii Anónimo, 1959, pp. 13-4. Ver también Repps, Paul, *Zen Flesh, Zen Bones*.

clxxxviii Sorel, Jean, citado por Reszler, André, 1973; español 1974, p. 76.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

clxxxix Por supuesto, en la medida en la que el baile tiene que encajar en ciertas pautas preestablecidas, se impone el aprendizaje autoconsciente de la técnica por medio del control que ejerce un aspecto de la psiquis (ver Bateson, Gregory, recopilación 1972). Ahora bien, una vez que la técnica ha sido dominada, el artista debe superar toda autoconciencia y librarse de la fractura interna de su psiquis, de modo que ya no haya un aspecto que controla, observa y juzga.

cxci Frondizi, Risieri, *opere citato*.

cxci El obispo Berkeley rechazó, no sin un considerable grado de razón, la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Ahora bien, es evidente que el hecho de que pintemos de rojo un auto que era verde no hará que se lo considere como un nuevo auto. Podremos decir lo que mantiene la identidad del objeto es la conservación de su forma, siempre y cuando en la conservación de la forma incluyamos la conservación de esa forma de la *prima materia* que designamos como «la materia que constituye el objeto».

cxcii Por supuesto, dichas ideas tienen que ser aplicables a los segmentos o cualidades en cuestión. Cabe señalar que, dado que desde el punto de vista temporal el mundo sensorial puede ser visto como un proceso, los «segmentos» que abstraemos en dicho mundo y que interpretamos como entes estáticos sustanciales y subsistentes, pueden ser vistos como segmentos del «proceso universal» —o, lo que es lo mismo, como subprocesos dentro de un proceso único—. Las cualidades son, a su vez, *aspectos* de estos subprocesos.

cxci A menudo el individuo que intenta destacarse por lo negativo es alguien cuyos padres u «otros significativos» tienen como correctos los valores de la sociedad en general, pero se niegan a reconocer y estimular al niño cuando los encarna (criticándolo constantemente por su supuesta incapacidad de encarnarlos), o bien alguien cuyos padres tienen valores contrarios a los de la sociedad en general. En ambos casos (y quizás sobre todo en el primero), el niño se verá forzado a buscar la admiración de desviados manifestando las conductas que éstos aceptan o admiran.

cxci Heidegger 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.

cxci *Ibidem*, p. 117 y p. 120.

cxci A este respecto es necesario señalar, no obstante, que la intuición del no-ser que consiste en la develación del hecho de que el ser de los entes no radica en ellos mismos sino que es puesta por el error humano básico y que el mismo constituye en gran medida una ilusión (intuición que será considerada en la siguiente nota), revela la verdadera condición del ser y, *en este sentido*, es más auténtica que él.

cxci Sartre señala que si mi cartera desaparece de mi bolsillo, estará ausente del mismo, pero esa ausencia podría no estar presente para mí hasta el momento en el que intente sacar la cartera para pagar algo y, en vez de encontrar la cartera, encuentre su ausencia. Es en este caso que podremos hablar de la presencia de la ausencia de la cartera.

Una forma especialmente significativa de la presencia de la ausencia del ser es el descubrimiento de que los entes no existen en y por sí mismos; de que su *ser* no radica en ellos mismos (pues, como vimos, éste les es conferido por la actividad vibratoria y la actividad conceptual de nuestro organismo). El descubrimiento en cuestión puede producirse en ciertas prácticas de meditación, en la «desrealización psicótica», etc.

cxci Heidegger, Martin, español, 1980, pp. 122-123.

cxci Así como a la apariencia de no-auto-existencia o no-existencia-intrínseca que se manifiesta, bien sea en ciertas prácticas de meditación, bien sea en ciertas experiencias de «desrealización psicótica».

cc Aunque, como vimos, para Heidegger el ser no constituye un error.

cci «Caída» en el sentido de Heidegger; no en el que hemos estado dando al término.

ccii Heidegger, Martin, español, 1971, p. 221 *et seq.*

cciii *Ibidem*, p. 226.

cciv Por así decir, ya que el ser-para-sí no es la *fuerza* de la abstracción de objetos potenciales, sino una apariencia que es su condición. En efecto, la abstracción de objetos es realizada por las funciones mentales bajo el impulso del error.

ccv O sea, el nivel de nuestra experiencia cotidiana, que no es ni el microcósmico ni el macrocósmico, sino un nivel intermedio entre ambos.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

ccvi El peso y otras de las que normalmente consideramos como cualidades distintas de la configuración son en verdad partes de ésta.

ccvii Para una discusión más detallada de este tema, ver Capriles, Elías, 1991.

ccviii Harner, Michael J., español 1976.

ccix En la medida en la que alguna de ellas no se lo atribuya, podrá ser considerada como metachamánica. En efecto, varios sistemas chamánicos contienen elementos metachamánicos, y también es probable que algunas tribus posean sistemas espirituales totalmente metachamánicos.

ccx Decir que la cultura popular «ha conservado» elementos chamánicos parece implicar que el enfoque liberador y metachamánico de los sistemas espirituales tibetanos es un desarrollo logrado a partir del chamanismo. Esto es contrario a lo que propone Idries Shah en su libro *Los sufíes*: para Shah, el chamanismo es una degeneración del enfoque liberador que he designado como «metachamánico». La tesis de Shah encaja perfectamente dentro del enfoque indogrecorromano que postula procesos de temporalidad llamados evo o eón (en sánscrito, *kalpa*) y que divide estos procesos en eras de creciente degeneración.