Introducción

Ciencia, mito e ideología

Aunque el cientificismo proscribe la producción de mitos y exige que se interprete la evolución socioeconómica y espiritual de la humanidad en términos científicos, todas las interpretaciones cientificistas que de ella se han hecho han sido contradichas por un sinfín de datos obtenidos por científicos de diversas disciplinas. De hecho, ya en el siglo XVIII Hume había mostrado que las ciencias empíricas no pueden establecer leyes universales, pues es ilegítimo extender a la totalidad de los casos posibles lo que muestra un número finito de observaciones, en cuanto no podemos saber si alguno(s) de los casos que no hemos observado mostraría algo diferente —y actualmente el consenso a este respecto es tal que se habla de la "ley de Hume"—. En el siglo XX, Karl Popper (1961), quien no era ni ludita[1] ni epistemólogo anarquista,[2] señaló que el científico primero idea su teoría y luego debe extraer de ella todas las consecuencias posibles a fin de confrontarlas con la experiencia; si ninguna de aquéllas era contradicha por ésta, aunque por las razones que alegó Hume ello no habría confirmado la teoría como verdad universal indudable, se la aceptaría *provisionalmente* como *verdad probable* (lo cual, sin embargo, constituye para los "postmodernos" una posición epistemológica conservadora); si alguna consecuencia es contradicha por una o más observaciones, la teoría habrá sido refutada definitivamente. En *Espíritu y naturaleza*, sección "Todo escolar sabe", Gregory Bateson (1990) coincide con esto:

"1. La ciencia nunca prueba nada

"La ciencia a veces *mejora* las hipótesis y otras veces las *refuta*, pero *probarlas* es otra cuestión, y esto tal vez no se produzca jamás salvo en el reino de la tautología totalmente abstracta. En ocasiones podemos decir que *si* se dan tales supuestos y postulados abstractos, *entonces* tal o cual cosa deberá seguirse de ello absolutamente. Pero, nuevamente, la verdad acerca de lo que puede ser *percibido*, o acerca de aquello a lo que se llega por inducción a partir de una percepción, es otra cosa.

"Digamos que la verdad significaría una correspondencia precisa entre nuestra descripción y lo que describimos, o entre nuestra red total de abstracciones y deducciones y alguna comprensión del mundo exterior. En este sentido, la verdad no es asequible. Y aun dejando a un lado las barreras de la codificación —la circunstancia de que nuestra descripción estará dada en palabras, figuras o imágenes, mientras que lo que describimos será de carne y hueso, de sangre y acción—, aun soslayando ese estorbo de la traducción, nunca podremos reclamar haber alcanzado un conocimiento definitivo de nada".

Por supuesto, para que la ciencia pudiese refutar hipótesis, las observaciones de los científicos tendrían que liberarse del condicionamiento al que las someten las expectativas de éstos que, como se verá más adelante, denunció Bachelard (1957) en 1938. Teniendo esto en cuenta, invito al lector a leer en su totalidad el apartado 1 del capítulo de Bateson cuyas primeros párrafos se citaron arriba, así como el resto de los apartados y en particular el 6 y el 7.

Lo que Bateson señala arriba también coincide con Popper en cuanto éste rechaza el esencialismo de la filosofía racionalista de la ciencia que supone que el objetivo de la investigación es un conocimiento completo y final de la esencia de las cosas, y señala que ninguna teoría científica puede ser substanciada completamente y que la aceptación de una nueva teoría da

lugar a tantos problemas como los que resuelve. Por su parte, el teorema de Léon Brillouin (1959), ideado en 1932, habría mostrado que los experimentos empíricos no brindan resultados exactos, pues "la información no es gratuita": toda observación de un sistema físico incrementa la entropía del sistema en el laboratorio, por lo cual el *output* de cualquier experimento, que debe definirse en términos de la relación obtenida y el aumento de entropía resultante, siempre será menor que la unidad (1) —que representa la exactitud de la información— y sólo en raros casos se le aproximará: puesto que el experimento perfecto comprendería un gasto infinito de actividad humana, el mismo es irrealizable. A su vez, Thomas Kuhn (1970) mostró que, cada vez que se establece un paradigma o teoría como verdadero, los científicos que se adhieren a él tienen que encarar en sus investigaciones un gran número de observaciones que lo contradicen y que deben ignorar a fin de poder seguir adhiriéndose a él; ahora bien, con el desarrollo de la investigación y el pasar del tiempo, el número de observaciones que lo contradice llega a hacerse abrumador y, por lo tanto, para explicar estas últimas los científicos tienen que elaborar nuevos paradigmas y teorías. Éstos correrán la misma suerte que los anteriores, pues luego los científicos encararán muchas observaciones inexplicables en términos del nuevo paradigma o teoría, que en consecuencia tendrán que ignorar —y en un momento dado la cantidad de dichas observaciones alcanzará el nivel umbral en el cual los científicos se verán obligados a concebir nuevos paradigmas y teorías—. Por su parte, Paul K. Feyerabend (1982, 1984, 1987) mostró que a menudo se llega a los "descubrimientos" y a los nuevos paradigmas y teorías científicos rompiendo las reglas del procedimiento científico, y desmitificó a tal grado la creencia según la cual las ciencias descubren verdades como para ubicar la razón y la ciencia occidentales en el mismo plano que la magia y la brujería.

Incluso si no existieran los problemas considerados hasta ahora, las interpretaciones científicas no podrían adecuarse perfectamente a los fenómenos observados en cuanto —en términos de la imagen de Korzybski— los mapas conceptuales son digitales y el territorio interpretado es analógico, y lo digital no puede corresponder con precisión a lo analógico —como lo evidencian la imposibilidad de cuadratura del círculo (para calcular su extensión hay que usar el número π, que tiene infinitos decimales, lo cual nos hace obtener resultados inexactos), el que para elaborar la teoría de la relatividad Einstein haya tenido que recurrir al número imaginario "raíz cuadrada de -1" ("i"), la imposibilidad de correspondencia de una fotografía digital con el territorio analógico que ella representa, etc.—. En el caso de la fotografía, aunque la imposibilidad en cuestión puede ser imperceptible cuando el número de *dpi* es muy grande, basta con pulsar *zoom in* en nuestro ordenador repetidas veces, para que nos encontremos frente a una combinación de cuadros de distintos colores que no tiene ningún parecido con la realidad aparentemente continua que fue fotografiada.

Más aún, la comprensión y descripción de la realidad son lineales, pues avanzan en una sola dimensión a la vez, y fragmentarias en cuanto nuestra percepción alienada produce la ilusión de que las figuras que ella abstrae en el continuo sensorial se hallan en sí mismas aisladas del resto del continuo sensorio y de la trama de la vida, mientras que el territorio interpretado es holístico y las partes que en él abstrae la percepción están intrincadamente interconectadas en una red multidimensional de interdependencias. Igualmente, al abstraer un fragmento de lo dado y entenderlo en términos de un concepto, lo que hacemos es aislar *uno de sus aspectos* y considerarlo *desde un cierto punto de vista*. Si considerásemos otro de los aspectos del fragmento, o cambiásemos de punto de vista, el concepto contrario le sería quizás tan aplicable como aquél en términos de la cual lo hemos entendido (por ej., desde un punto de vista lo que

llamamos "mesa" es una mesa; desde otro puede ser un conjunto de tablas unidas; desde otro un conjunto de células [cada una de ellas constituida por un conjunto de moléculas constituidas por un conjunto de átomos constituidos por partículas subatómicas constituidas por quarks]; desde otro, un segmento del continuo de energía que es el universo que ha sido abstraído por la percepción —y en todo caso lo que llamamos "mesa" es un fenómeno en nuestra experiencia, del que no podemos saber si tiene o no como base algo externo a la misma—). Por todo esto, estamos en un error cuando sentimos que los conceptos que aplicamos a los fragmentos de lo dado abstraídos por las funciones perceptivas son la verdad absoluta y única acerca de dichos fragmentos.

Incluso los intentos por validar las ciencias no han hecho más que invalidarlas. Esto es lo que ha sucedido con el que, a mi juicio, es el criterio más creíble que se ha aducido a su favor: el pragmático[3] —expresado, entre otros, por A. J. Ayer (1981)— según el cual "estamos autorizados a tener fe en nuestro procedimiento, mientras realice su función, que es la de predecir la experiencia futura, y controlar así lo que nos rodea". En efecto, aunque las ciencias son en general capaces de predecir *algunos tipos de* ocurrencias con un alto grado de confiabilidad, así como de producir efectos *inmediatos* de manera predecible, como se verá más adelante y como lo he mostrado en mayor detalle en otra parte (Capriles, 1994, 2007a Vol. III), a la larga sus aplicaciones tecnológicas producen lo contrario de lo que los científicos que desarrollaron las teorías y paradigmas y los tecnólogos que las aplicaron afirmaban intentar producir —aunque en general los efectos indeseados se hacen evidentes a largo plazo—.[4] Intentando controlar lo que nos rodea con el *supuesto* objeto de crear un paraíso terrenal y de matar a la muerte y el dolor, la ciencias y la tecnología en ellas basada han producido un descontrol infernal, llevándonos al borde de la extinción y de este modo contradiciendo lo que los científicos y tecnólogos alegaban querer

producir. Ello evidencia la extrema falta de encaje estructural entre nuestras reacciones hacia el mundo y lo que "sucede en él" —lo cual, en base al criterio de salud mental de Alfred Korzybski (1973), según el cual el índice de aquélla es dicho encaje estructural, indica que nos hallamos en el extremo opuesto al de la salud mental—. Esto se debe a que el error / la alienación, cuyo núcleo es lo que en el Capítulo I de este libro se designa como alienación ontológica, al desarrollarse hasta un cierto grado, da lugar a los aspectos de la alienación y/o los tipos de alienación que se consideran en el Capítulo II, y al desarrollarse interdependientemente con estos últimos, se transforma en alienación como trastorno psicológico.

No cabe duda, pues, de que en cuanto las ciencias conllevan una pretensión de verdad en el sentido de perfecta adecuación de sus mapas al territorio de lo dado, así como la pretensión de mejorar nuestras vidas y producir un paraíso tecnológico, ellas no son más que mitos: son aspectos del mito del progreso característico de la modernidad, que como lo ha demostrado la crisis ecológica es no sólo irrealizable, sino mortal para nuestra especie. Estamos, pues, con Sorel (1903, 1906, 1908) en su juicio según el cual las ciencias no son más que mitos y la pretensión científica del marxismo se debió a la gran fuerza del mito científico imperante —lo cual implica que, en cuanto los "descubrimientos" de las ciencias se toman como verdades en el sentido de perfecta concordancia del mapa científico con el territorio interpretado, ellas son ideologías—. Esto es precisamente lo que señaló Bachelard (1957) en 1938 al afirmar que en la mente de todo investigador anidan prejuicios que se manifiestan en la forma en que éste interpreta el resultado de sus observaciones, pues sus opiniones y/o conocimientos previos dan lugar a expectativas que constituyen *obstáculos epistemológicos* al logro de la objetividad científica en cuanto pueden impedirle aceptar la posibilidad de que los resultados arrojados por la observación no correspondan a la construcción teórica que ella o él había elaborado previamente. Una anécdota que cuenta Edgar Morin (1981a)

ilustra claramente una de las formas en que los juicios observacionales son condicionados por la ideología: al volante de su auto, aquél se acerca a una intersección, cuando percibe que el conductor de otro auto ha irrespetado el semáforo y embiste contra una bicimoto que, con la luz verde a su favor, pasaba por la otra calle, golpeándola por un costado con la parte delantera del auto. Morin baja de su vehículo a fin de dar testimonio de lo ocurrido y proteger así los derechos del indefenso motociclista que fue embestido por el auto que irrespetó el alto. Sin embargo, el motociclista reconoce que fue él quien irrespetó la luz roja y quien con la parte delantera de su velomotor golpeó al auto por un costado. Incrédulo, el famoso científico y filósofo observa los daños producidos a la bicimoto y al auto, y comprueba que la primera golpeó al segundo por un costado. El autor concluye que su ideología socialista y sus sentimientos justicieros lo hicieron percibir erróneamente la situación, invirtiendo lo ocurrido, a pesar de que no había ingerido licor ni estaban presentes otras condiciones que pudiesen haber distorsionado su percepción. Ahora bien, en el caso de un experimento planeado de antemano, no sólo se producen fenómenos como el que documentó Morin, sino que la forma como el experimento es planeado y los criterios de evaluación que en él se emplean están condicionados por lo que el investigador espera encontrar, lo cual está a su vez determinado por su ideología.

Lo anterior nos permite ratificar que las ciencias pueden válidamente considerarse como ideología. Esto es justamente lo que en 1948 afirmó Antonio Gramsci (1998, p. 63[5]): "en realidad la ciencia es también una superestructura, una ideología". Luego Herbert Marcuse (1965) señaló que el concepto de razón técnica era él mismo ideología, y que no era el caso que fines e intereses de dominio se avengan a la técnica *a posteriori* y desde fuera, pues ellos entran ya en la construcción del aparato técnico, y (1957) que el desarrollo de las fuerzas productivas producido por la capacidad de dominio técnico se empleaba para legitimar el sistema

imperante. Ahora bien, no era el caso que la tecnología no neutra sino ideológica fuese producida por individuos no neutros sino ideológicos en base a una ciencia neutra y como tal no ideológica: la ciencia habría estado condicionada ideológicamente para el dominio tecnológico desde su aparición (Marcuse, 1964: cfr. la cita en el Capítulo II de este libro, sección "La alienación chamánica y la alienación científico-tecnológica"). Luego el proyecto tecnológico inherente al proyecto científico hace que nuestras vidas se vuelvan infernales y termina destruyendo la base física de la producción, como lo anunció el mismo Marcuse (1964, p. 135) en el Capítulo VI de una de sus obras clave. Esto era de esperar, pues como he mostrado en varios trabajos, una vez que se establece un tipo de relaciones de proceso primario, el proceso secundario no puede confinarlas a un campo, y por ende se extienden a todos los campos. En todo caso, Foucault (1976, 1978) y Deleuze (1980), en base a la tesis de Marcuse según la cual las ciencias y sus aplicaciones tecnológicas son medios para legitimar el poder, afirmaron que las ciencias no eran sólo ideologías, sino *más que ideologías*: en las palabras del segundo, la filosofía tuvo, y las ciencias tienen hoy en día, el rol de una "máquina abstracta o axiomática generalizada" que funciona como la matriz que hace posible la existencia misma del poder. Y, en efecto, los sistemas filosóficos son "saberes" de un tipo necesario para sustentar las formas que han de adoptar otros "saberes" a fin de fundamentar los modelos en base a los cuales tendrá que estructurarse el poder en distintas épocas, de acuerdo con las condiciones de éstas.

De acuerdo con Jean Baudrillard (1981), en la actualidad hemos ido más allá de la mera confusión de los mapas con el territorio al que pretenden corresponder, pues se crean mapas que no pretenden corresponder a territorio alguno, los cuales constituyen lo que experimentamos como la realidad y que él designa como "hiper-realidad". Él escribe:

"Podemos tomar como la alegoría más adecuada de la simulación el cuento de Borges donde los cartógrafos del Imperio dibujan un mapa que acaba cubriendo exactamente el territorio: pero donde, con el declinar del Imperio, este mapa se vuelve raído y acaba arruinándose, unas pocas tiras aún discernibles en los desiertos —la belleza metafísica de esta abstracción arruinada, dando testimonio del orgullo imperial y pudriéndose como un cadáver, volviendo a la sustancia de la tierra, tal y como un doble que envejece acaba siendo confundido con la cosa real—. La fábula habría llegado entonces como un círculo completo a nosotros, y ahora no tiene nada excepto el encanto discreto de un simulacro de segundo orden.

"La abstracción hoy no es ya la del mapa, el doble, el espejo o el concepto. La simulación no es ya la de un territorio, una existencia referencial o una sustancia. Se trata de la generación de modelos de algo real que no tiene origen ni realidad: un 'hiperreal'. El territorio ya no precede al mapa, ni lo sobrevive. De aquí en adelante, es el mapa el que precede al territorio, es el mapa el que engendra el territorio; y si reviviéramos la fábula hoy, serían las tiras de territorio las que lentamente se pudren a lo largo del mapa. Es lo real y no el mapa, cuyos escasos vestigios subsisten aquí y allí: en los desiertos que no son ya más del Imperio, sino nuestros. El desierto de lo real en sí mismo.

"De hecho, incluso invertida, la fábula es inútil. Quizá sólo queda la alegoría del Imperio. Puesto que es con el mismo imperialismo con el que los simuladores de hoy en día intentan que todo lo real coincida con los modelos de simulación. Pero ya no es cuestión que se decida entre mapas y territorio. Algo ha desaparecido: la diferencia soberana entre ellos que era el encanto de la abstracción. Ya que es la diferencia lo que forma la poesía del mapa y el encanto del territorio, la magia del concepto y el encanto de lo real. […]. [Hoy en día] lo real se produce a partir de unidades miniaturizadas, de matrices, bancos de memoria y modelos de comandos, y con estos puede reproducirse un número indefinido de veces. Ya no tiene

que ser racional, puesto que ya no se mide respecto a algún ideal o instancia negativa. No es más que práctico, operacional".

La visión degenerativa de la historia y lo verdaderamente postmoderno

En este libro, a fin de impulsar la revolución total que permitiría la supervivencia y haría de la sociedad humana un buen lugar (*eutopos*) en el cual todos podríamos alcanzar la plenitud y la armonía, plasmo un metarrelato según el cual nuestra evolución espiritual y socioeconómica es el desarrollo progresivo del error / la alienación cuyo núcleo es lo que designo como *alienación ontológica* —desarrollo que va produciendo y haciendo que se desarrollen múltiples aspectos de la alienación o tipos de alienación, así como lo falso, lo malo, lo feo y todo lo díscolo / negativo—. Como señala Gregory Bateson (1990):

"Se diría que hay algo así como una ley de Gresham[6] 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".

Aunque dicho metarrelato concuerda mejor con la llamada "evidencia científica" que los metarrelatos de los marxismos, a diferencia de estos últimos, en vez de pretenderse verdadero en cuanto concordancia (*adæquatio intellectus et rei*), en coincidencia con Sorel se reconoce a sí mismo como mito —siendo del tipo que Sorel llamó "auténtico"—[7] y por ende se sitúa en el extremo opuesto a la "hiper-realidad" baudrillardiana. En efecto, puesto que la raíz última de la problemática actual es el error / la alienación que Heráclito designó como *lethe* (o por lo menos de lo que yo entiendo por tal) y que el Buda Śākyamuni denominó *avidyā*, un aspecto

esencial del cual es la confusión del mapa con el territorio y la creencia en la perfecta adecuación del uno al otro (incluso cuando los mapas, en vez de surgir de un intento de describir un territorio, inventan el territorio al antojo del cartógrafo), para poder cumplir la función para la que se lo concibió, el metarrelato debe reconocer explícitamente su carácter de metarrelato incapaz de adecuarse perfectamente a lo interpretado, e instar a que se lo utilice como sugirió el filósofo indio Aśvaghoṣa: como un uso del lenguaje para ir más allá del lenguaje (o como la escalera del primer Wittgenstein [1978], que permite llegar al lugar donde se la puede abandonar[8] —el cual para el segundo Wittgenstein (1968) sería aquél donde nos hemos liberado del "embrujamiento de nuestra inteligencia mediante el lenguaje"—).[9] Por lo tanto, dicho metarrelato *señala el camino hacia* la Verdad, no en cuanto adecuación (la cual como ya sabemos es imposible), sino en cuanto *ausencia del error que nos hace tomar los mapas intuitivos por el territorio de lo* dado *y creer que los mapas discursivos se adecuan perfectamente a este último*. Y si "ideología" implica un enmascaramiento que responde a lo que una sociedad (en este caso, la sociedad moderna) o clase (los científicos y la clase dominante con la que se identifican y para la cual trabajan) toma por sus intereses, el mismo no es ideología en cuanto no pretende ser lo que no es.

Dicho metarrelato es lo que Sorel llamó una "contraideología" (un clavo que se usa para sacar otro clavo pero que para que no llegue a ser ideología no debe dejarse *in situ*), la cual presenta la evolución socioespiritual de la especie como un proceso de degeneración, reconociendo —con Sorel— en la creencia en el "progreso" una filosofía de la historia explícita o implícita que justifica el sistema de poder imperante, y —también con Sorel— denunciando a esta última por la inversión que radica en identificar el incremento de los "conocimientos positivos" con el progreso moral y el desarrollo de las "ciencias" con el progreso social. En esto sigue a los sistemas que en Eurasia explicaron la

evolución y la historia humanas como un eón, evo o ciclo cósmico temporal (sánscr. *kalpa*; tib. kalpa [*kal pa* o *bskal pa*]; gr. *aion*) en el cual se suceden edades cada vez menos armónicas, a partir de una era primitiva de perfección y armonía que en Grecia y Persia se denominó Edad de Oro y en India se llamó Era de Perfección (*kṛtayuga*) o Era de la Verdad (*satyayuga*).

Como todos sabemos, a fines del siglo XX varios ideólogos menores designaron la condición de la humanidad en su época como "postmoderna", mientras otros objetaban que lo que aquéllos llamaban "postmodernidad" era la etapa final de la modernidad en la cual todo lo que tiene que ver con esta última se halla en decadencia. Aquí concordamos con los segundos y afirmamos que ello ha sucedido porque el proyecto moderno, todo lo que se desarrolló con él, y aquello de lo cual el mismo es un desarrollo, completó su reducción al absurdo con la crisis ecológica. En efecto, la modernidad es el período del presente ciclo cósmico temporal caracterizado por el mito del progreso y la creencia en que el crecimiento industrial y económico, los avances tecnológicos y así sucesivamente, perfeccionarán cada vez más a nuestra especie y sus condiciones de vida, e incluso en que el cambio y la innovación son buenos en sí mismos. Y es en este período donde el error / la alienación y todo lo que surgió de su desarrollo completa su reducción al absurdo, en cuanto produce la crisis ecológica que nos ha llevado al borde de nuestra autodestrucción, demostrando que *no funciona*. Por lo tanto, la postmodernidad tiene que ser un período en el cual el error / la alienación cuyo núcleo es la alienación ontológica, y los aspectos de la alienación o tipos de alienación que se desarrollaron a partir de esta última —y en particular los mitos del progreso, de la ciencia como productora de verdad, y del desarrollo—, se han erradicado y se ha iniciado una nueva era de *Comunión*, plenitud, igualdad y armonía —la cual podría hacerse corresponder a la era de perfección y armonía con la que se iniciaría el siguiente ciclo cósmico, o al Milenio final del actual ciclo cósmico que

predijeron los *Apocalipsis* (el de Juan Evangelista y los esenios), el *Tantra Kālacakra* y las enseñanzas Ismaelitas. (A lo largo de este libro, uso el término sacramental cristiano *Comunión* para referirme a la vivencia, conjunta o individual, mas no-mediada, no-dualista y no-conceptual, del inefable e impensable principio único que constituye la verdadera condición de todos los seres vivos y de la totalidad del universo.)

En el momento de escribir esto una era tal no ha comenzado, pues la alienación ontológica y todos los aspectos de la alienación o tipos de alienación que se desarrollaron a partir de ella siguen dominándonos, mientras que los ideales, creencias y aspiraciones de la modernidad —y en particular el de la historia como perfeccionamiento, el de crecimiento económico e industrial, y el de progreso tecnológico— continúan marcando el rumbo de nuestra especie —aunque también hemos adquirido otros que responden a la decadencia de la modernidad, y todavía otros que constituyen una reacción contra la modernidad en cuanto resultan de la reducción al absurdo de ésta—. En sí mismo el hecho de que élites intelectuales vanas y vanidosas traten de obtener valor a través de repetir las tesis de los pensadores menores que concibieron la postmodernidad, e intenten concordar con los superficiales valores y/o antivalores que se suponen propiamente postmodernos, muestra que no hemos ido más allá del culto a la novedad y el aferramiento a las modas propios de la modernidad —y en los países del Tercer Mundo revelan un encandilamiento propio de colonizados frente a las supuestas luces europeas en general y parisinas en particular—. Lo que sucede es que nos hallamos en un período de crisis como lo definió Bertold Brecht, donde "lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer" —y por lo tanto, como acotó Antonio Gramsci, "se dan las condiciones para hablar de tragedia".

Quienes crearon y difundieron la ideología pseudopostmoderna, afirmando que los metarrelatos totalizadores son propios de la modernidad

que ha sido superada, exigen que se los abandone y se produzca sólo *petit récits* (pequeños relatos) locales y fragmentarios. La vertiente derechista de esta ideología proscribe, en particular, aquellos metarrelatos que muestran vías hacia una sociedad armónica e igualitaria, acusándolos de dar continuidad a la visión moderna según la cual la evolución espiritual y social de la humanidad conducía a un paraíso que se materializaría al final de la historia. Ahora bien, en tanto que vivenciamos los pensamientos como absolutamente verdaderos o falsos, metarrelatos propios de nuestra civilización, sociedad, grupo cultural / subcultural / contracultural, o ámbito ideológico, determinan de manera subliminal[10] los supuestos en base a los cuales construimos nuestra experiencia y organizamos nuestras vidas. Esto les ocurre a los ideólogos menores que se declaran postmodernos y proscriben todo metarrelato totalizador pero dan por sentado tesis tales como: que no hay alternativa para el capitalismo; que nos hemos perfeccionado con respecto a los seres humanos primitivos; que la técnica en su forma actual es beneficiosa y no hace falta remplazarla por otra radicalmente diferente; que somos más ricos y felices que los humanos de eras anteriores; que el pensamiento europeo de hoy es más perfecto que los de épocas anteriores y otras latitudes —o que es imposible liberarse de los límites y de los condicionamientos que los pensamientos le imponen a nuestra experiencia en la condición que aquí llamo *estado de Comunión*, el cual era el núcleo de la tradición dionisíaca griega y sus equivalentes en gran parte de Asia—.[11] Los metarrelatos que, no reconociéndose como tales, condicionan subliminalmente a tales ideólogos, tienen efectos destructivos y generan sufrimiento, mientras que el que aquí se presenta podría indicar el camino para poner fin a los efectos destructivos y generadores de sufrimiento del error que radica en confundir el mapa con el territorio, así como del capitalismo y la modernidad a él asociada. (La imperativa necesidad de remplazar las formas actuales de la técnica por otras radicalmente diferentes fue ya afirmada por Marcuse [1972, p. 61],

para quien la liberación, tanto de los seres humanos como del resto de la naturaleza —y, aquí debemos agregar, *la supervivencia de ambos*— requeriría una nueva ciencia fundamentada en un *interés*, y por lo tanto en una *racionalidad*, *no instrumental*, que tuviese una visión de la naturaleza como "una totalidad de vida a proteger y cultivar" y no como un útil a usar y manipular: según Marcuse, esta transformación del interés en la base de las ciencias produciría cambios esenciales en ellas, pues las mismas, sin perder su carácter racional —yo diría, más bien, "haciéndose al fin genuinamente racionales"— llegarían a conceptos esencialmente diferentes de la naturaleza y establecerían hechos esencialmente diferentes.)

Es precisamente porque en los ideólogos que se definen como "postmodernos" las concepciones de la modernidad no acaban de morir y lo verdaderamente postmoderno no acaba de nacer —lo cual hace de su autodefinición como "postmodernos" una quimera y un engaño—, que en su mayoría los mismos desestiman la visión de la evolución a la que se ha hecho referencia, denunciándola como un gran metarrelato del tipo que habría de superarse en la postmodernidad, en la cual sólo serían permisibles los pequeños relatos fragmentarios. La paradoja es que los pequeños relatos inconexos que sus autores y los lectores que los adoptan, en cuanto están poseídos por la confusión del mapa con el territorio, sin darse cuenta de que están condicionados por ellos toman por la realidad misma, surgen de una ideología totalizadora del tipo que esos relatos proscriben, según la cual la realidad no es sistémica, y por ende no está legitimado elaborar un sistema para explicarla. Esta creencia en que la realidad no es sistémica surge a su vez del error / la alienación que posee a la totalidad de la humanidad, y en particular a aquel aspecto del mismo que en este libro designo como alienación perceptual y cognitiva, y a la deriva de esta última que denomino alienación antiecológica, que consiste en la incapacidad de aprehender la totalidad y las relaciones que en ella tienen las partes que abstraemos con nuestra percepción, y que el Buda Śākyamuni ilustró con la

fábula de los ciegos con el elefante. (Según dicha fábula, que se reproduce en el Capítulo I de este libro y que aparece primero en el *Udāna* del Canon Pali de budismo y luego en el *Tathāgatagarbhasūtra* del mahāyāna, un rey reunió a un grupo de ciegos y, poniéndolos frente a un elefante, les ordenó determinar de qué objeto se trataba. Cada uno palpó una parte diferente del paquidermo y según los rasgos de la parte llegó a una conclusión distinta acerca del objeto. Actualizando la fábula, podríamos decir que el que agarró la oreja afirmó que se trataba de un abanico, el que tomó la trompa en sus manos creyó que era una manguera, el que asió la cola concluyó que se trataba de una serpiente, etc. Usando el elefante como símbolo del ecosistema, el proyecto moderno ha tenido por objeto destruir las partes que los ciegos experimentaron como amenazadoras y apropiarse de las que percibieron como fuente de confort o de placer, con lo cual ha ido destruyendo el ser vivo del que somos parte y del que depende nuestra supervivencia.[12]) Es por esto que los metarrelatos pseudopostmodernos, en vez de ser terapéuticos, como lo es el que expresa este libro, son perniciosos y contribuyen al desarrollo de la crisis actual. El problema no radica, pues, en producir relatos totalizadores en vez de fragmentarios, sino en estar condicionados por relatos totalizadores que surgen de una perspectiva fragmentaria y que emergen en forma de metarrelatos —bien sean fragmentarios o totalizadores, orales o escritos, privados o públicos—, *sin percatarnos de que estamos condicionados por ellos*. Y el mismo se hace particularmente grave cuando los metarrelatos que surgen de esta manera justifican la destrucción de la biosfera, la subyugación y explotación de otros humanos, etc.

El propósito del presente metarrelato, alternativo a los de la modernidad capitalista, es guiarnos desde la decadencia de la modernidad hacia la *verdadera postmodernidad* y por lo tanto hacia el *ecomunismo* (Capriles, 2007b) —el cual, como es obvio, no tendrá ningún parecido con lo que existió en países marxistas del siglo XX ni con nada que exista o que

de algún modo se esté tratando de implantar en parte alguna—.[13] En cuanto la verdadera postmodernidad depende de la erradicación del error / la alienación que es la causa de la crisis ecológica, y en cuanto dicho error / alienación a su vez implica tomar los pensamientos como absolutos y confundirlos con el territorio de lo *dado* —elemento clave en la producción de la ilusión de substancialidad, dualismo, pluralidad y concreción absolutos— dicho metarrelato debe mostrar que los pensamientos son relativos —en cuanto todo lo que puede pensarse tiene un género próximo y una diferencia específica (o cuando menos la segunda) y por lo tanto es relativo a ellos— y en general deconstruir los ideales y las creencias que surgieron del desarrollo del error / la alienación. Es por esto que el mismo hace explícito su carácter de metarrelato y su incapacidad de adecuarse perfectamente a lo interpretado.

Ahora bien, el reconocimiento de la relatividad de lo relativo no debe privarnos de un principio rector ni de un punto de referencia: es menester reconocer que la verdadera condición de la realidad, en cuanto carece de género próximo y de diferencia específica, es un *absoluto* —que en cuanto tal no puede ser concebido por el pensamiento y sólo puede hacerse patente en el estado *de Comunión*— y que los distintos cursos de acción, aunque relativos, no son equivalentes. En efecto, sólo unos conducen a la erradicación del error / la alienación y de todos los aspectos y tipos de alienación, haciendo posible la generalización del estado *de Comunión* que está libre de los límites que introduce el pensamiento y de la perspectiva perceptual fragmentadora propia de la alienación perceptual y cognitiva —de este modo permitiendo la supervivencia de nuestra especie, dotando a nuestras vidas de verdadero Sentido, y conduciendo a la nueva era *de Comunión* —y por ende de plenitud en la frugalidad y armonía en la igualdad— que en este libro se designa como *ecomunismo*.

Sólo un pensamiento de este tipo puede ser genuinamente postmoderno, ya que sólo por los medios mencionados arriba podemos

transitar hacia la verdadera postmodernidad. Y ello implica que es imperativo que en nuestra deconstrucción evitemos los extremos —y en particular el monismo esencialista-substancialista-eternalista del filósofo indio de los siglos VIII-IX EC, Śaṅkarācārya, quien deconstruyó todo menos la unidad, y el incesante proliferar de la multitud del postmoderno filósofo francés del siglo XX Jacques Derrida, quien deconstruyó todo menos la *différance* (neologismo creado cambiándole una letra al término francés *différence*)—. En efecto, tal como el filósofo budista Nāgārjuna, tenemos que deconstruir todos los conceptos, que sin excepción son extremos en cuanto se definen por contraste con otros conceptos, como condición para descubrir, en el estado *de Comunión*, la verdadera naturaleza de toda la realidad, que no entra en concepto alguno. Y, al mismo tiempo, establecer cómo ha de ser y cómo podrá realizarse la Revolución total que restablecería la Comunión, la plenitud, la frugalidad, la armonía y la igualdad, dando lugar al *ecomunismo*. Esto es lo que se pretende en este libro.

Nota sobre términos, estilo y transliteraciones

Antes que nada, cabe señalar que a fin de comunicar las tesis centrales de este libro hube de introducir algunos neologismos, entre los cuales es pertinente aclarar en este punto el sentido de "Gnitivo" —constituido por las tres últimas sílabas del término cognitivo— y "Gnitividad" —constituido por las cuatro últimas sílabas de la palabra "cognitividad"—. Como señaló el poeta francés Paul Claudel (1943), el "conocimiento" (*connaissance*) es el 'co-nacimiento' (*co-naissance*) del sujeto mental y el objeto. Aceptar esto —que es acorde con la filosofía Mādhyamaka y con el sistema expuesto en este libro— implica aceptar que el prefijo "co" implica una dualidad, que en lo cognitivo es la del sujeto y el objeto. Es porque lo que llamo Gnitividad es *no-dual* y *absoluta* en

cuanto entre ella y lo que en ella y a través de ella se manifiesta no tiene lugar una *relación dualista*, que para referirme a ella he eliminado el prefijo "co" de los términos "cognitivo" y "cognitividad". A fin de ilustrar el carácter *no-dual* y *absoluto* de esta Gnitividad, la comparo con un espejo —como lo hace el semdé[a] de la enseñanza dzogchén[b]— y con una pantalla LCD o de plasma (Capriles, 2004, 2007a). A este respecto cabe señalar que ni lo primero responde a un modelo realista y al mismo tiempo pasivo de la percepción (como los que concibieron pensadores que van de Aristóteles a Lenin), ni lo segundo responde a un solipsismo, o a un idealismo al estilo de los de Berkeley, Fichte, Schelling, Hegel o la escuela Yogācāra de filosofía budista. En efecto, partiendo de la *epojé* metafenomenológica (radicalización de la *epojé* fenomenológica del tipo que se explica abajo), ambos símiles ilustran el hecho de que en dicha Gnitividad aparecen todos los fenómenos, *sin que éstos se hallen a una distancia de ella o sean separados y distintos de ella*, y *sin que ello signifique que sean ella o que sean uno con ella*. Finalmente, escribo con mayúscula las iniciales de ambas palabras a fin de indicar que ellas expresan algo que es inherente al inefable absoluto que aquí denomino *Sí-mismo* —que es absoluto e inefable en cuanto no excluye nada y por ende no es relativo a nada— y en consecuencia no pertenece al plano relativo. Por supuesto, llamar *Sí-mismo* a algo que no excluye nada y que por ende *carece de Otro*, es violar la lógica inherente al lenguaje, en cuanto *Sí-mismo* se define por contraste con Otro.[14]

Husserl, radicalizando el cuestionamiento kantiano a la metafísica dogmática (en la que paradójicamente incurre el mismo Kant), dejó en claro que partir de presupuestos era ilegítimo y exigió que, *sin negar el mundo natural ni dudar de él* (Husserl, 1982, I, §§ 31-32), *se lo pusiera entre paréntesis*: como bien señaló Wittgenstein, en la medida en que nos

[a] En el sistema Wylie de transliteración del tibetano, *sems sde*

[b] En el sistema Wylie de transliteración del tibetano, *rdzogs chen*.

es imposible sacar la cabeza fuera de nuestra experiencia para ver si hay algo allí, es tan ilegítimo afirmar que allí hay algo como afirmar que no hay nada. La exigencia de las filosofías que tienen bases fenomenológicas en el sentido husserliano del término, según la cual toda investigación ontológica debe partir de la *epojé* fenomenológica y no tratar de establecer si existe o no algo externo a nuestra experiencia que sea la base de la misma, así como el fin que le impuso Heidegger a la ontología, de elucidar el ser de los fenómenos y describir las estructuras ontológicas que se manifiestan *en la experiencia*, se consideran aquí metodológicamente acertadas. Sin embargo, como desde su perspectiva lo ha mostrado Jacques Derrida (1967a) y como desde la suya propia lo ha hecho quien esto escribe (Capriles, 2007a vol. I), los fenomenólogos han violado a menudo sus propias premisas. Como señala Sartre (1980, Introducción), Husserl *da por sentado* el *presupuesto* según el cual el *cogito* no es un mero fenómeno —violando con ello la *epojé* fenomenológica—. Ahora bien, Sartre (1980) también viola dicha *epojé* al dar por sentada la *preexistencia del ser con respecto a nuestra experiencia del mismo*, pues ello *da por sentado el presupuesto* según el cual hay un *ser* independiente de la experiencia que en cuanto tal no sería mero fenómeno (y que en cuanto *independiente* y por ende *no relativo* debe ser un *absoluto*), lo cual es una construcción metafísica tan indemostrable como la *res cogitans* en Descartes, la *idea* en Hegel o Dios en todos los filósofos cristianos. La hermenéutica fenomenológica que empleó Heidegger para elucidar las estructuras ontológicas de la experiencia humana violaba la *epojé* fenomenológica en cuanto *daba por sentado* el *presupuesto* según el cual el ser (*das Sein*) era *verdad*, y en su etapa final dicho filósofo consideró como la *verdad*, la *autenticidad* y la *apertura* por antonomasia lo que llamó *das Ereignis* ("el evento"), en el que el *ser* era idéntico con el *arjé* en cuanto principio único y verdadera substancia de todos los entes, a pesar de que en la Introducción a *Ser y tiempo* (Heidegger, 1971) reconocía que el ser tiene su diferencia

específica en el no-ser —lo cual implica que, a diferencia del *arjé* y al igual que el resto de los conceptos, y como lo había advertido ya Plotino, es excluyente y relativo— y de que en *Introducción a la metafísica* (Heidegger, 1980a) reconocía que la palabra *ser* tiene su *fuerza de nombrar* (puesto que hace que se manifieste un fenómeno en nuestra experiencia, el cual es delusorio en cuanto se ha tomado el concepto condicionado y relativo de *ser* como si fuese un absoluto incondicionado). (Cfr. Capriles, 2007a vol. I, etc.)

Todo lo anterior se debe en gran parte a que los fenomenólogos no vivenciaron la verdadera condición de la realidad, libre de la deformación que introduce lo que aquí llamo la *alienación ontológica*, y por lo tanto no pudieron percatarse de que tanto el *ser* como el *sujeto mental* son fenómenos que surgen con dicha *alienación* y desaparecen con ella, y que deforman la verdadera condición de la realidad —y en cuanto están poseídos por lo que llamo metaalienación, no se percatan de su alienación—. El término *metafenomenología* se acuñó para designar la ontología que, manteniendo la *epojé* fenomenológica más radical y partiendo de la vivencia, en el *estado de Comunión*, de la condición libre de alienación, y en base al contraste entre lo que ella hace patente y lo que se manifiesta en la alienación, elucida correctamente el modo de ser de los entes y el verdadero carácter del ser y sus estructuras —como lo hicieron el escepticismo pirrónico, la filosofía budista Mādhyamaka y el dzogchén, que señalan que el concepto de ser no puede expresar la verdadera condición de la realidad, y pueden incluso afirmar que el ser es un *error* (en nuestra época, esto último requeriría que hiciéramos la hermenéutica del ser de los fenómenos y las estructuras ontológicas de la experiencia que preconizaba Heidegger pero que él fracasó en hacer)—. Esto es lo que he intentado en varias obras (siendo la más minuciosa, Capriles, 2007a, vol. II), según las cuales el *fenómeno de ser* es el más fundamental de los fenómenos delusorios que surgen a partir de la confusión experiencial que

es inherente a lo que aquí se denomina *alienación ontológica positiva*. (Otros neologismos se explican al introducirlos.)

Del mismo modo, siguiendo el uso instituido por Jean-Paul Sartre (1980), se ponen entre paréntesis las palabras cuyo uso requiere la gramática pero que carecen de referente. Por ejemplo, la frase "Gnitividad no-dual, no-tética, no-posicional (de) conciencia [dualista, tética y posicional de objeto]" lleva el *de* entre paréntesis porque el uso de la preposición implica la existencia de una relación de conocimiento dualista entre dicha Gnitividad y lo que en ella se manifiesta —incluyendo el sujeto mental que es el núcleo de la *conciencia dualista, tética y posicional de objeto*, que comparo con un reflejo incorpóreo (en cuanto se trata de un concepto supersutil) en el espejo que representa esa Gnitividad—, pero, como se infiere de lo señalado arriba, entre ellos no tiene lugar una relación de este tipo. Igualmente, en la frase "lo que uno (es) en verdad" pongo el *es* entre paréntesis porque lo que (somos) en verdad (es) lo que aquí llamo *Sí-mismo*, que en cuanto no es parte de algo más amplio ni excluye nada, carece de género próximo y de diferencia específica; puesto que el concepto de *ser* tiene su diferencia específica en el de *no-ser*, y el de *ser-y-no ser* la tiene en el de *ni-ser-ni-no-ser*, al *Sí-mismo* no es correcto aplicarle ninguna de estas cuatro expresiones.

También se ha seguido la práctica de Sartre de repetir un sustantivo, en detrimento del buen estilo, cuando su reemplazo por el pronombre que le corresponda produjere una ambigüedad en el sentido o hiciere que el significado fuese difícil de precisar. Otro punto en el que se rompió con las normas de estilo universalmente establecidas fue en el uso de la primera persona, pues aunque, como se señala en este texto, el "yo" es un *collage* de otros, y la fuente última de los propios actos no es un alma o sujeto mental separado, en nuestra experiencia alienada sentimos que somos un yo individual y no un conjunto de yos, y que quien actúa es el sujeto mental que en general consideramos como el núcleo del *yo* —y son los Papas

quienes, bajo el falso supuesto de que hablan tanto por sí mismos como por el Dios cristiano, se refieren a sí mismos como "nosotros".

En lo que respecta a mi uso de términos de la tradición Pramāṇavāda de Dignāga y Dharmakīrti, cabe señalar que en este libro los he usado de la manera aparentemente imprecisa en que los han usado muchos maestros tibetanos: por ej., el término *sāmānyalakṣaṇa* lo he usado para referirme a entidades extensas, cuando según parece Dharmakīrti lo empleó sólo para referirse a partículas infinitesimales. El término *yogipratyakṣa* lo empleé para indicar la patencia de la verdadera condición del individuo y de todo el universo. Etc.

Con respecto a los sistemas de transliteración utilizados, cabe señalar que en la romanización del griego no se ponen los acentos y espíritus, y se usa "j" y no "ch" para representar la χ, "f" y no "ph" para escribir la ϕ, ü y no "y" para la υ —aunque se sigue usando "th" para la θ en cuanto muchos la pronuncian como "t" y no sabrían de qué palabra griega se trata si se empleara otra letra—. Las palabras chinas se escriben según el método pinyin, que es el establecido por la República Popular China, y cuyas reglas es necesario conocer para una pronunciación correcta de los términos. El sánscrito se translitera con los habituales signos diacríticos, que también es necesario conocer para obtener una pronunciación correcta. Los términos tibetanos se transcribieron como naturalmente creería deber escribir su sonido una persona de habla española, excepto en el caso de los fonemas que se parecen a la "ö" o la "ü" alemanas, en el que se usaron diéresis, o en el de la letra que transcribo como "zh", cuyo sonido es en cierta medida parecido al de una "y" porteña; sin embargo, los mismos van acompañados de la transliteración Wylie en una nota al pie (o, en las notas finales, dentro de un paréntesis) las primeras veces que se los emplea. Por último, en vez de transliterar el árabe siguiendo las normas de la escuela arábiga española, lo hice como, en mi ignorancia, *creí* que le sonarían los términos a un hispanohablante (excepto en el caso de los nombres de autores de obras a

las que se hace referencia en este libro, que dejé como aparecen en las mismas).

Reconocimientos

Este libro probablemente no habría sido escrito si la Dra. Carmen Bohórquez y su equipo no hubiesen escogido para el IV Foro de Filosofía de Venezuela el tema Alienación, Comunicación y Consumo, pues ello me hizo escribir una ponencia sobre el tema. Luego la pulí y amplié para su publicación en la revista *Realidad* de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" en San Salvador. Poco después el profesor Gustavo Fernández Colón me ofreció publicar otra versión en la *Revista de Estudios Culturales* de la Universidad de Carabobo (Venezuela), lo cual me hizo ampliar aún más el trabajo original.

Ahora bien, el libro en cuanto tal quizás tampoco habría sido escrito si el profesor Gustavo Fernández Colón (2008) no hubiera señalado en su trabajo comparativo sobre las obras de Francisco Varela, Raúl Fornet-Betancourt y mi persona, que no veía claramente cómo y por qué en mis obras yo había reformulado el concepto sartreano de *Sí-mismo* para aplicarlo a la Base en la cual se manifiesta y se disuelve la alienación, así como a lo que designo como el estado de Comunión, que es la condición totalmente libre de alienación. En efecto, ello me motivó a ampliar más el trabajo que había preparado para la *Revista de Estudios Culturales* y transformarlo en un libro en el cual aclararía lo que a dicho profesor y amigo no le había quedado claro (aunque eso ya lo había hecho en un trabajo reciente, éste había sido escrito en lengua inglesa, era extremadamente largo y todavía requería una pulida, lo cual hacía conveniente la elaboración de un trabajo en castellano donde se aclarase el asunto en términos más precisos y sucintos). Debo agradecerle también al amigo (cuyo nombre no menciono a fin de permitirle conservar el

anónimo) que me sugirió que en el primer capítulo de este libro hiciera referencia al concepto moriniano de “autonomía relativa” en el individuo, la sociedad y la especie.[15]

Debo reconocerle también al Lic. José Antequera, revisor de pruebas y corrector de estilo de la revista *Humania del Sur*, al literato y maestro de la lengua española Amable Fernández, y a la Profesora Mayda Hočevar, sus revisiones finales del libro y sus gestiones en pro de la publicación del mismo. Sin embargo, ninguno de ellos es responsable por las contravenciones de las normas de la gramática, de estilo, o de la metodología aquí adoptada, que desoyendo sus sugerencias me empeñé en mantener en aras de la claridad en la exposición de los conceptos expuestos.

[1] El ludismo (*Luddism* en inglés) fue un movimiento obrero opuesto a la técnica moderna que adquirió auge en Inglaterra a partir de 1811, y que emprendía revueltas espontáneas y a menudo atacaba los instrumentos técnicos de producción. Este nombre se deriva del de Ned Ludd, semilegendario líder del movimiento.

[2] El término "epistemología anarquista" fue acuñado por Paul K. Feyerabend (1984, 1982, 1987) para indicar una epistemología que niega que los grandes "descubrimientos" científicos se hayan alcanzado adhiriendo estrictamente a los métodos validados por los epistemólogos tradicionales, que los mismos hayan dado lugar a conocimientos indudables, y que este último tipo de conocimientos sea alcanzable. Feyerabend afirma que la ciencia no puede obtener conocimientos más ciertos, o producir efectos más predecibles, que la magia o la brujería.

[3] Los criterios pragmáticos de verdad se han hecho remontar hasta la influencia de Kant sobre Peirce e incluso sobre F. C. S. Schiller, y se han identificado en Nietzsche, pero su elaboración con ese nombre se debe al "Metaphysical Club" de Boston, que incluía a Charles S. Peirce y William James. Peirce (1935, pp. 538-540) escribió: "Concebimos el objeto de nuestras concepciones considerando los efectos que pueden ser concebibles como susceptibles de alcance práctico. Así pues, nuestra concepción de estos efectos equivale al conjunto de nuestra concepción del objeto". Un criterio de este tipo se establece de manera más clara en la enumeración por Lovejoy (1963) de: I. Las teorías pragmatistas de la significación; II. El pragmatismo como teoría epistemológicamente no funcional acerca de la naturaleza de la verdad; III. Las teorías pragmatistas del criterio de la validez de un juicio, y IV. El pragmatismo como teoría ontológica.

[4] Por ej., las primeras veces que aplicamos un *omnicida* (los llamados plaguicidas afectan a todas las formas de vida y no sólo a las que llamamos "plagas") en un pantano logramos exterminar la mayoría de los insectos que pretendíamos erradicar, y es sólo a raíz de la aplicación repetida del producto por un largo período, que nos damos cuenta de que el agua potable se ha contaminado, de que se ha exterminado a los batracios y otras especies vitales, de que los insectos han desarrollado resistencia al veneno, etc.

[5] Citado en un artículo electrónico de Gustavo Fernández-Colón en el marco del diálogo Alex Fergusson - Rigoberto Lanz con respecto a la Misión Ciencia, el cual circuló por redes de correo electrónico.

[6] "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, 1990.)

[7] Desde su utilización inicial del término en 1903 (Sorel, 1922), el mito era para Sorel una red de significados y un dispositivo de elucidación que nos ayudaba a percibir nuestra propia historia. En particular, la "teoría de los mitos sociales" plantea que el mito es una creencia de origen humano nacida de una conmoción psicológica y frecuentemente ligada a la cuestión de los orígenes (en la medida en que debe motivar a la acción en base a una genealogía ejemplar). En vez de reenviar al pasado como afirmaban los primitivistas, apunta a lo eterno. Se trata de un conjunto, no de conceptos o ideas, sino de imágenes motoras, de modo que lo importante no es que responda a lo que sucedió, sino que produzca intuitiva y prerreflexivamente todos los sentimientos que puedan motivar a la realización de una acción proyectada: tiene que ver con lo que se producirá y lo que se intenta producir, aunque no se trata de una predicción precisa. Si es fecundo, si responde a las aspiraciones colectivas, si lo acepta la sociedad entera o por lo menos una parte importante de ella, el mito se renueva a partir de sí mismo: su socialización equivale a su sacralización. De modo que el mito está más allá de disyuntivas como verdadero-falso, bien-mal, justo-injusto: o bien es fecundo y genera una actividad sociopsicológica, o bien no lo es y no la genera. Por esto, entre otras cosas, aunque Sorel denuncia el reduccionismo implícito del marxismo y su pretensión de predecir el futuro de manera científica, en vez de *refutar* dicha teoría afirma que la misma se pretende científica en la medida en que la ciencia es un mito central de la época de Marx y de la suya propia: dicha teoría es mítica justamente en la medida en que se pretende científica. Por ello Sorel (1906) afirma que el verdadero problema no es tanto encontrar preceptos o incluso ejemplos, como poner en acción fuerzas que puedan hacer que la acción se ajuste a los preceptos y los ejemplos. Al contrario de Pareto, Sorel no considera que las creencias sean un residuo irracional del cual hay que desembarazarse; por el contrario,

ve el mito —siempre y cuando sea "auténtico" en cuanto conduzca a un estado de cosas deseable— como un motor a implementar. En todo caso, para Sorel (1908), al igual que para este trabajo, el "progreso" no era más que un mito de la burguesía —el cual, hoy está claro, nos ha llevado al borde de la autodestrucción.

En el caso del mito que aquí presento, el mismo debe impulsar a quienes lo adopten, no sólo a transformar la sociedad, sino a liberarse de la "adherencia a", o el "estar condicionado por", creencias (se consideren o no "científicas") —y por lo tanto a liberarse de lo que hace que el mito tenga fuerza—. En otras palabras, tal como para Aśvaghoṣa (el filósofo budista indio del siglo II EC) había que usar el lenguaje para ir más allá del lenguaje, en este caso hay que usar la fuerza del mito para hacer que los mitos dejen de tener fuerza. (Esta parcial coincidencia con Sorel no implica aceptar su apología de la violencia.)

[8] "My propositions serve as elucidations in the following way: anyone who understands them eventually recognizes them as nonsensical, when he has used them—as steps—to climb up beyond them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it.)" Wittgenstein (1978).

[9] Por supuesto, lo que Aśvaghoṣa llamó "ir más allá del lenguaje" va mucho más allá de lo que para el segundo Wittgenstein representaba la liberación con respecto al embrujamiento por el lenguaje: lo primero es lo que el budismo llama Insuperable, Total Despertar (*anuttarasamyaksaṃbodhi*).

[10] Mi uso de este término no implica la aceptación de la tesis según la cual el autoengaño es función de un *topos* ajeno al consciente (como en la primera tópica freudiana) o al ego (como en la segunda tópica). Para una explicación *in extenso* de cómo se produce el autoengaño, ver Capriles (2007a vol. II).

[11] En general, las tradiciones que, como la dionisíaca, han estado conectadas al monte Kailāśā: el shivaísmo en India, el zurvanismo en Persia, el Bön en los Himalayas, el daoísmo en China, y más adelante el budismo tántrico y dzogchén en el Centro de Asia, los Himalayas, India, China, Mongolia, etc., y el ismaelismo y el sufismo naqshbandi (khwayagan) en los países islámicos... etc. Para una discusión más amplia ver Capriles (2007a); hay discusiones menos detalladas en Capriles (2000a, 2003). Alain Daniélou (1987), por su parte, muestra la identidad entre dionisismo, shivaísmo y el culto egipcio a Osiris.

[12] Cfr. Capriles (1986, 1994, 2000a, 2003, 2007a y algunos trabajos cortos).

[13] Esto es evidente, ya que para el marxismo en el comunismo se habría disuelto el Estado, pero es menester señalarlo porque en su última etapa la Unión Soviética afirmaba estar en los inicios del comunismo, y en efecto muchos entienden erróneamente por "comunismo" lo que existió en los países marxistas del siglo XX.

[14] Utilizo el término sólo porque una coincidencia hace que, una vez redefinido, muchas de las descripciones ontológicas que hace Sartre en *El ser y la nada* sirven para expresar la cosmovisión que comunico.

[15] Aunque en múltiples trabajos anteriores (y en particular en Capriles, 2004) discuto a fondo el concepto de autonomía y los grados de ésta en la acción humana y en particular en la transformación de la sociedad, los lectores que no conocen mis libros y artículos más amplios podrían haber sido confundidos por las objeciones que el Prof. Rigoberto Lanz hiciera a mi trabajo "Propósito consciente contra la naturaleza," en el que por su extrema brevedad no era posible incluir dicha discusión, y que él agregara inmediatamente después del mismo en la ocasión de publicarlo en su columna *A Tres Manos* (Capriles, 2008d). Fue a fin de aclarar esa posible confusión que un amigo en común me sugirió que hiciera la referencia a Morin, y fue por el mismo motivo que hube de incluir también algunas de las reflexiones sobre el concepto de autonomía y los grados de ésta hechas en mis trabajos anteriores.

Capítulo I

La alienación ontológica: Contra Hegel y en relación a Marx (la evolución espiritual y social humana como degeneración)

Aunque el sentido del término *alienación* en filosofía no es exactamente el mismo que en el lenguaje común, comenzaré considerando la entrada correspondiente del DRAE, para luego ir definiendo y discutiendo, en éste y el siguiente capítulo, las significaciones filosóficas precisas que se introducen o dilucidan en este libro. En dicha entrada se lee: "(Del lat. *Alienatio*, *-onis*). f. Acción y efecto de alienar. || 2. Proceso mediante el cual el individuo o una colectividad transforman su conciencia hasta hacerla contradictoria con lo que debía esperarse de su condición. || 3. Resultado de ese proceso. || 4. *Med*. Trastorno intelectual, tanto temporal o accidental como permanente. || 5. *Psicol*. Estado mental caracterizado por una pérdida del sentimiento de la propia identidad".

Puesto que la definición anterior emplea el verbo *alienar*, que todavía no se ha definido, es menester señalar que el mismo diccionario lo explica del siguiente modo: "(Del lat. *Alienare*). Tr. **enajenar**. U. t. c. prnl. || 2. Producir alienación (|| proceso de transformación de la conciencia)".

Puesto que en la definición de *alienación* se usa el verbo *alienar* y en la de *alienar* se usa el sustantivo *alienación*, parece que enfrentáramos un

círculo o *petitio principii*. Sin embargo, puesto que el primer significado de *alienar* en el diccionario es *enajenar*, quizás considerar la definición de este verbo en dicho diccionario resuelva ese aparente círculo. Ésta es: "(Del lat. *in*, en, y *alienare*). Tr. Pasar o transmitir a alguien el dominio de algo o algún derecho sobre ello. || 2. Sacar a alguien fuera de sí, entorpecerle o turbarle el uso de la razón o de los sentidos. *El miedo lo enajenó*. U.t.c. prnl. || *Enajenarse por la cólera*. *Se enajenó de sí*. || 3. Extasiar, embelesar, producir asombro o admiración. U. t. c. prnl. || 4. Desposeerse, privarse de algo. || 5. Apartarse del trato que se tenía con alguien, por haberse entibiado la relación de amistad. U. t. c. tr.".

Aunque lo anterior aclara el panorama, creo conveniente considerar la definición del sustantivo *enajenación* que da el mismo diccionario: "f. Acción y efecto de enajenar o enajenarse. || 2. Distracción, falta de atención, embeleso. || 3. *Der*. **Enajenación mental. || ~ mental. f. locura** (privación del juicio). || 2. *Der*. Estado mental de quien no es responsable de sus actos; puede ser permanente o transitorio".

Por último, parece útil agregar que el diccionario en cuestión define *enajenado* en los siguientes términos: "(Del part. de *enajenar*). Dicho de una persona: Que ha perdido la razón de una manera permanente o transitoria. U. t. c. s. V. **oficio** ~".

Etimológicamente, *alienatio* / *alienatonis* significa *separación*, y en cuanto tal corresponde aproximadamente al *Entäusserung* de Hegel. Ahora bien, Hegel entendió el término de un modo idealista, para designar la proyección aparentemente externa de la *idea* (o el espíritu, la razón, etc.[16]) como naturaleza y la posterior consideración de ésta por la *idea* (o el espíritu, la razón, etc.), en y como cada ser humano, como algo ajeno y externo a sí misma. Igualmente, explicó la superación de la alienación como el darse cuenta por parte de la *idea* (o el espíritu, la razón, etc.), en cuanto autoconciencia, de que la naturaleza es una proyección

aparentemente externa de ella misma. Esta visión de Hegel se refuta radicalmente en este capítulo.

En la definición de *enajenación* como "Pasar o transmitir a alguien el dominio de algo o algún derecho sobre ello", el sentido de *alienación / enajenación* comprende el económico en Marx, y cuando aquello cuyo dominio se transfiere o sobre lo cual se transmite un derecho es uno mismo, comprende también otros de los usos, sentidos o aspectos sociales y políticos del término —incluyendo algunos de los que se discuten en el siguiente capítulo, y en particular la alienación por la autoridad y la dominación, bien sea a nivel macrosociopolítico en el Estado, o microsociopolítico en la familia.

Por su parte, la definición del término como "hacerse o encontrarse en un estado en el que la conciencia es contradictoria con lo que debe esperarse de la condición de alguien", es problemática, pues en la civilización actual lo que debe esperarse es que la condición de todos sea alienada en todos los sentidos que se dan al término en este libro. Más aún, este último promueve la erradicación de la alienación en todos sus sentidos —tal como lo hacen, con respecto a sus respectivas comprensiones de lo que aquí se llama alienación, el budismo, el daoísmo, el shivaísmo, el sufísmo, el marxismo y en parte el del mismo Hegel (cuando según este último se hace posible que la *idea* se auto-reconozca en la naturaleza)—. Por su parte, la filosofía existencial, a pesar de las diferencias entre sus vertientes, valora la autenticidad, la cual implica, en la medida de lo posible, erradicar al menos la alienación de la conciencia con respecto a su propia alienación que se discutirá abajo. Por lo tanto, la definición en cuestión carecerá de sentido hasta que se explique el sentido de "*debe* esperarse de la condición de alguien". A este fin, es necesario distinguir inicialmente al menos dos niveles de alienación:

(1) El que consiste en una experiencia —y por ende un estado de conciencia— que contradice la verdadera condición del individuo, con lo

cual éste se aliena, no de lo que esperan de ella o él otros individuos alienados, sino de lo que ella o él (es) en verdad —de modo que la alienación así entendida implica falsedad e inautenticidad en cuanto ella es alienación con respecto a lo auténtico y lo verdadero—; y

(2) Aquél en el que la conciencia de un individuo contradice el *tipo particular de alienación* que se esperaría de ella o él. Aunque sigue estando presente el problema de cómo se ha de determinar qué se espera de un individuo y quién ha de determinarlo, podemos dejar este sentido lo suficientemente abierto como para que pueda incluir la alienación antropológica, en la cual un pueblo se define y juzga a sí mismo en términos de valores foráneos. En este caso hay alienación, no sólo con respecto a la condición verdadera y auténtica del individuo y de la especie, sino también con respecto a la falsa y alienada identidad colectiva que con anterioridad ocultaba dicha condición —lo cual implica que han surgido sucesivas capas de alienación y por ende que el individuo está muchísimo más alejado de la no-ocultación de su verdadera condición no alienada.

Finalmente, otro sentido esencial de los términos alienación y enajenación es el psiquiátrico y psicológico de "trastorno intelectual", o de haber "perdido la razón de una manera permanente o transitoria". En efecto, la manera en que estamos destruyendo el ecosistema y con ello poniendo en juego nuestra propia supervivencia es el índice de una enfermedad mental que ha resultado del desarrollo paulatino de la alienación a lo largo de la evolución espiritual y social de nuestra especie, la cual surgió *en cuanto tal* cuando, en el desarrollo de la alienación, su grado sobrepasó un determinado umbral —lo cual se substanciará en la sección sobre la alienación psiquiátrica en el Capítulo II.

Todos los sentidos del término alienación considerados arriba se irán aclarando y haciéndose más precisos de manera paulatina a lo largo de este trabajo, a medida que se los vaya explicando o empleando, y se los vaya comparando con los usos del término por los filósofos y pensadores más

reconocidos que se han ocupado del asunto —entre quienes hemos de comenzar con Marx, Engels y sus seguidores más influyentes.

La alienación en Marx, en Engels y en el marxismo

Marx se ocupó de la *alienación* principalmente en el sentido cultural (alienación del ser humano en la cultura) y, como Feuerbach, en el natural-social —en este último plano, enfatizando la alienación del individuo humano en el trabajo—. Esta última implicaba la separación entre el productor y la propiedad de sus condiciones de trabajo, con lo cual los medios de producción se transformaban en capital (en la medida en que individuos distintos de los productores se habían apropiado de ellos) y al mismo tiempo los productores se transformaban en asalariados (con lo cual el "capital" se apropiaba de una porción leonina de los frutos del trabajo): éste era el concepto de alienación que nos daba *Das Kapital*, I, iii (Marx, 1959). En este sentido la alienación es el hacerse *alieno*, o, para expresarlo en castellano, el hacerse *ajeno* —es decir, la *enajenación*— con respecto al trabajador, no sólo de los frutos de su propio trabajo, sino también de los medios de producción. Marx usó el término *Verdinglichung*, que se traduce como reificación o cosificación, para referirse al proceso mediante el cual tiene lugar la alienación de los frutos del trabajo, señalando que por medio de la reificación o cosificación de dichos frutos se reifica o cosifica también al ser humano que los ha producido por medio de su trabajo, transformándose con ello en esa *cosa* llamada mercancía. Para dicho autor, la alienación así concebida llegaría a su fin cuando el productor se (re-)apropiara el trabajo y los frutos del mismo que habían dejado de pertenecerle (el "plus" del trabajo), terminando con la esclavitud que seguía de esta falta de pertenencia y dando inicio a la libertad —que correspondía a la eliminación del poder de fuerzas sociales alienadas y que *en este plano* parecía quedar reducida a la *apropiación*—. A primera vista, esta visión de

la desalienación y la libertad *parece* convertirlas en categorías económicas.[17]

Para Engels, el ser humano se alienó de sí mismo en el curso de la historia, pero se desalienará en el futuro: para el principal colaborador de Marx la dimensión esencial de la alienación era la económica, la cual no podría haber existido en el comunismo primitivo, en el cual nadie se apropiaba del trabajo y los frutos del trabajo de nadie, como tampoco podrá existir en el comunismo que representará el final de la historia, en el que tampoco podrá existir este tipo de apropiación. En cambio, hay consenso en que para Marx el ser humano estuvo siempre alienado y la alienación sólo dejará de existir en el futuro —lo cual por los motivos que se acaban de exponer, no sería posible si Marx no hubiese tomado en cuenta dimensiones distintas de la económica, pero con lo cual no se está aquí de acuerdo—. Los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 dejan claro que la alienación tenía para Marx dimensiones no económicas, pues el revolucionario alemán explicó el comunismo futuro como la superación positiva de la alienación y el retorno del individuo humano a su existencia propiamente humana —entiéndase social— a partir de la condición alienada representada por la *religión*, la *familia*, el *Estado* y así sucesivamente (Marx, 3a ed. 1970, p. 144), lo cual, para Marx y su intérprete Juan David García Bacca en el plano religioso conllevaría la "transubstanciación de Dios en el comunismo" —tesis que se suscribe en el Capítulo III de este libro, aunque advirtiendo que *no* se trataría de una *transubstantiatio qua Aufhebung* (la cual, como se deja claro más adelante, no es más que una ficción ideada por Hegel para justificar el progreso en el marco de una visión en la que el territorio de lo dado no es distinto del mapa que lo interpreta y se rige por las reglas de este último), que *no* se la lograría por medio del trabajo y la técnica, y que aunque consistiría en la reintegración de Dios, esta última no consistiría meramente en la reintegración de nuestra capacidad de creación.

Lo anterior evidencia que la visión marxiana de la alienación no se puede reducir a la que aparece en *Das Kapital* y que la visión marxiana de la desalienación no se puede reducir a la mera superación de la separación entre el productor y la propiedad de sus condiciones de trabajo (la cual no habría existido en el comunismo primitivo) que haría que los medios de producción dejasen de ser capital y los productores dejasen de ser asalariados —y, por ende, que para Marx alienación y desalienación eran mucho más que categorías económicas.

Marx y Engels, además de vivir en una época en la que todavía era posible creer en el progreso, fueron directamente influenciados por Hegel, apóstol de la visión de la evolución espiritual y social de la humanidad como perfeccionamiento progresivo; por lo tanto, concibieron dicha evolución como progreso y perfeccionamiento constantes. Puesto que en su época todavía no era evidente la crisis ecológica, pudieron desarrollar una visión economicista de ese supuesto progreso y perfeccionamiento, según la cual todos los sistemas económicos de la historia adolecieron de una deficiencia, y el único perfecto sería el último que habría de darse la humanidad: el comunismo que sucedería al socialismo y sería hecho posible por éste. En efecto, para Marx y Engels —y más aún para el marxismo vulgar de los partidos comunistas, y en particular para Ernest Mandel (1962)— el comunismo primitivo estaba signado por la escasez y la penuria y por ende era imperfecto; cuando el mismo llegó a producir mayor riqueza de la que era capaz de manejar, hubo que sustituirlo por otro capaz de manejarla, así como de producir mayor riqueza —aunque ello también introdujo desigualdades socioeconómicas—. Cada nuevo sistema siguiente surgiría para manejar volúmenes de riqueza que el anterior no había podido manejar, pero al mismo tiempo incrementaría las desigualdades —y tendría que ser remplazado por otro cuando ya no fuese capaz de manejar los niveles de riqueza que había producido—. Así pues, las sucesivas crisis del capitalismo en su época habrían mostrado que éste

ya no era capaz de manejar los recursos que había creado, y que era hora de sustituirlo por el socialismo, que crearía recursos todavía mayores al tiempo que redistribuiría la riqueza de una manera más justa, mientras que el Estado, en vez de estar al servicio de la clase económica dominante, pondría coto al dominio económico de ésta y al mismo tiempo comenzaría a poner fin a la alienación económica, permitiendo que el trabajador recibiera los "frutos de su trabajo" sin que un capitalista se apropiase una porción leonina de los mismos. Una vez que el socialismo llegase a producir volúmenes de riqueza que no fuese ya capaz de manejar, debería ser remplazado por el comunismo, en el cual la sobreabundancia de bienes haría posible que todos aportasen su trabajo según sus posibilidades y recibiesen, no ya proporcionalmente a su aporte (como *habría* sido el caso en el socialismo), sino según sus necesidades, y no haría falta el Estado ni para defender los intereses ni para poner coto a los privilegios de una clase dominante, por lo cual el mismo podría desaparecer junto con la propiedad privada y la familia.[18]

El que los volúmenes y modos de producción del capitalismo hayan producido la crisis ecológica que, según estudios científicos, de seguir todo como va ocasionaría la desintegración de nuestras sociedades humanas e incluso la extinción de nuestra especie durante el presente siglo,[19] ha refutado el economicismo marxista, pues si las sociedades con menores volúmenes de producción y consumo tuviesen que alcanzar volúmenes cuantiosamente más altos antes de implementar el socialismo (y el comunismo estuviese totalmente fuera de su alcance), y si en los países con mayores niveles de producción y consumo un estadio de socialismo tuviese que hacer aumentar esos niveles más allá de su nivel actual para que luego el comunismo se hiciese posible, la especie humana se extinguiría mucho antes de que en los primeros pudiese implementarse el socialismo y en los segundos pudiese establecerse el comunismo. Por otra parte, como lo dejó claro Kropotkin, el principio económico del socialismo marxiano es

inaplicable en cuanto el producto del trabajo del individuo es incuantificable,[20] mientras que su principio político impediría la transición al comunismo en cuanto sostendría el Estado y engendraría una nueva clase dirigente —sosteniendo también las clases sociales (cfr. Capriles, 1994).

Con respecto a la alienación económica, aquí se plantea que fue su aparición en un sentido más primario que el marxiano lo que dio lugar: (1) a la propiedad, y (2) a la creencia en que la plenitud puede resultar de la acumulación y el consumo que dio lugar al manejo económico del *oikos* —lo que a la larga produjo la crisis ecológica—. Dicha alienación resultó del desarrollo de la alienación ontológica que nos hace sentir que nos hallamos intrínsecamente separados de lo que aparece como objeto y que se discute en la siguiente sección de este capítulo, en cuanto para querer *poseer* la tierra y los medios de producción y de goce en general tenemos que sentirnos intrínsecamente *separados de ellos* —y, como se mostrará más adelante, es al sentirnos intrínsecamente separados de la plenitud inherente al continuo de energía que es el universo, que experimentamos la carencia de plenitud que luego intentamos colmar por medio de la acumulación y el consumo—. Actualmente es bien sabido que los pueblos primigenios no concebían la propiedad ni las divisiones sociopolíticas, pero en la época de Marx y Engels fueron las investigaciones de Morgan (1996) sobre los iroqueses, quienes todavía se hallaban en algún tipo de comunismo primitivo, las que por una parte dieron aliento al proyecto político de dichos autores y por otra los llevaron a postular un "comunismo primitivo".

La alienación ontológica: Una inversión de la posición de Hegel en términos de mi redefinición de conceptos de *El ser y la nada* de Sartre

La visión que se expresa en esta sección es contraria a la de Hegel por lo menos en tres respectos principales: (1) en que ella rechaza el idealismo y parte de lo que, en términos a primera vista contradictorios,

podríamos designar como un materialismo metafenomenológico;[21] (2) en que la misma reconoce la división mapa-territorio y afirma la no correspondencia de ambos, y (3) en que, en vez de ver la evolución espiritual y social humana como progreso, la ve como degeneración.

Con respecto a (3), en nuestro momento de la historia, la crisis ecológica y social ha demostrado que en lo espiritual y en lo social nuestra especie, en vez de haber estado progresando, ha estado degenerando. Esta degeneración es impulsada por el desarrollo progresivo de la alienación, no sólo en los sentidos privilegiados por Marx y Engels, sino, de la manera más esencial, en el ontológico, del cual, como se mostrará a lo largo de este libro, la alienación económica y el resto de los aspectos de la alienación o tipos de alienación son facetas y desarrollos. (En Venezuela, el popularizador de la visión degenerativa de la evolución espiritual de la humanidad fue Juan Liscano. Yo ignoro si él escribió al respecto antes de 1973, cuando partí hacia el subcontinente indio, donde permanecí hasta 1983 y donde asimilé la versión dzogchén[22] de esa visión. Ahora bien, años después de mi regreso a Venezuela, cuando me enteré de que Liscano se adhería a la visión en cuestión e indagué al respecto, descubrí con gran pena que la versión de dicha visión a la que él se adhería era la del tristemente famoso movimiento tradicionalista.[23])

Los padres del marxismo jamás hicieron referencia a una alienación ontológica. En cambio, la forma como Hegel concibió la alienación o enajenación —a la que se refirió por los términos *Entäusserung*, *Entzweiung*, *Trennung* y *Entfremdung*—, aunque errónea y de tipo idealista, permite caracterizarla como ontológica. Para Hegel —quien afirmó que "Dios y la naturaleza de su voluntad son una y la misma cosa, y ésta es lo que filosóficamente llamamos *idea* (*Idee*)" (Hegel, 2000)— la *idea* / el espíritu (*Geist*) / Dios[24] —que como el Dios de la mayoría de las Iglesias cristianas, era trascendente, y que era *pensamiento*— se manifestaba como naturaleza (realidad física), la cual —a diferencia de lo

establecido por las Iglesias en cuestión— en vez de ser externa a la *idea* / el espíritu / Dios / el pensamiento, era *una proyección de ello que seguía siendo ello* y que en cuanto tal se regía por las leyes del pensamiento (con lo cual se desconocía la distinción mapa-territorio y la imposibilidad de correspondencia precisa entre éstos). La naturaleza (en cuanto se define como no-*idea*, no-espíritu, no-trascendente, etc., y por ende es la diferencia específica de la idea / el espíritu trascendente) era autoalienación de esto último: *en nosotros y como nosotros*, la idea / el espíritu percibía la naturaleza como una realidad externa e intrínsecamente substancial que se encontraba ya allí como existente antes de la aparición de quien la percibía. Ello ocurría inicialmente, y tenía su grado máximo, en los seres humanos primitivos, en lo que en la *Fenomenología* Hegel (1966) designó como *certeza sensible*, la cual para él era el estadio inicial de desarrollo del espíritu, y en la cual la *idea*, *en y como el individuo humano*, *ponía* y *vivenciaba* el mundo físico / la naturaleza como algo substancial y autoexistente que estaba allí desde antes de la aparición de las ideas y del individuo humano que siente ser su pensador y repositorio, de modo que el individuo humano aprehendía algo que era *idea* y que por lo tanto era él mismo, como ajeno a la *idea* y a sí mismo —con lo cual la idea / el espíritu, en cuanto era trascendente y no material, y el individuo humano que la encarnaba y que compartía sus características, dejaban de encarnar su propia esencia y se hacían ajenos a ella y por ende a sí mismos—. La evolución espiritual y social de la humanidad no era otra cosa, pues, que el desarrollo de la realidad única a fin de volver a sí misma —es decir, de superar la alienación— o, lo que es lo mismo, el *progresivo irse haciendo absoluta* por parte de la *idea*: la *idea absoluta*, que era la plena y entera verdad del ser (Hegel, 1976, sección final) o incluso lo único que era *ser*, que constituía simultáneamente la unidad del concepto y la verdad del concepto,[25] y que representaba la identidad de lo teórico y lo práctico, se alcanzaba mediante el auto-reconocimiento de la *idea* en la naturaleza (el

reconocimiento, por el individuo *autoconsciente*, de que la naturaleza no era otra cosa que la proyección de la *idea* que él mismo era en verdad [Hegel, 1966]).

Para Hegel, la alienación implicaba conciencia desdichada, pero ni la una ni la otra podrían continuar por siempre: el irse haciendo absoluta por parte de la *idea* a lo largo de la evolución espiritual y social de nuestra especie constituía un proceso de desalienación en el cual cada estadio representaba un incremento de verdad y plenitud con respecto al anterior, y el cual finalmente daría lugar a la verdad y la plenitud totales en la *idea absoluta* que, como ya se ha señalado, implicaba el auto-reconocimiento de la *idea* en la naturaleza —y que representaba el fin de la conciencia desdichada—. Ahora bien, para llegar a este auto-reconocimiento en la naturaleza, la *idea*, en su desarrollo en cuanto desarrollo de la humanidad, tenía que obtener la *autoconciencia* —a la cual se llegaba mediante la dialéctica del amo y el esclavo (Hegel, 1966)— ya que era como *autoconciencia* y sólo en cuanto tal que la *idea* podía lograr este auto-reconocimiento: el mismo representaría una reconciliación (*Versöhnung*) de la conciencia con lo que ella había llegado a experimentar como ajeno a sí misma, la cual constituiría al mismo tiempo una reunión (*Vereignigung*) y una apropiación (*Aneignung*), precisamente en la medida en que en dicha reconciliación se *conservaría* la autoconciencia que se habría desarrollado en el proceso de desalienación.

Esto nos conduce al punto (1) de los tres enumerados en el primer párrafo de esta sección. Desde la óptica de este trabajo, y contrariamente a la visión de Hegel, la alienación ontológica consiste en sentirnos separados del continuo de energía que para la física actual es el universo *tal como éste se manifiesta en nuestra experiencia*, pues dicho continuo es lo que somos en verdad en cuanto nuestro cuerpo, nuestra energía vital, y nuestro pensamiento y todo lo que consideramos como mental, como lo vieron los empiriocriticistas de Austria, A. N. Whitehead y otros filósofos del siglo

XX, son aspectos o segmentos indivisibles de dicho continuo —y, cabe agregar, no hay razones para suponer que hay algo fuera de él—.[26] En cuanto no se postula que la *idea* inmaterial hegeliana, que en gran parte corresponde al Dios cristiano, proyecte la naturaleza como *aparentemente* externa a ella misma, sino que se afirma que un segmento o aspecto del continuo de energía —el sujeto mental asociado a la conciencia dualista, que a menudo identificamos con la totalidad de lo que experimentamos como una dimensión interna (la cual comprende los pensamientos, la imaginación y las fantasías de un individuo)— erróneamente llega a sentirse separado y distinto de éste, en un sentido específico podría caracterizarse a esta visión como materialista. (Como lo comprendió Avenarius, y como ha afirmado la filosofía Mādhyamaka por milenios, el *arjé* o principio único no podría definirse en términos de conceptos que se definen por contraste con contrarios, como sucede con *mente* y *materia*, *idea* y *sensación*, etc.[27] Por lo tanto, hablo de *materialismo* sólo para dar a entender que invierto la explicación de Hegel y, en vez de afirmar que un ente *no-físico* proyecta lo que llamamos *físico*, afirmo que la alienación consiste en que el pensamiento intuitivo supersutil que es el núcleo de una conciencia que como tal es igualmente dualista, y que es un aspecto de lo físico-energético, obtiene la ilusión de ser un alma o sujeto mental inmaterial separado de lo físico-energético.[28])

Como se señaló en la Introducción, en cuanto es imposible "sacar la cabeza" fuera de nuestra experiencia para ver si hay algo allí o no, es imperativo mantener la *epojé* fenomenológica —la cual habrá de ser metafenomenológica para ser plenamente funcional—. Recientemente se ha llegado a afirmar que, al estudiar el universo, la física estudia la experiencia humana, ya que ningún científico podría estudiar algo exterior a la misma en cuanto le es imposible acceder a ello, y que en consecuencia aceptar que los físicos han *demostrado* que el universo es un continuo de energía y que por ende pensamientos y fenómenos mentales son aspectos

de dicho continuo, no sería otra cosa que aceptar que *la experiencia humana* es un continuo de energía. Sin embargo, en esta obra y en acuerdo con Husserl (1982, I, §§ 31-32), y en el espíritu del silencio del Buda (1982, pp. 66-69) ante las catorce preguntas *avyākṛta* o *avyākṛtavastūni*,[29] en vez de *negar* o *poner en duda* que haya un continuo de energía externo a dicha experiencia que ella refleje, *ponemos ese continuo entre paréntesis*. Es por esto que al escribir "continuo de energía que según Einstein es el universo" agregué "*tal como éste se manifiesta en nuestra experiencia*", y que califiqué el sistema aquí expuesto con la etiqueta, a primera vista contradictoria, "materialismo metafenomenológico".

Así pues, aunque en verdad no somos *ajenos* a nada —no estamos *alienados* de nada— experimentamos la *alienación ontológica*, que consiste en sentirnos *ajenos* a la totalidad que somos en verdad —y con ello a todo lo que aparece como objeto, así como a los demás sujetos— y que en cuanto tal constituye un error: ella es función del error que el Buda llamó *avidyā*, que según mi interpretación (distinta de la mayoría de las realizadas por helenistas, así como a todas las que realizó Heidegger) correspondería a lo que Heráclito denominó *lethe* (*olvido* u *ocultación*).[30] En esta *alienación ontológica* / error se han distinguido tres aspectos, que aquí reinterpreto como sigue:[31]

(i) La ocultación de nuestra verdadera condición, que hace que ésta no se refleje en nuestra experiencia: esto es lo que llamaré *alienación ontológica latente*, que ocurre por sí sola en ciertos estados de embeleso, pero que también subyace en todos los tipos de alienación o aspectos de la alienación, de los cuales es la condición de posibilidad.

(ii) El error o confusión experiencial que consiste en experimentarnos como no (siendo) lo que (somos) en verdad y como siendo lo que no somos en verdad —motivo por el cual aquí lo llamo *alienación ontológica positiva*— y que resulta de experimentar erróneamente lo relativo como absoluto, lo puesto como dado, lo condicionado como

incondicionado, lo dependiente como independiente, lo ilusorio como verdadero, lo que no es en sí mismo valioso o importante como siendo absolutamente valioso e importante (o como siendo absolutamente carente de valor e importancia), etc. Esta experiencia de nosotros mismos como no (siendo) lo que (somos) en verdad y como siendo lo que no somos en verdad ocurre porque nuestra *conciencia alienada* —la conciencia dualista, tética, posicional y a menudo reflexiva de objeto— tiene como núcleo al incorpóreo sujeto mental que parece hallarse siempre a una distancia de sus objetos, y experimenta desde el punto de vista de dicho sujeto. En consecuencia esa conciencia se experimenta como *no siendo* la totalidad indivisa y absolutamente plena que (es) nuestra verdadera condición, a la que *nada le es ajeno* —condición que, en base a la redefinición que hago abajo del concepto sartreano de *Sí-mismo* (*Soi*), designo por este término[32]—, quedando condenada a experimentar una incesante e insuperable carencia de plenitud y de totalidad, que vive para colmar sin jamás lograrlo, así como a sufrir el resto de las desdichas que se señalan abajo. El *modo de ser* de esta *conciencia alienada* es lo que designo como *ser-para-Sí* y que entiendo en términos de la reinterpretación que hago abajo de la acepción sartreana de dicho término (en francés, *être-pour-soi*) —modo de ser que, en las palabras de Sartre, consiste en *encontrarse a una distancia de Sí* (lo cual significa que se trata de lo que, luego de dar la vuelta a la terminología que prevaleciera desde la escolástica hasta Kant, y destacando la etimología del vocablo *existente*, Heidegger designó como el *ek-sistente*[33]), pero del que en el contexto de este libro es mejor decir que *se vivencia como estando a una distancia del Sí-mismo* como aquí se lo redefine.[34]

(iii) La inconciencia de que (ii) la *alienación ontológica positiva* constituye un error o confusión experiencial y el sentir que en la condición de *alienación ontológica* aprehendemos correctamente la verdadera

condición de la realidad. En cuanto (iii) nos aliena ilusoriamente de nuestra *alienación ontológica*, la denominaré *metaalienación*.

Ontogénicamente (i) la *alienación ontológica latente* está plenamente manifiesta desde el primer momento de vida e incluso en la experiencia perinatal. (ii) La tendencia a desarrollar la *alienación ontológica positiva* es innata, y dicha alienación comienza a manifestarse, aunque de manera incipiente, desde la primera etapa de la vida humana —para irse acrecentando luego a lo largo del proceso de socialización—. (iii) En nuestra época la *metaalienación*, también en base a propensiones innatas, se va desarrollando a medida que se desarrolla la *alienación ontológica positiva*, a fin de hacer posible que ésta y sus derivados o desarrollos tengan continuidad.

Filogenéticamente, podemos presumir que (i) la *alienación ontológica latente* y (ii) la *alienación ontológica positiva* se habrían manifestado desde siempre, aunque al comienzo habrían sido muy benignas y no habrían tenido el grado de persistencia y de continuidad que tienen actualmente —pues a diferencia de lo que observamos hoy en la etapa inicial de la ontogenia, en la etapa inicial de la filogénesis ellas se habrían disuelto muy fácilmente en el estado de Comunión—. En particular, (ii) la *alienación ontológica positiva* se habría estado acrecentando a lo largo de nuestra evolución espiritual y social, hasta que, al acercarse a su extremo, genera la crisis ecológica que, en cuanto muestra que ella es contradictoria y en cuanto tal no funciona, la reduce al absurdo —gracias a la cual finalmente podría desconectarse—. A su vez (iii) la *metaalienación* habría surgido y se habría desarrollado a fin de sostener la *alienación ontológica positiva* y todos los distintos tipos de alienación o aspectos de la alienación que surgen de su desarrollo; ahora bien, en la etapa final de la filogénesis ella comenzaría a exhibir una deficiencia —la cual es la condición de posibilidad de la erradicación de la alienación.

Cabe señalar que entre estos tres aspectos del error / alienación, (i) la *alienación ontológica latente* es *ontológicamente* primero, en cuanto es la condición de posibilidad de los otros dos, así como de la *temporalidad* que, como se mostrará en una sección subsiguiente, surge con (ii) la *alienación ontológica positiva*, y que permite que surjan de manera diacrónica, como resultado del desarrollo de este aspecto de la alienación, los tipos de alienación o aspectos de la alienación a los que está dedicado el Capítulo II de este libro (los cuales, como vimos, dependen de [iii] para su desarrollo y continuidad).

El mito judeocristianomusulmán expuesto en el *Libro del Génesis*, que simboliza la Caída de la raza humana con el relato según el cual Adán y Eva comieron el fruto del Árbol del Conocimiento del bien y el mal —es decir, del juicio— puede ilustrar la génesis de (ii) la *alienación ontológica positiva* (la *avidyā* / *lethe*), así como de la *alienación por la percepción* y la concomitante *alienación cognitiva* (que se discutirán en el siguiente capítulo) y otros cardinales tipos de alienación / aspectos de la alienación. En alemán, *juicio* es *Urteil,* cuyo sentido etimológico es *partición* (*Teil*) *originaria* (*Ur*).[35] Mientras que la *alienación ontológica latente* es la *condición de posibilidad* de toda partición, la primera partición positiva es la *alienación ontológica positiva* que surge con la dualidad sujeto-objeto y que hace que nos sintamos claramente separados del resto del universo, y por ende también de los demás seres humanos. La segunda es la *alienación perceptual y cognitiva*, que tiene lugar inmediatamente después de la anterior y que consiste en la separación entre figura y fondo y la comprensión intuitiva de la figura en términos de un concepto que se toma por la verdad absoluta acerca de la misma. La tercera, que va con la segunda y que es la que resulta del *juicio* propiamente dicho, es la que opone el bien al mal, la belleza a la fealdad, el placer al dolor, el amor al odio, etc., en una incontable serie de dualidades. Para conjugar el mito bíblico con la etimología germánica podemos subsumir todo esto bajo el

término *partición originaria* y decir que su consolidación da impulso al desarrollo de la alienación / el error que hace inasequible la *Comunión* que habría predominado inicialmente en nuestra especie, produce la *conciencia desdichada*, y, como se mostrará en el Capítulo II, hace que todos tengamos que ganarnos el pan con el sudor de la frente y que las mujeres, en particular, tengan que dar a luz con dolor.

La consolidación de la *alienación ontológica positiva* —y por ende del sujeto mental y la conciencia dualista a él asociada— es la consolidación de la ruptura de la totalidad que nos hace sentir que somos entes intrínsecamente separados del todo y que da lugar a una experiencia de *carencia de totalidad* —o, desde otro ángulo, se consolida la ilusión de hallarnos a una distancia del continuo de energía que, en cuanto carece de espacios vacíos, es absoluta plenitud, con lo cual quedamos condenados a experimentar una *carencia de plenitud*— que en ningún momento podemos colmar. Del mismo modo, al afrontar situaciones que nos parecen molestas, nos rebelamos contra ellas, entrando de esta manera en conflicto y, por razones que se mostrarán abajo, sintiendo desagrado. Es así, pues, como surge la conciencia desdichada. Ahora bien, contrariamente a lo que postuló Hegel y en acuerdo con el "primer Sartre", *en tanto que haya conciencia* ésta es *alienada* y no tiene posibilidad alguna de superación de su estado de desdicha.

Arriba señalé que nuestra verdadera condición de absoluta completitud y plenitud corresponde a *mi reinterpretación* de lo que Sartre (1980) denominó *Soi* o *Sí-mismo*. A fin de poder continuar, es menester distinguir entre tres sentidos del término, que son: (1) *como-Base*, (2) *como-Sendero* y (3) *como-Fruto*.

(1) El *Sí-mismo-como-Base* es la verdadera condición de cada uno de nosotros y del universo, tal como ella se manifiesta en un individuo, y su Gnitividad indivisa y no-dual en el individuo —la cual, a fin de usar la terminología sartreana, y aunque con ello incurra en una imprecisión,

calificaré como no-tética, no-posicional y no-reflexiva[36]— es lo que en la Introducción comparé con un espejo o pantalla LCD, y en el cual se han distinguido tres aspectos, los cuales se ilustran en términos de estos símiles como sigue: (i) *apertura*,[37] que es lo que permite que en un espejo o pantalla LCD cualquier forma pueda manifestarse, y que es *vacuidad* en el sentido de ausencia de una forma fija; (ii) *substancia*, que es *claridad* o *luminosidad*, en cuanto se puede parangonar con la luz que, al pasar a través de un gran número de píxeles en una pantalla LCD o al reflejarse en un espejo, hace que se manifieste un continuo de color y forma; (iii) *poiesis*, que se puede comparar con el juego dinámico de la luz que hace que el espejo o la pantalla siempre esté manifestando imágenes[38] (en el individuo, los datos sensorios, incluyendo los del sexto sentido, constituidos por los pensamientos y las imágenes mentales[39]) —y que manifiesta y deja de manifestar la *alienación ontológica* y todos los aspectos de la alienación—.[40] La *poiesis* del *Sí-mismo-como-Base* puede bien dar lugar a la alienación ontológica (bien sea solamente a la *alienación ontológica latente*, a ésta y la *alienación ontológica positiva*, o a estas dos y la *metaalienación* como sucede en la condición que la psicología y la psiquiatría tradicionales consideran normal), o instantáneamente dejar de dar lugar a ella en todas sus formas, de modo que se haga patente el *Sí-mismo-como-Base* en el estado de Comunión —en el cual, aún cuando se halla manifiesto el continuo fenoménico, no surge la conciencia dualista que siente estar a una distancia del mismo, y por lo tanto no se acepta ni se rechaza, ni se desea ni se odia, a los fenómenos que se pueden abstraer en dicho continuo (siendo por esta razón, entre otras, que se compara esa Gnitividad con un espejo o pantalla LCD: puesto que éstos no se vivencian a sí mismos como separados de lo que surge a través de ellos, no pueden aceptarlo ni rechazarlo).[41]

(2) El *Sí-mismo-como-Sendero* es el hacerse patente, por un período limitado, del *Sí-mismo-como-Base*, indiviso y no-dual, en el estado de

Comunión en el que se ha disuelto la *alienación ontológica* y con ella todos los tipos de alienación o aspectos de la alienación que se discuten en el Capítulo II, y el cual en consecuencia está libre de toda división y toda dualidad. En base a mis redefiniciones de los conceptos de Sartre, esta designación del *Sí-mismo* se refiere a la manifestación temporal del *holón*.[42]

(3) El *Sí-mismo-como-Fruto* es la consolidación irreversible de la patencia del *Sí-mismo-como-Base*, indiviso y no-dual, que constituye el estado de Comunión que se encuentra libre de toda alienación, de modo que nada puede ya obstruir la espontaneidad del *Sí-mismo-como-Base* que todo lo cumple a la perfección. Según mis redefiniciones de los conceptos de Sartre, esta designación del *Sí-mismo* se refiere a la manifestación definitiva del *holón*.

El *Sí-mismo* es, pues, nuestra verdadera condición indivisa. Considerarla desde el punto de vista Gnitivo, como se hizo arriba siguiendo a Sartre, es hacerlo desde el punto de vista del aspecto *logos* del *logos/füsis* de Heráclito.[43] Si la consideramos desde un punto de vista distinto del Gnitivo, podremos equipararla con el continuo de energía que según la física actual es el universo (como ya señalé, *como el mismo se manifiesta en nuestra experiencia*), en cuya siempre cambiante forma total nuestra percepción abstrae las formas dinámicas parciales que experimentamos como los distintos entes. En efecto, aquello que Einstein expresó con la fórmula $e=mc^2$ es la *prima materia* —o sea, el constituyente único— de todos los *fenómenos* que nuestra percepción abstrae en el continuo sensorio, incluyendo el universo material, que es un modo característico de su poiética manifestación, y la dimensión que llamamos mental —la cual incluye nuestros pensamientos e imágenes mentales— que es otro modo característico de su poiética manifestación[44] —lo cual implica que no hay ni una dualidad ni una multiplicidad de substancias—.[45] Desde esta perspectiva, parece apropiado ilustrar: (i) la *apertura* del *Sí-mismo* con el

hecho de que el llamado "continuo de energía" no tiene forma fija; (ii) la *substancia* con la capacidad de manifestación de formas que tiene el constituyente esencial de ese continuo, y (iii) la *poiesis* con el ininterrumpido juego creador de dicho constituyente esencial, responsable por la aparición de todas las formas.

Sartre nunca identificó el *Sí-mismo* con algo de lo que se hubiese hablado antes: ni con el *logos/füsis*, ni con el continuo de energía de la teoría de campo de Einstein, ni con ninguna otra concepción o metáfora de la totalidad que constituye nuestra verdadera condición. No obstante, afirmó que el *ser-para-Sí* vivía para alcanzar lo que él llamó *holón* e identificó con el *Sí-mismo* (en este libro, *como-Sendero* o *como-Fruto*) y del cual escribió que: (i) Posee muchas de las cualidades que teólogos cristianos atribuyen a Dios, tales como perfecta identidad y coincidencia consigo mismo, autosuficiencia, valor absoluto, etc. —de lo que se sigue que Dios surge de hipostasiar y proyectar el *Sí-mismo* en un imaginario *más allá* o *meta-füsis*—.[46] (ii) Es la totalidad, autosuficiencia, perfecta identidad y coincidencia consigo mismo, valor absoluto, etc., a la que el *ser-para-Sí* aspira y que trata de alcanzar por medio de todos sus actos (Sartre, 1980, p. 136, párrafo 2) pero que jamás puede obtener en cuanto cada uno de dichos actos lo afirma y mantiene como separado de aquello que se propone alcanzar (lo cual, al igual que la afirmación anterior, implica que comprende la totalidad de lo que aparece como objeto y que la *conciencia alienada* experimenta como *siendo-en-sí*). (iii) Se encuentra libre de la dualidad entre el *ser-para-Sí* (el modo de ser del sujeto mental y de la *conciencia alienada* de la que él es el núcleo, la cual se experimenta a sí misma como *separada del todo* y como *carente de la plenitud del todo*, y que en cuanto tal es el *modo de ser* de la *alienación ontológica positiva*) y lo que designó como *ser-en-sí* (el *modo de ser* de todo lo que el *ser-para-Sí* experimenta como siendo *en-sí*: como externo, como estando allí antes de que él mismo apareciera, como oponiéndole resistencia, etc., y que, para

que quede claro que todo ente es dependiente y nada *es en sí* —pues todo es *vacío* en el sentido mādhyamika del término sánscrito *svabhāva śūnyatā*—, y puesto que sólo es *vivenciado como en-sí* por el *ser-para-Sí*, aquí llamaré *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí*). (iv) Representa la desaparición de la *conciencia desdichada* (lo que el budismo designa con el término sánscrito *duḥkha* y el vocablo pāḷi *dukkha*), la cual según mi reinterpretación tiene ese carácter de desdichada porque: (a) el sentirse separada del continuo de energía del que ella es parte y en el que la percepción abstrae sus objetos, la hace vivenciarse como *carencia de totalidad*, *carencia de la plenitud de ese continuo*, etc.; (b) se apega a sus objetos y luego tiene que separarse de ellos; (c) una y otra vez se rebela contra sus circunstancias, entrando en conflicto con ellas, y sufre el dolor que dimana de rechazar la experiencia… etc.[47]

Al atribuir al *Sí-mismo* en cuanto *holón* las cuatro características señaladas arriba y de ese modo hacer de él algo en lo que no ocurre la dualidad entre lo que él llamó *ser-para-Sí* y lo que llamó *ser-en-sí*, que constituye la totalidad que el *ser-para-Sí* ansía y que trata de alcanzar con todos sus actos pero que jamás puede obtener, y que posee las características que los teólogos cristianos atribuyen a Dios, etc., Sartre hizo que el mismo comprendiera, sin ninguna dualidad entre ellos: (1) la Gnitividad que permite experimentar, conocer y actuar, y (2) el continuo sensorio total en el que ocurren los tres modos de manifestación de la *poiesis*, que son los que dan lugar a y constituyen: (i) los fenómenos que llamamos mentales, (ii) los fenómenos que calificamos como visiones, y (iii) los fenómenos que llamamos materiales.[48] En consecuencia, en términos de mi interpretación de Heráclito, tal como se puede equiparar el *Sí-mismo* con el *logos/füsis*, se puede equiparar el *Sí-mismo* en cuanto *holón* (es decir, el estado de Comunión que se manifiesta como Sendero o como Fruto) con la patencia de la verdadera condición del *logos/füsis* que para el sabio Efesio constituía la *aletheia* o desocultación, y consistía en la

desaparición de la *lethe* u ocultación del *logos* universal que, como sugiere el fr. 2 DK, hace que, aunque *el* logos *sea común* (*a todos*), *cada humano se experimente como teniendo un intelecto separado, particular y privado*. En efecto, en términos de dicha interpretación el *logos* (es) la inteligencia de la *füsis*, que se manifiesta en los humanos como la *Gnitividad* no-dual que es *común* a todos, y cuya energía, a través de su lúdica *poiesis* y motilidad, da lugar a nuestros pensamientos, percepciones y acciones —y sin embargo, cuando la *lethe* está activa, cada uno de nosotros tiene la *ilusión de ser* un intelecto / alma particular, separado y autónomo, que piensa el pensamiento, creándolo y dirigiéndolo—. Ello se debe a que, cuando la *alienación ontológica positiva* hace que en dicha Gnitividad aparezcan la conciencia alienada y el sujeto mental que constituye su núcleo —un fenómeno "hecho del" modo de manifestación poiética de la energía que constituye a los pensamientos, que no ocupa espacio alguno y no tiene forma ni color, pero que no puede aparecer como objeto—, y que el sujeto en cuestión logre un cierto grado de control sobre la motilidad de la *poiesis* de la Gnitividad no-dual, dicho sujeto *parezca ser* una fuente separada de Gnitividad / motilidad —pareciendo ser el pensador del pensamiento y una fuente separada y autónoma de acción—. Y puesto que, por su *modo de ser*, dicho sujeto parece hallarse a una distancia de los fenómenos que aparecen como objeto y de lo que vivenciamos como un universo material, también surge la ilusión de que la Gnitividad en cuestión se halla a una distancia de un universo que es substancial / *en-sí* (es decir, que es externo a ella, que está allí antes de que ella aparezca, que le opone resistencia, etc.).

Desde el punto de vista de este libro, lo fenoménico incluye lo que, cuando surge la *alienación ontológica positiva*, por virtud de ésta aparece como objeto, pero también incluye el sujeto mental que es el núcleo de la conciencia dualista, tética, posicional de objeto, y el *fenómeno de ser* que en asociación con dicho sujeto constituye el eje de la alienación en

cuestión.[49] Todo lo anterior se manifiesta *en* la Gnitividad no-dual y *por virtud de* dicha Gnitividad, sin hallarse a una distancia de ella y siendo indivisible en ella, y no ocurre en ninguna otra parte. En consecuencia, lo que hace posible que ocurra la conciencia dualista, tética y posicional de objeto no es una capacidad cognitiva que sea inherente a la conciencia posicional misma, sino, como lo implica el fragmento de Heráclito y como se señaló arriba, la Gnitividad no-dual, no-tética y no-posicional en la que se manifiesta la conciencia posicional y gracias a la cual ocurren el conocimiento y la acción. Sartre (1980) afirmó que "toda conciencia posicional de objeto es al mismo tiempo conciencia no-posicional (de) sí", pero de lo anterior se sigue que aquí no se puede decir lo mismo, sino que es menester hablar de "Gnitividad no-dual, no-tética, no-posicional (de ser) conciencia dualista, tética y posicional de objeto" (donde los paréntesis tienen la función que se explicó en la Introducción: mostrar que se los pone porque lo exige el lenguaje, pero que no existe la relación dualista que ellos implican). En efecto, no es la conciencia dualista, tética y posicional, sino la Gnitividad no-dual en la que aparece la conciencia en cuestión por virtud del juego *poiético* de su propia *substancia*, la que es responsable por la Gnición no-dual, no-tética, no-posicional (de) conciencia de objeto a la que se refiere el filósofo francés.

La afirmación de Sartre considerada arriba está íntimamente relacionada con las dos definiciones que nos da del *Sí-mismo*: (1) *conscience non-thétique*, *non-positionelle* (*de*) *conscience*, y (2) *conscience non-thétique*, *non-positionelle* (*de*) *soi* (Sartre, 1980). Ahora bien, un análisis del lenguaje de estas definiciones del *Sí-mismo*, y el contraste de lo que de él se obtiene con (i) las ya consideradas cuatro características que en la misma obra dicho autor le atribuye a ese *Sí-mismo*, así como (ii) su declaración, también en la misma obra, según la cual "el Sí-mismo indica una relación —que es precisamente una dualidad— del sujeto consigo mismo", sugiere que el concepto sartreano de *Sí-mismo* no es claro y

distinto, y que podría bien comprender una contradicción. (Pido excusas a cualquier lector que encuentre demasiado difíciles o aburridos los seis párrafos que siguen y lo invito a continuar la lectura después de los párrafos en cuestión.)

Con respecto a (1) "*conscience non-thétique*, *non-positionelle* (*de*) *conscience*," que traducido literalmente es "conciencia no-tética, no-posicional (de) conciencia", para comenzar cabe señalar que dicha definición significará una u otra cosa según cómo entendamos el término *conciencia* la segunda vez que aparece en la definición, pues:

(1a) Si la segunda vez que el término *conciencia* aparece en la definición, éste indica lo que el filósofo francés denominó conciencia no-tética y no-posicional, y que yo llamo Gnitividad no-dual (etc.), tendremos que el *Sí-mismo* es Gnición no-dual (de) Gnitividad no-dual. Ahora bien, puesto que la Gnitividad no-dual es una Gnitividad —es decir, una reflectividad *cum* motilidad— que, siendo translúcida o transparente para sí misma, se hace patente a sí misma de manera no dual, la segunda aparición del término *conciencia* en la definición sería redundante, ya que bastaría con decir que el *Sí-mismo* es Gnitividad no-dual que, como tal, se hace patente a sí misma de manera igualmente no dual. En todo caso, de ser esto lo que quiso decir Sartre, el *Sí-mismo* sería la Base no-dual tanto de la *alienación ontológica positiva* cuyo núcleo es la conciencia dualista que se siente separada de dicho *Sí-mismo* y cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí*, como de la disolución de la alienación y por ende de la conciencia dualista, y la patencia del *Sí-mismo*, con su plenitud y así sucesivamente, en el estado de Comunión: se trataría de lo que arriba llamé *Sí-mismo-como-Base*.

(1b) En cambio, si la segunda vez que en la definición (1) aparece la palabra *conciencia* ella se refiriese a la conciencia dualista, tética y posicional de objeto, la definición indicaría la manifestación, en la Gnitividad no-dual, de la conciencia dualista que conoce a sus objetos, por

lo cual podríamos reformular la definición como "Gnición no-dual (de) conciencia dualista, tética, posicional y potencialmente reflexiva". Si esto fuera correcto, al *Sí*-mismo no podrían atribuírsele ni la tercera ni la cuarta de las cuatro características que Sartre le atribuyó y que se enumeraron arriba, pues: (iii) el mismo no podría encontrarse libre de la dualidad entre lo que Sartre llamó *ser-para-Sí* (el modo de ser del sujeto mental y de la conciencia dualista a él asociada, que se experimenta a sí misma como separada del todo y como carencia de la plenitud del todo, constituyendo así el núcleo de lo que aquí llamo *alienación ontológica positiva*) y lo que denominó *ser-en-sí*, y que yo he reformulado como *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí* (el modo de ser de todo lo que el *ser-para-Sí* experimenta como siendo *en-sí*, es decir, como externo a él, como estando allí antes de que él mismo apareciera, como oponiéndole resistencia, etc.), pues el *Sí-mismo* no podría depurarse del *ser-para-Sí* en cuanto siempre tendría que comprender la conciencia dualista que se experimenta como encontrándose a una distancia de sus objetos y que en términos de esta interpretación constituye el núcleo del *ser-para-Sí*; (iv) por el mismo motivo —porque no sería posible depurar el *Sí-mismo* del *ser-para-Sí* en cuanto el primero siempre comprendería la conciencia dualista que tiene la impresión de hallarse a una distancia de sus objetos— el *Sí-mismo* no podría ser el final de la conciencia desdichada. Así pues, la definición estaría limitada a la *alienación ontológica positiva* que tiene como núcleo el sujeto mental cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí* —la manifestación del *conocimiento dualista propio de la condición alienada* en lo que se ilustró con el espejo / pantalla LCD— y por ende no podría aplicarse al *Sí-mismo* como *holón* —como lo hace Sartre— y su desocultación no podría erradicar la alienación. (Esta interpretación puede parecer congruente con la afirmación de Sartre según la cual el *holón* es inalcanzable, pues en términos de la explicación del *Sí-mismo* que se dio arriba, para alcanzarlo el conocimiento dualista de la condición alienada y con él el *ser-para-Sí* tendría que desaparecer, cosa

que es imposible si se concibe al *Sí-mismo* en términos de esta interpretación; ahora bien, en verdad no es congruente con ella, pues el *Sí-mismo* en cuanto *holón* no tendría las cualidades que le atribuyó Sartre, sino que sería nuestra condición actual, y en cuanto a ésta ya la tenemos sería absurdo decir que no podemos alcanzarla.) Así pues, esta posibilidad (1b) queda descartada.

La segunda de las definiciones (2) es "*conscience non-thétique*, *non-positionelle* (*de*) *soi*," la cual, según cómo entendamos el sentido del término *soi*, puede traducirse, bien sea como (a) Gnición no-tética, no-posicional (de) sí-misma, o como (b) Gnición no-tética, no-posicional (del) *Sí-mismo*.

(2a) Si se tradujese la definición (2) como (a) Gnición no-tética, no-posicional (de) sí-misma, en cuanto "sí-misma" se referiría a la Gnitividad no-dual, la misma correspondería entonces a la definición (1a): remplazando las palabras *sí misma* por *Gnitividad no-dual*, obtendríamos *Gnición no-dual (de) Gnitividad no-dual*. Como ya se señaló, puesto que la Gnitividad no-dual, no-tética, no-posicional y no-reflexiva es una pura Gnitividad que, siendo translúcida o transparente para sí misma, se hace patente a sí misma para sí misma de manera no dual, el término *sí misma* en la definición sería redundante. El *Sí-mismo* sería, pues, la Base no-dual en la que ocurre la alienación (que en su modo *ontológico positivo* tiene como núcleo la conciencia dualista que se siente separada de dicho *Sí-mismo* cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí*), como de la disolución de la alienación y la patencia del *Sí-mismo*, con su plenitud y así sucesivamente, en el estado de Comunión. (1a) y (2a) son, en consecuencia, exactamente lo mismo.

(2b) Si se entendiese la definición (2) como (b) Gnición no-dual (del) *Sí-mismo*, ello constituiría un *círculo* o una *petitio principii*, el cual no haría más que desplazar la definición un paso más allá, pues todavía tendríamos que definir el término *Sí-mismo*, que es lo que esta definición

pretende hacer. Así pues, su sentido dependería de si damos al término *Sí-mismo* el sentido de las definiciones (1a y 2a) o el de la definición (1b): como ya hemos visto, en el primer caso se trataría de la Base no-dual, tanto de la alienación, como de la disolución de ésta en el estado de Comunión; en el segundo caso, el *Sí-mismo* consistiría en la manifestación, en la Gnitividad no-dual, de la conciencia dualista que pone y conoce a sus objetos, y como ya se ha señalado podríamos muy bien reformular la definición como "Gnición no-dual, no-tética, no-posicional y no-reflexiva (de) conciencia dualista, tética, posicional y potencialmente reflexiva", con lo cual el término quedaría confinado a la alienación ontológica positiva cuyo núcleo es el sujeto mental que tiene por modo de ser el *ser-para-Sí* y, en consecuencia, como ya se mostró en la discusión de la interpretación (b) de la definición (1), no podría aplicarse al *Sí-mismo* como *holón*, como lo hace Sartre y como lo hago aquí al postular un estado de Comunión.

Tomando en cuenta sólo lo anterior, tendríamos que concluir que el *Sí-mismo* es la Gnitividad no-dual que constituye la Base no-dual, tanto de la alienación, como de la disolución de ésta en el estado de Comunión. Una incoherencia, sin embargo, parece surgir cuando cotejamos esta interpretación con la afirmación de Sartre según la cual el *Sí-mismo* "implica una dualidad del sujeto consigo mismo". A fin de determinar si ello implica o no una incoherencia, es necesario comenzar determinando cómo interpretó Sartre el término *sujeto*. Si este último se refiriese al *Sí-mismo*, tendríamos que entender dicho *Sí-mismo* en términos de las definiciones (1b) y (2b), ya que en este caso, en él tendría que haber siempre una dualidad entre el *ser-para-Sí* y lo que Sartre llamó *ser-en-sí* y que yo reformulé como *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí* —ahora bien, por ser incongruente con otras afirmaciones de Sartre, arriba tuvimos que descartar esta interpretación—. Si, en cambio, el término *sujeto* indicase el sujeto mental asociado a la conciencia dualista cuyo modo de ser es en mi interpretación el *ser-para-Si*, entonces la afirmación según la cual el *Sí-*

mismo implica una dualidad del sujeto consigo mismo sería muy difícil de interpretar (y, si somos estrictos al interpretarla, encontraremos que la misma simplemente no tiene sentido o es contradictoria). Por último, podríamos concluir que la primera vez que se usa el término *sujeto* en la definición, el mismo se refiere al *sujeto mental* y la segunda se refiere al *Sí-mismo*, pero ello implicaría que Sartre fue muy descuidado al no distinguir los dos sentidos y, peor aún, nos dejaría con el problema que encaramos en interpretaciones anteriores: el *Sí-mismo* sería la condición de alienación ontológica y por ende no podría constituir el *holón* como lo definió Sartre. Puesto que ha quedado claro que no hay manera de elucidar *de manera definitiva e irrefutable* qué fue lo que Sartre denominó *Sí-mismo*, lo que interesa aquí es que en adelante se utilizará dicho término agregándole *como-Base*, *como-Sendero* o *como-Fruto*, y se entenderá cada una de las tres frases resultantes en base a las definiciones dadas arriba.

El principal factor en la génesis de la ilusión de autoexistencia, substancialidad, dualismo y así sucesivamente que son inherentes a la *alienación ontológica positiva* es lo que llamo *valorización-absolutización delusoria del pensamiento* —la cual también interviene en la génesis de la *metaalienación*—. Ella es producida por una actividad del organismo que dota los pensamientos de ilusorio *valor* e ilusorias *verdad* e *importancia*: una actividad vibratoria que parece emanar del centro del pecho a la altura del corazón, "carga" nuestros pensamientos con aparente valor, verdad, importancia, etc., a pesar de que en sí mismos ellos no tienen verdad ni no-verdad, importancia ni no-importancia, valor ni no-valor, etc. Los pensamientos que así se "cargan" pueden ser de tres tipos: (1) *supersutiles*, representados por el que *concibe una triple estructura direccional de la experiencia*,[50] que consiste en la ilusión de una experiencia-que-es, un sujeto-que-es y un objeto-que-es; (2) *sutiles* o *intuitivos*, que son comprensiones instantáneas, las cuales son *mudas* en cuanto no son pensadas en palabras o cadenas de palabras, y tienen como soporte

imágenes derivadas de los sentidos más o menos como las que Hume denominó *ideas*; y (3) *burdos* o *discursivos*, que son la reproducción por la imaginación, en base a la memoria, y desplegándose en el tiempo, de los sonidos de las palabras (en cuanto se trata de imágenes mentales derivadas del sentido del oído, son un tipo particular de lo que Hume llamó ideas), de modo que dichas palabras puedan encadenarse en razonamientos — alternando constantemente en dichos razonamientos con *pensamientos sutiles / intuitivos*, siendo esto último lo que hace posible que el razonamiento aporte comprensiones.[51]

(1) Cuando la actividad vibratoria en cuestión sostiene el *pensamiento supersutil* que llamo *pensamiento que da una triple estructura direccional a la experiencia*, surge la impresión de que hay un sujeto mental detrás de los ojos y entre los oídos, y un objeto percibido por éste que se halla a una distancia de él, y de que ambos son en sí mismos *entes-que-son*. Así pues, con ello surge la dualidad entre un *ser-para-Sí* y un *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí* que se halla en la base de la *alienación ontológica positiva* y de la carencia de plenitud y el conflicto recurrente a los que se ha hecho referencia.

(2i) Cuando la actividad vibratoria sostiene los *pensamientos sutiles / intuitivos* que intervienen en lo que Locke llamó *conocimiento sensible*, reconocemos y percibimos en términos de ellos los segmentos del campo sensorio que las funciones mentales de lo que la *Gestalttheorie* denominó "mentes figura-fondo" abstraen como figura, y sentimos que el segmento abstraído es *en sí mismo* la *comprensión* que surge de este modo, y que se trata de un ente en sí mismo separado y substancial y no de algo que han abstraído nuestras funciones mentales en un continuo indiviso (en el caso de lo que Kant llamó juicio estético, sentimos que el segmento abstraído es en sí mismo bello o feo, etc.; en el de lo que Kant llamó mero juicio de gusto, sentimos que es en sí mismo agradable o desagradable; en el de lo que Kant llamó ideas e ideales, sentimos que es en sí mismo bueno o malo,

deseable o indeseable, etc.). En todo caso, lo que nos impulsa a abstraer la figura es que tenemos un concepto que corresponde a lo que se abstrae y por el cual en el momento surge un interés.[52] (2ii) Cuando ella sostiene los *pensamientos sutiles / intuitivos* que intervienen en lo que Descartes y Locke llamaron *conocimiento intuitivo*, surge la impresión de que los mismos son *verdaderos* (o a menudo, al evaluarlos críticamente a posteriori, *falsos*).[53]

(3) Cuando, en lo que Descartes llamó *conocimiento deductivo* y en general en el *razonamiento*, la actividad vibratoria sostiene los *pensamientos sutiles / intuitivos* en términos de los cuales, como ya se señaló, entendemos los *pensamientos discursivos*, sentimos que éstos son interpretaciones absolutamente ciertas de aquello a lo que dichos pensamientos se refieren (cuando parecen serle aplicables), o bien absolutamente falsas (si no parecen serle aplicables) —y también por efecto de la valorización-absolutización delusoria de los *pensamientos sutiles / intuitivos*, que aquello a lo que los pensamientos se refieren es autoexistente / inexistente y extremadamente importante / sin importancia alguna—. O, en el caso de lo que Kant llamó ideas e ideales, que es bueno o malo. Etc.

Cabe señalar que es cuando la valorización / absolutización delusoria se hace más pronunciada, de modo que la sensación en el centro del pecho asociada a la función vibratoria en la raíz de la valorización / absolutización delusoria se hace más marcada, que decimos que estamos siendo afectados por una *pasión*.[54]

Es de la mayor importancia tener en cuenta que, puesto que el *holón* / estado de Comunión —en cuanto *Sí-mismo-como-Sendero* al igual que en cuanto *Sí-mismo-como-Fruto*— resulta de la *disolución espontánea y no-causada* de la alienación y el error en todas sus formas, a raíz de lo cual se hace patente la *verdadera condición*, *no-creada e incondicionada*, del *Sí-mismo* que es lo que (somos) en verdad, el mismo *no* es *creado*, *producido*

ni *condicionado*. Puesto que *no* es ni *creado* ni *producido*, al neutralizarse totalmente las propensiones que producen la alienación ese estado se hace *irreversible*, *poniendo fin definitivamente a la conciencia desdichada*; siendo *incondicionado*, (es) *perfecta autenticidad* (cfr. Capriles, 1994, 2004, 2007a, 2012, etc.).

Ya hemos visto que, puesto que el sujeto mental se experimenta como estando a una distancia de todo lo que aparece como objeto y en particular del "mundo material" (cuyo modo de ser pasa a ser *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*) y cree ser la fuente de sus actos y decisiones (ignorando que es un fenómeno manifestado por la *poiesis* de la Gnitividad no dual que es al mismo tiempo una función de dicha *poiesis*), el *ser-para-Sí* que es el modo de ser de dicho sujeto es un modo de ser *alienado* de esa *totalidad indivisa que* (*es*) *el Sí-mismo* y que se ilustró en términos de Einstein con la *plenitud* del continuo de energía que para éste era el universo (una plenitud que radica en carecer de espacios vacíos) —de modo que la *ek-sistencia* del *ser-para-Sí* fractura el *Sí-mismo* en la experiencia del individuo—. En consecuencia, por su naturaleza al *ser-para-Sí* le es inherente una experiencia de insalvable carencia de totalidad y plenitud. Y una vez que el mismo se consolida, a través de todos sus actos trata de alcanzar la identidad consigo mismo y la totalidad y la plenitud propias del *Sí-mismo* —pero puesto que con cada uno de sus actos se afirma como un ente independiente que actúa y que se halla separado del *Sí-mismo* que trata de alcanzar, ellos lo mantienen alienado de dicho *Sí-mismo*, que en consecuencia no puede alcanzar—. En efecto, como ya se señaló, la vivencia desnuda del *Sí-mismo* sólo puede ocurrir cuando desaparece el *ser-para-Sí*, lo cual para Sartre representaría la para él imposible manifestación del *Sí-mismo* como *holón*, y lo cual para nosotros es inicialmente el *Sí-mismo-como-Sendero*, y al término del proceso de desalienación es el *Sí-mismo-como-Fruto*.

Sartre dice que el *Sí-mismo* es Valor y que por ende el *ser-para-Sí* —el *ser*-[*que-vive*]-*para*-[*llegar a ser*]-*Si*-[*mismo-en-cuanto*-holón]— es *ser-para-el-Valor*. Mientras que para Sartre el *Sí-mismo* es Valor y punto, de lo anterior se sigue que, en términos de mi redefinición de conceptos sartreanos para mis propios fines, el *Sí-mismo* es totalidad y plenitud absolutas, y sólo puede decirse que el *ser-para-Sí* es *ser-para-el-Valor* en un sentido metafórico: en cuanto el valor resulta de atribuir a personas, cosas, diversiones o placeres, etc., una mayor o menor capacidad de colmar la *carencia* que experimenta el *ser-para-Sí* en cuanto por su propio modo de ser se experimenta como hallándose a una distancia del *Sí-mismo* y por ende de la totalidad y plenitud absolutas inherentes a éste. Algo similar sucede con el valor ético, el valor estético, la verdad como valor, etc.: tal como se muestra en secciones subsiguientes de este capítulo y como se ha mostrado en mayor detalle en otras obras (Capriles, 1994 Capítulo III, y en menor medida 2000b, 2007a vol. II y otros trabajos), éstos se derivan de la *alienación ontológica positiva* que tiene como eje al *ser-para-Sí*, pues resultan de la identificación y sucesiva idealización de cualidades propias del estado de Comunión al que habría puesto fin dicha alienación.

En la era primordial —la Edad de Oro, Era de Perfección (*kṛtayuga*) o Era de la Verdad (*satyayuga*)— los humanos habríamos tenido naturalmente acceso al *holón* o estado de Comunión. En el estado de post-Comunión, la alienación ontológica se habría manifestado como *alienación ontológica latente* y, cuando quiera que haya ocurrido en cuanto *alienación ontológica positiva*, lo habría hecho de manera extremadamente sutil —mientras que los tipos de alienación o aspectos de la alienación que se discuten en el Capítulo II no habrían ocurrido en absoluto—. Al consolidarse la *alienación ontológica positiva* y con ella la sensación de encontrarnos intrínsecamente separados del Todo del cual somos indivisibles, habría aparecido la *conciencia desdichada* que implica carencia de la plenitud del Todo y recurrente conflicto con lo que se

experimenta como ajeno —pues al sentirse separado de los objetos, según el carácter que se percibe en ellos se acepta unos y rechaza otros, anhelando poseer los primeros y entrando en conflicto con los últimos—, la cual se habría ido incrementando a medida que aumentaba la alienación en cuestión. En consecuencia, en tanto que la conciencia humana siga experimentándose como separada del continuo de la *füsis* y de los innumerables objetos que las funciones perceptivas de las mentes figura-fondo abstraen en dicho continuo, no habrá manera de que deje de ser conciencia desdichada: contrariamente a la visión de Hegel, ella estará sujeta al fatalismo sartreano (Sartre, 1980) que consiste en no tener posibilidad alguna de superación de su estado de desdicha —de modo que dicho estado sólo puede llegar a su fin si desaparece la conciencia que se siente alienada del Todo y que tiene como núcleo el sujeto mental cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí*—. Y lo que es más grave, la carencia de plenitud inherente a esta condición nos hará consumir desenfrenadamente el mundo en un intento infructuoso por colmarla, y los conflictos que tendremos con los aspectos de la *füsis* que nos molesten o que percibamos como amenazadores hará que intentamos destruirlos. Es por esto que la *alienación ontológica positiva* que es el segundo tipo de *avidyā* / *lethe* es la raíz más profunda de la crisis ecológica.

Puesto que aquí se ha estado usando al "primer Sartre", cabe señalar que lo se ha hecho no ha sido otra cosa que abrirle un desagüe a su sistema. La angustia —que para él se diferencia del miedo en cuanto este último es temor de que suceda algo indeseable que no dependa de nosotros, mientras que ella es temor de ocasionar algo indeseable por medio de nuestras propias decisiones— revela el *ser-para-Sí* que es el modo de ser de la conciencia alienada cuyo núcleo es el sujeto mental, ya que ésta siente que es un ente separado que autónomamente toma decisiones, las cuales pueden tener buenas o malas consecuencias. Puesto que la angustia es para Sartre el ser del individuo humano, y el *holón* para él es inalcanzable, la

autenticidad consiste en afrontar la angustia. Ahora bien, si pudiésemos abstenernos de manera continua de eludir la angustia (lo cual para Sartre es imposible de lograr) y dicha angustia no pudiese liberarse en el *holón*, nuestra vida se haría mucho más sufriente de lo que ya es, y ello no aportaría nada a la solución de la crisis actual.[55]

Si consideramos la no evasión de la angustia inherente a nuestro ser como ideal existencial y existencialista, el ideal que aquí se establece es metaexistencial, en cuanto la angustia se encara, no para permanecer en ella, sino para emplearla como una alarma que detecta la existencia del *ser del individuo humano* / el *sujeto mental* / la *alienación ontológica positiva* de los que ella es el índice, recordándonos hacer lo necesario para que todo ello —junto con la alienación perceptual y cognitiva, la alienación ecológica, la alienación del mal, y el resto de lo que se halla en la raíz de la crisis actual— se libere espontáneamente, y de ese modo sirva como trampolín desde el cual acceder al *holón* / estado de Comunión y así obtener la sabiduría que permitiría ayudar a poner fin a dicha crisis y lograr la transición al ecomunismo.[56] (Para una discusión de lo que llamo filosofía y psicología metaexistenciales, y del uso de la angustia en la vida diaria como portal de acceso al estado de Comunión, cfr. Capriles [2007a vol. II, 2012]. Un ejemplo extremo de uso de la angustia como portal lo tenemos en la práctica de chö[a] que se discute en la sección sobre la alienación chamánica en el Capítulo II del presente libro.)

Finalmente, cabe señalar que los métodos efectivos de desalienación no transitan todos la vía de la angustia. Como se deja en claro en la sección sobre la alienación eroticosexual en el Capítulo II, otros van por la vía del incremento del placer, pues inducen vivencias de *placer total* para luego cuestionar la apariencia de que un sujeto a una distancia de la experiencia la disfruta —con lo cual la alienación ontológica se libera espontáneamente

[a] En transliteración Wylie, *gcod*.

en el estado de Comunión—. E incluso en las prácticas basadas en la angustia, ésta ocurre sólo por breves instantes, para ser sucedida inmediatamente por la plenitud de la Comunión.

Visión degenerativa de la evolución espiritual y social humana, eliminación de la conciencia desdichada / erradicación del *ser-para-Sí* y desenmascaramiento del verdadero carácter de la *Aufhebung* hegeliana

Al comienzo de la sección anterior se señaló que la visión que se expresará en esta sección es contraria a la de Hegel, por lo menos en tres respectos principales: (1) en que rechaza el idealismo y parte de lo que, en términos aparentemente contradictorios, podríamos designar como un materialismo fenomenológico; (2) en que parte de la división mapa-territorio y afirma la no correspondencia de ambos, y (3) en que, en vez de entender la evolución espiritual y social humana como progreso, la ve como degeneración. Como se verá a continuación, (2) y (3) implican que aquí se rechaza la existencia de la negación que Hegel llamó *Aufhebung* o superación, que no existe en nuestra experiencia, y se afirma que la misma fue una invención del filósofo alemán, mientras que se presenta la evolución espiritual y social humana como un proceso de alienación progresiva que va produciendo cada vez mayor degeneración y que culmina en la reducción al absurdo de la alienación y la degeneración —y que, gracias a dicha reducción al absurdo, si ciertas condiciones contributivas están dadas, resulta en la disolución de la alienación en el estado de Comunión y la consiguiente restauración del orden primordial.[57]

Hegel creyó que la *alienación ontológica* y la conciencia desdichada inherente a ella se subsanarían manteniendo la autoconciencia que se habría desarrollado en el curso de nuestra evolución espiritual, cuando ella se auto-reconociera en la naturaleza —es decir, cuando ella reconociera

intelectualmente la naturaleza y lo físico en su totalidad como proyecciones de la *idea* de la que para Hegel ella era una manifestación que surgía en el proceso de su desarrollo, reconociéndolas así como proyecciones de sí misma—. Puesto que el sujeto mental no puede tomarse a sí mismo como objeto, la autoconciencia en el sentido de Hegel (1966, pp. 107-139) —en cuanto captación *reflexiva* que la conciencia tiene de sí misma como puro *ser-para-sí* y que resulta del enfrentamiento a muerte con otra autoconciencia (génesis que aquí se rechaza[58])— es la Gnición (de ser) conciencia de algo que constituye el núcleo del *ser-para-Sí* como aquí se lo entiende y por ende es concomitante con este último, manifestándose sólo en la *alienación ontológica positiva*. Puesto que el *ser-para-Sí*, como lo vio Sartre y como se ha señalado aquí, se halla en la raíz de la conciencia desdichada, con la cual es concomitante, la única manera de poner fin a esta última es erradicando el *ser-para-Sí* que es la condición de posibilidad de la autoconciencia en el sentido hegeliano. En cambio, Hegel fantaseó que la conciencia desdichada sería superada cuando la autoconciencia —y por ende el *ser-para-Sí* que es la raíz y el núcleo de la conciencia desdichada— se auto-reconociera en la naturaleza: la conciencia dualista cuyo núcleo es el sujeto mental y cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí*, en cuanto autoconciencia, debería reconocer el continuo de objetos potenciales que se manifiesta como *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*, como la proyección de la *idea* y por lo tanto como su propia proyección. Lo que proponía el pensador wurternbergiano era, pues, que conservando el dualismo y por lo tanto la *alienación ontológica positiva*, obtuviésemos la *ilusión* de haber superado la alienación —un resultado a todas luces inauténtico y espurio—. Incluso en el supuesto negado de que la naturaleza fuese, como lo postuló Hegel desde su perspectiva idealista "absoluta", la proyección de la *idea* o el espíritu como algo que parece externo a ellos, el logro de lo que Hegel proponía daría lugar a un error mayor que el constituido por tomar como ajeno lo que en verdad no lo es, en cuanto,

conservando su ilusoria separación con respecto al continuo de la *füsis* (o el continuo de energía que para la física actual es el universo), el sujeto mental, ahora autoconsciente, lograría ocultarse a sí mismo la ilusoria separación con respecto a los objetos que su existencia misma genera, por medio de percibir la naturaleza y en general todo lo material en términos del concepto de "proyección de mi mismo".

Como se explicó en detalle en el artículo "La inversión hegeliana de la historia" y en los libros *Individuo*, *sociedad*, *ecosistema* y *Beyond History* (respectivamente, Capriles, 1992, 1994 y 2007a vol. III), y como se muestra abajo, el auto-reconocimiento que Hegel proponía —conceptual y, según parece, discursivo— se obtendría por medio de la doble negación fenomenológica (Capriles, 1994) en la raíz del autoengaño que Sartre (1980) denominó mala fe y que Ronald D. Laing (1961) designó como elusión y representó en términos de una espiral de simulaciones. Si la verdad es la *aletheia* como, según la interpretación aquí brindada, la habría concebido Heráclito —es decir, como la no-ocultación de la verdadera condición del *Sí-mismo*— y por ende como la *ausencia de la triple alienación* que *oculta* dicha verdadera condición y produce el error que consiste en experimentarnos como *ser-para-Si* — es decir, como encontrándonos a una distancia del *Sí-mismo*—, la propuesta de Hegel, en cuanto conservaría la *lethe* y la *alienación* pero nos brindaría la ilusión de haber alcanzado la *aletheia* y haber así superado la *alienación*, representaría menor verdad en cuanto mayor error y mayor falsificación, y por lo tanto menor autenticidad. Del mismo modo, en cuanto la *lethe* en sus formas desarrolladas comprende la percepción fragmentaria de la realidad que se discute en las secciones sobre la alienación perceptual y cognitiva y sobre la alienación ecológica del Capítulo II, el incremento de la *lethe* que esta operación conlleva deberá traducirse en una menor completitud en el sentido de mayor fragmentación.

Así pues, desde nuestra perspectiva y contrariamente a la ideología de Hegel, la única disolución de la *alienación* posible para los humanos es la que ocurre cuando (1) desaparece el sujeto mental que erróneamente se vivencia como separado del continuo de la *füsis* y cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí*, con lo cual desaparece la dualidad entre un sujeto y un objeto o un *ser-para-Sí* y un *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí* que es la condición de posibilidad de la autoconciencia, haciendo que ésta desaparezca, y (2) tiene lugar el *des-cubri-miento*, libre de toda dualidad y de todos los conceptos, del *Sí-mismo* que, como hemos visto, es la verdadera condición de nosotros mismos y de todo el universo. Como ya está claro, este *des-cubri-miento* sólo puede ocurrir más allá de los conceptos y de la dualidad entre el sujeto cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí* y el objeto cuyo modo de ser es el *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí* —y en consecuencia de la autoconciencia que tiene como eje la dualidad sujeto-objeto y cuyo modo de ser es *ser-para-Sí*—, en cuanto la verdadera condición de nosotros mismos y del resto del universo no excluye nada, mientras que el sujeto y el objeto se excluyen mutuamente, y todos los conceptos se definen por género próximo / diferencia específica y por lo tanto para tener sentido deben contrastar con algo que ellos excluyen (es por ello que, como se vio en la Introducción, es ilegítimo entender el *Sí-mismo* en términos de cualquiera de los cuatro extremos del tetralemma ó *catuṣkoṭi* que descartó Nāgārjuna y que son *ser*, *no-ser*, *ser-y-no-ser*, y *ni-ser-ni-no-ser*; cfr. Capriles, 2007a vol. I cap. IV). Y sin embargo, el *holón* que así se manifiesta no constituye una noche en la que *todos los gatos son pardos* (o, en el alemán de Hegel [*PG*,[a] p. 15], *alle Kühe schwarz sind*: *todas las vacas son negras*), como es el caso con las variedades del estado que se conoce en tibetano como kunzhi[b] y que está signado por la *alienación ontológica latente* (Capriles, 2000a, 2003, 2004, 2007a, 2012),

[a] *Phänomenologie des Geistes* (Ed. alemana de Hegel, 1966).

[b] *kun gzhi*.

pues contrariamente a la indistinción propia de este último, el *holón-como-Fruto* conserva todo lo aprendido en la ontogénesis —que se hace parte de una sabiduría sistémica que todo lo resuelve y una actividad espontánea que todo lo cumple— pero se halla totalmente libre de la autointerferencia (así como del mal, de la desdicha, etc.) inherente a la alienación.

Puesto que para Hegel (1) la naturaleza era la proyección aparentemente externa de la *idea*, (2) ella se regía por las mismas leyes que la *idea* (concepción que obliteraba la distinción entre el mapa digital y el territorio analógico, que es insuperable en cuanto la incompatibilidad entre estos dos códigos hace que los mapas conceptuales no puedan corresponder exactamente al territorio que interpretan) y por lo tanto todo cambio en la naturaleza implicaba la negación del estado inmediatamente anterior, y (3) la evolución espiritual y social de nuestra especie constituía *progreso* en el sentido de *incremento de verdad y plenitud*, a fin de impedir que la negación de la negación nos devolviese al estado anterior a la primera negación y el progreso fuese imposible, su sistema necesitaba una negación distinta de la negación lógica. Así pues, tuvo que fantasear una negación que incorporaría la negación anterior en vez de deshacerla, y al hacerlo daría lugar a mayor verdad y completitud: la *Aufhebung* o "superación", que no se halla en proceso alguno. La única negación existente que, como la *Aufhebung*, es diferente de la negación lógica en que no es reversible por una segunda negación y que en este sentido parece implicar temporalidad, es la que llamo *negación fenomenológica* y que interviene en lo que Sartre (1980) llamó *mala fe* y que Laing (1961) designó como *elusión* y explicó en términos de una *espiral de simulaciones*, la cual produce mayor falsedad y fragmentación. (Esto se discutió en el Capítulo II de Capriles, 1994; entre el siguiente párrafo y el penúltimo de esta sección, reproduzco esa discusión en forma ampliada, actualizada y corregida.)

Ya Spinoza hablaba de un error, que definió como "lo incompleto y abstracto" y que consistía en tomar los entes, que no eran substancias sino

modos, como si fuesen *todos independientes*, ignorando que ellos eran *partes de un sistema total* (siendo este último la naturaleza, que como lo expresa la frase *Deus sive natura*, era Dios mismo). La forma en que en su carta XXXII[59] a Oldenburg (Garrett, 2003, pp. 46-49) Spinoza ilustró el error en cuestión, es tan apta para ilustrar un aspecto esencial del error (la *lethe* o *avidyā*) inherente a la alienación, como la parábola budista de los hombres con el elefante que se mencionó en la Introducción y se reproducirá en el Capítulo II. Spinoza nos da el ejemplo de un parásito inteligente insertado en el torrente sanguíneo cuya percepción divide la sangre en gotas, que intenta entender su medio ambiente: cada gota de sangre le parecería un todo independiente y no una parte de un sistema total. Puesto que la naturaleza de la sangre sólo se puede entender en el contexto de un sistema más amplio en el cual interactúan sangre, linfa y otros fluidos —un sistema que es a su vez parte de un todo aún más amplio—, el bicho no entendería nada. Spinoza escribe que lo mismo nos pasa a nosotros cuando consideramos los cuerpos que nos rodean en el seno de la naturaleza como mutuamente independientes y las relaciones entre los mismos como contingentes y dadas, pues antes de que tengamos esperanza alguna de aprehender la naturaleza de la parte, en cuanto dicha naturaleza está determinada por el rol de la parte en el sistema total, tendríamos que aprehender la verdadera condición (y la estructura y función) del todo. El holismo *avant la lettre* que había reaparecido en algunos filósofos cristianos medievales, toma una nueva forma que prepara sus desarrollos futuros,[60] permitiendo entender la crisis ecológica que es el signo de nuestros tiempos como aquí se la explica: como un error que, como fruto de la *abstracción* / alienación de segmentos del continuo de lo dado (la división sujeto-objeto —núcleo de lo que denomino *alienación ontológica positiva*— y la división figura-fondo y la comprensión de la figura abstraída como siendo en sí misma tal o cual ente separado —corazón de lo que en el siguiente capítulo se llama *alienación perceptual y cognitiva*—) y

la incapacidad de aprehender las relaciones entre ellos, nos hace entender la realidad en forma *incompleta*, o lo que es lo mismo, *fragmentariamente*. Spinoza concluye (Garrett, 2003):

"No sé de qué manera cada parte de la naturaleza concuerda con el todo, ni de qué manera se enlaza con el resto; y encuentro que es sólo por medio de esta cognición defectuosa que percibo algunas partes (*quædam*) de la naturaleza, y en ese caso sólo en parte y mutiladas, y más aún, esas partes —todas las cuales previamente me habían parecido vanas, desordenadas y absurdas— filosóficamente concuerdan poco con nuestras mentes". (p. 47).

Spinoza reconoce no entender de qué manera cada parte concuerda con el todo, ni de qué manera se enlaza con el resto, como es de esperar en una época en la cual la percepción fragmentaria inherente a la alienación perceptual y cognitiva que se discute en el Capítulo II estaba ya sumamente desarrollada —aunque se distingue de la mayoría en que reconoce que ello es el resultado de un error—. Ahora bien, ese error, y el haber vivido en la juventud de la modernidad y en pleno auge del racionalismo, hicieron que concibiera la comprensión del sistema total que dicho error impide, como *conocimiento conceptual que corresponde exactamente a lo dado* —el cual, como se ha dejado claro desde la Introducción, es imposible, pero cuya posibilidad creemos por efecto del error llamado *lethe* o *avidyā* que constituye la raíz misma de la crisis ecológica—. Como se verá abajo, la acción de los indígenas amazónicos sobre su ecosistema *incrementó* la biodiversidad, en vez de diezmarla como lo hizo la de los civilizados en los suyos —lo cual indica que aquéllos *sí* tenían algún tipo de comprensión de la forma en que cada parte de la naturaleza concuerda con el todo y se enlaza con el resto, aunque sin duda la misma no era el fruto de un conocimiento como el que preconizaba Spinoza.

Hegel, paladín del holismo que fue hondamente marcado por Spinoza —aunque haya reaccionado contra éste en múltiples respectos, rechazando entre otras cosas su valorización negativa de la individualidad, que para el alemán era preciosa en cuanto autoconciencia y libertad, y que para él estaría presente en la cima de nuestro desarrollo cuando, al final del proceso dialéctico, la *idea* como autoconciencia reintegrase lo que previamente había alienado—,[61] redefinió el error como verdad parcial, e introdujo la tesis según la cual a ese error lo revelaban las contradicciones que generaba (McTaggart Ellis objetó que esta tesis no era compatible con aquélla según la cual para describir correctamente la realidad era menester incurrir en contradicciones, ni con la de una síntesis que comprendería los contrarios —la tesis y la antítesis— que ella superaba; ahora bien, puesto que para Hegel el error era *verdad parcial* y la contradicción que impulsaba el proceso dialéctico era la que ocurría entre verdades parciales en un estadio dado y no las de estos otros tipos, el mayor aporte de McTaggart fue que hizo patente la dificultad para *distinguir entre* los distintos tipos de contradicción en cuestión[62]).

Por último, Marx, como seguidor de Hegel que invirtió algunos elementos de la teoría de este último, señaló que a fin de impulsar la evolución social que desembocaría en el comunismo como condición en la cual las contradicciones sociales se resolverían, las contradicciones existentes en cada estadio evolutivo habrían de revelarse como tales y así transformarse en conflicto, de modo que éste nos impulsara a superarlas.

La visión de la historia que se esboza en este libro incorpora: (1) el señalamiento de Spinoza según el cual adolecemos de un error que consiste en lo incompleto y lo abstracto; (2) la tesis hegeliana según la cual al error que es verdad parcial lo revelan las contradicciones que produce, y (3) el principio marxista según el cual la contradicción debe revelarse como tal para que se transforme en conflicto y éste pueda impulsarnos a superarla. Ahora bien, puesto que el mapa es distinto del territorio, y como se verá

abajo el territorio es analógico mientras que nuestros mapas conceptuales son digitales, las contradicciones, que en *cuanto encierran negación son digitales*, sólo pueden existir en los mapas. Más aún, puesto que lo digital no puede corresponder con exactitud a lo analógico, y cuando nos esforzamos por lograr que el mapa corresponda con precisión al territorio éste se contradice —en las palabras del fragmento DK 206 de Heráclito, "las cosas en conjunto son todo y no-todo, idéntico y no-idéntico, armónico y no-armónico; lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas"[63]—, las contradicciones que deben revelarse como tales no pueden ser las que se dan entre los términos de las descripciones de la realidad. Como en el caso de Hegel, es menester entender el término "contradicción" en un sentido especial, aunque muy distinto del que le dio el filósofo wurtenbergeriano, definiéndolo como *percepción de algo*, *por el individuo alienado / poseído por el error llamado* lethe *o* avidyā, *como siendo una contradicción* — incluso cuando dicho individuo, para evadir la incomodidad que esa percepción le produciría, se la oculta a sí mismo por medio del autoengaño que Sartre llamó mala fe.

En efecto, sólo hay contradicción para quienes, condicionados por la alienación / el error (*lethe* o *avidyā*), confunden el mapa con el territorio o toman el primero como absolutamente cierto o falso con respecto al segundo, de modo que lo blanco no puede ser negro y viceversa —y si, estando conectados a un polígrafo, dicen que lo blanco es negro, el aparato, de funcionar correctamente, detectará una mentira—. Esta visión es contraria al idealismo en cuanto reconoce como lo *dado* al territorio al que se aplican los mapas conceptuales, mientras que a estos últimos, cuando se los confunde con el territorio o se siente que ellos son absolutamente ciertos o falsos con respecto al mismo, los considera como fuente de error y no de verdad. Y contrariamente a la gran mayoría de los idealismos, ella es revolucionaria en cuanto nos exige tomar conciencia de lo que el individuo poseído por la alienación / el error llamado *lethe* o *avidyā* debe percibir

como contradicciones sociales, económicas, políticas, ecológicas, etc., pero que para no ser molestado pasa por alto, como medio para erradicar tanto dichas contradicciones como aquello de lo que son desarrollos: la *alienación ontológica positiva* / el error cuyo núcleo es la dualidad *ser-para-Sí* / *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*, que nos hace sentirnos separados del universo y del resto de los seres vivos, dando lugar a la ilusión de ser egos intrínsecamente separados que se encuentra en la raíz del egoísmo, así como a la percepción de los segmentos que nuestra percepción abstrae en el todo como entes intrínsecamente separados que se encuentra en la raíz de la crisis ecológica. Éste es un punto crucial, pero ya que debemos seguir adelante con la discusión, el lector interesado puede consultar la nota cuyo llamado cierra este párrafo.[64]

En estos términos, la crisis ecológica que afrontamos es la *gran contradicción* que revela como tal el error inherente al estado mental de fragmentación que concibió el proyecto tecnológico y a la razón instrumental que se desarrolló con éste y que devino *ratio technica,* demostrando que ese error, su proyecto y el tipo de razón que produjo *no funcionan*. A su vez, tener plena conciencia de esto es la condición de posibilidad de la revolución total / multidimensional que haría posible la supervivencia de la especie, así como el advenimiento de una nueva era de sabiduría, plenitud y armonía. En efecto, la evolución espiritual y social de la humanidad ha constituido un proceso de desarrollo paulatino de la alienación, el error y la fragmentación que nos han caracterizado durante los últimos milenios, el cual ha producido las relaciones instrumentales de proceso primario (concepto freudiano que se definirá abajo) que nos hacen tratar a los otros seres humanos y a la naturaleza como meros medios para lograr fines egoístas —y, en general, de todo lo que habrá que erradicar para que se restaure la armonía primordial—. Como señala, aunque en el marco de una cosmovisión radicalmente diferente a la aquí expresada, el filósofo, revolucionario y místico hindú Śri Aurobindo (1973):

> "El final de un estadio evolutivo está caracterizado por un poderoso recrudecimiento de todo lo que tiene que salir de la evolución".

Ese recrudecimiento permite que se haga evidente que lo que ha de erradicarse *no funciona*. Y, lo que es más importante, al estirar aquello que ha de ser erradicado como si se tratase de una liga, más allá de su máxima resistencia, hace que reviente. Sólo de esta manera podrá erradicarse lo que ha de erradicarse para que sobrevenga el ecomunismo, que correspondería a una nueva Era de la Verdad, Edad de Oro o Era de Perfección o sería equivalente a la misma (como en el caso del Milenio del *Apocalipsis*, del *Tantra Kālacakra* y del *Libro de los Ismaelitas*).

A fin de entender claramente por qué ha de producirse el recrudecimiento de lo que ha de erradicarse y en general comprender con precisión la filosofía de la historia y la crítica de Hegel aquí expuestas, es necesario tener claro el sentido de los términos *analógico* y *digital*. Una señal es analógica cuando se emplea una magnitud o cantidad para representar una cantidad que varía de manera continua en el referente, sin "saltos" ni intervalos (Bateson, 1990, p. 200). En cambio, una señal es digital cuando existe discontinuidad entre ella y otras señales de las que deba distinguírsela. "Sí" y "no" son, pues, ejemplos de señales digitales (*ibidem*). Del mismo modo, los números son señales digitales, mientras que las cantidades —aunque sólo pueden expresarse en números— *en sí mismas* son señales analógicas. El afán cuantificador que ha caracterizado a las ciencias desde Galileo (Capra, 1988) exige mediciones exactas, pero éstas no pueden producirse en cuanto las señales discontinuas no pueden corresponder exactamente a las continuas. Gregory Bateson (1990) escribe:

> "Los números son el producto del recuento; las cantidades, el producto de la medición. Esto significa lo siguiente: es verosímil que los números sean exactos, porque existe una discontinuidad entre cada

entero y el siguiente: entre ‘dos’ y ‘tres’ hay un salto; pero en el caso de la cantidad, no existe ese salto, y por ello es imposible que una cantidad cualquiera sea exacta. Puedes tener exactamente tres tomates, pero jamás podrás tener exactamente tres litros de agua. La cantidad es siempre aproximada... (p. 44).

“...Nótese que los sistemas digitales se asemejan más a aquéllos que contienen número, en tanto que los analógicos parecen depender más de la cantidad. La diferencia entre estos dos géneros de codificación es un ejemplo de la generalización... según la cual el número es diferente de la cantidad. Entre cada número y el siguiente hay una discontinuidad, así como en los sistemas digitales la hay entre la ‘respuesta’ y la ‘falta de respuesta’. Es la discontinuidad entre ‘sí’ y ‘no.’”. (p. 99).

Los cambios espaciotemporales en nuestra experiencia parecen ser continuos, y al tener que expresarlos en números o en palabras estamos condenados a la inexactitud (como sucede, en el ejemplo ofrecido en la Introducción, al fotografiar lo analógico con una cámara digital). El desarrollo actual de la ciencia y la tecnología ha sido posible porque esta inexactitud parece insignificante cuando añadimos muchos decimales a los números: ello nos permite calcular con un alto grado de aproximación la trayectoria que seguirá un misil balístico o un cohete enviado a Saturno, etc.

Mientras que las primeras computadoras eran analógicas y funcionaban en base a un aumento continuo o una disminución continua de cantidades (por ejemplo, de la magnitud de una corriente eléctrica), las computadoras actuales son casi todas digitales y tienen un funcionamiento binario en base a las alternativas de “sí” y “no”. El cerebro humano, en cambio, procesa *ambos* tipos de señales: el hemisferio que normalmente está situado a la derecha procesa las señales analógicas, mientras que el

normalmente situado a la izquierda procesa las digitales (Bateson, 1990; Pribram y Gill, 1976). Nuestra experiencia y nuestros actos resultan de la combinación de ambos procesos (así como del funcionamiento del cerebelo, tronco del encéfalo y médula espinal); por lo tanto, no pueden ser reducidos ni al uno ni al otro. En términos de los conceptos que introdujo Sigmund Freud (1974) en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, el funcionamiento analógico de nuestro cerebro corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario. Fenichel (1945) señala que el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones *y no en quién es quién en ellas,* y es metafórico, mientras que el proceso secundario tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal.

Puesto que el proceso primario carece de negativos, la negación por el proceso secundario de lo que sucede en el primario es incapaz de interrumpirlo. Por lo tanto, una vez que en un sistema humano comienza a desarrollarse la *alienación ontológica* / el error llamado *lethe* o *avidyā*, y a raíz de ello comienzan a desarrollarse los distintos aspectos de la alienación o tipos de alienación que se discuten en el siguiente capítulo de este libro, incluso si de manera consciente, en el proceso secundario, advirtiéramos el error / alienación en cuestión y entendiéramos la necesidad de erradicarlo junto con todos los tipos de alienación, no podríamos hacerlo, pues el *no* que le diera el proceso secundario sería incapaz de interrumpirlo en el proceso primario, en el que no existe el *no* —y, por el contrario, como se verá abajo, lo impulsaría—. Del mismo modo, hemos visto que el proceso primario pone el énfasis en las relaciones *y no en quién es quién en ellas*, y que es el proceso secundario el que determina la identidad y posición de los sujetos en ellas. Así pues, las operaciones del proceso secundario se limitan a determinar los

elementos digitales en estructuras-funciones de proceso primario que las operaciones en cuestión no son capaces ni de transformar ni de confinar estrictamente a un ámbito; en consecuencia, una vez que surgen y comienzan a desarrollarse relaciones instrumentales y de conflicto, no podemos limitar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre humanos y el medio ambiente (Capriles, 1990a, 1994, 2007b, etc.). Dados los diferentes códigos de los dos procesos mentales, la única manera como eventualmente podrían erradicarse, tanto el error llamado *lethe* o *avidyā* con los tipos de alienación que él implica, como los tipos inviables de relación, sería desarrollándolos hasta el extremo en el cual completan su reducción al absurdo y, no pudiendo ser "estirados" aún más, se rompen como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia —con lo cual, si estuviera dado un conjunto de condiciones contributivas, podría incluso llegar a manifestarse el estado de Comunión (de manera general algunas de dichas condiciones se discuten brevemente en el Capítulo III; en el caso de la transformación individual se las discute más a fondo en Capriles, 1990b, 2000a, 2000b, 2003, 2007a vol. II, etc.; en el de la colectiva se las discute en mayor profundidad en Capriles, 1994, 2007 vol. III).

Lo anterior explica por qué, como lo sugiere la afirmación de Aurobindo citada arriba, en la evolución humana —tanto filogenética como ontogénica— lo inviable y lo díscolo, para erradicarse, tiene que crecer exponencialmente hacia su extremo, en el que completa su reducción al absurdo. En el campo psiquiátrico, Gregory Bateson (1972) explicó esta exacerbación y reducción al absurdo de lo que ha de erradicarse como la activación de un "bucle de realimentación positiva", que identificó con el *Thánatos* freudiano en cuanto nos hace buscar experiencia repetida de lo desagradable —en las palabras de Bateson, *a fin de comprobar que ello no funciona*—. Recuérdese que Freud desarrolló su

concepto de *Thánatos* en el marco del análisis de lo que llamó *neurosis de repetición* o *compulsión de repetición*, que era activada por una especie de "máquina demoníaca" que impulsaba al individuo a hacer *lo contrario* de lo sensato —es decir, de lo que afirmaría su bienestar—. Aunque Freud entendió que esta neurosis o compulsión, que lleva al individuo a colocarse repetitivamente en situaciones dolorosas que pueden verse como réplicas de vivencias anteriores, es una *estrategia* del infante, le atribuyó un origen inconsciente en cuanto era prácticamente incontrolable. Esta atribución de un origen inconsciente a la neurosis / compulsión en cuestión, y la explicación batesoniana del *Thánatos* en términos de un *bucle de realimentación positiva*, podrían sugerirle al lector desprevenido que la exacerbación de lo que ha de erradicarse es desencadenada por un proceso endógeno independiente de la acción consciente del individuo y de los cómputos del proceso secundario. Ciertamente el bucle de realimentación positiva en cuestión es manifestación de una teleonomía[65] que hace que las relaciones de proceso primario que han superarse se desarrollen hasta el nivel umbral en el cual, habiendo demostrado que *no funcionan* y alcanzado así su *reducción al absurdo*, pueden romperse por sí solas como una liga que se estira más allá de su máxima resistencia. Ahora bien, aunque el sujeto se sienta incapaz de controlar el impulso que lo lleva a repetir cursos de acción que le ocasionan dolor, es su acción consciente en términos del proceso secundario la que desencadena la exacerbación y reducción al absurdo de lo que debe ser superado —lo cual implica que el *Thánatos* es un *Trieb* (un impulso o pulsión) y no un *Instinkt* (que es lo que se supone mueve a animales supuestamente inconscientes)—. (Esto hace que nos preguntemos si Bateson [1972] afirmó que el concepto de "instinto" que Freud tomó de la Biblia es insuficiente para explicar tales impulsos, porque leyó a Freud en la traducción inglesa de la Standard Edition de James Strachey, que vierte ambos términos alemanes por el inglés *instinct*.)

Sucede que, como se sugirió arriba, el *no* que le da a algo el proceso secundario es incapaz de erradicarlo en el proceso primario, que no contempla la negación, y, lo que es peor, paradójicamente los intentos de interrumpir el desarrollo de lo díscolo / inviable *a menudo tienen un efecto contrario al que intentan producir y lo exacerban en vez de interrumpirlo*. Esto se debe en parte a que el proceso primario, en vez de leer como tal el *no* que en el código del proceso secundario le damos a lo que pretendemos erradicar, lo lee como un énfasis especial en lo que está siendo enfocado y sujeto a negación, el cual consiguientemente lo refuerza en vez de truncarlo. Más aún, como se muestra abajo, la dinámica de rechazo desencadenada por la negación que el proceso secundario da a algo, activa el bucle de realimentación positiva que se halla en la raíz de lo que la teoría general de sistemas denomina auto-organización (Laszlo, 1974, p. 222) y que Maruyama (1963) llamó *morfogénesis* (de las cuales en sociología se ocuparon Walter Buckley [1993[66]] y Anthony Wilden [1980]), y que da lugar a una de las formas más características de lo que un popular autor del siglo XX designó como la "ley del efecto invertido" o "ley al revés" (Watts, 1959; Capriles, 1990b, 2001).[67] Esta dinámica tiene supremo valor cuando impulsa el desarrollo de lo que es imperativo erradicar hasta el nivel umbral en el que se comprueba su inviabilidad, pudiendo trabarse y desconectarse en lo que he llamado *interrupción metamórfica* (Capriles, 1994, 2007a)[68] —a raíz de lo cual, si están dadas las condiciones contributivas, puede darse el estado de Comunión.

A fin de explicar esta *ley del efecto invertido* es importante entender que, como lo sugirieron los estoicos, el placer es el resultado de la aceptación por la conciencia de sus objetos y por lo tanto de las sensaciones; el dolor lo es del rechazo por la conciencia de sus objetos y por lo tanto de las sensaciones, y la sensación neutra de la indiferencia por la conciencia hacia sus objetos y por lo tanto hacia las sensaciones. Es bastante probable que si a un hombre heterosexual unas atractivas ninfas le

acarician con plumas de ganso la totalidad de su cuerpo desnudo, obtenga considerable placer. Ahora bien, si siguen acariciándolo sin interrupción por horas y días enteros, en un momento dado lo que inicialmente le pareció tan agradable se transformará en una tortura insoportable: en tanto que aceptaba la sensación, ello la hacía placentera, pero en el instante en que la rechaza, su actitud la torna dolorosa —y a medida que su rechazo aumente mientras pase el tiempo sin que las caricias se detengan, éstas se irán haciendo cada vez más insoportables—. Es por esto que una de las mejores maneras de ilustrar la ley del efecto invertido es con el rechazo: la sensación desagradable que el mismo produce aumenta proporcionalmente a la intensificación del rechazo, provocando más rechazo, el cual incrementará proporcionalmente el desagrado y con él nuestro rechazo, en un proceso autocatalítico —es decir, que se intensifica a partir de su propia realimentación, que en consecuencia es positiva—. Más aún, si el sujeto mental trata de interrumpir su rechazo, el *no* que el proceso secundario le dará al mismo generará más rechazo, alimentando la actitud que se intenta detener. (Se usaron como ejemplo plumas de ganso porque si se tratase de un papel de lija de grano fino, aunque se lo aplicase con delicadeza y como resultado de ello inicialmente se experimentase placer, a la larga el roce causaría irritación, lo cual transformaría la cualidad e intensidad de la sensación —lo cual no ocurre con las plumas de ganso, pues éstas no producen irritación—.) Así, pues, queda claro que no son *en sí mismas* la calidad y/o la intensidad (cantidad) de la sensación las que la hacen agradable o desagradable; *en definitiva* lo que hace que tenga un signo o el otro es la aceptación o el rechazo por el sujeto mental.[69] Y si ello todavía no hubiese quedado claro, bastaría con considerar el caso del masoquista que paga para disfrutar de lo que los demás seres humanos experimentarían como dolor y querrían rehuir: de no ser por la dinámica que se acaba de explicar, ¿cómo podría él o ella disfrutarlo?[70] (A pesar de todo lo anterior, en el individuo bien adaptado, la conciencia y el proceso secundario logran

gran parte del tiempo sentirse en control del proceso primario, ya que paradójicamente una buena adaptación implica que no se exageran los intentos por controlar los propios impulsos y emociones; sin embargo, éste no es el caso en quienes constante y obsesivamente intentan controlar el proceso primario.)

Tenemos, pues, que lo que para Bateson constituía el *Thánatos*, corresponde a la manifestación en la psiquis humana —bien sea a nivel individual o a nivel social— de los bucles autocatalíticos / de retroalimentación positiva en la base de lo que se ha designado como *morfogénesis* o *autoorganización*, los cuales surgen como resultado del desarrollo de la alienación / el error que nos hace sentirnos separados y contrapuestos al ecosistema del que somos parte, al resto de los individuos humanos y a gran parte de los impulsos y las sensaciones de nuestro propio cuerpomente, y desencadenan los tipos de interacción entre los procesos secundario y primario que se consideraron arriba —y los cuales, en su variedad ofuscadora y aviesa, que aquí llamo *dismorfogénesis*, impulsan todo lo pernicioso, generando lo que Bateson (1972) denominó interacción acumulativa, la cual a su vez da lugar a conflictos entre individuos y sociedades y en consecuencia a lo que el mismo estudioso llamó cismagénesis (*schismogenesis*), y a la larga a la crisis ecológica que amenaza con aniquilar la especie humana en el curso del siglo XXI—. Tenemos también que es la acción consciente en el código del proceso secundario lo que activa el bucle de realimentación positiva que para Bateson constituía el *Thánatos* freudiano y que exacerba las funciones-relaciones nocivas, de modo que alcancen su reducción al absurdo y se haga posible su desconexión. Ahora bien, lo más importante aquí es que, para que pueda tener lugar la transformación total de la que dependen la supervivencia de la especie y la materialización de lo que por largo tiempo y hasta el presente ha sido *utopía*, las actividades sistémicas thanáticas deben activarse una y otra vez y, cada vez que lo hagan, terminar

desconectándose junto con el error llamado *lethe* o *avidyā* / la *alienación ontológica* que se halla en su raíz, en la manifestación del *Sí-mismo-como-Sendero*. La primera vez que esto ocurre, tiene lugar lo que he designado como *ruptura metamórfica*,[71] la cual transforma la *dismorfogénesis* en *eumorfogénesis*, siendo esta última el *Thánatos* catalizado por la sabiduría que a la larga hará que se generalice el estado de Comunión y se neutralicen las propensiones que se hallan en la raíz de la activación de los bucles en cuestión, estableciendo así una *condición estable* (*steady state*) —en el sentido de estar libre de interacción acumulativa o cismagénesis— tanto en el individuo como en la sociedad, y con ello restableciendo el reino del *Eros* que habría llegado a su fin con la *Caída*, y restituyendo la armonía entre el individuo humano y los demás miembros de su especie, y entre esta última y el resto de la biosfera. Ahora bien, el restablecimiento del reino del *Eros* no equivale a la erradicación del *Thánatos*, pues como señaló Norman O. Brown (1968), el uno y el otro pueden subsumirse en una unidad. En efecto, la observación por Brodey de un tropismo en el infante a huir *del* peligro *hacia* la madre y la adscripción por Laing (1961) de un rol a este tropismo en la génesis de lo que aquí se denomina *interacciones dismorfogenéticas*, podría entenderse como significando que el *Thánatos* es el resultado de una distorsión, provocada por el desarrollo de la neurosis y del monopolio de los padres sobre los hijos en la institución familiar, de impulsos cuya función original habría sido la conservación del individuo y de la especie y que en cuanto tales son parte del *Eros*[72] —los cuales, como resultado de la *interrupción metamórfica* y la catalización del *Thánatos* por la sabiduría resultante, se transforman en un *Eros* más amplio, por lo cual una vez que ocurre esta transformación puede ser apropiado designar como *Eros* al complejo erótico-thanático.

Lo anterior, junto con el hecho de que el fruto de una transformación *producida* o que *resulte de un condicionamiento* es espurio y transitorio (Capriles, 2000a, 2003, 2004, 2007a, 2012), significa que, en vez de

pretender prevenir los thanáticos desbocamientos de retroalimentación positiva mediante un condicionamiento basado en retroalimentación negativa y así lograr una condición estable por medio de *morfostasis* o *autoestabilización*,[73] se debe activar esos desbocamientos, aunque, como ya se vio, en un contexto en el cual puedan culminar en su propia liberación espontánea, junto con la del error / la alienación que se halla en su raíz, de modo que por virtud de la sabiduría que surge y se desarrolla como resultado de la repetición constante de dicha liberación, la *dismorfogénesis* —los bucles de retroalimentación positiva que son ofuscadores y aviesos— se transforme en *eumorfogénesis*.[74] E. F. Schumacher (1973) afirmó que:

"Cualquier actividad que no reconozca un principio autolimitante es el diablo".

En términos de esta afirmación, la *dismorfogénesis* que es la forma ofuscadora y díscola del *Thánatos* es el diablo; en consecuencia, al usar el *Thánatos* para lograr que este último se desconecte estamos empleando el diablo para acabar con él —un principio que, en las tradiciones místicas, es propio del dzogchén y, en segundo lugar, del tantrismo[75]—. (Con respecto al *Thánatos* y a mi uso de categorías sistémicas tales como *morfogénesis* o autoorganización, *morfostasis* o autoestabilización, y así sucesivamente, así como para una explicación más exhaustiva de lo que denomino *interrupción metamórfica*, cfr. Capriles [1994] y, en mayor detalle, Capriles [2007a vols. II y III].)

Ahora bien, ¿cómo puede lo inviable y díscolo desconectarse al alcanzar el nivel umbral al que se ha hecho referencia, si en el proceso primario jamás puede dárseles un "no"? Una liga que es estirada, al alcanzar el límite de su resistencia no tiene que decir "**no** puedo estirarme más", sino que simplemente se rompe. Como ya se ha anticipado, algo similar sucede con el error fundamental que comprende la alienación

ontológica y las múltiples formas de alienación, la fragmentación de la experiencia por la alienación perceptual y cognitiva, las relaciones instrumentales y todo lo que es inviable y díscolo: *si ciertas condiciones contributivas están dadas,* al alcanzar en su desarrollo el punto en el cual su funcionamiento se hace imposible, pueden simplemente desconectarse. Y si en la ocasión entran en juego formas tradicionales de cuestionar la propia experiencia (Capriles, 1990b, 2000a, 2000b, 2003, 2007a vol. II, etc.), puede que dicha desconexión constituya un acceso instantáneo al estado que aquí llamo "de Comunión" y por lo tanto hacer posible la transformación que se discutió arriba.

Ya hemos visto que, según el conocido principio del marxismo, la contradicción tiene que reconocerse como tal para que se transforme en conflicto. Y, en efecto, es por medio del desarrollo del conflicto hasta el nivel umbral al que se ha hecho repetida referencia, que puede erradicarse irreversiblemente la contradicción. También hemos visto que, para que dicho principio sea válido para nosotros, el término "contradicción" debe entenderse como lo redefiní de manera muy escueta arriba en este capítulo y como lo expliqué de manera más extensa en la nota correspondiente. Ello implica que la contradicción fundamental que se debe reconocer como tal para que se transforme en conflicto es el error humano básico / *la alienación otológica* y sus derivados, cuyo desarrollo impulsa la evolución espiritual y social degenerativa. El reconocimiento de que el decisivo conflicto constituido por la grave crisis ecológica que es el signo de nuestros tiempos, así como los conflictos entre grupos e individuos humanos y los conflictos que tienen lugar en la experiencia de los individuos (que son la vivencia del conflicto ecológico por el individuo, y en cuanto tales son manifestaciones de éste), dimanan todos del desarrollo del error constituido por la *alienación ontológica* y que comprende todas las formas de alienación, alimentará el conflicto y hará que éste nos impulse a trabajar por superar dicho error. Pues, según el principio que los

marxistas atribuyen a Heráclito, es del conflicto que la más perfecta armonía puede surgir.

Aunque se dice que en las sensaciones todo es movimiento y cambio, para que surja el concepto de movimiento y cambio el *pensamiento* debe comparar percepciones sucesivas —es decir, aprehensiones conceptuales de momentos sucesivos de sensación— y, al comprobar que lo percibido la segunda vez es diferente a lo que se percibió la primera vez, negar explícita o implícitamente esto último. Dicha negación no podría ocurrir en lo interpretado, pues —a diferencia de lo conceptual / digital— ello es analógico y en cuanto tal no puede contemplar la posibilidad de negación, sino en la interpretación conceptual / digital, que como ya se ha señalado no puede corresponder exactamente a lo que interpreta. Ahora bien, puesto que para Hegel el territorio no era más que una proyección del mapa que evolucionaba en base a las leyes digitales de este último, para que en el territorio hubiese cambio, *en él* tenía que ocurrir la negación de la condición anterior a la ocurrencia del mismo. Ello implicaba desconocer el proceso primario y sus características —lo cual también era necesario para presentar nuestra evolución espiritual y social como acrecentamiento de verdad, plenitud y autenticidad, y no como incremento constante del error, la inautenticidad y la fragmentación—. Hegel designó la evolución como él la concebía por el término *dialéctica*, que significa "a través del *logos*", pero como se sigue de lo anterior, al hacerlo atribuyó al *logos* las características del proceso secundario y lo redujo a los cómputos de éste, pasando por alto el proceso primario. Ahora bien, si lo que determinase la evolución del espíritu fuese la negación lógica formal, el progreso en ese campo sería imposible, pues el fruto de la negación no sería mejor que la condición precedente, y la negación de la negación restablecería la condición anterior a la primera negación. Por lo tanto, para que, en base a sus premisas, pudiera haber progreso espiritual y social, Hegel debía inventar un tipo de negación,

inexistente e imposible en la realidad, que en vez de disolver lo negado lo incorporase, y al hacerlo diese lugar a mayor verdad y plenitud que las existentes en el estadio anterior. Ello le permitiría explicar el desarrollo en cuestión como una sucesión de posiciones (tesis), negaciones (antítesis) y unificaciones-que-se-vuelven-posiciones (síntesis-que-se-vuelven-tesis): la unificación (síntesis) incorporaría lo negado, de modo que al revelarse como posición (tesis) sería más amplia que la posición anterior en cuanto comprendería tanto la posición (tesis) como la contraposición (antítesis) anteriores —de modo que en términos del criterio de verdad y plenitud establecido por Hegel para este fin, contendría mayor verdad y plenitud que la posición (tesis) y la contraposición (antítesis) anteriores—. Automáticamente la nueva posición suscitaría la aparición de una contraposición, que se superaría junto con la posición en una nueva unificación que de nuevo sería *más plena y verdadera que la primera*. Entre las varias posibles, ésta fue la respuesta que encontró Hegel a sus necesidades.

No hay mucho que decir aquí de la negación característica de la lógica formal, que es la misma para los lógicos, para Hegel y para el autor de este libro, excepto señalar que la aparición de la sabiduría debe revelar que ninguno de los dos extremos de la dualidad que resulta de ella —por ejemplo, x y no-x— corresponde exactamente al territorio, y que ambos extremos se implican mutuamente, dependen el uno del otro para ser lo que son, e integran un todo indivisible. (No-x excluye a x pero está íntimamente ligado a x en cuanto tanto x como no-x se definen mutuamente y dependen el uno del otro para ser lo que son. En un círculo, donde establezcamos el comienzo se hallará el final. Aunque veamos los extremos de una vara como contrarios, ambos pertenecen a la misma vara, de cuya unidad son abstraídos por la percepción humana.) La percepción como opuestos mutuamente desconectados, de los contrarios producidos por la negación de la lógica formal, debe disolverse en la desocultación, en

el estado de Comunión, de la verdadera condición de ambos contrarios y de todo lo existente. A raíz de ello, en el estado de post-Comunión surgirá una sabiduría conceptual que capta la *coincidentia oppositorum*, poniendo fin a la parcialidad y a la creencia en el carácter absoluto del dualismo —lo cual implica, *no* crear un nuevo tipo de lógica, sino alcanzar la correcta comprensión de la dinámica de la lógica formal.

La negación que aquí nos interesa es la que, para hacer posible el progreso en el marco de su sistema, fantaseó Hegel: la negación dialéctica, que para él tomaba parte por igual en la dinámica que describió en la *Ciencia de la lógica* y en la que describió en la *Fenomenología del espíritu* (así como en aquéllas de las que se ocupó en sus otras obras), y que denominó *Aufhebung* o *superación* —la cual, como la transubstanciación eucarística en aquellos teólogos católicos para quienes la ostia se transformaba en Cristo sin por ello dejar de ser hostia, conservaba lo negado, incorporándolo en una nueva posición que, en términos de los criterios hegelianos, tendría un grado más alto de verdad, autenticidad y totalidad que lo negado—.[76] Hegel (1966) escribe:

"El superar (*das Aufheben*) expresa su verdadera significación doble, que ya hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un negar (*Negieren*) y un conservar. (*Aufbewahren*)".

Para recapitular, cuando la negación dialéctica postulada por Hegel era negada a su vez, no se restituía lo que la primera negación había negado, haciendo desaparecer la segunda negación, sino que se conservaba tanto lo negado por la primera negación como el producto de esta negación, incorporando a ambos en el fruto de la segunda negación. En breve, las posiciones negadas por ambas negaciones eran incorporadas en una unificación (síntesis) que se transformaría de inmediato en una nueva posición (tesis), la cual representaría mayor verdad, autenticidad y

totalidad que los dos estadios anteriores: el que era objeto de la primera negación, y el que había resultado de ésta y que era objeto de la segunda negación.

Aunque quienes consideran esta negación como existente han creído verla en el desarrollo científico, en verdad ella no interviene en proceso alguno. Como se verá en el Capítulo III, Juan David García Bacca (1985) da como ejemplo de ella la transformación de la materia en energía y viceversa. Ahora bien, en el caso de la transformación de la materia en energía, la primera no se conserva en la segunda, tal como una estatua hecha con plastilina no se conservaría en otra que hagamos con la misma plastilina después de deshacerla: lo que habría sería un cambio de la materia o de la plastilina, según el caso, de un estado a otro totalmente diferente. En lo que respecta a la transformación de energía en materia, si bien es cierto que según la Relatividad toda materia es una transformación de la energía, y que según la física actual las llamadas "partículas subatómicas" son concentraciones de energía que en parte se comportan de maneras que no son propias de la materia —como en el caso de los electrones y los fotones, que exhiben características propias de las partículas y otras que son propias de las ondas—, dicha transformación no constituiría una *Aufhebung*, en cuanto ella no implica un incremento de verdad y plenitud —y, lo que es más importante, la materia puede convertirse de nuevo en energía, lo cual sería imposible si la previa transformación de la energía en materia fuese una *Aufhebung* hegeliana, que en cuanto tal ha de ser irreversible (y, como ya se vio, al hacerse de nuevo energía, la materia no se conservaría). Ahora bien, estas refutaciones de la tesis de García Bacca todavía no han reconocido el hecho más importante en todo este asunto: que, como ya se ha dejado claro, en los procesos físicos contemplados por Einstein no entra en juego ninguna negación, ya que, como lo *sugirió* Lukács (1969), en los cambios que ocurren en el mundo mismo no interviene la negación, que sólo ocurre en

la interpretación de dicho mundo por el proceso secundario. Así pues, las críticas que José Gaos (1975) hizo a García Bacca son plenamente válidas, y lo mismo se aplica a las que Lukács (1969) hizo a Engels (1961, 1964).

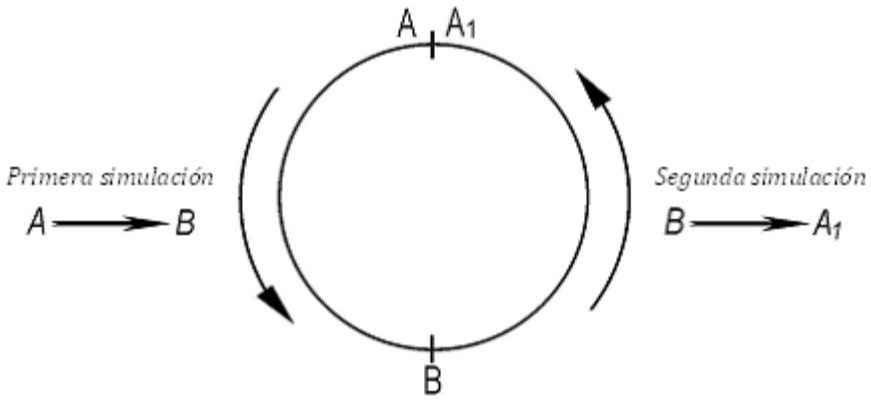
Por su parte, Michael Washburn (1996) ilustró la *Aufhebung* con el ejemplo de la negación de la física newtoniana por la física einsteniana, sobre la base de que esta última incorpora una gran parte de la primera. Ahora bien, en este caso no interviene una negación distinta de la *negación lógica que todos aceptamos*, pues lo que sucede es que la nueva teoría aplica esta última negación a partes de la teoría que se ha superado, mientras que no tiene que aplicarla a las partes de la teoría que no han sido contradichas por las nuevas investigaciones o desarrollos conceptuales.

Como hemos visto, en la *Fenomenología* Hegel (1966), en vez de reconocer la autoconciencia como un desarrollo espurio y pernicioso de la alienación ontológica / el error fundamental que oculta la Totalidad y nos hace sentirnos separados del *logos* / *füsis* y percibir el continuo sensorio como una suma de entes autoexistentes, y que se explicó arriba en términos de una interpretación particular de "lo incompleto y abstracto" en Spinoza, la pintó como un gran logro evolutivo (obtenido, como sabemos, mediante la dialéctica del amo y el esclavo, por lo cual el ensalzamiento de la autoconciencia constituía una loa a la dominación de los más débiles por los más fuertes) responsable por esa conquista fundamental que era la razón y que por lo tanto, en vez de disolverse cuando se disolviera la alienación (ontológica y en todos sus aspectos y tipos) como aquí se la entiende, se conservaría al disolverse la alienación como él la entendía, en cuanto dicha disolución consistiría en el "reconocimiento de sí misma en la naturaleza" por la *idea* encarnada en el individuo humano autoconsciente. Ello no es sorprendente, pues Hegel estimaba el intelecto por encima de todo, y para estar orgulloso de sus logros en este plano necesitaba estar autoconsciente con respecto a los mismos, por lo cual es de suponer que la posibilidad de disolución del yo autoconsciente con sus logros y seguridad

en sí mismo en el estado de Comunión habría inspirado en él *pán*ico —en el sentido etimológico de terror irracional ante la totalidad representada por el dios Pan y ante la insubstancialidad del yo y del resto de los entes que esa totalidad implica—[77] y por ende habría tenido que descalificarla como una forma de la "noche en que todas las vacas son negras" —o, en español, "en la que todos los gatos son pardos".

La autoconciencia es sin duda un desarrollo necesario para que la *disolución* de la alienación / el error en el estado de Comunión —que comprenderá la *disolución de la autoconciencia*— se haga asequible para la especie como un todo, y para que ello dé lugar a una nueva condición en vez de simplemente restituir la era de la verdad, era de perfección o edad de oro *anterior*. En cambio, si, conservando la autoconciencia, en cuanto sujetos mentales autoconscientes nos *reconocemos en la Naturaleza*, estaremos aplicando el mecanismo que Laing llamó "elusión" y representó con una "espiral de simulaciones". Ronald D. Laing escribe (1961):

"La elusión es una relación en la cual uno simula estar fuera de su 'sí-mismo' original; entonces, simula estar de regreso desde esta simulación, con el objeto de que parezca que uno ha regresado al punto de partida. Una doble simulación simula la no-simulación. El único modo de descubrir el propio estado original es deshacer la primera simulación, pero una vez que uno añade a ésta una segunda simulación, hasta donde puedo ver, no hay fin para la serie de posibles simulaciones. Soy. Simulo no ser. Simulo que soy. Simulo que no estoy simulando estar simulando...



"Las posiciones A y A_1 en el perímetro del círculo están separadas por una barrera impermeable que es más delgada y transparente de lo que uno puede imaginar. Comience en A y muévase hacia B. En vez de regresar en la dirección de las agujas del reloj a A, continúe en la dirección contraria hacia el punto A_1. A y A_1 están 'tan cerca y no obstante tan lejos'. Están tan cerca que uno dice '¿no es A_1 tan bueno como A, si es indistinguible de A?'".

Claro está, si lo que uno valora es el estado que Laing representó con el punto A, uno creerá que ha llegado a A, pues no podría aceptar que lo que ha alcanzado no sea más que su imitación.

Ahora bien, con el punto A podemos representar el estado libre de alienación y error que corresponde al estado de Comunión y a la vivencia de los "hipotéticos" seres de la Edad de Oro o Era de la Verdad. Con el punto B, a su vez, podemos representar la autoconciencia, que sería la culminación del proceso de *negación fenomenológica* del estado representado por A. Finalmente, el punto A_1 representaría el "reconocimiento de la autoconciencia en la Naturaleza" que postuló Hegel, el cual en la realidad sólo puede resultar de la *negación fenomenológica* de la *negación* representada como punto B en el diagrama y, aunque simula la ausencia de alienación representada por A, es en verdad una ilusión producida por la autoconciencia y el autoengaño que Sartre llamó "mala

fe" y que Laing llamó "elusión" y explicó en términos de la "espiral de simulaciones".

En los procesos de desarrollo fenomenológico que comprenden una sucesión de estados mentales, el tipo de negación que interviene es la *negación fenomenológica* que se ilustró con la espiral de simulaciones, la cual *conserva lo negado pero*, como se ha mostrado, *en vez de representar un aumento de la verdad, la plenitud y la autenticidad, da lugar a un incremento del error (o falsedad), la fragmentación y la inautenticidad*. La negación fenomenológica conserva lo negado porque, sin erradicarlo, *produce la ilusión* de haberlo superado. Y puesto que dicha negación introduce una nueva ilusión y un nuevo engaño y al mismo tiempo impulsa el desarrollo de la alienación ontológica / el error, produce un incremento, no de verdad, plenitud y autenticidad, sino de falsedad, fragmentación e inautenticidad. Así pues, aunque Hegel está en lo cierto cuando afirma que en el desarrollo fenomenológico ocurre una negación diferente de la negación lógica, su necesidad ideológica de entender nuestra evolución espiritual y social como progreso y mejoramiento constantes lo hizo falsificar el carácter de dicha negación —que es la que ilustra el diagrama de Laing que hemos considerado— y concebirla como lo que llamó *Aufhebung* —que es algo que, como se ha señalado repetidamente, no ocurre en proceso real alguno—. En efecto, por medio de la *negación fenomenológica* es posible negar la alienación y en la misma operación negar que se ha negado algo, con lo cual se obtiene la *ilusión* de que no se está alienado cuando en verdad sí se lo está, y de esa manera se incrementan la alienación / el error en general y la alienación con respecto a la propia alienación (o sea, la alienación-3) en particular.

No cabe duda de que es legítimo aplicar a la determinación (*Bestimmung*) que efectúa el pensamiento el principio budista[78] que Spinoza enunció como *Omnis determinatio est negatio* ("la determinación es siempre una negación") y afirmar, como lo hizo Hegel (1976) al inicio

de la *Ciencia de la lógica,* que la determinación es siempre negación de lo indeterminado —en sus controvertidas palabras, "la determinación es la negación del Ser Indeterminado que es idéntico con la Nada"—. Ya se señaló que la negación ocurre en el mapa conceptual y no en el territorio sensorio, por lo cual lo que constituye una negación de lo indeterminado no es el hecho de que el continuo sensorio adopte una configuración, sino que *a esta última o a segmentos de ella se la entienda en términos de un concepto*. Ahora bien, las palabras de Hegel son controvertidas también por una segunda razón: porque, como lo denunció Sartre (1980, pp. 50-51),[79] se habría tenido que explicar que el término *nada* indicaba *ausencia de determinaciones* y no *ausencia de ser* (mientras que creer que el *ser* es *no-ser* es una contradicción, un *ser* que sea ausencia de determinaciones tendría sentido en algún contexto, y confundir la *ausencia de ser* con la *ausencia de entes* sería incurrir en una confusión del tipo que Russell y Whitehead [1910-1913] llamaron "de tipos lógicos").

Por otra parte, Hegel violó la lógica inherente al lenguaje al emplear el término *ser* para indicar la verdadera condición de la realidad, que como se ha visto es inexpresable en cuanto no tiene *género próximo* ni *diferencia específica*, y *no* aquello que legítimamente expresa el vocablo en el lenguaje común (así como en este libro) —lo cual, en acuerdo con la lógica formal (y, como bien lo advirtió Plotino y lo reiteró más adelante Pascal) contrasta con el *no-ser* y en cuanto tal es limitado por éste—. En efecto, al hacer que el término *ser* no se refiriese al *fenómeno-de-ser* del que se ocupó (pero que malinterpretó) Heidegger, y hacer de él algo que, en cuanto carece de contraste (es decir, de *differentia specifica*) que lo defina, no es más que una quimera vacía, privó al término de todo contenido fenomenológico.[80]

Marx pretendió invertir a Hegel al hacer que el proceso evolutivo comenzara con la materia y que, a nivel político, culminara, no en el estado burgués de la Prusia de la época de Hegel, sino en la disolución de las

diferencias de clase, de la propiedad, de la familia y del Estado en el comunismo que habría de suceder al socialismo. Ahora bien, en cuanto conservó la creencia hegeliana en la *Aufhebung* y en el progreso, la teoría marxista de la evolución social, económica, política y cultural no era conducente a sus fines declarados. Por ejemplo, como ya se señaló, al mantener la creencia moderna en el progreso y simultáneamente sostener la tesis economicista según la cual la transición al comunismo depende de un grado de desarrollo económico que hoy se ha mostrado ecológicamente inalcanzable, el Marxismo impide la transición al comunismo.

Por su parte, Søren Kierkegaard criticó el concepto hegeliano de una transición que, aunque no es gradual, no llega jamás a una ruptura y conserva un elemento del estadio anterior, y, en contraposición a Hegel, insistió en la necesidad de dar un "salto" (en danés *Springet*; en alemán *Sprung*) de lo ético a lo religioso. Sin embargo, lo que Kierkegaard (1968) proponía —y que ilustró con el dilema de Abraham frente a la demanda de sacrificio de su hijo— era la toma de decisiones en base a la fe ciega y no a la ética. Acá, en cambio, lo que se propone es la necesidad de lograr una ruptura de lo ético en lo místico en cuanto disolución de la autoconciencia cuyo núcleo es el sujeto mental asociado a la conciencia dualista que es el núcleo de la *alienación ontológica positiva*, en el estado de Comunión. Pues, como advierte Chögyam Trungpa (1972) con respecto a las prácticas espirituales:

"Si tenemos éxito en mantener nuestra autoconciencia por medio de técnicas espirituales, entonces el desarrollo espiritual auténtico es altamente improbable. Nuestros hábitos mentales se hacen tan fuertes que es difícil penetrarlos. Podríamos ir tan lejos como para alcanzar el estado completamente demoníaco de egoidad total".

Ahora bien, la disolución de la alienación ontológica y de ese desarrollo de ésta que es la autoconciencia, no implica el retorno a la condición del niño que es incapaz de arreglárselas solo en el mundo, y quien desde su nacimiento y precedente vida prenatal y perinatal ha estado poseído por la *alienación ontológica latente* y por una incipiente *alienación ontológica positiva*, y ha tenido potentes propensiones para el desarrollo de esta última y de la metaalienación. Todo lo aprendido en el proceso de socialización se conserva después de la disolución de la *alienación ontológica* y la autoconciencia, perdiéndose sólo la falta de plenitud y el recurrente conflicto y autointerferencia inherentes a lo que se ha disuelto. Un poemita expresa la autointerferencia inherente a la autoconciencia que se desarrolla a raíz de hacernos *ser-para-otros* sartreano (en Watts, 1956):

"Muy feliz era el ciempiés,
hasta que el sapo una vez
le dijo: '¿qué orden al andar siguen tus remos?'
lo cual forzó su mente a tal extremo
que, confundido, a una zanja fue a caer
mientras decidía cómo los pies debía mover".[81]

El reconocimiento por la autoconciencia que como hemos visto es un desarrollo del error / la *alienación ontológica positiva* cuyo eje es la valorización-absolutización delusoria del pensamiento, de que la naturaleza es proyección de la *Idea* de la que ella es manifestación y estadio de desarrollo, en cuanto tal implica la confusión del mapa con el territorio propia de la *alienación cognitiva* que se discute en el Capítulo II, pero es más incorrecto que el conocimiento normal en cuanto nos hace sentir que hemos superado el error y alcanzado la verdad. Hegel llegó incluso a creer que al final del proceso, por medio de la recurrencia de su

mal entendida negación fenomenológica (la *Aufhebung*), se superaría el problema constituido por la autoconciencia: o bien llegó a A_1, o bien intentó por todos los medios llegar a ese punto de extrema inautenticidad.

En conclusión, en nuestros días es crucial que quede perfectamente claro que no hay un "proceso dialéctico" que consista en el desarrollo del territorio en los términos digitales propios de los mapas conceptuales, y que, en el espíritu y la sociedad, que es donde interviene la negación (bien sea lógica o fenomenológica), en vez de darse cada vez mayor verdad, plenitud y autenticidad, el error que, usando la frase de Spinoza de una manera particular, se describió como "lo incompleto y abstracto" —y por lo tanto la contradicción humana básica— se va acrecentando por impulso del bucle de realimentación positiva que Bateson identificó con el *Thánatos*, hasta que, al cabo de un largo proceso, se transforma en conflicto y, finalmente, habiendo obstruido el funcionamiento al que sirve de base y completado así su reducción al absurdo, puede caer por su propio peso —lo cual, si condiciones contributivas apropiadas estuviesen presentes, resultaría en el estado de Comunión.

Aunque Hegel entendió que el proceso que llamó dialéctico estaba relacionado con la *reducción al absurdo*, habiendo desconocido el (analógico) proceso primario, pudo limitar la reducción al absurdo a las tesis sucesivas que para él iban surgiendo discontinuamente en el (digital) proceso secundario, y reducirla a la demostración, que se producía al final de cada estadio dialéctico, de que la tesis y la antítesis propias del estadio en cuestión no funcionaban y debían ser superadas. En cambio, pasó por alto el proceso de reducción al absurdo que ocurre en el proceso primario, que consiste en el acrecentamiento *gradual y continuo* hacia su extremo lógico del error fundamental que comprende la *alienación ontológica* y en general todas las formas de alienación, hasta que al final de la evolución los efectos de dicho error demuestran que este último *no funciona*, revelándose como lo que es: un error —con lo cual, una vez que se alcanza

el nivel umbral ya considerado, si las condiciones contributivas están dadas, dicho error y todo lo que se desarrolló con él pueden desconectarse.

Si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, Hegel habría entendido que el (digital) proceso secundario no lo es todo y no pueden explicarlo todo, y en particular que el mismo no puede explicar plenamente ni dirigir a voluntad el nivel analógico asociado al corazón, pues en términos de la famosa expresión de Blaise Pascal, *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas* (*el corazón tiene sus razones que la razón* —que Pascal parece confinar a los cómputos del proceso secundario— *no conoce*).[82] Pero por encima de todo habría tenido que renunciar a justificar la creencia en el progreso y encarar el hecho de que la evolución espiritual y social y la historia humanas constituyen un proceso de degeneración catalizado por el desarrollo de un error hacia su extremo lógico que ha de culminar en la *reducción al absurdo* de dicho error —y, si todo sale bien, en su subsiguiente erradicación.

Del mismo modo, si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, quizás Hegel también habría sido capaz de explicar correctamente algunos de los *principios dialécticos* que Marx y los marxistas en general consideraron clave (pero que, limitados a las herramientas conceptuales hegeliano-marxianas, fueron incapaces de comprender cabalmente). En particular, habría podido explicar con precisión la "transformación (de los extremos) en sus contrarios" que tanto para hegelianos como para marxistas caracteriza a lo que llaman "desarrollo dialéctico", y que podría tener su origen en el hecho de que, mientras una relación de proceso primario —la cual, como tal, pone el énfasis en el *tipo de relación* que se da entre las partes y no en la identidad o las posiciones de éstas en dicha relación— se desarrolla por impulso del *Thánatos,* en el proceso secundario, en el que sí se establece claramente quién es quién en la relación y en qué lado de la misma se ubica cada una de las partes, las posiciones que éstas ocupan pueden intercambiarse.

En una relación de opresión, los oprimidos pueden rebelarse, pero, puesto que la relación de opresión no ha cambiado en el proceso primario de los insurgentes, cuando éstos obtengan el poder podrían muy bien tomar el lugar de los opresores, cambiando su posición de proceso secundario dentro de la misma relación de proceso primario. Así, pues, aunque imponen nuevas doctrinas y sistemas, oprimen a otros en una medida mayor que aquélla en la que fueron oprimidos, hasta ser derrocados y oprimidos por aquéllos a quienes oprimieron. Por ejemplo, en la Revolución Francesa la burguesía derrocó a la aristocracia que la oprimía y tomó el lugar del opresor, oprimiendo al proletariado y el campesinado —y haciéndolo en una medida mayor que la de su propia opresión por la aristocracia, pues la relación de proceso primario se va exacerbando mientras en el proceso secundario los sujetos cambian de lugar (o, si fuese permisible aplicar el esquema dialéctico, mientras nuevas posiciones van produciendo negaciones y unificándose con ellas para producir nuevas posiciones, cada una de las cuales iría alcanzando su *reducción al absurdo* hasta que el error / la alienación mismos —aquello que se ha ido desarrollando durante la evolución en el proceso primario— finalmente alcancen su reducción al absurdo y en consecuencia puedan ser erradicados).

Lo anterior es en parte análogo a lo que en la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre (1960) llama la producción de lo práctico-inerte, que se explicará en una sección subsiguiente. Sin embargo, Sartre acepta la *Aufhebung* en su versión marxista y afirma que existe una praxis dialéctica libre y liberadora que en cuanto tal difiere de la que da lugar a lo práctico-inerte, mientras que desde la perspectiva de este libro, como hemos visto, lo que entra en juego en los procesos de desarrollo fenomenológico es, *no* la *Aufhebung* en ninguna de sus versiones, sino la *negación fenomenológica* que aquí se explicó en términos de Laing (1961) y Sartre (1980) y que en cada estadio genera un grado mayor de error y

fragmentación a medida que la relación de proceso primario se desarrolla y las partes van cambiando de posiciones en el proceso secundario —y no existe ninguna praxis distinta de la que da lugar a lo práctico-inerte, a excepción de aquellos estadios, en la praxis susceptible de liberarnos de la dialéctica, en los que la alienación ontológica y todos los tipos de alienación se disuelven espontáneamente en el estado de Comunión—. En efecto, como puede apreciarse en lo señalado en los párrafos anteriores, en la visión que aquí se plasma cada estadio dialéctico da lugar a objetivaciones que —tal como lo hace lo práctico-inerte en Sartre— esclavizan cada vez más férreamente a los seres humanos, tanto a nivel individual como colectivo. Y si bien en los estadios finales del proceso lo que habrían sido las características de la era primordial —incluyendo la democracia, la autogestión, el comunismo, la acracia, la igualdad sexual y así sucesivamente— surgen como ideales por los que luchan amplios sectores de la sociedad, y se van promulgando derechos inalienables —tales como los de los humanos en general, los de la mujer, los de los niños y niñas, los de los animales, los del medio ambiente, etc.—, la razón para ello *no es* que un proceso dialéctico vaya produciendo perfeccionamiento constante y que cuando finalmente nos acercamos al punto en que se pueden materializar esos ideales y obtener esos derechos de manera automática comencemos a luchar por ellos. Por el contrario, la razón para ello es que, cuando todo lo que surgió de la negación de la era primordial y sus características se ha desarrollado tanto como para evidenciar sus insuperables y terribles consecuencias, y todo ello se encuentra cerca de completar su *reducción al absurdo*, de manera natural surgen como ideales a alcanzar o como derechos a defender, los distintos aspectos de la condición a la que tendrá que dar lugar la regeneración imprescindible. Ahora bien, tal como sucede en Sartre (1960) con la generación de lo práctico-inerte, la persecución de estos ideales y la defensa de estos derechos, en vez de conducirnos directamente a la condición en la que

ellos se encarnan en la sociedad, por medio de una dinámica del efecto invertido genera cada vez mayor esclavitud, desigualdad y así sucesivamente. Y esto se explica como se lo hizo arriba: la estructura y función de la psiquis / experiencia de quienes persiguen dichos ideales es la que corresponde al momento histórico en el que los persiguen, y en cuanto tal contradicen frontalmente lo que persiguen y no hacen más que reproducir de manera cada vez más acentuada dicha estructura y función —con lo cual logran todo lo contrario de lo que se proponían producir—. Es por esto que el *ecomunismo* sólo se puede alcanzar una vez que el error ha completado su reducción al absurdo, y que para que se pueda materializar es imperativo emprender una praxis liberadora tanto a nivel intrapsíquico como social, por el estilo de aquélla a la que se hará referencia en los próximos capítulos.

Como ya hemos visto, contrariamente a Hegel, Sartre (1980) dejó claro que la conciencia desdichada sólo podría erradicarse por medio de la disolución del *ser-para-Sí* y la aparición del *holón* —aunque, como ya vimos, para él éste era inalcanzable—. Y puesto que, sin la dualidad entre *ser-para-Sí* y *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí* —es decir, entre un sujeto mental y sus objetos—, no puede haber autoconciencia, para que se disolviese la conciencia desdichada habría que erradicar la autoconciencia. Está claro, pues, que este libro se halla mucho más cerca del "primer Sartre" que de Hegel, y que su diferencia principal con el "primer Sartre" es que aquí se asevera que el *holón*, que en el marco de la visión de este libro corresponde al estado de Comunión, *sí* puede darse; que el mismo se habría manifestado en forma generalizada en las etapas más tempranas de la evolución espiritual de la humanidad; que habría seguido haciéndolo de manera extraordinaria en místicos de todas las latitudes; y que debería hacerlo de nuevo en forma generalizada al final de la historia para hacer posible tanto la supervivencia humana como la transición al *ecomunismo* —las cuales van de la mano la una con la otra, puesto que, como se

mostrará en el tercer capítulo de este libro, la supervivencia de nuestra especie sólo será posible si a nivel de la especie se erradica la alienación en la generalización del estado de Comunión y finalmente se instaura el *ecomunismo*.

Si aceptáramos hablar de una dialéctica que fuese una secuencia de posiciones, contraposiciones y unificaciones que se vuelven posiciones, la misma no funcionaría en la naturaleza, pues estaría confinada al espíritu humano —tanto a nivel individual como colectivo— y sólo funcionaría mientras estuviese manifiesto el error / la alienación, desactivándose con la disolución de éste. Ahora bien, esta desactivación de la dialéctica ocurriría sólo a nivel individual en quienes alcanzan el *Sí-mismo-como-Fruto*, siendo a nivel colectivo un objetivo / horizonte asintótico que impulsaría el proceso dialéctico: aunque la *reducción al absurdo* de la alienación / el error y del proceso dialéctico que es inherente a estos últimos parece reclamar la consecución del *Sí-mismo-como-Fruto* a nivel de la especie, no parece probable que la humanidad como un todo se establezca en esta condición. Lo que parece más creíble para nuestra especie como un todo es que en ella se dé un movimiento fluido entre el *Sí-mismo-como-Sendero* y la alienación / el error que haga que, como resultado de la disolución repetida de este último estado en el estado de Comunión, nos vayamos liberando del tercer aspecto del error / la alienación —es decir, de la metaalienación— y se vaya atenuando la impresión de que la experiencia alienada y en cuanto tal signada por el error constituye la verdadera condición de lo *dado* al tiempo que se adquiere cada vez más sabiduría sistémica —y como consecuencia de ello se reduzcan progresivamente la dinámica del efecto invertido y los efectos perjudiciales de la alienación / el error.[83]

Como se ha señalado repetidamente, aunque ha sido el desarrollo de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas lo que nos ha conducido hasta el borde del abismo de la extinción, también ha sido ese desarrollo lo que,

habiendo provocado la *reducción al absurdo* de la alienación / el error, finalmente haría posible que se restaurase el acceso al *estado de Comunión* y que así pudiese comenzar a erradicarse la alienación / el error a nivel de la especie y finalmente pudiese ocurrir la transición al *ecomunismo* que restablecería la plenitud, la armonía, la igualdad socioeconómica, la colaboración con la ecosfera y en general las virtudes propias de la era primordial. Lo que todavía no se había señalado es que ha sido también el desarrollo de la ciencia y la tecnología lo que ha permitido que ocurra la *globalización desde abajo* que ha puesto al alcance de la humanidad entera los métodos de desalienación que son patrimonio de todos, pero que se conservaron y transmitieron sobre todo en las tradiciones de Despertar radicadas en el continente asiático. Y que, en general, hay muchos otros motivos para concluir que aquello que puede haber parecido tener el rol de "malo" de la película de la evolución espiritual y social humana constituye al mismo tiempo la condición de posibilidad de todo lo "bueno" que ella ha de producir en el futuro próximo.

Estadios en la evolución espiritual y social degenerativa

Nuestra condición no alienada, que como se ha dejado claro es lo que aquí se ha estado designando como "estado de Comunión," es no-relacional en cuanto en ella no se manifiesta la apariencia de una multiplicidad de entes que es la condición de posibilidad de las relaciones (en cuanto éstas sólo pueden tener lugar entre entes). En cambio, el plano de la *alienación ontológica positiva* y la *alienación perceptual y cognitiva* (que se discutirá en el Capítulo II) es relacional en cuanto en él sí se manifiesta la apariencia en cuestión. En dicho plano, en distintos períodos predominan diferentes tipos de relaciones, haciéndolo por igual en la sociedad y en nuestras formas de experimentar y de comportarnos —pues las relaciones en que nos hemos desenvuelto durante el proceso de socialización, al

internalizarse, determinan nuestra forma de experimentar, mientras que las relaciones que predominan en nuestra experiencia se manifiestan en nuestro comportamiento y de ese modo se reproducen en la interacción social—. Ha sido en base a lo que se acaba de señalar que en varias obras (Capriles, 1994 y otros trabajos menores) he dividido el *continuo* de la evolución espiritual y social de nuestra especie en los siguientes estadios:

(1) El estadio inicial sería aquél que las tradiciones que presentan la evolución espiritual y social humana como un proceso de degeneración llaman Edad de Oro, Era de Perfección (*kṛtayuga*) o Era de la Verdad (*satyayuga*), en el cual todos tendrían libre acceso al estado no-relacional de Comunión. Puesto que en este estado no se manifiesta la apariencia de un ego separado que se halla en la raíz del egoísmo, y, por el contrario, el universo entero se vivencia como el propio cuerpo, la conducta que cada uno manifiesta espontáneamente, beneficia a todos por igual. Dicho estado alternaría con uno de post-Comunión que, *una vez que se hubiesen manifestado la alienación ontológica positiva* y la *alienación perceptual y cognitiva*, tendría un carácter relacional, pero en el cual la alienación se daría de manera tan suave y benigna, y se disolvería con tanta facilidad en el estado de Comunión, que incluso una vez que en él se manifestase la ilusión de una multiplicidad de entes, no se tomaría a ninguno de ellos —y en particular al ente que cada individuo es— como absolutamente verdadero, serio e importante —y por ende en él no imperarían ni el egoísmo ni los vicios que de él dimanan, y los actos de cada uno nos beneficiarían a todos—. Ello se debería no sólo a la baja intensidad con que se manifestaría la alienación en el estado de post-Comunión y a la influencia que tendría sobre dicho estado la desocultación, en el precedente estado de Comunión, del hecho de que tanto los *seres que sienten* como el resto de los entes son todos el *Sí-mismo* / continuo de la *füsis* que es nuestra verdadera condición, y no útiles que se hallen intrínsecamente separados de nosotros y que debamos explotar, dominar y manipular, sino también a que

en él no hay un foco de conciencia con límites tan herméticos como para que podamos ignorar la pasión y el dolor del otro (es decir, todavía no hay una marcada *alienación perceptual y cognitiva*) y, en consecuencia, la *compasión* —la apertura a la pasión del otro— surge de manera natural y nuestras relaciones son todas de tipo comunicativo *en el sentido de tratar todo aquello con lo cual nos relacionamos —sea ello humano, animal, vegetal o mineral— como un sujeto a respetar*. A pesar de que, como se ha señalado, en este estadio la condición no-relacional de Comunión alternaría con un estado de post-Comunión que, por lo menos a partir de un cierto punto, sería relacional, para distinguirlo de los estadios siguientes lo designo como *estadio de Comunión*.

(2) El siguiente estadio sería aquél en el cual el desarrollo de la *alienación ontológica positiva* y de la *alienación perceptual y cognitiva* ha hecho que para la mayoría de los seres humanos se dificulte el acceso al estado de Comunión, pero en el cual dicha alienación todavía no se ha desarrollado al grado de hacernos percibir y tratar a los demás entes, sensibles o no, como objetos a manipular, y, tal como después de sacar una bolita de naftalina de una gaveta ésta sigue estando impregnada por su olor, todavía se conserva la influencia del estado de Comunión, que hace que la condición imperante sea en cierta medida similar al estado de post-Comunión. Puesto que el foco de conciencia no es tan pequeño y hermético como para que se pueda ignorar totalmente la pasión —incluyendo el sufrimiento— del otro, hay com-pasión en cuanto apertura a la pasión del otro, y se percibe y trata a *todo* aquello con lo que uno se relaciona como sujeto que siente y que como tal merece respeto, y no como útil insensible a manipular fríamente para fines egoístas. Por ello, en base a un criterio para definir lo *comunicativo* diferente al de la teoría de la acción de Habermas (1987ab), lo designo como *pancomunicativo*. Puesto que, como se sigue de lo ya señalado, en este estadio las relaciones verticales no han comenzado a desarrollarse y las relaciones humanas *en su totalidad* están estructuradas

de manera horizontal, también lo designo como *panhorizontal*. En trabajos anteriores asocié este estadio a la segunda de las eras en una clasificación triádica del evo o eón (sánscr. *kalpa*) que se aplica en algunos textos budistas tántricos y algunas tradiciones hinduistas en la que la primera es el *satyayuga* (Era de la Verdad), la segunda es el *dharmayuga* (Era de la Ley), y la tercera el *kaliyuga* (Era de la Oscuridad / Era Negra).

(3) Finalmente, el último de los estadios en cuestión sería el *paninstrumental* —donde el término "instrumental" tiene el sentido de tratar *todo aquello* con lo que uno se relaciona como un útil insensible para lograr los propios fines egoístas— o *panvertical* —en cuanto las relaciones tienen un polo superior que domina o posee y uno inferior que es poseído o dominado—. Esta condición puede desarrollarse porque la influencia de la Comunión ha desaparecido y el desarrollo de la *alienación ontológica positiva* y la *alienación perceptual y cognitiva* han consolidado la aprehensión delusoria del universo como un conglomerado de entes autoexistentes y aislados, mientras que nuestro foco de conciencia se ha vuelto tan limitado y hermético que, por una parte, no aprehendemos intuitivamente las interrelaciones ecológicas, y, por la otra, somos capaces de ignorar el padecimiento ajeno. Como se muestra en el Capítulo II, sección "El sentido religioso-teísta de la alienación y su desarrollo: la génesis de los dioses como alienación de lo sagrado y lo que de ella se sigue", la pérdida del libre acceso al estado de Comunión en el que aprehendíamos lo sagrado en, y como, este mundo con sus seres vivos, hace que proyectemos lo divino en un más allá, en forma de dioses concebidos a imagen y semejanza de lo que devendrán los seres humanos a partir de entonces, dando lugar a una estructura vertical en la cual los dioses dominantes-vigilantes se encuentran arriba y los humanos dominados-vigilados están debajo. Puesto que nuestro foco de conciencia se ha hecho tan limitado y hermético como para que podamos ignorar el padecimiento ajeno y seamos incapaces de captar intuitivamente

interrelaciones e interdependencias, esta relación vertical de dominio puede reproducirse, primero en interacciones sociales, luego en interacciones entre sociedades, y finalmente en interacciones entre humanos y el resto de la biosfera. En efecto, poco después de la teogénesis, las sociedades humanas abandonan la lúdica forma de vida de los cazadores-pescadores-recolectores y surgen el trabajo que se experimenta como impuesto verticalmente, el Estado con su dicotomía vertical entre gobernantes y gobernados, las divisiones verticales de casta y clase, y en general la estratificación vertical de la sociedad. Como se muestra en las secciones del Capítulo II sobre la *alienación eroticosexual* y la *alienación antisomática*, a partir de un cierto momento los pueblos que quedan confinados a regiones áridas y se dedican al pastoreo,[84] comienzan a atacar a los pueblos agrícolas a fin de obtener alimentos, lujos y mujeres (lo cual, como también se muestra en las secciones mencionadas, hace que en dichos pueblos se produzca una deriva antierótica y antisomática del teísmo[85]) y, poco más adelante, desarrollan el proyecto de someter política, económica y socialmente a los pueblos agrícolas —lo cual da lugar a las relaciones entre sociedades conquistadas y conquistadoras—. Finalmente la incapacidad de captar intuitivamente las interdependencias e interrelaciones ecológicas se hace tan acuciada en los europeos —que hablan lenguas indoeuropeas y adoptan una religión de raíz semítica—[86] que éstos conciben el proyecto de dominio y sujeción de la naturaleza, que a la larga termina dando lugar a lo que Bateson (1968, 1972) denominó "propósito consciente contra la naturaleza". En otros trabajos he identificado este estadio con el *kaliyuga* o Era de la Oscuridad.

Ahora bien, ¿por qué cuando predomina un tipo de relaciones lo hace en todos los ámbitos, de modo que el estadio en el que predominan las relaciones comunicativas y horizontales puede llamarse *pancomunicativo* y *panhorizontal*, mientras que aquél en el que imperan las instrumentales y verticales puede designarse como *paninstrumental* y *panvertical*? Como se

mostró en la sección anterior, el proceso primario pone el énfasis en las relaciones y no en quién es quién en ellas. Puesto que en el estadio aquí llamado *pancomunicativo* o *panhorizontal* el proceso secundario no ha alcanzado un alto grado de desarrollo, es de esperar que en él se manifieste el mismo tipo de relaciones en todos los ámbitos. En el estadio *paninstrumental* / *panvertical* el proceso secundario —que es el que distingue claramente los sujetos a los que debe aplicárseles uno o el otro tipo de relaciones— ya se ha desarrollado considerablemente, pero como se ha visto el mismo es determinado por el proceso primario, al que en cambio él no es capaz de determinar *completamente*. Y como también se ha señalado, debido a esto, y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que surgen y comienzan a desarrollarse relaciones instrumentales, no es posible confinar su desarrollo a las relaciones internas del individuo, a las relaciones entre individuos, a las relaciones entre sociedades, o a las que tienen lugar entre los humanos y los aspectos no humanos de la biosfera —y por lo tanto dicho desarrollo se extiende a todas ellas (Capriles, 1990a, 1994, 2007b, etc.).

La "ciencia" actual y la perfección de la era primordial

Hemos visto que la estructura y función de la psiquis humana y la de nuestras relaciones sociales se corresponden. Como se señala en las secciones sobre la alienación religiosa y la alienación psicológica del Capítulo II, antes de la aparición de los dioses supramundanos, la psiquis y las sociedades humanas habrían sido indivisas: en el primero de dichos planos todavía no habría ocurrido la fractura entre un *ello*, por una parte, y un conglomerado *yo-superyó*, por la otra, y por lo tanto no se habría sentido que se debía dominar, ni a aspectos de sí mismo, ni a otros seres humanos individuales, ni a otras sociedades, ni al resto de la naturaleza —ni se habría sentido que "con el sudor de la propia frente" habría que

incrementar la producción y el consumo—; en el segundo, como señaló Pierre Clastres (1978, 1987), las sociedades eran *indivisas*, pues todavía no se había producido la fractura entre gobernantes y gobernados, amos o patronos y esclavos u obreros, vigilantes y vigilados, propietarios y no-propietarios, ricos y pobres: todavía no habían surgido ni el Estado, ni la propiedad privada o colectiva, ni la pareja exclusivista en la cual cada parte posee a la otra y ambas poseen a los hijos.

Muchas de las conclusiones que se han sacado con respecto a la condición de los pueblos del Paleolítico se han basado en el paralelo etnológico que buscaba explicar el pasado en base a la observación de pueblos ágrafos de la actualidad, y cuya ilegitimidad denunciaron estudiosos tales como André Leroi-Gourhan (1965, 1994), Anette Laming-Emperaire (1962) y Theodore Roszak (1992). En efecto, todos los pueblos actuales son diferentes de los del período en el cual la humanidad entera se hallaba en el Paleolítico, pues en todos ellos —"salvajes" o "civilizados"— se ha ido desarrollando la alienación / el error y por ende todos han ido degenerando, aunque lo hayan hecho en direcciones diferentes —aparte de lo cual los pueblos salvajes de hoy han sido contaminados por sus contactos con los humanos civilizados—. Más aún, desde que Jacques Derrida (1967) "deconstruyera" a Lévi-Strauss, se ha dejado de tomar las observaciones y los juicios de los antropólogos y etnólogos como "verdades científicas".

Ahora bien, siempre y cuando respetemos los límites de la ciencia delineados en la Introducción y los inherentes al paralelo etnológico, no deja de ser ilustrativo para el presente análisis que, por lo menos desde la publicación en 1851 por Morgan (1996) de su estudio de los indios iroqueses (*jo-de-no-sau-ni*) y la asimilación de las tesis de aquél por Engels (sin fecha) y los marxistas en general,[87] se ha reconocido que las sociedades más primitivas no presentan estratificación política (hecho subrayado por investigadores ácratas como P. Clastres [1978, 1987, sin

fecha] y M. Sahlins [1961, 1972a, 1972b]), económica o social, divisiones verticales de género o generación, o males tales como la represión del impulso erótico y la represión de los niños (Service, 1978, p. 81; Briggs, 1998, pp. 4-5; Malinowski, 1932, p. 17; Kleinfield, 1994, p. 153; Liedloff, 1989, p. 97; Hewlett, 1991; DeMeo, 1998; Taylor, 2008, pp. 246-248).

Del mismo modo, entre aquellos cazadores-pescadores-recolectores de hoy que están asentados en climas propicios, en un día cualquiera sólo una parte de la tribu emprende las actividades de subsistencia, que son todas de carácter lúdico (actualmente la caza, pesca y recolección son diversiones que emprenden en sus ratos de ocio quienes deben trabajar alienadamente en el sentido no marxiano de sentir que el trabajo que realizan es algo indeseable con el que sin embargo tienen que cumplir) y en climas propicios ocupan menos de tres horas al día (con respecto a los Yanomami, cfr. Lizot, 1973, pp137-175),[88] llegando a ocupar poco más de cinco horas en climas más duros. Más aún, Sahlins (1972a, 1972b, 1976) y Clastres (*op. cit.*) afirman que los miembros de tales tribus jamás conocieron la carencia económica: dado que las sociedades ágrafas actuales —no sólo cazadoras-pescadoras-recolectores, sino también horticultoras tempranas, e incluso aquéllas, más avanzadas en la degeneración, organizadas en lo que Sahlins (*ibidem*) llamó Modo de Producción Doméstico (MPD) y que Meillassoux (1998) llamó Comunidad Doméstica Agrícola—[89] parecen vivir en armonía y plenitud y no conocer la penuria o las carencias propias de los humanos civilizados, Marshal Sahlins (1972a) afirmó que las mismas tienen una "economía de la abundancia" que impide que surja el proyecto de acumular bienes con el engañoso objetivo de "mejorar la vida"; que en ellas la pobreza es inexistente; que esta última fue *inventada* por la civilización,[90] e incluso que "estructuralmente (en ellas) la economía no existe" —a lo que es menester agregar que el comienzo del manejo económico del *oikos* representó el comienzo del fin del balance ecológico del mismo—. Por todo ello, Fernando Savater (1985/1987), en su

etapa ácrata (temprana), señaló que era un grave error del marxismo (y en particular de E. Mandel [1962]) aseverar que en el comunismo primitivo las comunidades humanas vivían en la indigencia porque no habían logrado desarrollar su economía. Todo esto ha llevado a muchos a concluir, en base a la analogía antropológica, que en el Paleolítico no existían los males citados en los últimos párrafos (cfr. por ejemplo Steve Taylor, 2003, 2008).

Aunque, como se mostró en la Introducción a este libro, la "evidencia" científica en ningún caso puede demostrar teorías, vimos que Bateson, al igual que Popper, afirma que los mismos sí podrían refutar nuestras teorías. Ahora bien, ello sería el caso en el supuesto negado de que existiesen investigadores cuyas observaciones no pudiesen ser condicionadas por sus expectativas. Así pues, aunque en general las observaciones de la paleopatología y la arqueología durante las últimas tres décadas, así como algunas de las investigaciones de la etnoecología en el mismo período —todas ellas a todas luces más confiables que la analogía antropológica—, contradicen el mito del progreso espiritual y social de la humanidad y sugieren fuertemente la visión degenerativa que se postula en este trabajo, *no* estamos autorizados para concluir que las mismas han *refutado el mito del progreso y demostrado la validez de la visión que aquí se presenta*.[91] Sin embargo, puesto que el mito del progreso va mano a mano con la creencia en la validez absoluta de la ciencia, mostrar que una abrumadora mayoría de las observaciones de científicos de distintas disciplinas coinciden en contradecir la creencia en el progreso y sugerir que la evolución espiritual y social de nuestra especie ha constituido un largo proceso de degeneración, hará que quienes adhieren al mito del progreso y por lo tanto al mito de la ciencia se vean obligados a reconsiderar su posición, bien sea renunciando al primero por efecto de los "hallazgos científicos" que toman como absolutamente válidos (lo cual en última instancia debería llevarlos también a abandonar la creencia en la validez absoluta de la ciencia), bien sea renunciando a la creencia en la validez

absoluta de la ciencia a fin de poder seguir tomando en serio el mito del progreso (pero de ese modo socavando su creencia en este último).

En efecto, la paleopatología, en investigaciones realizadas a lo largo y ancho de este mundo, *no ha hallado indicios fehacientes de muertes por violencia grupal ejercida por otros seres humanos antes del 4000 AEC*, excepto en unos pocos sitios cercanos al valle del Nilo y en el Sudeste de Australia *a partir del 12.000 AEC*,[92] y en general antes de esta última fecha *no hay pruebas decisivas de violencia individual entre humanos* (Lochouarn 1993, van der Dennen 1995, DeMeo 1998, Taylor 2005) —de modo que la imagen de los hombres de la edad de piedra dándole garrotazos a las mujeres para arrastrarlas a sus cuevas y matándose entre sí por su posesión parece no ser más que una caricatura del peor gusto—.[93] Steve Taylor (2008) escribe:

"...la ausencia de evidencias bélicas es apabullante. Por ejemplo, en el año 1999, se llevaron a cabo, en diferentes zonas del planeta, tres estudios independientes sobre las pruebas arqueológicas existentes en ese sentido, estudios que pusieron de manifiesto que no existe ningún indicio de conflictos bélicos durante todo el Paleolítico superior (del 40.000 al 10.000 AEC). (Chapman, 1.999; Dolukhanov, 1.999; Vencl, 1.999). No se han encontrado signos de muertes violentas, daños o trastornos causados por la guerra y, si bien se han descubierto numerosos utensilios —entre los que se incluyen grandes cantidades de herramientas y cerámicas—, llama la atención la completa ausencia de armas... Los arqueólogos han descubierto casi trescientas cuevas que contienen pinturas que datan del Paleolítico, y ninguna de ellas muestra escenas de guerra, armas y guerreros (Keck, 2000). Son evidencias como éstas las que llevan a afirmar al arqueólogo W. J. Perry (en Heinberg, 1989, p. 169) que 'es un error tan profundo como universal concluir que los hombres del estadio recolector sentían predilección por la guerra... por el contrario, todos los datos disponibles

sugieren que durante ese período de nuestra historia reinaba una paz perfecta'. El antropólogo Richard Gabriel (1990, p. 21) lo dice incluso de un modo más claro:

"'Durante los primeros noventa y cinco mil años comprendidos entre la aparición del *Homo sapiens* y el... (año 4000 AEC) no existen pruebas de que los hombres hayan guerreado entre sí en modo alguno y, mucho menos, en el grado que requiere la violencia grupal organizada...'". (pp. 50-51).

Con respecto a la existencia o inexistencia de la violencia entre los humanos más antiguos, a pesar de los ya señalados límites del paralelo etnológico, de la ya discutida objeción derrideana a los supuestos hallazgos de la antropología y la etnología, y en general de la incapacidad de las ciencias para demostrar verdades, puede ser de utilidad considerar lo que señalan los antropólogos y etnólogos con respecto a los pueblos que en nuestros días siguen siendo ágrafos. Taylor escribe (2008):

"Uno de los primeros antropólogos, llamado William Graham Sumner, afirmaba que ninguno de los pueblos indígenas que había conocido —incluyendo los aborígenes australianos y varias comunidades tribales de India, Melanesia alemana y Papúa-Nueva Guinea— poseían armamento. Él resume la situación del siguiente modo (Sumner, 1964, p. 205): 'Cuando prestamos atención a los hechos, encontramos pruebas de que los pueblos menos civilizados no son amantes de la guerra y de que, si pueden evitarla, no la practican'. Por su parte, Branislav Malinowski, otro pionero de la antropología, destaca que, si bien había presenciado manifestaciones de cólera en numerosos pueblos indígenas (Malinowski, 1964, p. 251), 'la ocurrencia real de la violencia física es tan rara que no posee relevancia estadística alguna.'". (p. 53).

Arriba se señaló que las sociedades más primitivas no presentan estratificación de género. Ahora bien, según parece no es necesario ir tan atrás, pues la arqueología ha sugerido fuertemente que el dominio de los hombres sobre las mujeres no existía en la mayor parte de Eurasia incluso en un período tan reciente como el inmediatamente anterior a las invasiones indoeuropeas y semíticas (Gimbutas, 1982, 1989, 1997; Eisler, 1989, a matizar por contraste con Radford-Ruether 1992). De modo similar, aunque en distintos lugares, sobre todo de Europa, hay indicios de que ya en un período temprano se produjeron unos pocos ecocidios,[94] es significativo que en las últimas décadas la etnoecología haya mostrado que en el Amazonas, cuyas tierras son tan poco fértiles, las regiones que los indígenas han habitado por un mayor tiempo son las que exhiben una mayor biodiversidad (Descola, 1996), y que lo mismo sucede en amplias regiones del Norte del continente americano (*Ibidem*). En cambio, las regiones donde las sociedades humanas "civilizadas" han estado asentadas por un mayor tiempo son las que exhiben *menor* biodiversidad, pues el ecosistema ha estado sometido a una rapiña desmesurada y, últimamente, a lo que Gregory Bateson designó como *propósito consciente contra la naturaleza*. Más aún, como pretendieron haberlo demostrado Tom Dale y Vernon Gill Carter (1955), la mayoría de las civilizaciones de importancia se habrían autodestruido debido al mal uso que hicieron del medio ambiente —y, como hemos visto, en este momento la humanidad entera amenaza con autodestruirse del mismo modo—. Parece conveniente, pues, seguir el ejemplo de Fourier y dar un sentido peyorativo al término "civilización", insistiendo en la necesidad de erradicar lo que indica el vocablo.

Basándose en una gran cantidad de documentación científica, autores tales como el investigador reicheano James DeMeo (1998) y el psicólogo Steve Taylor (2008) han afirmado que la violencia entre los seres humanos, la represión sexual, la represión hacia los niños, el dominio sobre las

mujeres y el poder político y económico de unos sobre otros, habrían surgido de manera más o menos simultánea, originalmente en los desiertos del Norte de África y el Medio Oriente, así como en las regiones áridas del Cáucaso, que conforman la amplia región que James DeMeo (1998) subsumió bajo el término Saharasia. A medida que los kurganes o protoindoeuropeos, los semitas y otros pueblos "saharasiáticos" fueron conquistando el resto de Eurasia y gran parte de África, los vicios que se desarrollaron anticipadamente en ellos se fueron generalizando por la totalidad de dichas regiones (Gimbutas, 1982, 1989, 1997; Eisler, 1989, a matizar en base a Radford-Ruether, 1992; Ceruti y Bocchi, 1994; DeMeo, 1998; Taylor, 2003, 2008). En América, dichos males habrían aparecido inicialmente en los desiertos de Mesoamérica, las regiones meridionales de Norteamérica y las zonas áridas del Perú.

Puesto que con posterioridad a la revolución neolítica los pueblos asentados en regiones áridas se dedicaron principalmente al pastoreo, mientras que los establecidos en zonas fértiles se dedicaron predominantemente a la agricultura, lo anterior parece estar relacionado con el mito de Caín y Abel, el cual, como se señala en la sección del próximo capítulo que trata del mal como resultado de la alienación y la alienación del mal como exacerbadora del mal, expresa de manera invertida —como corresponde a la dinámica de lo que Jung llamó la *sombra*— la agresión de los pueblos de pastores hacia los pueblos predominantemente agrícolas. En efecto, al Yahvé de los semitas, a quien los himnos más antiguos descubiertos invocaban sólo para garantizar el éxito en la guerra (Eisler, 1989), en cuanto cruento Dios de la beligerancia, no lo satisfacían las ofrendas vegetales, sino sólo los sangrientos sacrificios animales; en consecuencia, el agricultor Caín, quien no podía procurarse las ofrendas que agradaban a su Dios, asesina al pastor Abel, cuyos sacrificios animales lo habían agradado tanto, para impedir que llegara a ser su predilecto —y, es de suponer, para disponer en el futuro de ofrendas que fuesen de su

agrado—. Podemos inferir, pues, que con el fin de justificar sus agresiones bélicas hacia los pueblos agrícolas por medio de proyectar en los agricultores su *sombra* jungiana, los semitas —uno de los más exitosos entre los pueblos que DeMeo designó como saharasiáticos— habrían inventado el mito de la previa agresión por parte del primer humano agricultor hacia el primer humano pastor.

Buena parte de la evidencia que sustenta la visión degenerativa de la evolución espiritual y social humana fue recogida por Steve Taylor en su libro *La caída*: *Indicios sobre la edad de oro*, *la historia de seis mil años de locura y el despertar de una nueva era* (cuya versión castellana fue publicada en España en 2008 por Ediciones *La Llave* con un prefacio crítico de quien esto escribe). Así pues, recomiendo la obra de Taylor como suplemento a la sustentación de la visión degenerativa de la evolución espiritual y social de nuestra especie presentada en dichos párrafos. Cabe advertir, sin embargo, que Taylor no recoge los arriba mencionados aportes de Lochouarn, Descola, Dale & Carter, Ceruti y Bocchi, y Radford-Ruether, entre otros, y que, como objeté en mi prefacio crítico a la versión castellana de su obra, dicho autor se adhiere al determinismo geográfico de DeMeo (1998), pasando por alto el hecho de que la estructura y función mismas del cerebro humano introducen ya en nuestro sistema una tendencia al desarrollo de la alienación / el error y de todo lo díscolo que va surgiendo durante dicho desarrollo, y postulando una serie de otras tesis con las que estoy en desacuerdo. (Con respecto a mis diferencias con Taylor, cfr. el prefacio en cuestión [Capriles, 2008ª] y mi reseña de su libro en el *International Journal of Transpersonal Studies* [Capriles, 2007d].)

En cualquier caso, todo parece indicar que la conducta de los humanos de la fase preética exhibía virtudes que los de la fase ética perdimos, pues fueron remplazadas por los vicios que constituyen sus

contrarios. El *Huáinánzǐ*[a], un importante texto daoísta (Maestros de Huáinán/ Thomas Cleary, 1992), lee:

"Al actuar de acuerdo a la naturaleza se le llama la Vía (Dào[b]); al alcanzar la naturaleza celestial se le llama la virtud (*dé*[c]). 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. (p. 20).

"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? (p. 31).

"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,

---

[a] 淮南子.
[b] 道.
[c] 德.

tramposas, violentas o crueles las unas con las otras. Todavía carecían de autoconciencia.[95]

"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.

"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". (p. 47).

Los "hallazgos" a los que se hizo referencia arriba parecen validar la tesis según la cual en el Paleolítico todavía conservábamos el "aroma" de la condición primordial y por ende no habíamos perdido *completamente* las virtudes que le son inherentes. Ahora bien, a lo largo de la evolución degenerativa el desarrollo del error dio lugar a la *ilusión del ego* que aquí se llama *alienación egoica*, y como consecuencia de ello al *egoísmo*, que es la fuente primaria del mal —y por lo tanto a la necesidad de fijar normas morales y legales—, así como a convenciones sociales arbitrarias. Como se señala en la sección sobre los orígenes del mal en el Capítulo II, que discute los conceptos que se introducen a continuación, la represión que se ejerce sobre los niños con el fin de hacer que se adapten a normas morales (necesarias y justas, o superfluas y perturbadoras) y a normas sociales arbitrarias, instauró en la psique humana la *phantasía inconsciente*[96] que Carl Gustav Jung designó como la *sombra*. Y la dinámica de dicha *sombra* desencadenó un bucle autocatalítico de exacerbación del mal que potenció la agresión contra los otros seres humanos y el resto de la biosfera, hasta dar lugar a lo que Bateson (1968, 1972) denominó *propósito consciente contra la naturaleza* y, por medio de éste, dar lugar a la crisis ecológica que, según los científicos que no se han vendido al sistema, si todo sigue

como va podría ocasionar la desintegración de la sociedad humana, e incluso la extinción de nuestra especie, en el curso del presente siglo. Ahora bien, como se ha señalado repetidamente, dicha crisis representa la *reducción al absurdo* empírica de la *alienación ontológica positiva*, la *alienación perceptual y cognitiva*, la *alienación antisomática*, la *alienación egoica*, la *dinámica de la sombra* y el resto de los tipos de alienación que constituyen la raíz más profunda de los males aquí reseñados, que demuestra que ellos constituyen un error y que no son funcionales, exigiendo que se los erradique junto con todo lo que se desarrolló con ellos, y creando las condiciones que harán posible su erradicación. Por lo tanto, es ella lo que hará posible la restauración del espontáneo y armónico orden primordial con las virtudes que le son inherentes, y lo que permitirá la continuidad de la especie humana.

La *alienación ontológica positiva* como alienación espaciotemporal y el fin de la alienación como fin del tiempo y suprahumanidad

Desde una perspectiva que hace posible comprender de manera cabal la génesis de la conciencia desdichada, la *alienación ontológica positiva* puede considerarse como *alienación espaciotemporal*. Hace ya miles de años la enseñanza dzogchén de Shenrab Miwoche[97] se refirió a nuestra verdadera condición como *total plenitud y perfección*, y otra tradición que parece tener el mismo origen la caracterizó como indivisibilidad de *Espacio Total, Tiempo Total y Gnosis* o *Gnitividad Total*.[98] Aunque la enseñanza dzogchén de Shenrab no postulaba la existencia de dios(es) ni simbolizaba en términos de deidades la verdadera condición de todos los fenómenos que (es) *total plenitud y perfección* y en la cual *Espacio Total, Tiempo Total y Gnosis Total* o *Gnitividad Total* (son) indivisibles, algunas de las tradiciones que de ella se derivaron sí lo hicieron. En particular, el zurvanismo, introducido en Irán por el discípulo persa de Shenrab cuyo

nombre tibetano era Mutsa Trahé, simbolizó la condición en cuestión como Zurván —deidad del tiempo y el espacio infinitos—, mientras que el shivaísmo, introducido en India por el discípulo de Shenrab originario de dicha región cuyo nombre tibetano es Lhadag Nagdró, la simbolizó como Mahakala o Tiempo Total —una de las formas del dios Śiva, cuya morada es el Monte Kailāśā (Kailash).[99]

Según las tradiciones en cuestión,[100] en la Era de Perfección (*kṛtayuga*), Edad de Oro o Era de la Verdad (*satyayuga*) —que tanto según la división cuádruple como según la triple habría sido con mucho la más prolongada de las eras— todos y cada uno de los humanos habríamos tenido libre acceso al estado de Comunión u *holón* en el que no se manifiesta la *alienación ontológica positiva* con su dicotómica escisión entre el sujeto mental que es el núcleo de la conciencia dualista y cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí*, y el continuo espacial de objetos potenciales cuyo modo de ser es *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*, ni tiene lugar la *alienación perceptual* inherente a lo que la *Gestalttheorie* denominó "mentes figura-fondo", que implica la escisión dicotómica del continuo espacial de objetos potenciales en figura y fondo —y en consecuencia en nuestra experiencia no se fractura el *continuo Espacio-Tiempo-Gnitividad*, sino que se vivencia sin mediación la indivisibilidad del *Espacio Total*, el *Tiempo Total* y la *Gnosis* o *Gnitividad Total*—. Ahora bien, una vez que el proceso de lo que el *Libro del Génesis* denomina la *Caída* sobrepasa un umbral, el acceso a dicho estado queda confinado a los practicantes más exitosos de las tradiciones de Comunión. Finalmente, como resultado de la *reducción al absurdo* del error en la crisis ecológica, el libre acceso al estado en cuestión podría restaurarse junto con el concomitante *ecomunismo*.

En todo caso, puesto que el estado de Comunión (es) la vivencia no mediada de la *condición de total plenitud y perfección* en la cual la *Gnosis o Gnitividad Total*, el *Espacio Total* y el *Tiempo Total* son indivisibles, en

los inicios de la Era Primordial en la que predominaba dicho estado, la *duración subjetiva* de la vida humana habría sido ilimitada —siendo éste el motivo por el que los textos afirman que en ese entonces el lapso de vida humano era infinito (Norbu y Clemente, 1999)—. Aunque la *alienación ontológica latente* habría surgido una y otra vez en dicha era, interrumpiendo el estado de Comunión en cuanto tal, si tomásemos literalmente la afirmación según la cual en dicha era la duración de la vida humana era ilimitada, lo habría hecho sin fraccionar la perspectiva espaciotemporal indivisa inherente al estado de Comunión. En cambio, la irrupción de la *alienación ontológica positiva* —que de ser correcto lo señalado en este párrafo, sería ulterior— y, más adelante, de la *alienación perceptual y cognitiva*, sí la interrumpiría, en cuanto escindiría la vivencia del *Espacio Total / Tiempo Total / Gnosis o Gnitividad Total* inherente a nuestra *condición originaria de total plenitud*.

En efecto, ya vimos que la *alienación ontológica positiva* implica la existencia del *ser-para-Sí* que es, con respecto al mundo, negación, y que Sartre comparó con un vacío o un agujero que hiende lo que él considera como la monolítica solidez del *ser-en-sí*: en cuanto introduce un vacío o un agujero que hiende *el Espacio Total / Tiempo Total / Gnosis o Gnitividad total* que constituye nuestra *condición originaria de total plenitud*, el *ser-para-Sí* es en sí mismo hendedor / escindidor de dicha *Gnitividad o Gnosis Total / Tiempo Total / Espacio Total*. Como se señaló arriba, la aparente escisión de la Totalidad Indivisa se inicia con la aparición de los dos polos de la experiencia y el conocimiento dualistas —el sujeto mental y el objeto, cuyos respectivos modos de ser son el *ser-para-Sí* y el *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*— y con ellos también de la conciencia dualista cuyo núcleo es el sujeto mental y que por ende se experimenta como intrínsicamente separada del continuo espacial en el cual sus funciones perceptuales abstraen objetos y del continuo temporal al que propiamente puede designarse como *Ahora*. En efecto, esto da lugar a una aparente

ruptura del continuo espaciotemporal (y por ende del *Ahora*) que hace, por una parte, que la conciencia vivencie la carencia de la plenitud del continuo en cuestión, y por la otra, que una y otra vez entre en conflicto con los objetos y las situaciones que juzga indeseables (Capriles, 2000, 2003). A medida que pasa el tiempo la *alienación ontológica positiva* se va desarrollando, lo cual acrecienta la apariencia de una separación de nuestra conciencia con respecto al resto de la biosfera y de los seres humanos, y por lo tanto potencia la concomitante conciencia desdichada. Como se señaló, a partir de un umbral ello nos hace intentar dominar el mundo natural y a los otros seres humanos, y hacerlo con siempre creciente ahínco hasta dar lugar a la mortal crisis ecológica que representa la *reducción al absurdo* de la alienación.

Cabe señalar que el hecho de que al referirme a nuestra *condición originaria de total plenitud* hable de *Espacio Total, Tiempo Total y Gnosis o Gnitividad Total* no se debe a que éstos sean aspectos de dicha condición diferentes o separados entre sí, sino al hecho de que, como ya hemos visto, *una vez que la alienación ontológica ha dado lugar a la ilusoria ruptura de la condición en cuestión,* surge la *falsa apariencia* de un sujeto mental que parece ser una fuente individual de Gnitividad que está en sí misma separada del continuo espacial donde se abstraen sus objetos potenciales, mientras que el espacio y el tiempo parecen ser dimensiones intrínsecamente separadas la una de la otra, cuando en verdad, como lo reconoce la física actual, no lo son en absoluto. (Para una breve discusión de las teorías de la física actual a este respecto y una lista de obras de referencia, cfr. Capriles, 1994, y la nota cuyo llamado sigue en este paréntesis.[101])

La ilusoria ruptura de nuestra *condición originaria de total plenitud* introduce en ella la *ilusión de una brecha*, *de un vacío*: espacialmente nos experimentamos como si nos encontrásemos a una distancia de la plenitud absoluta del campo único de energía que es el universo (como aparece en nuestra experiencia), mientras que temporalmente nos experimentamos

como si estuviésemos *a una distancia* de la *plenitud absoluta* del *ahora indiviso*. Platón señaló que la etimología del término "presente" es "estar ante", y, en efecto, la ilusoria brecha o el ilusorio vacío que surge cuando tiene lugar la *ilusoria ruptura* del *Total Espacio-Tiempo-Gnitividad* se manifiesta en el plano espacial como la ilusión de *estar ante* el mundo físico, y en el plano de la temporalidad como el *presente* que ilusoriamente *separa* el pasado del futuro. Es por esto que el término "presente" sólo debería emplearse cuando esté manifiesta la ilusión de estar *a una distancia* tanto del *ahora* como del *universo físico*.

En el sentido temporal, el presente es la *ilusoria nada* constituida por el instante matemático (es decir, sin duración alguna) que separa el pasado del futuro, y por lo tanto no es más que la *ilusión de un vacío o una carencia*; en cambio, el *ahora* es la absoluta plenitud de la no-separación entre el pasado y el futuro. De hecho, si dejásemos de experimentarnos como si estuviésemos a una distancia del *ahora* y así obtuviéramos la vivencia plena del mismo, hallaríamos que éste —al igual que, espacialmente, el campo único de energía que es el universo— no es otra cosa que absoluta plenitud. En cambio, el presente, en tanto que ilusoria distancia con respecto al *ahora*, es la experiencia de la carencia que surge de sentirnos separados de nuestra propia condición de *total plenitud*.

La ilusión de una brecha, un agujero o un vacío corresponde al *punto de cruce* de las líneas de las tres dimensiones espaciales (el *lugar*) con la línea de la dimensión temporal (el *momento*), que es donde parece encontrarse el sujeto mental aparentemente separado. Este *punto de cruce* no ocupa espacio ni tiempo alguno, mas es la referencia obligada que hace posible toda percepción espaciotemporal (Descartes concibió la *res cogitans* como un alma que no ocupaba espacio alguno, precisamente porque tomó el pensamiento supersutil que es el sujeto mental como un ente substancial trascendente). Al experimentar el "punto de cruce" en cuestión como un sujeto mental que se halla a una distancia de la plenitud

ininterrumpida del *campo de energía* que es el universo y de la plenitud ininterrumpida del *ahora*, surge la ya discutida *experiencia de carencia*, que se vivencia como exigencia irreprimible de colmarla y en cuanto tal implica *avidez*, y que es *insaciable* en cuanto el sujeto experimenta una necesidad igualmente irreprimible de afirmarse y mantenerse como tal —y puesto que a dicho sujeto le es inherente la ilusión de estar separado de nuestra verdadera condición que es la fuente de la *carencia* y la *avidez* en consideración, y todo lo que hacemos en miras a satisfacer esta última afirma y sostiene a dicho sujeto, todo ello sostiene la carencia y la avidez en cuestión—. Es por ello que uno de los tres aspectos de la avidez inherente a la *alienación ontológica positiva* es lo que se ha designado como "sed de existencia".[102]

Del mismo modo, una vez que surge la dualidad sujeto-objeto, y el sujeto se ve impulsado a aceptar unos objetos, rechazar otros, y permanecer indiferente hacia otros, puesto que, como se mostró en una sección anterior, el dolor es sensación rechazada, el placer es sensación aceptada y la sensación neutra es indiferencia hacia la sensación, quedamos condenados a subir y bajar en una infernal noria en la que el dolor alterna con efímeros y vacíos placeres y momentos de sensación neutra. Y, lo que es peor, cada acto de aceptación y por ende cada placer, afirma la ilusoria separación de la conciencia con respecto a todo lo que aparece como objeto y los demás sujetos, sosteniendo la carencia de plenitud inherente a la *alienación ontológica positiva* —lo cual hace que el placer no pueda llenarnos o saciarnos totalmente— y la propensión a aceptar y rechazar que hará que al enfrentar los objetos que tendemos a rechazar no podamos evitar hacerlo —lo cual significa que la aceptación / placer crea las condiciones para un ulterior rechazo / dolor—, y por ende que entremos en conflicto con y luchemos contra gran parte de lo que sentimos como separado de nosotros. Y como ya se sugirió y como se hará ver en la sección sobre la *alienación religiosa* en el Capítulo II, en las condiciones neutras en que no sentimos ni

dolor ni placer, tarde o temprano nos quejaremos de la ausencia de cambio, que interpretaremos como aburrimiento, rechazándola —intensificando así la molestia, lo cual a su vez acentuará nuestro rechazo, en un bucle de realimentación positiva que hará crecer el aburrimiento hasta hacerlo insoportable—. En la sección de sus *Pensamientos* titulada "Contrariedades", Pascal (1962) describió al individuo humano como dependencia, deseo de independencia, necesidad, y dejó bastante claro el problema de la alienación espaciotemporal. Considérese el pensamiento 167:

"La naturaleza nos hace desgraciados en todos los estados; nuestros deseos nos hacen figurar un estado dichoso, porque juntan al estado en que nos hallamos los placeres del estado en que no nos hallamos; pero cuando alcanzáramos esos placeres, no seríamos dichosos por ello, porque tendríamos otros deseos conformes al nuevo estado [es decir, conforme a aquello de lo que éste carece]. Es preciso particularizar esta proposición general.

"No nos atenemos jamás al momento presente. Nos anticipamos al porvenir como si viniera [demasiado] lentamente, para apresurar su curso; o nos tornamos al pasado para detenerlo, como [si se nos escapara] demasiado rápido: tan imprudentemente andamos errantes en tiempos que no son nuestros, y no podemos nada en el único que nos pertenece [que es el ahora]; y tan vanos, que pensamos en los que no son nada y escapamos sin reflexión del único que subsiste [que es el ahora de cada instante].

"Es que el presente, de ordinario, nos lastima. Lo ocultamos a nuestra vista, porque nos aflige; y si nos es agradable nos lamentamos al verlo escapar. Tratamos de sostenerlo en el porvenir, y pensamos en disponer las cosas que no están en nuestro poder para un tiempo al que nosotros no tenemos seguridad alguna de llegar.

“Examine cada uno sus pensamientos y los hallará ocupados todos en el pasado y en el porvenir. No pensamos casi nada acerca del presente; y si pensamos en él no es más que para que nos dé luz para disponer del porvenir. El presente no es jamás nuestro fin: el pasado y el presente son nuestros medios; sólo el porvenir es nuestro fin. Así nosotros no vivimos nunca, sino que esperamos vivir, y disponiéndonos siempre para ser dichosos es inevitable que no lo seamos jamás...

“La sensación de la falsedad de los placeres presentes y la ignorancia de la vanidad de los ausentes causan la inconstancia...

“Los hombres se ocupan de seguir una pelota y una liebre; es el placer de los mismos reyes”.

Pascal (1962) concluye:

“He ahí nuestro verdadero estado: es lo que nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. Bogamos en ese vasto medio, siempre inciertos y flotantes, impulsados de uno a otro cabo. Cualquier término donde pensamos adherirnos y afirmarnos se mueve y nos abandona, y si lo seguimos, escapa a nuestros avances, se nos desliza y huye con una huida eterna. Nada se detiene para nosotros. Éste es el estado que nos es natural, y, sin embargo, el más contrario a nuestra inclinación; nos abraza el deseo de hallar un firme asiento, y una base última constante para edificar allí una torre que se eleve al infinito; pero todo nuestro fundamento cruje, y la tierra se abre hasta los abismos.

“No busquemos, por consiguiente, seguridad ni firmeza...”.

Una explicación tradicional tántrica afirma que la condición de posibilidad de la aparente ruptura del continuo espacio-tiempo-Gnitividad en la raíz de nuestra sensación de carencia es la reducción de lo que vierto como-caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia.

Como ya se señaló, la experiencia del neonato en nuestra sociedad "Caída" no corresponde al estado de Comunión, pues ella está signada por la ignorancia de la verdadera condición de nosotros mismos y el universo que constituye la *alienación ontológica latente*, y en ella se manifiesta una *protoalienación ontológica positiva* —es decir, una protodualidad sujeto-objeto— que permite que se acepte o rechace la experiencia y que a raíz de ello se experimente placer o dolor, respectivamente, y que durante el proceso de socialización se desarrollen los tipos de alienación o aspectos de la alienación que se discuten en el Capítulo II. Sin embargo, en el neonato el caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia es elevado, y sigue siendo alto incluso después del cierre de las fontanelas —lo cual implica que el proceso mediante el cual él infante desarrolla una marcada mente figura-fondo no es tan breve—. En efecto, durante los primeros meses e incluso años de vida la división del continuo sensorio en figura y fondo por la percepción del infante no es hermética y ocurre sólo parcialmente y en respuesta a estímulos específicos (por ejemplo, cuando el infante tiene hambre y el seno de la madre se halla en su campo sensorio, etc.). A lo largo del proceso de socialización la mente figura-fondo se va desarrollando a medida que se va reduciendo el caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia, hasta que alcanza el nivel normal en el adulto y la mente figura-fondo puede ya hacer que los segmentos que la percepción abstrae en el continuo sensorio parezcan encontrarse en sí mismos separados del resto de dicho campo, y practicar el auto-engaño que Sartre atribuyó a la conciencia y designó como mala fe y que en la primera tópica Freud atribuyó al "aspecto preconsciente del inconsciente" (pues sin un foco hermético de conciencia no es posible ignorar contenidos; cfr. Capriles, 2007a vol. II).[103]

Pierre Clastres (1978, sin fecha) afirmó que la humanidad ha atravesado dos aceleraciones decisivas en el ritmo del tiempo: la primera habría *coincidido con* (en sus palabras, *habría tenido como motor*) la

llamada revolución neolítica, que dio lugar a la sedentarización, la domesticación de animales, la agricultura, el arte del tejido y la cerámica, etc.; la segunda, que se habría iniciado con la revolución industrial del siglo XIX y habría sido impulsada por ella, estaría ocurriendo todavía (Clastres también ha afirmado que la aparición del Estado marca la gran división entre salvajes y civilizados y "da lugar al corte que transforma el tiempo en Historia"; ahora bien, el Estado no aparece de un día para otro: en la discusión de la *alienación religiosa* en el Capítulo II se mostrará que el Estado, la civilización y la Historia resultan de un largo proceso de mutación psicológica).[104] Según la enseñanza dzogchén (Padmasambhava, 1977), una vez que en la filogénesis aparece la experiencia de temporalidad, ésta se va acelerando paulatinamente; sin embargo, esto no implica que no pueda haber períodos en los que esa aceleración se hace más violenta, y que correspondan a los que señala Clastres.

En efecto, la experiencia de temporalidad surgiría junto con el estado de post-Comunión, por efecto de la actividad vibratoria que tiene su núcleo en el centro del cuerpo a nivel del corazón y que da lugar a la valorización-absolutización delusoria del pensamiento en la raíz de la ilusión de autoexistencia / substancialidad. Aunque desde su activación esa actividad se habría ido acentuando y acelerándose, lo cual habría ido acentuando nuestra ilusión de autoexistencia / substancialidad y acelerando el sentido del tiempo, durante millones de años lo habría hecho de manera tan suave y sutil que la acentuación de esa ilusión y la aceleración de ese sentido habrían sido imperceptibles. Como resultado de la pérdida de la capacidad de Comunión por la mayoría de los humanos, por una parte la acentuación y aceleración de dicha actividad —y por ende la acentuación de la ilusión de autoexistencia / substancialidad y la concomitante aceleración de la *vivencia del tiempo*— habrían aumentado de manera significativa, dando lugar a la primera de las aceleraciones señaladas por Clastres, y, por la otra, como se verá en la sección sobre la *alienación religiosa* del Capítulo II,

habrían ocurrido la teogénesis y la neolitización, y habrían surgido la civilización, el Estado y la Historia.

En un momento dado, que bien podría ser el del inicio de la revolución industrial (lo cual una vez más coincidiría con Clastres), la actividad vibratoria que nos concierne comenzaría a fortalecerse y acelerarse de manera mucho más violenta, haciendo que la ilusión de autoexistencia / substancialidad se potenciase y que el ritmo del tiempo se acelerase de manera más conspicua. Hacia finales del ciclo, esa aceleración se volvería perceptible incluso para los individuos particulares a lo largo de sus vidas y en su día a día (y en efecto, actualmente hasta los niños señalan que el tiempo pasa cada vez más rápidamente). Finalmente, cuando la frecuencia vibratoria sobrepasara el umbral en el cual el organismo humano se hace incapaz de sostenerla, dicha actividad, y con ella la ilusión de autoexistencia / substancialidad y la vivencia de temporalidad que de ella resultan, se interrumpirían de una manera abrupta (Padmasambhava, 1977), con lo cual se restauraría la condición intemporal, libre de la ilusión de autoexistencia / substancialidad, que aquí se representa como *duración ilimitada de la vida humana* y como *Total Espacio-Tiempo-Gnitividad* (una vez más, es de suponer que esta condición alternaría con una de post-Comunión, la cual quizás inicialmente comprendería sólo *alienación ontológica latente*, pero en todo caso a partir de un umbral comprendería también *alienación ontológica positiva* y por lo tanto en ella se manifestarían la ilusión de autoexistencia / substancialidad y la de temporalidad —aunque inicialmente el pasar del tiempo volvería a experimentarse como extremadamente lento).

Ahora bien, sería un grave error imaginar un automatismo según el cual, llegado el momento en el que la actividad vibratoria que se halla en el origen de la temporalidad se acelera hasta el punto de hacerse insostenible, y sin que se requiera una praxis de nuestra parte, se restaurará por sí solo el espontáneo orden primordial, restableciendo la Era de Perfección, Edad de

Oro o Era de la Verdad y por lo tanto lo que aquí se designa como *ecomunismo*. Es precisamente porque la restauración en cuestión depende de una praxis multidimensional, que el tercer capítulo de este libro está dedicado a ella.

En todo caso, lo anterior implica que el fin del tiempo sería el final, no sólo de la modernidad (que sería remplazada por la genuina postmodernidad), sino de la Historia misma, así como de aquello que para nosotros hoy en día constituye lo humano. Este anunciado fin de la Historia no tendría el sentido aberrante que le dio Fukuyama (1993), según el cual el mismo consistiría en "la compleción de la evolución ideológica de la humanidad y la desaparición de alternativas al liberalismo económico capitalista", ni tendría ninguno de los tres sentidos que, en oposición a Fukuyama, le dio Baudrillard (1992; cfr. también Capriles, 2007a, vol. III), sino que correspondería en gran parte a lo que anunció Marcuse (1969a) en la famosa conferencia de 1967 en la Universidad Libre de Berlín al afirmar que las nuevas posibilidades de la sociedad humana y su medio ambiente no podrían ya concebirse como una continuación de la antiguas, pues no pueden representarse en el mismo continuo histórico en cuanto presuponen una ruptura radical con ese continuo histórico. Del mismo modo, podría decirse que el fin de lo humano representaría la transición a lo suprahumano, pero sólo si se advirtiera que al término no deben dársele connotaciones evolucionistas o nietzschianas, y que debe entendérselo en el sentido meramente temporal de "lo que viene después de lo humano".

Nietzsche parece haber intuido que la evolución social y espiritual de la especie humana se desarrollaba como un proceso de *reducción al absurdo*, pues afirmó que el nihilismo *avanzaba hacia un extremo en el cual podría superárselo* (para una discusión del nihilismo y sus estadios en Nietzsche, y su interpretación por Vattimo y otros, ver Capriles, 2007a vol. III). Del mismo modo, señaló que el divorcio entre los humanos y la Naturaleza era la *degeneración humana*, dando a entender que la historia

comprendía una alienación creciente de los seres humanos con respecto a la naturaleza. Y al afirmar que la historia culminaría con la disolución de lo humano (en sus palabras, *del hombre*), pues ello es *algo que debe ser superado*, estaba implicando que lo humano, el divorcio de los seres humanos y la naturaleza, el nihilismo y todo lo que estaba completando su *reducción al absurdo* tendría que llegar a su fin. Estas intuiciones de Nietzsche son de crucial importancia para nuestra época, cuando el ciclo "humano" de la evolución se encuentra a punto de concluir, y nuestra supervivencia y la materialización de lo que hasta ahora fue *utopía* —y que haría de nuestro mundo un "buen lugar" (*eutopos*)— dependen de la transición a la Era Primordial del ciclo siguiente, o del inicio del Milenio profetizado en los *Apocalipsis*, el *Tantra Kālacakra* y la literatura ismaelita.

Ahora bien, aunque podemos asumir buena parte de lo que Nietzsche señaló con respecto a lo suprahumano,[105] su visión es evolucionista —como se aprecia en su connotada afirmación (1971): "el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre"—. Y, lo que es peor, la misma parece partir de una contradicción disociadora entre, por una parte, los dionisiacos atisbos de la insubstancialidad del yo que lo hacen condenar el divorcio de los humanos y la naturaleza, el desprecio hacia el cuerpo y el deseo de escabullirse de éste y de la tierra, y el abrigar esperanzas supraterrenales, y, por la otra, el alucinado y egoico delirio de grandeza que consiste en sentir que él es mejor que los demás por haber tenido esas intuiciones y atribuir lo que le parece loable a los amos e identificarse con éstos, contraponiéndolo a lo que considera propio de esclavos y digno de oprobio.[106] En el *Zaratustra* (Nietzsche, 1971) leemos:

"Lo mejor corresponde a los míos y a mí, y si nos lo niegan nos lo tomamos por la fuerza: ¡el mejor alimento, el cielo más diáfano, los pensamientos más poderosos, las mujeres más bellas!".

Paradójicamente, estas palabras parecen una justificación de la forma de vida de los rapaces kurgos o kurganes (protoindoeuropeos) que, como ya hemos visto, fueron uno de los pueblos más exitosos entre aquéllos que DeMeo llamó saharasiáticos y que dominaron y sometieron la casi totalidad del territorio europeo, el Medio Oriente y la India... ¡y que, como los demás saharasiáticos, produjeron doctrinas del tipo que Eliade llamó antisomáticas y que tanto repugnaron a Nietzsche! Del mismo modo, caracterizar lo suprahumano con el término *Wille zur Macht* o *voluntad de dominio* hace pensar que en la suprahumanidad se exacerbaría el impulso a dominar la Naturaleza y a los otros seres humanos, que es justamente uno de los aspectos centrales del desarrollo aberrante de lo humano en la Era de la Oscuridad a los que la suprahumanidad ha de poner fin. Aurobindo Gosh (1977) está, pues, en lo cierto al afirmar que:

"...el objeto de una verdadera superhumanidad no es la superación ni el dominio por sí mismos, sino precisamente la apertura de nuestra humanidad normal a algo [que] hoy está más allá de sí [y] que sin embargo es la perfección a la que está destinada". (pp. 219-220).

De igual manera, vilipendiar los *valores femeninos del cristianismo* —tales como la compasión, el amor, la no-violencia, la entrega, etc.— hace creer que lo suprahumano será lo contrario de éstos, cuando en verdad dichos valores surgen de la transformación en ideales de las cualidades del estado de Comunión, y por lo tanto una vez que volviera a generalizarse ese estado y con ello se produjera la transición a lo suprahumano, los mismos dejarían de ser valores y volverían a ser nuestras cualidades naturales. Como lo muestra el título de la obra de Francis Bacon (1964) *El nacimiento masculino del tiempo o la instauración del dominio del hombre sobre el universo*, el proyecto científico-tecnológico de dominación sobre la Naturaleza —la cual siempre se ha asociado a lo femenino— que nos ha

llevado al borde de la autodestrucción, es un resultado de la exacerbación del principio que los chinos llaman *yang* y caracterizan como masculino-dominante, y tiene que ser erradicado si hemos de sobrevivir y alcanzar lo que aquí se está designando como suprahumano. Y ello sólo podrá lograrse si lo yīn y lo yáng,[a] lo femenino y lo masculino, se reintegran y armonizan como resultado de la repetición de la vivencia no mediada, en el estado de Comunión, de la Totalidad que aquí llamo *Sí-mismo*. Como resultado de ello, los *suprahumanos* del sexo masculino podrían dejar de enajenar su *anima* jungiana y su feminidad, reintegrándolas, mientras que las hembras *suprahumanas* reintegrarían su *animus* jungiano y su masculinidad —con lo cual se recuperaría el hermafroditismo psicológico que representan deidades tales como Śiva Ardhanārīśvara y Zurván, y se erradicarían la *alienación de sexo* que se discute en el Capítulo II y la exacerbación de lo yang que surgen de este aspecto de la alienación, lo cual ayudaría a poner fin a la consiguiente *alienación antiecológica* y el proyecto de dominación de la naturaleza que le es inherente.

Durante siglos, la idea de una transición a lo suprahumano se ha expresado en una terminología que revela un evolucionismo espiritual del tipo que aquí se rechaza, y que prefigura el modelo del evolucionismo biológico. Considérese el poema del sabio sufí de la Persia del siglo XIII, Yalaladín Rumi (adaptado de Iqbal, 4ª ed. 1978):

"Morí como mineral y viví como vegetal;
habiendo muerto como vegetal, me volví animal;
saliendo del animal, me volví un ser humano...
mañana seré un ángel, y luego me elevaré por encima de los ángeles.
Lo que no puedes imaginar, eso seré".

[a] 陰, 陽.

La ya criticada frase de Nietzsche que compara lo humano con una cuerda entre el animal y el superhombre es similar al poema de Rumi. Aunque aquí se ha rechazado de plano el evolucionismo espiritual y social, es menester señalar que evolucionistas que usaron la metáfora de lo suprahumano como Teilhard de Chardin y Aurobindo Gosh, advirtieron que no debería entendérsela en el sentido biológico de una mutación del organismo, ni concebírsela como un perfeccionamiento de lo humano. De Chardin aclaró que lo suprahumano no podría comprender un incremento de nuestra capacidad craneana, pues nuestra primera vértebra cervical se ha soldado con la apertura en la base del cráneo que según biólogos evolucionistas durante nuestra evolución filogenética permitió el crecimiento de éste (y, habría que agregar, tampoco podría comprender un incremento de nuestra inteligencia por el uso de una mayor proporción de nuestro cerebro).[107] El biólogo-filósofo jesuita —cuya visión amerita críticas que aquí no hay espacio para hacer— dice que lo humano "no ha sido completado, sino que necesita ser superado, completado", pues hemos llegado al punto *alfa* y ahora debemos llegar al punto *omega,* representado por la "Cristogénesis" que corresponde a la aparición de lo suprahumano. Desde esta perspectiva, Jesús de Nazaret se habría llamado a sí mismo "Hijo del Hombre" porque su estado "Crístico" debería manifestarse en los descendientes y sucesores de los seres humanos. Ahora bien, según de Chardin (1974), esta transición no es algo que pueda ser emprendido individualmente, ni estar limitado a una élite:

"¡La salida del mundo, las puertas del futuro, la entrada a lo Suprahumano, no se abren hacia adelante ni a unos seres privilegiados ni a un solo pueblo escogido entre todos los pueblos! Ellas cederán sólo al empuje de todos en conjunto, en una dirección en la cual, también juntos (aunque sea sólo gracias a la influencia y el liderazgo de unos pocos…)

puedan unirse y totalizarse dentro de una renovación espiritual de la Tierra". (p. 296).

Igualmente, a pesar de su evolucionismo y de las esenciales diferencias entre su visión y la que aquí se esboza, podemos coincidir con el filósofo y místico hindú del siglo pasado, Aurobindo Gosh (1973), en que, como bien lo resume Satprem (1973):

"La suprahumanidad... no será el hombre elevado a su propio cenit natural, ni un grado superior de grandeza humana, conocimiento, poder, inteligencia, voluntad,... genio,... santidad, amor, pureza o perfección. Es OTRA COSA, otra vibración del ser, otra conciencia". (Para una comparación de Teilhard y Aurobindo, cfr. Mourgue, 1993.).

Michel Foucault —quien señaló que "el estructuralismo significa la muerte del hombre"— fue otro de los filósofos que afirmó que lo humano ha de ser superado. Él (1966) escribió:

"El hombre es una invención cuya fecha reciente es demostrada fácilmente por la arqueología de nuestro pensamiento. Y esto quizás apunta hacia su fin". (p. 398).

Ahora bien, lo humano que para Foucault debe morir es un dispositivo histórico creado en Europa por un saber/poder dado hace unos dos siglos (pues según el filósofo postestructuralista, con anterioridad el europeo se habría definido en relación a Dios), y no un referente más amplio y universal del término, como era el caso en Nietzsche, de Chardin y Aurobindo (aunque dicho referente era diferente para cada uno de ellos). Lo que, según se afirma en este libro, debe desaparecer en el futuro próximo, es la totalidad de los aspectos de lo que actualmente designa el

término *humano* que han completado su *reducción al absurdo* con la crisis ecológica y que, de no erradicárselos, harían que ocasionáramos nuestra autodestrucción. Así pues, entre lo que ha de llegar a su fin se halla lo que Sartre designó como *condición humana*, pero no sólo ello, sino, como se ha señalado, incluso el *ser mismo* del individuo humano presa de la *alienación ontológica positiva* —que es lo que Sartre entendió por *ser-para-Sí*—, y en general la alienación en todas sus formas, en la manifestación del *holón* / estado de Comunión —que cuando es definitiva e irreversible es lo que aquí denomino *Sí-mismo-como-Fruto* y que las formas superiores de budismo llaman budeidad—. Es por ello que Fritjof Capra (1982) afirmó que hemos llegado a una encrucijada en la que frente a nosotros se abren dos caminos: el que lleva a la Bomba (o a la hecatombe ecológica, lo cual —como señaló Iván Illich [1971]— es muchísimo más peligroso en cuanto no existe un interruptor que podamos abstenernos de apretar a fin de evitar la catástrofe) y el que conduce al Buda. En la terminología de Teilhard, las vías que se abren frente a nosotros son la que lleva a la nada y la que lleva al Cristo. Y, en términos de la reinterpretación de Marx que se hace en el Capítulo III de este libro, el camino que debemos tomar es el que conduce, *no* a lo que el joven Marx entendió por "*transubstanciación* de Dios en el *comunismo*", sino a lo que en dicho capítulo denomino "*reintegración* de Dios en el *ecomunismo*" —la cual tiene como precondición lo que Nietzsche llamó la *muerte de Dios*, cuyas bases teóricas habían sido ya sentadas por Feuerbach y Marx.

El valor como resultado de la *alienación ontológica positiva* y más sobre la conciencia desdichada como inherente al *ser-para-Sí*

En la redefinición del *Sí-mismo* sartreano (entendido como Base) se señaló que éste es al mismo tiempo la potencialidad de la experiencia y el continuo infragmentado de plenitud en el que dicha experiencia tiene lugar,

y se afirmó que lo fenoménico en su totalidad —incluyendo la totalidad de lo que consideramos físico y de lo que llamamos mental, de los objetos y los sujetos— surge por medio de su *poiesis*. Arriba se ilustró esto con el ejemplo de un espejo o una pantalla LCD en los que la luz, al pasar a través de un enorme número de píxeles (en el caso de la pantalla LCD) o al reflejarse (en el caso del espejo), hace que aparezca un continuo de color y forma en el cual se pueden abstraer múltiples fenómenos cuya *prima materia* es siempre la misma luz. Como se mostró, así entendido, el *Sí-mismo* tendría la característica que le atribuyó Sartre, de no estar en sí mismo dividido por la dualidad entre los dos modos de ser que él designó como *ser-para-Sí* y *ser-en-sí*, y constituiría la plenitud de la que nos alienamos al vivenciarnos erróneamente como una entidad inmaterial que se halla a una distancia de dicha plenitud (es decir, al sentir que somos el sujeto mental que constituye el núcleo de la conciencia dualista y cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí*) —con lo cual se manifiesta la carencia de plenitud a la que se ha hecho referencia una y otra vez.

Puesto que para Sartre el ser del *Soi* o *Sí-mismo* es *valor,* el *ser-para-Sí* lleva en su seno una ineluctable *carencia de valor* que *vive para colmar*, por lo cual también se refiere a él como *ser-para-el-valor*. En términos de la filosofía que aquí expongo, habría que decir más bien que el *ser-para-Sí*, en cuanto modo de ser de la conciencia dualista cuyo núcleo es el sujeto mental que *parece estar* siempre a una distancia del *Sí-mismo* que constituye una *totalidad* y una *plenitud infragmentadas*, se experimenta a sí mismo como carencia de esta totalidad y plenitud, y que el *valor* se establece en relación a la mayor o menor capacidad que se atribuye a entes, servicios, actividades, experiencias y así sucesivamente, de colmar la carencia de plenitud inherente al *ser-para-Sí*. Y habría que decir también que la carencia en cuestión desaparece cuando lo hace también el *ser-para-Sí* y se manifiesta el estado de Comunión que hace patente la absoluta plenitud del *Sí-mismo-como-Base*.

Lo anterior nos permitiría entender en un sentido especial la afirmación de Sartre según la cual el *ser-para-Sí* tendría que morir para que pudiera surgir el *Soi* o *Sí-mismo* como *holón* (en caso de que ello fuera posible, pues según él no lo es): en términos de la visión que aquí se expone, el *ser-para-Sí* constituye el núcleo de la alienación / el error, mientras que el *holón* / estado de Comunión (por igual cuando se manifiesta de manera transitoria en lo que llamo *Sí-mismo-como-Sendero*, y cuando lo hace irreversiblemente en lo que denomino *Sí-mismo-como-Fruto*) es lo que se manifiesta cuando desaparecen la alienación y el error en todos sus aspectos. Ahora bien, es necesario que quede claro que la muerte del *ser-para-Sí* que permite alcanzar la plenitud del *Sí-mismo-como-Fruto* ocurre en un plano ontológico-gnoseológico-psicológico y en consecuencia no implica la muerte del organismo (cuyo modo de ser es no es *ser-para-Sí*, sino *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*), ni en el sentido biológico ni en el clínico. Debe quedar igualmente claro que esa muerte es concomitante con la disolución del *fenómeno de ser* que se discute en las secciones finales de este capítulo. Y que una vez que ella ocurre, lo que el *ser-para-Sí* experimentaba como *siendo* y como *siendo-en-sí,* ya no se experimenta ni como *ser* ni como *en-sí* (siendo ésta la razón por la cual aquí se lo llama *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí* en vez de *ser-en-sí*) —por lo cual la disolución del *ser-para-Sí* es al mismo tiempo la disolución del *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*—. En efecto, la muerte del *ser-para-Sí* a la que aquí se hace referencia es lo que el budismo y el sufismo llaman *extinción* (en el budismo, *nibbāna* [pāḷi], *nirvāṇa* [sánscr.], *mya ngan las 'das pa* [tib.], *niè pán* [chin.],[a] *nehan* [jap.], etc.; en el sufismo, *fanā*, condición de posibilidad de *baqā*),[108] y también lo que el Chán o Zen designa como la "Gran Muerte" (en chino, *dà-sǐ*), condición de posibilidad del despertar (sánsc. *bodhi*).

[a] 涅盘.

Sartre no sólo califica el ser del individuo humano o *ser-para-Sí* como *carencia de valor*, sino que muestra que al mismo le es inherente una *perenne insatisfacción*. Esta insatisfacción es el sino del *ser-para-Sí*, ya que, como se ha visto repetidamente, en términos de la filosofía que aquí se expone, la aparición de este modo de ser implica una aparente ruptura de la totalidad que produce una sensación de carencia de totalidad, y corresponde a la apariencia de encontrarse a una distancia de la plenitud absoluta del *Sí-mismo-como-base*.[109] Esto significa que el *ser-para-Sí* es un ilusorio estar *a distancia de la plenitud* que lo hace experimentarse como *carencia de plenitud* y como *carencia de valor*, y que en consecuencia todos sus actos están dirigidos a saciar la resultante *sed de plenitud y valor*. La mayúscula e insuperable contradicción que signa la existencia del *ser-para-Sí* yace en el hecho de que la única manera de poner fin a la carencia y saciar así la sed sería disolviéndose, lo cual el mismo evita compulsivamente en cuanto le es inherente una compulsión de seguir existiendo y un concomitante terror a la muerte —que es lo que Aldous Huxley designó como el "Horror Esencial"—, y en consecuencia jamás puede alcanzar la plenitud que es su razón de ser y se encuentra perennemente frustrado e insatisfecho. Sartre (1980) señala que debido a esta contradicción, que yace en la esencia misma del *ser-para-Sí*, y de las muchas contradicciones de ella derivadas, "la realidad humana es sufriente en su ser" y la conciencia humana "es por naturaleza conciencia desdichada, sin superación posible de su estado de desdicha".[110]

Todos intentamos colmar la carencia tratando de lograr que otros nos *valoren* y aprecien a fin de *hacernos* (en el sentido de encarnar) el valor que ellos proyectan en nosotros e intentar llenar con él nuestra carencia. Para que otros nos valoren, debemos someternos a una forma de alienación que consiste en dominar nuestras inclinaciones naturales a fin de adaptarnos a, y encarnar, los valores —*ajenos* a nosotros en cuanto individuos— de nuestra sociedad, de nuestro grupo social, o en caso de que

pertenezcamos a una subcultura, de esta última,[111] con el objeto de lograr que los miembros de dicha sociedad, grupo o subcultura proyecten en nosotros el valor que, en cuanto se han alienado de la misma manera en que ahora nos vemos obligados a hacerlo nosotros, han depositado en esos valores. No obstante, de esta manera no obtendremos valor y felicidad estables, ya que, entre otras cosas: (1) No todos los humanos valoran los mismos objetos, individuos o grupos, y, por ende, para ser apreciados por aquéllos que más nos importan tendremos que someternos al desprecio de otros cuyo juicio desestimamos, pero cuya aprobación o rechazo hacia nosotros sigue afectando en algo la calidad de nuestra experiencia.[112] (2) Ya hemos visto que el placer es el resultado de la aceptación, que es interdependiente con el rechazo y no puede mantenerse de manera indefinida; una vez que nos acostumbremos a la valorización positiva del ente humano designado por nuestro nombre, la costumbre hará que la aceptación sea remplazada por la indiferencia, lo cual producirá una sensación neutra que más adelante interpretaremos como aburrimiento y en consecuencia rechazaremos, sintiendo el desagrado que resulta del rechazo —todo lo cual constituye el círculo de indiferencia, rechazo y aceptación que los budistas llaman *samsara*—. (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.

Lo que llamamos "amor" por lo general comienza cuando un "no sé qué" nos atrae en nuestra pareja potencial[113] y ello desencadena ocurrencias en nuestro organismo, entre las cuales es de destacar la secreción de endorfinas que nos dopan, induciendo en nosotros un sentimiento especial —el cual tomaremos como prueba de la especialidad de la otra persona—. Cada una de las partes percibe a la otra como siendo especial en la medida en que su presencia, cercanía o memoria le hace secretar endorfinas y obtener los sentimientos resultantes, lo cual la impulsa a tratar de

"conquistarla", no sólo a fin de obtener una estable secreción de endorfinas y acceder al placer erótico, sino también a fin de lograr que proyecte en ella un supremo valor con el cual llenar la sensación de carencia inherente al *ser-para-Sí* —lo cual es posible porque cada parte percibe a la otra como especial, lo cual valida los juicios y proyecciones de ésta, y porque cada parte, transformando en *valor* su plenitud intrínseca, de la cual la alienación ontológica lo ha enajenado, la proyecta en la otra parte para que ésta a su vez la proyecte de la misma forma sobre ella, haciéndola sentir supremamente valiosa—. En cuanto a la secreción de endorfinas, aunque éstas embriagan, permitiendo que los enamorados abrazados bajo la lluvia no sientan el frío ni la incomodidad, y producen muchos otros efectos notables, según los investigadores el enamoramiento no hace que las mismas se secreten por más de tres años. Con respecto al intento de lograr que la otra persona nos perciba como encarnación de un *valor supremo* a fin de *asumir*, *llenarnos con*, *y devenir*, *ese valor*, como bien lo mostró Sartre (1980) en *El ser y la nada*, en los casos normales (es decir, excluyendo los del sádico y el masoquista que discutió Sartre y otras anomalías), aunque como ya se mostró cada parte valora a la otra en cuanto ha proyectado en ella el valor con el que pretende llenar la falta de plenitud inherente a la *alienación ontológica positiva*, lo que cada una desea por encima de todo es que la otra proyecte en ella de vuelta ese valor a fin de llenar con él la falta de plenitud en cuestión —de modo que lo que el Otro valora es antes que nada su propio yo—. Como en el caso de la bruja mala del cuento de Blanca Nieves, ello nos hace dependientes del espejo mágico y, puesto que no podemos sondear las profundidades de la conciencia de quien usamos como espejo para determinar si somos o no lo más importante y valioso para ella o él, en vez de brindarnos una absoluta seguridad —como lo habría hecho la erradicación de la alienación y con ella del temor al desprecio y la indiferencia que es inherente a la dependencia con respecto a fuentes externas de valorización— ello dará

lugar a una constante ansiedad acerca de si seguimos siendo lo más valioso y precioso para quien usamos como espejo mágico, o si el mismo podrá apreciar a algún otro más que a nosotros. Es por todo esto, y por muchas otras cosas que no tenemos espacio para considerar, que el proyecto de llenar el vacío interior por medio de la relación de pareja está condenado al fracaso.[114]

Al comprobar la inutilidad de los intentos de colmar la carencia haciendo que una persona proyecte en nosotros un valor absoluto y haga de nosotros la justificación misma de su existencia, se puede pensar que la solución radica en multiplicar las fuentes de valorización de nuestra individualidad por medio de la obtención de la fama. Quien persigue la fama cree que si *muchas* personas le aprecian, se hará más valioso que si le aprecia una sola, pues incorporará en sí la suma del valor que proyectan todas ellas; además, hasta la gente más común y menos especial puede lograr que alguien le aprecie especialmente y se transforme en su pareja, pero la fama sólo se obtiene si uno es *muy* especial en algún sentido o actividad —y, por otra parte, en base a la idea según la cual muchas personas tienen menos posibilidades de equivocarse que una sola, uno puede creer que la validez del valor recibido es mayor—. Otro aparente beneficio de la fama es que no se depende del valor y la imagen que sobre uno proyecte una única persona, a la que uno tenga que valorar especialmente: si uno depende de *muchos* espejos mágicos, no importará tanto lo que pueda reflejar *uno* de ellos. Ahora bien, este autoengaño, en vez de eliminar la sensación de carencia, la acrecentará proporcionalmente al número de personas con cuya admiración uno trate de colmarlo. Más aún, puesto que, como se mostró en la sección sobre la alienación espaciotemporal, el placer resulta de la aceptación, que es interdependiente con el rechazo y que no podemos mantener eternamente, a medida que el individuo se va acostumbrando a la valorización positiva por parte de muchos, dejará de aceptar el objeto de la valorización y se hará indiferente hacia el mismo, y, en

consecuencia, experimentará una sensación neutra que más adelante será conceptuada como aburrimiento, dando lugar al rechazo —el cual producirá desagrado, que nos hará tratar por todos los medios de eliminarlo y de obtener placer, valor y plenitud—. Así pues, con el tiempo la fama va perdiendo la capacidad de hacer que el individuo desvíe su atención de la sensación de carencia (la cual, como se ha mostrado, lejos de cesar, se ha incrementado), por lo cual es menester que la fama siga creciendo ilimitadamente, sin jamás detenerse. Además, quien entre en esta dinámica se irá haciendo cada vez más adicto al reconocimiento del que otros le hagan objeto: todos hemos visto a alguna celebridad llegar a un lugar público mostrando signos de preocuparse por determinar si está o no siendo reconocida por los presentes.[115] Del mismo modo, al percatarse de que la fama no ha cumplido su cometido, la persona puede entrar en crisis —por lo cual es tan común que celebridades tengan problemas psicológicos, se hagan adictas a drogas duras, se suiciden, etc.—. Y cuando aspectos negativos de una persona famosa se hacen públicos, a menudo ella sufre una crisis de nervios (como le sucedió a Elizabeth Taylor a raíz de la publicación del libro que sobre su persona escribiera la periodista Kitty Kelley [1981] después de haber obtenido trabajo en su casa simulando ser una criada). La fama es una vorágine que hace crecer nuestra sensación de carencia, en cuanto para colmarla vamos necesitando del valor proyectado por un mayor número de personas: es evidente que mientras más cantidad de algo vayamos necesitando para llenar un hueco, más grande se irá haciendo dicho hueco.

Es también en la medida en que creemos que la posesión o el disfrute de ciertos objetos, diversiones o servicios podrá hacernos recuperar la plenitud o "valor" que hemos perdido, que proyectamos una mayor o menor cantidad de valor en ellos, 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 es también en la medida en la que sentimos que el poseer objetos dotados de mucho valor nos confiere *valor* ante los ojos de otros, que valoramos y perseguimos dichos objetos. Por supuesto, al tratar de obtener *valor* por medio de la posesión o disfrute de algo externo, nos afirmamos como separados de ello, manteniendo la alienación ontológica que se halla en la raíz de la falta de plenitud que por esos medios intentamos saciar, y depositamos la plenitud que nos es inherente, ahora alienada y transformada en *valor*, en algo externo a nosotros —lo cual impide que lo podamos recuperar y nos hace depender de aquello en lo que lo hemos depositado para tratar de obtener una *ilusión de valor*—. Lo que es peor, en la medida en que los bienes son escasos, esto genera competencia por disfrutarlos, lo cual genera divisiones socioeconómicas y eventuales conflictos sociales —y, lo que es aún peor, consumiendo voraz e irrefrenablemente los objetos dotados de valor, consumimos y contaminamos el ecosistema del que depende nuestra existencia.

También valoramos la asociación con individuos a quienes muchos valoran, la pertenencia a grupos que se consideran valiosos, y así sucesivamente, en la medida en que ello nos confiere *valor* ante los ojos de otros. Ahora bien, tampoco por medio de estas asociaciones y pertenencias podemos obtener *valor* y felicidad estables, pues amén de que ello mantiene la alienación ontológica que genera la carencia de plenitud y *valor* que nos vemos impulsados a colmar, ello nos hace encarar, entre otros, los mismos tres problemas que se discutieron más arriba con respecto al intento de lograr que se nos admire..

Tal como intentamos llenar nuestra carencia con valor, intentamos llenarla con placer, que puede ser sensual (el que se deriva de la aceptación de sensaciones eróticas, gustativas, táctiles y así sucesivamente), estético-apolíneo (el que resulta de disfrutar un objeto estético y que se discutirá en la siguiente sección de este capítulo) o transpersonal-bráhmico (cuando el

objeto es una condición en la cual el continuo sensorio no se halla dividido en figura y fondo, y su aceptación produce una sensación de placer).[116] Y, en la medida en que sentimos que los objetos, servicios o actividades que brindan cualquiera de estos tipos de placer son susceptibles de llenar nuestra sensación de carencia, los mismos 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 aceptar el objeto de nuestra conciencia y la sensación a él asociada, y puesto que no podemos mantener continuamente la aceptación, tarde o temprano aquél es remplazado por el desagrado.

En lo que respecta al placer erótico, puesto que la plenitud sólo se vivencia 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 mientras persista el *ser-para-Sí*, no es posible fundirnos en ese tipo de placer de manera que el mismo nos colme tan plenamente como lo anhelamos cada vez que emprendemos su persecución. Mientras perseguimos el futuro placer del orgasmo, ello aleja a tal punto nuestra atención del *ahora*, que cuando alcanzamos el deseado pico de placer somos incapaces de vivenciarlo plenamente —lo cual, en todo caso, requeriría la disolución del *ser-para-Sí*, que es lo que más tememos y con mayor ahínco tratamos de evitar—, y cuando pasa el pico de placer, que no hemos podido apropiarnos y en el cual no hemos podido fundirnos justamente porque tratábamos de disfrutarlo y apropiárnoslo como *ser-para-Sí*, de nuevo tendremos que afrontar la carencia —y, si no logramos hacernos creer que un nuevo orgasmo podría colmarla, o no disponemos de la energía para emprender un nuevo coito, tendremos que inventar una nueva actividad a fin de evadirla—. Fue por ello que Agustín de Hipona dijo que después del coito todos los animales están tristes. (Como se verá al considerar la alienación eroticosexual en el próximo capítulo, existen maneras de abordar el erotismo que pueden brindar un

placer tan intenso, que quienes sepan cómo cuestionar su experiencia cuando el mismo esté manifiesto pueden usarlo para disolver todo tipo de alienación en el estado de Comunión.)

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 para poder emprender una actividad y lograr que ella absorba nuestra atención en su totalidad, tenemos que creer que lo que perseguimos es su objeto y no la actividad misma. Ahora bien, es en la medida en que nos permiten *evadir* la carencia y sus molestias, que las distracciones adquieren *valor* —siendo ello lo que, como señaló Pascal en las líneas citadas en una sección anterior, hace que los humanos persigamos una pelota y una liebre, y que éste sea el placer de los mismos reyes. Pascal también nos recuerda que lo que en verdad desea el jugador de juegos de azar no es el dinero de la apuesta sino el olvido de sí que le proporciona el estar totalmente volcado hacia afuera mientras gira la ruleta, y cómo lo mismo sucede al cazador, quien no desearía la liebre si se la regalasen, pues lo que desea es perseguirla para eludir el aburrimiento derivado de la monotonía y la inquietud de enfrentarse consigo mismo. Ahora bien, para perseguirla tiene que engañarse y hacerse creer que lo que desea es la liebre, ya que de otra manera no podría ir tras ella. Del mismo modo, Pascal nos recuerda que es tal nuestro temor al aburrimiento que los hombres gustosos van a la guerra con tal de escapar de él, aunque luego en la guerra desean la paz y la tranquilidad del hogar y de la vida de tiempos de paz; cuando acaba la guerra, vuelven a casa a disfrutar la paz, mas no pueden lograrlo, pues lo que encuentran es de nuevo el aburrimiento. Toda la sección "La diversión" de los *Pensamientos* constituye una genial descripción del problema que nos concierne.

De las maneras arriba descritas y de innumerables otras maneras, valoramos una plétora de objetos, situaciones y actividades que jamás nos proporcionan la plenitud, el valor, el placer absoluto o la felicidad. Estos son inalcanzables en tanto que se mantenga el *ser-para-Sí*, que mediante todas nuestras actividades intentamos conservar. Seamos reyes o mendigos, bellos o feos, sanos o enfermos, amados o repudiados por muchos, al intentar alcanzar la plenitud por los medios habituales mantenemos la falta de plenitud, hacemos que nuestro bienestar dependa de los caprichosos juicios de otros, y sufrimos sin remisión ante la imposibilidad de obtener la satisfacción que perseguimos. Y como señala Blaise Pascal (1962, pensamiento 223), los cambios que resultan de nuestros intentos podrían ser más terribles para los más poderosos, ricos y famosos, pues:

"Los grandes y los pequeños tienen los mismos accidentes, los mismos pesares y las mismas pasiones; pero el uno está en lo alto (es decir, en la periferia) de la rueda y el otro (más) cerca del centro, y así (es) menos agitado por los mismos movimientos".

Para una descripción exhaustiva de la naturaleza autofrustrante, insatisfactoria y sufriente de la alienación, el lector puede consultar los capítulos relevantes de obras de mi autoría (Capriles, 1977, 1986, 2000a, 2003), así como Sartre (1980), Pascal (1962) y varios textos budistas o de expositores del budismo. En todo caso, si a pesar de la falta de plenitud e insatisfacción subyacentes en todas nuestras experiencias, y del conflicto, dolor y frustración que recurrentemente nos vemos obligados a afrontar, podemos seguir adelante con nuestros proyectos, actividades y vida en general, es porque mecanismos de ocultación nos permiten evadir gran parte de las consecuencias indeseables del error, y por el matiz hedónico que consiste en recordar lo agradable y olvidar gran parte de lo desagradable que hemos vivido en el pasado.[117] Así, pues, como señaló el

filósofo budista indio Śāntideva (1960, 1996), la condición de posibilidad de la erradicación de la mecánica sufriente y autofrustrante que aquí hemos considerado es el tomar plena conciencia de nuestra situación y de sus consecuencias, volviéndonos como el globo del ojo en relación al cabello de la insatisfacción, la frustración y el sufrimiento —el cual, en quienes son tan insensibles a él como la palma de la mano, puede mantenerse ilimitadamente.

En efecto, sólo podremos alcanzar la plenitud y dejar de estar en manos de otros y de circunstancias adventicias si, por medio de métodos verdaderamente efectivos para erradicar la alienación ontológica, logramos que nuestra conciencia siempre frustrada e insatisfecha cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí* se extinga en el *Sí-mismo-como-Sendero* y, una vez restablecido el *ser-para-Sí*, emprendemos el proceso de repetida disolución de éste que va neutralizando propensiones delusorias, dotando nuestra vida de sentido siempre creciente, haciéndonos cada vez más plenos —el cual finalmente pone fin a la *sed de existencia* y el ansia en general,[118] al hacer que nos establezcamos en la absoluta plenitud del *Sí-mismo-como-Fruto*—. Ello no implica renunciar a placeres tales como el erótico, sino vivenciarlos de una manera radicalmente diferente que hace que el *ser-para-Sí* se funda en absoluta plenitud con la más intensa sensación erótica, más allá de la conceptuación y la valorización-absolutización delusoria. Del mismo modo, ello no implica en lo más mínimo abandonar a los demás para dedicarnos a contemplar nuestro propio ombligo: al tiempo que trabajamos para erradicar la alienación ontológica debemos trabajar para erradicar todas las formas derivadas de alienación, comprometiéndonos "en cuerpo y alma" con un activismo político, socioeconómico, ecológico y de todos los tipos que permitan erradicar los aspectos y modos de alienación discutidos en el Capítulo II.

Finalmente, y como ya se ha señalado, en tanto que en cuanto *ser-para-Sí* nos experimentamos como distintos y separados de todo aquello

cuyo modo de ser es *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*, recurrentemente enfrentamos objetos, situaciones, etc., que producen nuestro rechazo, haciéndonos experimentar dolor, desagrado o conflicto —y no hay manera de evitar esta constante recurrencia de dolor, desagrado y conflicto en tanto que sigamos siendo *ser-para-Sí*.

Para resumir en pocas palabras lo expuesto en esta sección, podemos entender la *alienación ontológica positiva* que con la "Caída" engendra la carencia que, a su vez, produce *el valor y los valores*, como la *aparente* ruptura del *Sí-mismo* por la aparición del *ser-para-Sí* como contrapuesto al *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*.[119] 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 que creemos que un ente, situación o actividad nos permitirá colmar esa carencia que lo dotamos de *valor*. Y como se verá en las dos secciones siguientes, a su vez *los valores* se establecen con respecto a la idea de una condición mejor que hemos perdido en el pasado y/o que podemos obtener en el futuro. Filogenéticamente, en términos de la visión de la temporalidad compartida por tantos pueblos de Eurasia, podríamos muy bien decir que los valores se establecen con respecto a las características de la Era de Perfección, Edad de Oro o era de la Verdad , pasada y/o futura, mientras que en términos kropotkinianos y marxistas, sería menester afirmar que los mismos se establecen con respecto a las características del comunismo (pasado y futuro). A nivel individual, lo harían con respecto a las características del *estado de Comunión* que aquí designo como *holón* (y, ontogénicamente, en parte, con respecto a la relativa plenitud que caracteriza la experiencia del infante, aunque en este caso el ejemplo es muy imperfecto, en cuanto por una parte el niño nace ya alienado, y por la otra no tiene la capacidad de hacer el bien, producir belleza, etc.).[120]

Así pues, *esta teoría del valor no depende de aceptar la hipotética existencia de una Era de Perfección, Edad de Oro o Era de la Verdad en el*

pasado y en el futuro, o la posibilidad de que se manifieste un estado de Comunión que es absoluta plenitud en cuanto no comprende la dualidad entre el ser-en-sí y el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí y [*somos*] *plenitud* (*valor*): podríamos entenderla cuasisartreanamente, sin referencia a tales "hipótesis". Sartre (1980) advierte que:[121]

"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 (es decir, el ser-para-Sí) se den o sean captados como debiendo anonadarse en la unidad de la totalidad faltante [al ser-para-Sí]". (p. 131).

En el sistema expuesto en este libro, el *Sí-mismo* no es, ni una totalidad dada originalmente pero actualmente disgregada, ni algo que no ha sido realizado aún. *Como Base,* el *Sí-mismo* está dado en este mismo momento, aunque la ilusoria existencia del *ser-para-Sí* lo vele a la conciencia individual fragmentaria y poseída por la *alienación ontológica* / el error. Sin embargo, como ya hemos visto, en el proceso de ontogenia, desde el nacimiento y antes del mismo (en la experiencia intrauterina), y antes de la aparición del *ser-para-Sí*, el *Sí-mismo* ha estado velado por la primera de las tres formas de alienación / error discutidas al comienzo de este capítulo, así como por la propensión innata a desarrollar las otras dos. Por supuesto, para explicar la existencia del valor no es indispensable entender el *Sí-mismo* como se lo ha explicado aquí: 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 este último, por su propio modo de ser, carece. Esa totalidad es el *holón* que en este sistema se manifiesta inicialmente como *Sí-mismo-como-Sendero* y finalmente como *Sí-mismo-como-Fruto*.

Los valores y antivalores estéticos y éticos como resultado de la alienación

Vimos que el primer paso en la *partición originaria* que da lugar a la *alienación ontológica positiva*, haciendo que los humanos nos sintamos separados del resto del universo y así sucesivamente, es la aparición del sujeto mental que es el núcleo de la conciencia dualista —el polo noético de la dualidad noético-noemática—, que no ocupa espacio alguno y por ende no tiene forma ni color, que no puede aparecer como objeto, y que parece hallarse a una distancia del resto del campo sensorio. Y que de inmediato ocurre la división del continuo infragmentado de lo que aparece como objeto en figura y fondo: entre los segmentos que conservan su forma abstraemos el que corresponde al concepto que nos interesa, lo entendemos en términos de ese concepto, y creemos que se trata de un ente autoexistente y que éste es en sí mismo el concepto en términos del cual lo hemos entendido. Como supieron los estoicos, según sus cualidades emitiremos acerca del ente que hemos abstraído un juicio positivo y lo admiraremos, con lo que la aceptación se traducirá en placer; uno negativo que lo condena y nos hace rechazarlo y obtener desagrado; o uno neutro que nos mantiene indiferentes hacia él, haciéndonos experimentar una sensación neutra —siendo el juicio y la sensación que de él se deriva, estéticos o éticos según la perspectiva desde la cual se emita el juicio.

La razón para ello es que nuestra conciencia no puede tener más de un objeto a la vez, y que al aceptar el objeto de un juicio ella acepta la totalidad del campo sensorio, haciendo que lo que el budismo designa como "sensación mental" (sánscr: *vedanā*; tib. tsorwa [*tshor ba*]) —la sensación que con cada experiencia surge en el centro del pecho a nivel del corazón y que es índice de nuestros estados de ánimo—, en cuanto ella se halla dentro de dicho campo, se haga placentera, y que tomemos el resultante "placer mental" como prueba de la buena calidad ética o estética

del objeto. Si rechazamos el objeto, rechazaremos todo el campo sensorio, lo cual hará que la sensación mental se haga desagradable y que tomemos este desagrado como prueba de la mala calidad ética o estética del objeto. Y si somos indiferentes hacia él, con ello haremos que la sensación mental se vuelva neutra y sentiremos que esta sensación neutra prueba la calidad ética o estéticamente neutra del objeto. En los tres casos, tomamos la calidad de la sensación mental como prueba de que el valor, antivalor o neutralidad que percibimos en el objeto es inherente a éste, y no algo que le atribuimos en base a condicionamientos culturales.

Lo anterior es un proceso que se repite a cada instante: constantemente saltamos de un objeto al siguiente, emitiendo un juicio tras otro, y experimentando los objetos como siendo intrínsecamente neutros, positivos o negativos. En el caso de los que para nosotros son positivos, y en particular de aquéllos que sentimos que pueden brindarnos placer u ofrecernos otras ventajas, es posible que intentemos apropiárnoslos; en el caso de los que percibimos como negativos, y en particular de aquéllos que sentimos que pueden ocasionarnos desagrado o acarrearnos otras desventajas, puede que tratemos de destruirlos. Es por esto que, como ya se ha señalado en éste y otros trabajos y como se verá de nuevo en el próximo capítulo al discutir la alienación ecológica, la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de pensamientos (de los que Kant denominó conceptos, de los que designó como juicios, o de los que llamó ideas e ideales) no sólo nos hace encarar recurrentemente situaciones indeseables y experimentar frustración y recurrente sufrimiento, sino que se halla en la raíz de la crisis ecológica, que constituye su *reducción al absurdo* empírica.

Ahora bien, ¿cómo sabemos qué admirar y aceptar, y qué condenar y rechazar? La respuesta es que ello es determinado en gran medida por las convenciones culturales. En el plano ético, si somos buenos musulmanes admiraremos lo que el Corán, la sharía o sharia y así sucesivamente consideran éticamente positivo, y condenaremos lo que las mismas fuentes

establezcan como reprobable; si somos buenos marxistas admiraremos lo que dicha ideología considera éticamente positivo y condenaremos lo que establezca como reprobable, y así sucesivamente. En el plano estético, como señalé en un libro sobre el tema (Capriles, 2000c), en nuestra época el rápido cambio de criterios ha hecho patente el carácter inadecuado de conceptos tales como el de una armonía inherente al objeto (Descartes y otros) o el de una adecuación del objeto a principios *a priori* de la facultad de juzgar (Kant). Para explicar las razones por las que aceptamos o rechazamos estéticamente las creaciones artísticas del espíritu humano, en el ya mencionado libro postulé el concepto de un "espíritu de los tiempos" que funcionaría en ámbitos de los que Hegel excluyó su *Zeitgeist* y cuya evolución, en vez de progreso, representaría degeneración y resultaría del desarrollo de la alienación / el error —y señalé que dicha evolución, en interdependencia con los factores que entran en juego en el desarrollo de las diferencias culturales, van dando lugar a especies de *Volksgeisten*, aunque diferentes al *Volksgeist* de Hegel—. Así irían surgiendo las convenciones tradicionales que en las distintas culturas establecen qué debería ser aceptado y qué rechazado. Finalmente, en las últimas etapas de la época de degeneración (la edad de hierro, o el *kaliyuga* o "era de la oscuridad"), sobre todo en el plano estético, pero en gran medida también en el ético, sería la moda la que fijaría los criterios para la aceptación o el rechazo.

Lo que nos interesa es que tanto el bien como el mal, la belleza como la fealdad, y en general la totalidad de los valores, surgen del error constituido por la alienación ontológica, el cual hace que un sujeto mental encare objetos que vivencia como distintos y separados de sí, y que determine: (1) que son buenos o bellos, admirándolos ética o estéticamente y obteniendo placer ético o estético; (2) que son malos o feos y los condene ética o estéticamente, experimentando desagrado ético o estético; o (3) que son ética o estéticamente neutros, permaneciendo indiferente frente a ellos

y derivando una sensación ética o estética neutra. La belleza y la fealdad, el bien y el mal, y todos los valores y antivalores que resultan de la alienación ontológica, mantienen esa alienación, ya que nos hacen sentir que hay algo intrínsecamente bueno o bello, o malo o feo, etc., que es en sí mismo ajeno a nosotros, y que cuando es bello o bueno (en casos "normales") podemos usarlo para tratar de recuperar la plenitud, etc., que perdimos por efecto de la *alienación ontológica positiva*.

Específicamente, con respecto a la aparición del bien como valor y el mal como antivalor, cabe señalar que, puesto que en la condición libre de alienación que aquí se designa como *holón* o estado de Comunión no se manifiesta la apariencia de ser egos separados y autónomos que se encuentra en la raíz del egoísmo, y el universo entero —incluyendo la totalidad de los seres vivos que podemos distinguir en él— es nuestro propio cuerpo, espontáneamente manifestamos actividades libres de intención y acción (chin.: *wéiwúwéi*[a] o *zìrán*;[b] tib. thinle[c] o dzepa[d]) que benefician por igual a todos los seres que sienten y a la totalidad de la biosfera. Es cuando se pierde la condición en cuestión a raíz de la aparición de la *alienación ontológica positiva* que, al concebir lo que hemos perdido, surge la idea del bien, mientras que al contrastar con ello todo lo negativo que lo ha remplazado, aparece la idea del mal. Y en general la apariencia —inherente a la alienación ontológica y el error— que tenemos de ser entes separados que son fuente autónoma de sus actos, cuya aparición da lugar a la oposición del bien y el mal, la ganancia y la pérdida, etc., da lugar a la necesidad de valores éticos —cuya implementación, paradójicamente, impulsa el desarrollo del mal—. La forma como se desarrolla el mal y la función que los valores éticos tienen en dicho desarrollo se considerará en

[a] 為無為.

[b] 自然.

[c] *phrin las*.

[d] *mdzad pa*.

el Capítulo II, en la sección *El mal como resultado de la alienación y la alienación del mal como causa de la exacerbación del mal*.

En conclusión, en el marco de la visión que aquí presento, originalmente los valores serían el resultado de la idealización de todo aquello de lo que carecen los seres humanos que han perdido el acceso a la vivencia del *logos-füsis* / *Dào* / naturaleza búdica / *brahman-ātman,* etc.), pero que ahora consideran que se debe obtener o imponer para lograr la armonía social y/o la plenitud, el placer, la armonía y/o la felicidad personal.

El valor "verdad" como resultado de la alienación y como potenciación de la alienación

En el estado de Comunión nos encontramos en la Verdad en el sentido heraclíteo de *aletheia* que se discutirá más a fondo en la última sección de este capítulo —es decir, entendida como ausencia del error llamado *lethe* o *avidyā*—. Cuando surge dicho error en cuanto *alienación ontológica positiva* y en cuanto *alienación perceptual y cognitiva* (la cual se considerará en el próximo capítulo), con él surge la ilusión de que algunos mapas corresponden exactamente al territorio y por ende son absolutamente verdaderos, mientras que otros divergen del mismo y por ende son absolutamente falsos. En verdad, lo que es falso es esta creencia en la susceptibilidad de algunos mapas de corresponder exactamente al territorio, que implica la creencia en que otros son falsos porque no lo hacen —pues, como se mostró en la Introducción, ningún mapa puede corresponder exactamente al territorio que describe—. Y de hecho quienes no están poseídos por el error que comprende la *alienación ontológica positiva* y *perceptual-cognitiva* pueden usar cualesquiera mapas sin sentir que unos son absolutamente verdaderos y otros en sí mismos falsos, siendo éste el motivo por el cual —como se explicó en una sección anterior— para

ellos no existe la contradicción: si ante la misma pregunta respondiesen una vez sí y la otra no, un polígrafo infalible no registraría engaño en ninguno de ambos casos. El motivo es que los contenidos de sus pensamientos —conceptos, juicios, ideas y así sucesivamente— no están sostenidos por el *fenómeno de ser* que es el más básico fenómenos ilusorio / delusorio, y que se discutirá en las dos secciones siguientes.

Es para quienes se encuentran poseídos por el error / la alienación que, por lo tanto, la verdad entendida erróneamente como *adæquatio* constituye un valor —el cual, sin embargo, como todos los valores no arbitrarios, en tanto que impere la alienación debe ser acatado para que sea posible una convivencia menos azarosa.

Manifestación co-emergente de la alienación ontológica, el *ser* y la *nada*

Heidegger invirtió el uso tradicional del verbo *existir*, el adjetivo sustantivado *existente* —que, para subrayar su etimología de "estar fuera de sí", escribió como *ek-sistente*— y el adjetivo *trascendente* (Heidegger, 2000), que hasta entonces se aplicaban al *ser* de los entes (*Seiende*: lo que está siendo) que se manifiestan como objeto y que en su mayor parte el individuo humano experimenta como encontrándose fuera de ella o él,[122] y lo aplicó a la forma de ser del ente humano que designó con el término hegeliano *Dasein* o *ser-ahí*, que para él consistía en *encontrarse fuera de sí*.[123] Ahora bien, Heidegger no expresó de una manera clara y distinta los sentidos en los que el ente humano se encontraba fuera de sí; en cambio, en el caso del concepto sartreano de *ser-para-Sí*, está perfectamente claro que el mismo es el *ek-sistente* en cuanto es el modo de ser de quien parece hallarse fuera del *Sí-mismo* o estar siempre *a una distancia del Sí-mismo* (distancia que, desde el punto de vista aquí expresado, es ilusoria). Y aunque Sartre no expresó de manera clara y distinta el sentido de lo que designó como *Sí-mismo* y las razones por las cuales el *ser-para-Sí* se

encontraba fuera de éste, creo que la definición de dicho concepto en una sección anterior de este capítulo sí dejó claro el sentido que aquí se da a ambas cosas.

Como se ha señalado, la Caída bíblica comienza con el surgir de la ignorancia de la verdadera condición del *Sí-mismo* que constituye la *alienación ontológica latente* y comienza a desarrollarse con la aparición del ilusorio sujeto mental que es el núcleo de la conciencia dualista poseída por el error y de la *alienación ontológica positiva* y cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí* —cosa que se repite en nuestras vidas individuales cada vez que, después de un momento de vacío mental en el que se manifiesta la alienación ontológica latente, surge una vez más en nuestra experiencia la *alienación ontológica positiva*—.[124] Para Sartre, el *ser-para-Sí* resulta de lo que denominó una *nadificación* (*néantisation*), la cual para él era función de la conciencia entendida como una *nada nadificante* —un concepto que Sartre parece haber derivado del que Heidegger expresó con la frase *nichtendes Nichts*, pero que el filósofo francés entendió en un sentido más esencial y relevante—.[125] Aquí conviene considerar las palabras de Sartre (1980, traducción del fragmento por el autor de este libro):

"Para comenzar, encontramos una nadificación con la que el ser del [ser-]para-Sí se afecta a sí mismo en su ser… [El ser-]para-Sí no puede sostener la nadificación sin determinarse a sí mismo como una *carencia de ser*. Esto significa que la nadificación no coincide con una simple introducción de la vacuidad en la conciencia. No es que un ser externo ha expulsado al [ser-]en-sí de la conciencia, sino que el [ser-]para-Sí se determina a sí mismo perpetuamente como no siendo [ser-]en-sí. Esto significa que no puede fundarse a sí mismo sino en base al [ser-]en-sí y contra el [ser-]en-sí. Así pues, la nadificación, en cuanto nadificación del ser, representa el vínculo original entre el ser del [ser-]para-Sí y el ser del [ser-]en-sí. El [ser-]en-sí

real y concreto se encuentra presente en su totalidad en el corazón de la conciencia como aquello que [ella] se determina como no siendo…".

En verdad la nadificación en cuestión no es un acto mediante el cual un *ser-para-Sí* preexistente se determina a sí mismo como no siendo *ser-en-sí*, sino el evento que da origen a: (1) el *ser-para-Sí* cuya determinación esencial es su no ser el *ser-en-sí*; (2) la conciencia dualista, tética, posicional y potencialmente reflexiva cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí*, y (3) el sujeto mental que constituye el núcleo de la conciencia dualista, tética y posicional —el cual, cabe señalar, es una nada en un sentido diferente del que está implícito en el concepto de nadificación como lo empleó Sartre en el pasaje citado arriba: el mismo es una nada en el sentido de carecer de masa y de corporeidad (es decir, de no ocupar extensión alguna y en consecuencia no tener ni forma ni color)—. Del mismo modo, la nadificación en cuestión, al dar origen al sujeto mental, a la conciencia dualista, tética, posicional y potencialmente reflexiva, y al *ser-para-Sí* que es el modo de ser de dicho sujeto y dicha conciencia, también da origen a la inmaterial *carencia-a-colmar* que se manifiesta en nuestra experiencia como consecuencia de la aparición del sujeto mental, la conciencia y el modo de ser en cuestión, y que en cuanto tal, también puede considerarse como una *nada* —y que en cuanto tal es muy activa.

Sartre (1980) atribuyó los distintos tipos de *nadificación* que consideró en *El ser y la nada* a la conciencia, que como ya vimos caracterizó como una *nada nadificante*. En la misma obra, violando la *epojé* fenomenológica, dio por sentado que desde siempre había habido un *ser-en-sí* que era *ser* y era *en sí* independientemente de la experiencia humana, y que éste era *nadificado* por nuestra conciencia en cuanto *ser-para-Sí*.[126] Con la salvedad hecha en el párrafo anterior, ello podría ser el caso si por *ser* entendiésemos, no el *fenómeno que se manifiesta en nuestra experiencia* y *al que dicha palabra refiere*, sino el *arjé*, la *füsis* o el *Sí-*

mismo de Sartre como lo redefino en este trabajo. Sin embargo, esta concepción del ser violaría la lógica inherente al lenguaje, pues el *arjé*, la *füsis* o el *Sí-mismo* es la totalidad que carece de género próximo y diferencia específica, y en cuanto tal no puede ser entendido correctamente en términos de conceptos que se definen por sus contrarios, tales como el de *ser*, el de *no-ser*, el de *ser-y-no-ser*, o el de *ni-ser-ni-no-ser*: puesto que los conceptos se definen por género próximo y diferencia específica y en cuanto tales implican algo más amplio que ellos mismos y algo que ellos no son, el *arjé*, la *füsis* o el *Sí-mismo* es *impensable* —con lo cual queda demostrado que lo que hay allí antes de la aparición del *ser-para-Sí* simplemente no podría (ser) *ser*.

Heidegger (1980a) parece haber entendido que un *fenómeno de ser* se manifiesta en nuestra experiencia cada vez que escuchamos, leemos o pensamos la palabra *ser*, pues afirmó que la palabra *ser* tiene su *fuerza de nombrar*: ella hace que concibamos *algo que aparece* y que en cuanto tal es un *phainomenon* (aunque de un tipo no previsto por Kant, ya que no se trata de una apariencia corpórea). Ahora bien, el fenómeno en cuestión no se manifiesta sólo al escuchar, leer o pensar dicha palabra; el mismo es antes que nada aquello que, en la percepción de cualquier ente, nos hace sentir, por una parte, que el perceptor *es* y, por la otra, que el ente percibido *es* (es decir, que *actualmente está siendo*), *ha dejado de ser* (es decir, que *fue pero ya no sigue siendo*), *nunca ha sido* (como en el caso del cuerno de una liebre o de la quinta pata de un gato), o *carece de ser intrínseco* (en la vivencia de la vacuidad de los entes, donde vacuidad significa: [1] que su *ser*, en vez de *ser inherente al ente*, le es dado por el *fenómeno de ser* que se manifiesta en la experiencia de quien lo vivencia como *siendo*; [2] que el ente, en vez de *ser intrínsecamente separado*, al ser tomado como figura es abstraído por la percepción humana del resto del continuo sensorio; y [3] que su *ser este o aquel ente* es el resultado de ser percibido, desde una cierta perspectiva, en términos de *un cierto concepto*, pues desde una

perspectiva diferente podría muy bien ser otro ente o conjunto de entes[127]). Así pues, está claro que la palabra *ser* expresa un *fenómeno* experimentado por el *ser-para-Sí* y de que, por lo tanto, no puede haber un *ser* anterior a la experiencia de éste, que es quien experimenta los fenómenos y que sólo puede vivenciarlos como *siendo*, como *ya no siendo*, como *nunca habiendo sido*, como *no teniendo en sí mismos ser*, etc. —todo lo cual, como se acaba de ver, es formas de experimentarlos en base al *fenómeno de ser*, que es lo que dota de *ser* a los fenómenos—. En efecto, fue porque Sartre (1980) dio por sentado que antes de nuestra *experiencia del ser* había ya un *ser-en-sí*, y porque concibió el *Sí-mismo* como *siendo*, que pudo negar el hecho de que el *fenómeno de ser* constituye el *ser del fenómeno*. Aquí, en contraposición, se subraya el hecho de que el *fenómeno de ser* constituye el *ser del fenómeno*, y de que dicho *fenómeno de ser* surge con el *ser-para-Sí*, del cual es también el *ser* y sin el cual, sin embargo, *no sería*: aunque el *fenómeno de ser* es diacrónicamente simultáneo con el *ser-para-Sí*, dicho fenómeno es *ontológicamente* anterior al *ser-para-Sí* en cuanto *desde una perspectiva ontológica* (mas no una diacrónica) es su condición de posibilidad.

Cabe subrayar que, como se mostrará en la última sección de este capítulo, de manera contraria a lo que creyó Heidegger, y como se aprecia en el hecho de que es la valorización delusoria del concepto sutil / intuitivo de *ser* lo que da lugar al *fenómeno de ser* que constituye la base y el sostén de todos los fenómenos delusorios que surgen por virtud de la *alienación ontológica positiva*, en vez de constituir lo verdadero por excelencia, el *fenómeno de ser* es el más básico de los fenómenos ilusorios y delusorios que se manifiestan dentro de la esfera de la alienación / el error llamado *lethe* o *avidyā*. Prueba de ello es el hecho de que, aunque es la actividad vibratoria del organismo la que al valorizar delusoriamente el concepto sutil / intuitivo de ser da lugar al *fenómeno de ser* que da su ser a todos los fenómenos, nosotros experimentamos todos los fenómenos como *en sí*

mismos y por sí mismos siendo (o, como ya se señaló, como *en sí mismos habiendo dejado de ser*, en sí mismos *nunca habiendo sido*, o en sí mismos *careciendo de ser intrínseco*). (Puesto que el tema de este libro es la alienación, la forma en que el desarrollo de la alienación dio lugar a la crisis ecológica, y cómo a nivel de la especie puede erradicarse la alienación para que con ello se restaure la condición primordial de Comunión y ecomunismo, aquí no se emprenderá una discusión *a fondo* del carácter engañoso del *fenómeno de ser*. Para dicha discusión cfr. Capriles, 2007a vol. I.)

La génesis del *fenómeno de ser* es la contraparte de la *nadificación* de la que se ocupó Sartre, con la cual es diacrónicamente co-emergente e interdependiente —a pesar de que como se señaló arriba el *fenómeno de ser* es ontológicamente más primario en cuanto sin él la *nadificación* simplemente no puede tener lugar—. Es esta génesis del *fenómeno de ser* lo que aquí designo como *essificación* (del latín *esse*),[128] y que Sartre, en su creencia de que el ser era *dado*, simplemente pasó por alto (dicha *essificación* no debe confundirse con la aparición del continuo sensorio, en cuanto por una parte éste *no tiene en sí mismo ser* y, por la otra, está manifiesto con anterioridad a la *essificación*, que depende de la actividad vibratoria del organismo —siendo este último un segmento privilegiado de dicho continuo sensorio—). La aparición del *ser-para-Sí* —al igual que la posterior aparición de la dualidad figura / fondo— es el resultado de la combinación de ambas ocurrencias: la *essificación* da lugar al *fenómeno de ser* sin el cual no puede haber *ser-para-Sí*, mientras que una *nadificación* separa este modo de ser de lo que a partir de ese mismo momento se experimenta como *ser-en-sí*, contraponiéndolo a este último. Dicha *essificación* también hace que, a pesar de que el sujeto mental es una *nada* en el sentido de carecer de corporeidad (en cuanto no ocupa extensión alguna y no tiene ni forma ni color) y de masa, lo experimentemos como un *ente-que-es* y que *es-en-sí*, y que experimentemos los objetos de dicho

sujeto —independientemente de que se trate del campo sensorio en cuanto totalidad antes de la división figura / fondo (al que podemos designar como "ente total"), o de los segmentos del campo en cuestión que abstraen sucesivamente las funciones perceptuales humanas— como *entes-que-son* —y que *son-en-sí* en cuanto le ofrecen resistencia al sujeto, parecen haber estado allí antes de que éste apareciera, y a partir de un punto en la evolución espiritual degenerativa de nuestra especie pueden ser tomados por el sujeto como algo con lo cual enfrentarse.

Así pues, la nadificación que da lugar al *ser-para-Sí* y que lo determina como tal no es realizada sobre algo que sea *en verdad ser* y que sea *en verdad en sí* —o, lo que es lo mismo, que *sea* independientemente de la experiencia humana—, ni sobre algo que preceda diacrónicamente a la existencia del *ser-para-Sí*: como ya se ha dejado claro, la *nadificación* que da lugar al *ser-para-Sí* va precedida *ontológicamente*, aunque *no diacrónicamente*, por la *essificación* que da lugar al *fenómeno de ser* que hace que experimentemos tanto al sujeto mental como a sus objetos como *entes-que-son*.

Cuando lo que aquí se denomina *valorización-absolutización delusoria* sostiene el concepto supersutil que he designado como "pensamiento que da una triple estructura direccional a la experiencia" y que postula un *sujeto-mental-que-es*, un *objeto-que-es* y una *experiencia-o-acción-que-es*, por una parte tiene lugar la *essificación* que da lugar al *fenómeno de ser*, y por la otra se produce la *nadificación* que determina al *ser-para-Sí* como no siendo *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí* —modos de ser que, como hemos visto, son respectivamente el del sujeto y el del objeto que surgen de la *valorización-absolutización delusoria* del mencionado concepto supersutil, cuando los mismos son sostenidos por el *fenómeno de ser*—. En consecuencia, el sujeto y los objetos parecen *ser de manera absoluta o intrínseca* —o bien parecen *de manera absoluta o intrínseca no ser*, o (en el caso de los objetos) parecen *ya no ser*, *no haber*

nunca sido, etc.—. Es también la *nadificación* que describió Sartre la que produce lo que arriba se designó como *alienación espaciotemporal*: la aparente ruptura del indivisible continuo de Total Espacio-Tiempo-Gnitividad que hace que espacio, tiempo y conocimiento parezcan ser dimensiones o elementos intrínsecamente separados los unos de los otros, y que con ello surja el *tiempo vivido* / la *experiencia de temporalidad*.

Al discutir la *alienación espaciotemporal* se señaló que mientras menores sean la fuerza y la frecuencia de la actividad vibratoria que da lugar a la *valorización-absolutización delusoria*, más lentamente transcurrirá el tiempo vivido y menor será la intensidad del *fenómeno de ser*, y que, a la inversa, mientras mayores sean dicha fuerza y dicha frecuencia, mayor será la intensidad del *fenómeno de ser* y más rápidamente transcurrirá el tiempo vivido. También se señaló que, en la medida en que la frecuencia y la fuerza de la actividad vibratoria se van incrementando en el transcurso del ciclo cósmico temporal, el tiempo vivido va transcurriendo cada vez más rápidamente y el *fenómeno de ser* se va haciendo más pronunciado. En este punto es menester agregar que esta acentuación del *fenómeno de ser* no sólo le da más fuerza a la ilusión de que el sujeto y los objetos *son en sí mismos*, sino que en la misma medida incrementa nuestra *necesidad de sentir que lo son*. En consecuencia, en la medida en que se acentúa el *fenómeno de ser* se acentúa el temor a que el sujeto y los objetos *dejen de ser*, a que *no hayan jamás sido de manera intrínseca*, etc., de modo que con el tiempo este temor se transforma en el *Terror-de-la-Nada* que se halla en la raíz de lo que Huxley llamó *el Horror Esencial* —y puesto que la sensación asociada a este temor y terror es tan desagradable, con ello se va intensificando el miedo a (la sensación de) miedo o el terror (a la sensación) de terror—. Ya vimos que para que la *alienación ontológica positiva* se sostenga es necesario que los mecanismos de elusión en la raíz de la *metaalienación* nos permitan ignorar su existencia. Ahora es menester agregar que entre lo que dichos mecanismos

deben permitirnos ignorar se encuentra el temor / terror / horror que se ha discutido brevemente y que de otro modo nos impediría funcionar normalmente en la sociedad y haría de nuestra vida un infierno. Ahora bien, hacia fines del ciclo cósmico temporal la *alienación ontológica positiva* y la conciencia desdichada que ella implica alcanzan un grado tal que los mecanismos en cuestión no logran ya ocultar su existencia, ni la del temor / terror que le es inherente, lo cual intensifica de manera extrema la dinámica de realimentación positiva que constituye el *Thánatos*, que hace crecer de manera mucho más violenta la fuerza y la frecuencia de la vibratoriedad, de modo que al final del ciclo cósmico temporal la frecuencia en cuestión finalmente puede alzar el umbral en el que, habiéndose hecho insostenible, se derrumba —y con ello llegan a su fin el *tiempo vivido / experiencia de temporalidad*, el *fenómeno de ser* y la dualidad sujeto-objeto o *ser-para-Sí / ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*.

Como se verá en la sección que trata de la *alienación perceptual y cognitiva* en el Capítulo II, inmediatamente después de que la *valorización-absolutización delusoria* del concepto supersutil que postula un *sujeto-mental-que-es*, un *objeto-que-es* y una *experiencia / acción-que-es* da lugar a la ya discutida *essificación / nadificación*, dando lugar a los dos modos de ser que son el *ser-para-Sí* y lo que aquí se designa como *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*, nuestras funciones perceptuales comienzan a abstraer, uno tras otro, segmentos del continuo sensorio que parecen conservar su configuración de un modo más estable que la totalidad, como resultado de lo cual los percibimos como encontrándose en sí mismos separados del resto del continuo, como *entes-que-son* y que *son en sí mismos*, y como poseyendo *valor* —el cual puede ser mayor o menor— o ausencia de valor, según la capacidad —mayor o menor— o la ausencia de capacidad de colmar dicha carencia que proyectamos en ellos. También en este caso van juntas la *nadificación* y la *essificación*, pues la misma operación que *nadifica* el fondo *essifica* la figura; ahora bien, el *ser* con el que en este

estadio se dota a la figura es el *fenómeno de ser* que con anterioridad había estado dando su *ser* al *ente total* constituido por el continuo sensorio y que había hecho que lo experimentáramos como *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*, mientras que la nada que recibe el fondo se origina por contraste con el *ser* en cuestión, el cual, como en los casos anteriores, es ontológicamente anterior a la *nada* —aunque como se ha mostrado en este caso lo es también diacrónicamente.

Como se señaló en una sección anterior, una vez que esto sucede, el *fenómeno de ser* automáticamente sostiene los conceptos sutiles / intuitivos en términos de los cuales reconocemos y por ende percibimos los segmentos que, en el continuo sensorio, abstrae la percepción para tomarlos como figura, haciendo que vivenciemos cada uno de dichos segmentos en términos del concepto que le corresponde y sintamos que es en sí mismo el tipo de ente que corresponde al concepto en términos del cual lo reconocemos. También los juicios y las ideas e ideales se manifiestan como pensamientos sutiles sostenidos por el *fenómeno de ser*: cuando éste sostiene un *juicio estético*, sentimos que el objeto es intrínsecamente bello o feo, etc.; cuando sostiene la idea de una cualidad, sentimos que el objeto posee intrínsecamente esa cualidad; etc. (Puesto que desde el punto de vista temporal lo sensorial, en cuanto comprende un cambio constante, puede considerarse válidamente como un *proceso*, los "segmentos" que abstraemos en dicho mundo y que interpretamos como entes estáticos sustanciales y subsistentes, pueden ser considerados como subprocesos artificialmente abstraídos en el "proceso universal". Las cualidades, a su vez, pueden considerarse como *aspectos* de estos subprocesos —aunque en este caso puede haber algún nivel de *proyección*.)

Como también se señaló, cuando el *fenómeno de ser* sostiene los pensamientos que Descartes llamó discursivos y que otras tradiciones designan como burdos, nos hace sentir que los mismos son absoluta e intrínsecamente verdaderos o falsos con respecto a aquello que interpretan,

dando lugar a la ilusión de que en unos casos hay una *adæquatio res et intellectus* y en otros no la hay.

Finalmente, con respecto a la *nadificación* que se ha estado discutiendo en esta sección, es importante tener en cuenta que, contrariamente a lo afirmado por Sartre, ella no es función de nuestra conciencia dualista, sino de la *poiesis* de la Gnitividad no-dual, no-tética, no-posicional y no-reflexiva.[129] Ahora bien, mientras que la *nadificación* de lo que pasa a ser fondo al tomar algo como figura, e incluso la nadificación mediante la cual el *ser-para-Sí* se determina como no siendo *ser-que-es-en-sí-para-al-ser-para-Sí*, dependen de la reducción del caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia durante los primeros estadios de la ontogenia,[130] la que interviene en lo que Sartre llamó *mala fe* y que Laing llamó *elusión* depende además de la ocurrencia de una condición neutra (en el sentido en que una caja de velocidades está en neutro cuando hace que el motor del auto no empuje a este último ni hacia delante ni hacia atrás) que por no implicar *alienación ontológica positiva* a menudo se confunde con el estado de Comunión, pero que no es este estado, pues sí comprende *alienación ontológica latente*. Distintas variedades de esta condición ocurren entre un pensamiento y el siguiente, en el dormir profundamente sin soñar, en el coma y otras formas de inconsciencia, así como en estados de concentración profunda en los que no se manifiesta el pensamiento; ahora bien, en la gente corriente, sólo para lograr el autoengaño que Sartre llamó *mala fe* se la induce de una manera intencional (para una explicación, cfr. Capriles, 2007a).[131]

El porqué de la alienación

Preguntarnos por el porqué de la alienación implica que ya se ha manifestado la *alienación ontológica positiva*, no sólo porque no podemos preguntarnos por qué surge algo que aún no ha surgido y que no

sospechamos que haya de surgir, sino sobre todo porque, como vimos, la *alienación ontológica positiva* es alienación espaciotemporal, y sólo quien se siente separado del devenir temporal y de los eventos que se suceden en el espacio como parte de dicho devenir puede preguntarse por qué ocurren esos eventos —incluyendo el evento constituido por el surgir de la alienación—. En efecto, un aspecto esencial del aspecto espaciotemporal de *la alienación ontológica positiva* es el sentirnos separados del flujo de experiencia y tener la impresión de que muchas de las vivencias que se suceden nos son impuestas (sobre todo cuando no sentimos que nosotros mismos las hayamos producido con nuestros actos), y como para preguntarnos por qué sucede esto o aquello. Esto es propio de lo que Heidegger (1971) llamó el *estado de yecto*, que consiste en sentirse arrojado en el mundo y preguntarse por qué se está aquí, quién lo arrojó a uno, por qué se lo arrojó, etc. —preguntas que en su totalidad surgen de la *alienación ontológica positiva*, pues sin ella no nos sentiríamos un *yo arrojado*, o, lo que es lo mismo, un yo separado al que se le impone la experiencia de su estar-en-el-mundo—. En efecto, al no sentirnos distintos o separados del *flujo del devenir*, a éste lo *vivenciaríamos como absoluto Sentido*, *inexpresable e impensable* (es decir, imposible de conceptuar), e inseparable de la vivencia no mediada de la plenitud inherente al total espacio-tiempo-Gnitividad que se hace patente en el estado de Comunión en el que no surge la ilusión de que Gnitividad, espacio y tiempo son distintos unos de otros.

Puesto que un individuo que vivencia el devenir y todo lo que éste trae consigo como *Sentido absoluto que nos colma plenamente y que nos es imposible conceptuar o expresar* no puede preguntarse por qué ha sucedido lo que ha sucedido, quien se halla en el estado de Comunión no puede preguntarse por el porqué de la alienación. Quien se encuentre en la condición alienada, en cambio, en nuestra época tenderá a hacerse esa pregunta, pero a la luz de la física contemporánea, según la cual todos los

fenómenos —incluyéndonos a nosotros mismos— son fragmentos, abstraídos por nuestra percepción, de un *continuo* en el que, en cuanto tal, no hay divisiones, brechas, espacios vacíos ni substancias ajenas, tendrá que responderse que, en cuanto no hay nada fuera del único principio o *arjé* del que el continuo en cuestión es manifestación, y en consecuencia la *poiesis* de dicho principio —que como se ha dejado claro es lo que (somos) *en verdad*— es la única fuente de agencia posible, todo lo que sucede, incluyendo la aparición de la alienación, tiene que ocurrir por función de dicha *poiesis*, y por ende no podría sernos impuesto por algo externo a nosotros. Consideremos esto en términos de los sistemas de Heráclito y Heidegger, entre otros, y de la idea de un "juego cósmico" (sánscr. *lila*; tib. rölpa [*rol pa*]).

Aquí se ha identificado la alienación con la *lethe* de Heráclito, y la ausencia total de la alienación —que, por lo menos hoy en día, sólo puede ocurrir como resultado de la desalienación y, en consecuencia, posteriormente a la alienación— con lo que el ilustre Efesio llamó *aletheia*.[132] Según el fragmento 123 DK de dicho filósofo, a la *füsis* —la verdadera condición, no-nacida e incondicionada, de la naturaleza en su totalidad y de todos los entes que parecen llegar a ser en nuestra experiencia condicionada— "le gusta esconderse (*kruptesthai*)". Si lo que se esconde en el ocultamiento que Heráclito llamó *lethe* es la *füsis*, entonces la *aletheia* tiene que consistir en la patencia de la verdadera condición de la *füsis* (es decir, en su no estar velada en cuanto *füsis* para una conciencia dualista, tética, posicional, alienada y poseída por la *alienación ontológica*). Más aún, ello tendrá que ser así si, como lo afirma el fragmento 50 DK de Heráclito, quienes escuchan al *logos* (que para el Efesio era el aspecto Gnitivo-espiritual-organizador de la *füsis*, o más propiamente esta última vista desde una perspectiva Gnitivo-espiritual-organizadora),[133] sabiamente reconocen que todo es uno: lo uno en este caso es la *füsis* / *logos* en cuanto principio único, que la *lethe* / alienación

nos impide aprehender, pues la *alienación ontológica latente* la oculta y la combinación de la *alienación ontológica positiva* con la *alienación perceptual y cognitiva* produce la ilusión de una multiplicidad de substancias; en consecuencia, la *aletheia* tiene que ser la develación no mediada de la *füsis / logos*.[134] (Aunque en el fragmento 50 DK Heráclito haya afirmado que todo era uno, el hecho de que a lo largo de su libro haya hecho tantas afirmaciones mutuamente contradictorias con respecto a la naturaleza de la realidad —ya se citó el fragmento DK 206, según el cual "las cosas en conjunto son todo y no-todo, idéntico y no-idéntico, armónico y no-armónico; lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas"— y una y otra vez haya mostrado que los opuestos son interdependientes y que no están en sí mismos separados —pues resultan de abstraer los extremos de líneas continuas—, deja claro que estaba consciente de que ningún concepto, incluyendo el de unidad, podía corresponder de manera precisa a la verdadera condición de toda la realidad: ya hemos visto repetidamente que, puesto que todos los conceptos se definen por *género próximo* y *diferencia específica*, todos ellos tienen que excluir algo, y que en consecuencia lo que nada excluye no puede caber en concepto alguno.)

Lo anterior implica que la *aletheia* del ilustre Efesio no podría ser en un sentido primario la "apertura" (*öffnen*: el estado de estar *offen*) del *Dasein* o *ek-sistente humano*, como lo afirmó Heidegger (1971) en el § 44 b de *Ser y tiempo*: por contraste con la *füsis* / el *logos*, que es la verdadera condición incondicionada, infragmentada e ilimitada del universo y de la totalidad de lo fenoménico, el *Dasein* es un fenómeno condicionado y fragmentario inherente a la *alienación ontológica positiva* que, en cuanto está limitado temporalmente por el nacimiento y la muerte, y espacialmente por los confines del organismo, es ilusión de existencia separada en el espacio y el tiempo[135] —tal como los entes que aprehendemos como objeto[136] son fenómenos condicionados, fragmentarios y limitados que surgen a raíz de la fragmentación de nuestra experiencia por la *alienación*

perceptual que se discute en una sección del Capítulo II—. En efecto, el *Dasein* y los múltiples entes (*Seiende*) que aparecen como objeto, en cuanto *ocultan* la verdadera condición, incondicionada, infragmentada e ilimitada, de la *füsis*, son fenómenos de la *lethe* que surgen de percibir lo que en sí mismo (es) incondicionado, infragmentado e ilimitado, de manera condicionada, limitada y fragmentada.

Como ya se señaló, el hecho de que para Heráclito la existencia separada en el espacio y el tiempo que es el núcleo del *Dasein* o *ek-sistente humano* (y por lo tanto la multiplicidad de dichos existentes) es una ilusión que resulta de ese aspecto de la *lethe* que aquí llamo *alienación ontológica positiva*, es evidenciado por el fragmento 2 DK del filósofo, que afirma que, *aunque el* logos *es común*, *cada individuo se experimenta a sí mismo como teniendo un intelecto separado, particular y privado*: la Gnitividad, la inteligencia, la actividad psíquica y la agencia del individuo, en vez de ser capacidades y funciones de una psiquis intrínsecamente separada de las de los demás, son en verdad funciones del *logos* universal que, como hemos visto, es la *füsis* en su aspecto Gnitivo o espiritual y que, siendo común a todos, no podría estar limitado ni en el tiempo ni en el espacio. Como se ha señalado reiteradamente, la física actual parece corroborar esto en cuanto afirma que el universo es un continuo de energía y que fuera del mismo no existe cosa alguna: de ser así, lo mental tiene que ser parte de dicho continuo, diferenciándose de lo material sólo por ser una manifestación más sutil de esa energía. Hemos visto que el sujeto mental que constituye el núcleo de la conciencia dualista y del *Dasein* es un pensamiento supersutil y no un ente que, como el alma cartesiana, sea ajeno al continuo de la *füsis*; sin embargo, debido a ese aspecto de la *lethe* que aquí llamo *alienación ontológica positiva* lo experimentamos como una psiquis autónoma, separada, particular y privada (y muchos teístas lo toman por un alma inmaterial, en sí misma separada e inmortal), sintiendo que el mismo es la fuente de la capacidad Gnitiva y la motilidad que en

verdad son capacidades / funciones de la *poiesis* del *Sí-mismo* que se comparó con la luz en un espejo o pantalla LCD[137] —y sintiendo también que los segmentos del aspecto material de la *füsis* que nuestras funciones perceptuales abstraen en el continuo sensorio son entes intrínseca y absolutamente separados los unos de los otros, así como de nuestra conciencia—. Desde esta perspectiva, todo lo que ocurre, a nivel material o mental —incluyendo las intenciones y actos del sujeto mental— tiene que ser el *juego del continuo de la füsis*.

Las percepciones y los conceptos de nosotros mismos y el mundo condicionados por la *alienación ontológica*, *psicológica* y así sucesivamente —es decir, por la *lethe*—, se pueden comparar con un sueño que nos impide aprehender la verdadera realidad y nos hace experimentar una realidad imaginaria producida por nuestros procesos mentales. El fragmento 89 DK de Heráclito afirma que, aunque para los Despiertos hay un mundo único y común, cada uno de los dormidos se aparta hacia el mundo particular de sus sueños: los mundos de sueño particulares son productos imaginarios, condicionados y fragmentarios de la *alienación* en sus múltiples modos y aspectos, y en cuanto tales implican la *lethe* o ignorancia de la verdadera condición del *arjé* / la *füsis* / el *logos*, que es incondicionada, no sujeta a imaginación e infragmentada, y que es lo que (somos) en verdad. Así pues, la *aletheia* consiste en Despertar del "sueño" que consiste en sentirnos intrínsecamente separados del resto del universo y que nos hace percibir a éste en términos de proyecciones imaginarias, cuyo núcleo es la *alienación ontológica positiva* que hace que cada uno sienta que es un *Dasein* limitado en el espacio y el tiempo. Y al Despertar de dicho sueño finalmente todos vivenciamos la misma realidad: la verdadera condición del *arjé* / la *füsis* / el *logos*.

En el texto "Aletheia," escrito en 1943 y por lo tanto muy posterior al inicio del *Kehre* o "giro"[138] —y en un momento en el cual, como he señalado en otra parte (Capriles, 2007a vol. I), el autor ya había recibido las

influencias budistas y daoístas que determinaron la última etapa de su pensamiento, pero que como he mostrado en el mismo trabajo, no comprendió correctamente—,[139] entendiendo el *pür* o fuego que para Heráclito habría sido el *arjé* en términos del concepto de *Lichtung* y citando la versión Diels-Kranz del fragmento B 16 DK del libro de Heráclito —que en mi adaptación reza: "Cómo puede uno ocultarse ante lo que no se oculta"—,[140] Heidegger ofreció una nueva interpretación de la *aletheia* que, a primera vista, puede parecer más apropiada que la que ofreció en el § 44 b de *Ser y tiempo*. En efecto, aunque en otros trabajos (Capriles, 2000b, 2007a vol. I, y muy esquemáticamente en la nota cuyo llamado se encuentra al final de la oración) he señalado los problemas inherentes al concepto de *Lichtung*,[141] es cierto que desde su propio punto de vista, en cuanto Gnitividad absoluta y no-dual —es decir, en cuanto *Sí-mismo* como se lo redefinió aquí— el *arjé* / *füsis* / *logos* no se oculta, pues la Gnitividad en cuestión sigue siendo Gnitividad no-dual (de) sí misma independientemente de que en ella surja o no surja un *ser-para-Sí* que se experimente como estando a una distancia del *Sí-mismo*. Heidegger entendió que lo que desde su propia perspectiva no se oculta es la *füsis*, que caracterizó de una manera aparentemente correcta al afirmar que es "algo que originalmente imparte su naturaleza tanto al objeto y su objetividad, como al sujeto y su subjetividad, y que por ende es anterior al reino de la reciprocidad de éstos". En efecto, ya se ha dejado claro que es la *poiesis* del *logos* en cuanto aspecto Gnitivo de la *füsis* —es decir, de lo que aquí llamo *Sí-mismo*— lo que hace posible que surjan el sujeto mental aparentemente separado asociado a la conciencia dualista, y los objetos de ésta.

Ahora bien, como he afirmado en varios trabajos (Capriles, 2007a vol. I, y en parte 1998a, 1999a y 2000c) y como ya se adelantó en una nota, fue un grave error de Heidegger haber identificado el ser (*das Sein*) con la *verdad*, y peor aún fue que, en la etapa final de su evolución, el pensador de la Selva Negra haya considerado como la *verdad*, la *autenticidad* y la

apertura por antonomasia, a lo que llamó *das Ereignis* ("el evento") o *das reine Ereignen* ("el puro o auténtico acontecer"), en el cual el *ser* era idéntico con el *arjé*. En efecto, el *arjé* es el principio único y la verdadera condición de todos los entes, que en cuanto tal no tiene límites y que por ende no puede entrar en concepto alguno: como se ha señalado, el mismo no entra ni en el concepto de *ser*, ni en el de *no-ser*, ni en el de *ser-y-no-ser*, ni en el de *ni-ser-ni-no-ser*. En cambio, como ya se señaló, el mismo Heidegger (1980a) reconoció que el *ser* es algo que concebimos al escuchar la palabra que lo indica, y como se ha señalado una y otra vez, ello implica que el mismo es un fenómeno delusorio (es decir, perteneciente a la *lethe*) que resulta de la valorización-absolutización delusoria de un pensamiento —que en el presente caso es el concepto supersutil que he designado como "pensamiento que da una triple estructura direccional a la experiencia", en el cual está implícito el concepto de *ser* que, en cuanto se define por contraste con el de *no-ser*, es divisivo y limitante—. Así pues, mientras que el *arjé* es la verdadera condición de todos los fenómenos, que en cuanto tal es incondicionada, indivisa, ilimitada e infragmentada, el *fenómeno de ser* es el más básico de los velos condicionantes, divisivos, limitantes y fragmentadores que ocultan dicha verdadera condición. Por lo tanto, no es cierto que lo que impide la comprensión ontológica del *ser* de los entes (*Seiende*) sea la comprensión funcional —"meramente óntica"— de los mismos y que por lo tanto lo que Heidegger (2000) llamó *diferencia ontológica* (*ontologische Differenz*) sea la más fundamental de las diferencias: la diferencia que es verdaderamente significativa es la que, en varias de las obras de mi autoría a las que se hizo referencia en este párrafo, designé como *diferencia metaontológica*, que es la que tiene lugar entre el *fenómeno de ser* que se manifiesta en la *lethe*, y el *arjé* que se hace patente más allá de todo concepto en la *aletheia* que corresponde al estado de Comunión —una diferencia que sólo puede ser descubierta por quienes han tenido acceso a

dicho estado, y en consecuencia han podido contrastarlo con la *alienación ontológica positiva*—.[142] Heidegger jamás aprehendió la esencia de la diferencia entre la *lethe* y la *aletheia*, y en consecuencia jamás pudo expresarla correctamente. (Cfr. las obras de mi autoría mencionadas en este párrafo.)

Como a la *füsis* "le gusta esconderse" (fr. B 123 DK de Heráclito) y como el ciclo cósmico temporal que podemos llamar evo o eón (griego *aion*; sánscrito *kalpa*)[143] es el *juego* de damas jugado por el niño a quien le pertenece la verdadera soberanía (fr. B 52 DK del mismo autor), ella da lugar a la ocultación llamada *lethe*:[144] aunque desde su propia perspectiva la *füsis* no se oculte (en cuanto el *Sí-mismo* sigue siendo Gnitividad no-dual que se hace patente a sí misma en cuanto tal), *en el curso del aion* la *poiesis* de la *füsis* / *logos* lúdicamente da lugar al sujeto mental que se contrapone a los objetos y que constituye el núcleo de la *alienación ontológica positiva* y de la *conciencia dualista* desde cuya perspectiva se pierde de vista la verdadera condición de la *füsis* y se percibe lo incondicionado de manera condicionada, lo continuo como fragmentado y lo indiviso como dividido —pues, como ya se ha visto y como se mostrará en mayor detalle en el Capítulo II, esta conciencia comprende un foco de atención limitado y relativamente hermético que ignora a la *füsis* en cuanto tal y la va segmentando en su experiencia, a raíz de lo cual ocurre el "sueño" de la multiplicidad aparentemente substancial—. Como ya se señaló, la física de nuestra época corrobora esta visión, pues si todo es el campo o continuo de energía que es el universo, el ignorar la *füsis* en cuanto tal y el soñar la experiencia de la multiplicidad aparentemente substancial tiene que ser el juego del campo o continuo en cuestión (los pensamientos son formas de este campo más sutiles que los entes materiales, pero parte del campo en fin, y si son ellos los que producen la ilusión de alienación, pues esta última tiene que ser el juego del continuo de energía).[145] En consecuencia, a primera vista parece correcto que, en un

período tardío de su pensamiento, Heidegger (1991) haya citado los versos de Angelus Silesius:

> "La rosa es sin porqué; florece porque florece,
> no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve".

En el mismo texto nuestro pensador interpretó el fragmento B 52 DK del sabio efesio en los siguientes términos (1991):

"¿Por que juega el niño grande el juego del mundo, ese niño avistado por Heráclito en el aion? Juega porque Juega. El 'porqué' se sume en el juego (*das Spiel*). El juego es sin 'porqué'. Juega en tanto que —al tiempo que— juega. Sigue siendo sólo juego: lo más alto y lo más hondo. Pero este 'sólo' es todo, lo Uno, lo Único". (p. 156 [con una modificación]; edición alemana de 1997, p. 169).[146]

Con respecto a estas palabras, R. Ohashi (1989, p. 139), quien las interpretó como una prueba más de la supuesta correspondencia entre la filosofía de Heidegger y el pensamiento oriental, escribió (citado en Saviani, 2004):

"El 'juego', no sólo en Chuang-tzu (Zhuāngzǐ), sino también en Lao-tzu (Lǎozǐ) y especialmente en el Budismo, es el modo de ser de la naturaleza y la libertad supremas. Para el pensamiento asiático, es la más alta expresión". (p. 37, nota 37).[147]

Sin embargo, si en este estadio más tardío Heidegger estaba escribiendo bajo la influencia de sus fuentes orientales, no cabe la menor duda de que no las comprendió correctamente, pues luego agregó (1991):

"La pregunta queda: si nosotros, al oír las proposiciones de este juego —y las transposiciones de éste—, entramos en el juego y nos ajustamos a él. Y la pregunta queda: ¿cómo hacerlo?". (p. 156; edición alemana de 1997, p. 169).[148]

La incomprensión de Heidegger yace en el hecho de que, a fin de introducirnos en el juego, tendríamos que encontrarnos fuera de él, pero nunca hemos estado fuera del mismo: es la *alienación ontológica positiva* la que, al hacernos sentir que lo que "nos sucede" nos es impuesto por algo externo, y al hacernos sentir que lo que nosotros mismos hacemos es el fruto de un esfuerzo, nos hace vivenciar el juego como no siendo un juego (es decir, nos hace alienarnos ilusoriamente del juego), cuando en verdad tanto lo que "nos sucede" como lo que "nosotros hacemos" ocurre como el "juego" de la *poiesis* del *Sí-mismo* —y por lo tanto nosotros mismos y todo lo que vemos como nuestros actos han sido siempre parte de este juego—. La alienación surge en cuanto a la *füsis* "le gusta *esconderse*": este juego o *lila* ha sido comparado con un juego de escondite por medio del cual, *en cada conciencia individual* y *como cada conciencia individual*, por medio de la *alienación ontológica positiva* el *logos* que es común a todos, en cada uno de nosotros siente que es un alma o una mente separada, particular y autónoma —como resultado de lo cual surge la vivencia delusoria del juego como no siendo juego, de nosotros como intrínsecamente separados de todos los movimientos espontáneos del juego excepto los que parecen provenir de nuestra intencionalidad, y de nuestros actos como siendo realizados por un alma o mente separada, particular, privada y autónoma que tiene que aplicar esfuerzo, en vez de ser el juego o la danza sin acción de la *poiesis* del principio único universal, ningún aspecto de la cual ha sido en momento alguno ajeno o externo a dicho principio—.[149] Así pues, la pregunta no es si podemos o no participar en el juego "introduciéndonos en él" y, en caso positivo, cómo lograrlo, sino cómo erradicar la alienación

—ontológica y en todos sus aspectos— a fin de dejar de sentirnos ajenos al juego, de sentir que el juego no es un juego.

Una vez que el infante desarrolla hasta un cierto grado la *alienación ontológica positiva*, siente que tiene que aplicar esfuerzo para lograr ciertas cosas, y que tiene que experimentar otras que preferiría no experimentar, pero sin embargo todavía toma una buena parte de su actividad como juego (aunque ahora como un juego que tiene agente: el sujeto mental aparentemente separado y autónomo). A fin de consolidar la *alienación ontológica positiva* y hacer que el niño o la niña funcione en términos de las normas de la sociedad, los adultos deben constreñir al infante a tomar la vida, no como un juego, sino como algo mortalmente serio. R. D. Laing (1971, Nudo 1) lo expresó del siguiente modo:

"Están jugando un juego.
Están jugando a no estar jugando un juego.
Si veo que lo están, romperé las reglas y me castigarán.
Debo jugar su juego, de no ver que veo el juego".

Cuando jugamos el juego de no estar jugando un juego, siempre nos hallamos tensos y poseídos por la carencia de plenitud que es inherente a la *alienación ontológica positiva*, en vez de encontrar la vida divertida sentimos que es algo mortalmente serio, y recurrentemente entramos en conflicto. En cambio, cuando no jugamos el juego de no estar jugando un juego —y sobre todo cuando desaparece todo tipo de alienación—, la vida se vivencia como total plenitud, goce y diversión. Jacques Derrida (1989),[150] quien recibió de Heidegger el concepto de "juego" (así como recibió de Nietzsche el de un "libre juego de las palabras", que desde otra perspectiva se halla también en Freud), explicó en términos del mismo el recurso a la estructura. Él nos dice:

"El concepto de estructura centrada —aunque representa la coherencia misma, la condición de la episteme como filosofía o como ciencia— es contradictoriamente coherente. Y como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de estructura centrada es, efectivamente, el concepto de un juego fundado, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego. A partir de esa certidumbre se puede dominar la angustia, que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego. A partir, pues, de lo que llamamos centro, y que, como puede estar igualmente dentro que fuera, recibe indiferentemente los nombres de origen o de fin, de *arjé* o de *telos*, las repeticiones, las sustituciones, las transformaciones, las permutaciones quedan siempre cogidas en una historia del sentido —es decir, una historia sin más— cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia. Por esta razón, podría decirse quizás que el movimiento de toda arqueología, como el de toda escatología, es cómplice de esa reducción de la estructuralidad de la estructura e intenta siempre pensar esta última a partir de una presencia plena y fuera de juego".

Juego cósmico y responsabilidad privada

Para concluir es de la mayor importancia señalar que el hecho de que todas las decisiones e intenciones y todos los actos de cada individuo estén condicionados por el error que consiste en los tres tipos de alienación aquí discutidos y que (por lo menos en el caso de los dos primeros) nosotros no hemos producido, y, más aún, de que tanto las decisiones, las intenciones y los actos en cuestión, como el error / la alienación que los condiciona, en vez de surgir de una conciencia, alma o psiquis en sí misma separada y autónoma, sean el juego de la *füsis* / *logos*, no implica, ni que no seamos

responsables por nuestros actos y en consecuencia no tengamos que responder por las consecuencias de los mismos, ni que podamos obviar la realización de la revolución —tanto interna como externa— que erradicaría la alienación dentro de nosotros y todas las divisiones y las contraposiciones entre los individuos humanos y entre éstos y el resto de la biosfera, bajo el pretexto de que la *füsis / logos* hará esa doble revolución por nosotros.

El primero de los asuntos a considerar es la responsabilidad de los individuos humanos por sus actos y las consecuencias de los mismos, y en particular por hechos tan graves como la devastación ecológica y la explotación de otros seres humanos (de los que, en mayor o menor medida, somos responsables todos los miembros civilizados de nuestra especie, en cuanto todos hemos colaborado con ellos o dependido de ellos en mayor o menor grado), así como los incontables otros males provocados por humanos durante los últimos milenios —y, en particular, horrores y monstruosidades tales como el Holocausto, los desaparecidos del Cono Sur, los horrores de la ocupación japonesa en China y Corea (etc.), el genocidio de Ruanda, Abu Ghraib, Hiroshima y Nagasaki, los "falsos positivos", etc—. Los responsables de tales horrores y de cualquier otro mal no tienen el derecho de alegar inocencia bajo pretexto de que el error, por cuya aparición no se los puede culpar en cuanto han estado poseídos por el mismo desde antes de que tuvieran uso de razón, es la causa última de todo lo malo, o de que el error, por una parte, y sus decisiones, intenciones y actos, por la otra, son todos el juego del *Sí-mismo* que ellos como individuos no pueden controlar. Cada uno es absolutamente responsable de sus actos y ha de responder por ellos, sin poder recurrir a excusa alguna, puesto que, aunque todo acto humano sea parte del impersonal juego cósmico llamado *lila* y esté condicionado por el error, cada uno de ellos es el resultado de una intención concebida en el continuo mental de un individuo, y aunque esta última sea un movimiento del juego

en cuestión, el individuo siente que es él o ella el que concibe dicha intención y el que realiza el acto determinado por ésta, y en consecuencia según la naturaleza de la intención y los resultados del acto, el individuo será cien por ciento responsable de algo malo, neutro o bueno (cfr. Capriles, 2000a, 2003, 2007a). En particular, en el caso de un acto malo, el individuo tuvo la posibilidad de haber elegido en cambio un acto bueno y no lo hizo, escogiendo el malo —lo cual lo hace totalmente responsable del mismo y de sus consecuencias—. Esto implica igualmente el imperativo de abstenernos de buscar fuera de nosotros culpables de todo lo malo a fin de sentirnos bien con nosotros mismos y los demás: ello sería un mal que sembraría la semilla de males aún mayores por los que seríamos responsables, en cuanto daría lugar a la demoníaca dinámica de la *sombra* jungiana que se discutirá brevemente en una sección del próximo capítulo y que he discutido en mayor detalle en el vol. II de *Beyond Being*, *Beyond Mind*, *Beyond History* (Capriles, 2007a vol. II; cfr. también Capriles, 2012).

En efecto, aunque todo sea el juego del *logos-füsis*, en tanto que nos posee la alienación ontológica sentimos que cada una de nuestras decisiones las toma y cada uno de nuestros actos los realiza intencionalmente un sujeto mental / conciencia separada —y cada vez que ello sucede creamos propensiones para uno u otro tipo de experiencia—. *Se supone* que un polígrafo detecta las mentiras porque cada vez que actuamos, en el momento de decidir actuar e iniciar la acción, nuestra propia conciencia, sobre la base de nuestra sensibilidad empática, y/o desde la perspectiva del superyó (cfr. las secciones sobre la *alienación psicológica* y la *posesión* en el próximo capítulo), nos toma como objeto en cuanto individuo-que-actúa, admirándonos o al menos aceptándonos cuando un acto parece laudable, permaneciendo neutral cuando parece neutro, y rechazándolo cuando parece reprobable. Cada vez que nos rechaza, la objetivación de nuestra persona como un ente reprobable inhibe

por un instante nuestra subjetividad, dando lugar a la contracción de origen neuromuscular que, *de funcionar correctamente como detector de mentiras*, la máquina debería registrar cuando un individuo no entrenado mienta.[151] Es particularmente relevante para esta discusión el hecho de que este rechazo refuerza nuestras propensiones para rechazar, y puesto que, como ya se ha mostrado, el dolor resulta del rechazo, las propensiones en cuestión serán causa de futuros sufrimientos.[152]

La disyuntiva entre la visión de la agencia humana como algo que surge de un ente individual autónomo y con una visión correcta de la realidad que en cuanto tal es responsable de sus actos y los efectos de éstos, por una parte, y la visión de la agencia en cuestión como un proceso cósmico impersonal, ha sido un punto de disputa en las distintas tradiciones místicas de la humanidad. Por ejemplo, en el Islam existen dos doctrinas principales con respecto al *tadqir* (el control o decreto divino), o lo que es lo mismo, la contradicción entre libertad y determinismo: la *qadiriyya* (nombre que no debemos confundir con el de la escuela sufí fundada por Abdelqader Al-Yilani), según la cual el ser humano tiene control absoluto sobre el origen y las causas de las acciones, y la *yabariyya*, que se considera fatalista, según la cual los actos humanos son obra de Allah. Si traducimos los términos Allah o Dios por "*poiesis* del Sí-mismo-como-Base", el camino medio entre las dos mencionadas doctrinas planteado por —entre otros— el gran sufí, Sheij Sidi Abdelqader Al-Yilani, armonizará en cierta medida con la solución que aquí se ofrece al problema que nos ocupa. En las palabras de dicho Sheij (citado en Alam, 1980):[153]

"Los actos pertenecen a Dios en lo que se refiere a la creación y al ser humano en lo que se refiere al esfuerzo". (p. 10).

La solución que aquí se ha dado concuerda con las doctrinas del tantrismo y el dzogchén según las cuales todos los actos humanos son el juego de la *poiesis* de lo que aquí se designa como *Sí-mismo-como-Base* y desde la perspectiva de la verdad absoluta no existe la ley de causa y efecto, y sin embargo, en cuanto todo acto va precedido por una intención concebida en la corriente mental de un individuo particular, quien parece ser intrínsecamente el agente de la intención y del acto, dicho individuo es plenamente responsable por el acto y en el plano relativo experimentará plenamente sus efectos en términos de la ley de causa y efecto. En cambio, quienes están libres del error que da lugar al plano relativo, están más allá de la ley de causa y efecto, pero en cuanto no se encuentran bajo la ilusión de ser un yo o ego separado que está en la raíz del egoísmo, ni están sujetos a la dinámica de la *sombra*, carecen de las tendencias que se hallan en la raíz del mal —y en ellos todo ocurre espontáneamente sin que se conciban intenciones, como función de una compasión no referencial que beneficia a todos los seres sin que ello implique percibir a éstos o a sus sufrimientos como intrínsecamente existentes.

En el budismo mahāyāna, lo anterior corresponde a la contradicción aparente entre las doctrinas de la vacuidad (pāḷi *suññatā*; sánscr. *śūnyatā*; tib. tongpanyi [*stong pa nyid*]; chino *kòng*; jap. *ku*) y de la ausencia de un sí-mismo o alma (pāḷi *anattā*; sánscr. *anātman*; tib. dagmé [*bdag med*]; chino *wúwǒ*;[a] jap. *muga*), por una parte, y de la acción / ley de causa y efecto (pāḷi *kamma*; sánscr. *karma*; tib. le [*las*], chino *yè*;[b] jap. *gō*, *konma*), por la otra. La contradicción no existe en verdad en cuanto, aunque no hay un sí-mismo individual en la persona, ni substancia alguna en el universo, cada vez que el individuo poseído por el error llamado *avidyā* y la alienación que éste implica realiza un acto, lo hace motivado por una intención asociada a la creencia en que él o ella es un agente autoexistente

[a] 無我.

[b] 業. Hay distintos términos según el sentido; por ej. yángshí 羊石, etc.

y autónomo, en que la acción a realizar es autoexistente, y en que el objeto sobre el cual se actuará es también autoexistente; en consecuencia, el individuo acumula karmas que condicionarán sus experiencias y acciones futuras. En particular, las malas acciones surgen del deseo de colmar los anhelos que surgen del error llamado *avidyā* y la alienación que éste implica, y no podrían surgir si no estuviésemos poseídos por la ilusión de autoexistencia o substancialidad (sánscr. *svabhāva*; tib. rangzhin [*rang bzhin*]), por lo cual sería un autoengaño creer que en cuanto los seres que sienten y sus sufrimientos carecen de autoexistencia o substancia, podemos perjudicarlos si ello es necesario para colmar dichos deseos. Más aún, el budismo nos insta a descubrir la vacuidad / ausencia de un sí-mismo o alma de manera vivencial y no-conceptual, y de esa manera Despertar y liberarnos tanto de los anhelos que surgen del error como del *karma*. Como lo expresó Nāgārjuna en el *Ratnāvalī* (1977):

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

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

[16] Hegel usó los tres términos en distintos contextos: *espíritu* es la traducción de *Geist*, que Hegel usó en la *Fenomenología del espíritu* (1966) y en la *Ciencia de la lógica* (1976); la *Idea* es el estadio final de desarrollo dialéctico en la *Ciencia de la lógica*, pero en algunos pasajes de la *Enciclopedia* (Hegel, 1991) tiene un sentido más amplio; en particular, en la sec. 248, Hegel dice que "la naturaleza ha llegado a ser como la Idea en forma de otredad"; *Razón* (que en la *Fenomenología del espíritu* era para Hegel el estadio de desarrollo del espíritu que se inicia con el desarrollo de la autoconciencia) es el término que usó en lo que originalmente fue el tomo I de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [Hegel, 1982, en un sólo tomo]), donde tiene un sentido mucho más amplio que el que le dio Kant, pues comprende todo el psiquismo, e incluso tiene "un sentido cósmico" que Hegel identifica erróneamente con el del *logos* de Heráclito).

[17] Lo anterior ha sido interpretado de maneras diversas, y entre estas interpretaciones se ha distinguido entre un extremo subjetivo o subjetivista, que es el de quienes consideran que para Marx la alienación es primariamente la del humano individual, y un extremo objetivo u objetivista, según el cual el humano, y en particular el trabajador, es alienado de sus productos por los mecanismos que gobiernan la sociedad. Esta última es la interpretación más aceptada y parece ser la que mejor encaja con las tesis del Marx maduro plasmadas en *Das Kapital*, como diferente de las del Marx joven, que es el que se ha considerado como humanista, existencial, o preexistencial. En todo caso, el concepto marxiano de alienación o enajenación es una reinterpretación en gran medida económica del término hegeliano *Entfremdung*, que el Marx joven introdujo en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844. (Esta interpretación marxiana fue desarrollada por Erich Fromm [1947, pp. 62-81], quien distinguió cuatro orientaciones básicas de caracteres no productivos autoalienados, siendo la última un fruto moderno.

[18] Como se señala luego, fue Lenin quien desarrolló explícitamente la tesis de la extinción del Estado.

[19] El manifiesto *A Blueprint for Survival* (Equipo Editorial de la revista *The Ecologist*, 1971), apoyado en un documento por científicos notables del Reino Unido y por organizaciones tales como The Conservation Society, Friends of the Earth, The Henry Doubleday Research Association, The Soil Association y Survival International, situaba la hecatombe demasiado temprano: "Un examen de la información relevante asequible nos ha hecho tomar conciencia de la extrema gravedad de la situación global en nuestros días. Pues, si permitimos que persistan las tendencias imperantes, la ruptura de la sociedad y la destrucción irreversible de los sistemas que sostienen la vida en este planeta, posiblemente hacia el final del siglo [XX], sin duda dentro de la vida de nuestros hijos, serán inevitables". A su vez, Michel Bosquet (en Senent, Saint-Marc y otros, 1973) advertía hace ya varias décadas que: "La humanidad necesitó treinta siglos para tomar impulso; le quedan treinta años para frenar antes del abismo". Arturo Eichler (comunicación personal) ha afirmado que sólo una transformación total *inmediata* podría *quizás* hacer posible nuestra supervivencia más allá de la primera mitad del presente siglo. Por su parte, Lester Brown (1990), del Worldwatch Institute en Washington, D. C., afirmó en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia que tuvo lugar en Moscú del 15 al 19 de enero de 1990, que: "Si no podemos invertir algunas de (las) tendencias (imperantes) en el futuro próximo, corremos el riesgo muy real de que la degradación ambiental pueda producir ruina económica, como ya lo ha hecho en partes de África, y de que las dos puedan comenzar a alimentarse mutuamente, haciendo cualquier progreso futuro extremadamente difícil (…) para el año 2030, o bien habremos producido un sistema económico mundial ambientalmente sostenible, o habremos fracasado claramente y, mucho antes de eso, la degradación ambiental y la ruina económica, alimentándose mutuamente, habrán llevado a la desintegración social. Lo haremos para el 2030 o habremos fracasado claramente". En el siglo pasado, muchos veían estas predicciones como alucinadas; los organismos internacionales las pasaban por alto y los medios las eludían en cuanto el capital erróneamente consideraba que difundirlas iría contra sus intereses —y aun así, la revista *Time* dedicó su primer número de 1989, no, como es costumbre, a un individuo como personaje del año, sino a la "tierra en peligro, planeta del año".

Actualmente los científicos y sus comités reconocen la extrema gravedad, no sólo del cambio climático que es ya experimentado por todos, sino del desequilibrio de la totalidad de las variables del ecosistema tierra, y advierten que nos queda muy poco tiempo para implementar la

transformación radical que haría posible nuestra supervivencia. Y tanto los organismos internacionales más importantes, como la ONU, y los medios de difusión de masas advierten sobre la gravedad de nuestra situación. Respecto al cambio climático, el PNUD de la ONU (2007) advierte sobre terribles consecuencias de todo tipo en su *Informe sobre desarrollo humano 2007-2008*, que tituló *La lucha contra el cambio climático*: *Solidaridad frente a un mundo dividido*. El connotado *Informe Stern* (Stern, 2006) del gobierno británico predice sin ambages la devastación de la economía del planeta en el corto plazo.

[20] Ver la sección "Revolución interior y economía" en el Capítulo III de este libro, así como Capriles (1994).

[21] El prefijo "meta" se aplica no sólo porque, como se señaló en la Introducción, esta fenomenología pretende evitar la ruptura de la *epojé* que plaga a toda la fenomenología anterior, sino también y sobre todo porque toma en cuenta la vivencia nirvánica en la cual lo que se manifiesta no es apariencia (*phainomenon*) sino verdad en el sentido de *aletheia*. La posición de este libro es en verdad la *Vía del Medio* entre los extremos representados por el idealismo y el materialismo; si se la califica como materialismo metafenomenológico es sólo por contraste con el idealismo hegeliano.

[22] La enseñanza conocida en tibetano como dzogchén (*rdzogs chen*; lengua de Oḍḍiyāna: *santimaha*; sánscr.: *mahāsaṅdhi*) ha sido transmitida desde hace milenios por maestros del Bön en el Tíbet y del budismo en Oḍḍiyāna, y desde hace más de 1.200 años también por budistas tibetanos —quienes la consideran como la suprema y más directa enseñanza del budismo.

[23] El movimiento tradicionalista fue fundado por el autor francés convertido al Islam René Guénon, quien junto con el "Nazi del espíritu" Julius Evola (su única objeción a la ideología Nazi era que, para él, el cultivo de la "raza espiritual" debía *tener precedencia* sobre la selección de la "raza somática" determinada por las leyes de la herencia) y el gran teórico del arte y la estética asiáticos Ananda Coomaraswamy constituye la primera generación de dicho movimiento. El mismo comprende también a autores como Frithjof Schuon, Martin Lings ("Abu-Bakr Siraj-ud-din", quien fue el sucesor de Guénon como maestro sufí en Egipto), Jean Biès, Elémire Zolla y Grazia Marchianò. (Luego de que los Nazis rescataran a Mussolini de la cárcel, Evola visitó al líder fascista en los cuarteles generales del Führer, y cuando Evola fue herido en un bombardeo, Guénon le escribió sugiriéndole que su accidente podría haber sido originado por un hechizo de algún enemigo poderoso [Evola, 1994]). Por su parte, Schuon (1984) escribió una apología del imperialismo, llamando a restaurar una teocracia universal al estilo del califato islámico del medioevo (proporcionando sin quererlo un fundamento ideológico a grupos como Al Qaida), mientras que Jean Biès (1985) afirmó que en la primordial Era de Perfección prevaleció la casta brāhmaṇa, en vez de reconocer que en ella no había divisiones sociales ni poder político. Schuon y Lings son los más conocidos miembros de segunda generación del movimiento. Entre los miembros menores de segunda generación de este movimiento se encuentran Biès, Elémire Zolla (2003), quien rindió homenaje a Guénon y elucidó su concepto de "tradición", y Grazia Marchianò (esposa de Zolla y experta en estética asiática en la tradición de Coomaraswamy, con quien colaboré hasta descubrir su ideología). Aunque se adhieren a la concepción de la evolución espiritual humana como degeneración, rechazan y oponen tenazmente la versión tradicional de ésta (la aquí expuesta) y en su mayoría afirman la existencia de un Dios antropomórfico en un más allá, quien habría creado el mundo, y condenan toda cosmogonía no creacionista (una excepción a esta regla es Coomaraswamy), mientras que abogan por un sistema sociopolítico integrista y absolutista represivo.

[24] La idea es el aspecto abstracto de la realidad concreta y viviente del espíritu (que se hace idea absoluta sólo al final del proceso dialéctico), que a su vez es lo que llamamos Dios y erróneamente vemos como un creador ajeno a nosotros mismos. Cfr. la nota 1 a la Introducción.

[25] En la *Fenomenología* el estadio final es el Concepto; es en la *Ciencia de la lógica* que el estadio final es la *idea*, como distinta del *concepto* —siendo la primera la que es absoluta—. De cualquier manera, en ambos casos se trata de lo que Hegel llamó "conocimiento absoluto".

[26] Me he referido al "continuo de energía que es el universo tal como éste se manifiesta en nuestra experiencia" en cuanto, como se verá más adelante, aquí se mantiene la *epojé* fenomenológica y por lo tanto ni se afirma ni se niega la existencia de una realidad externa a nuestra experiencia. Al estudiar el universo la física estudia justamente esta experiencia, ya que ningún científico tiene acceso a algo que se encuentre fuera de la misma, y en consecuencia cuando las teorías

universalmente aceptadas en la actualidad establecen que el universo es un continuo de energía (lo cual implica que los pensamientos y otras experiencias mentales tienen que ser aspectos de dicho continuo), no han hecho otra cosa que descubrir que el universo *que se manifiesta en su experiencia* es un continuo de ese tipo (y que los pensamientos y otras experiencias mentales tienen por lo tanto que ser aspectos de dicho continuo).

[27] Es por esto que en un texto de Lenin (1974; la cita en el segundo párrafo es de Carstanjen, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* [*Introducción a la filosofía de la experiencia pura*]) leemos:

"Carstanjen, discípulo de Avenarius, relata que éste dijo un día, en el curso de una conversación particular: 'No conozco ni lo físico, ni lo psíquico, sino una tercera cosa'. A la observación de un escritor que decía que el concepto de esta tercera cosa no había sido dado por Avenarius, Petzoldt contestaba: '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, llamarlo "tercera cosa" también es ilógico en cuanto se trata de la única cosa, con respecto a la cual no hay otras dos —y ni siquiera es cosa, pues la subjetividad y la espontaneidad son también ese único principio—. Lo importante es que ese *único* constituyente del universo es impensable, pues no tiene contrario por contraste con el cual pueda definírselo, ni hay algo similar con que compararlo: de ahí que se le aplique el término sánscrito *acintya* o lo impensable, y que sea una contradicción y un error pensarlo en términos de este concepto en cuanto sólo se hace patente más allá de los conceptos.

[28] Según la enseñanza dzogchén (*rdzogs chen*) transmitida en el Tíbet, la manifestación de los universos comienza a partir de la forma de manifestación poiética de la energía que constituye el pensamiento y que se designa como dang (*gdangs*), sigue con el desarrollo de la forma de manifestación poiética de la energía que constituye las visiones inmateriales autoluminosas que aprehenden los visionarios y que se llama rölpa (*rol pa*), y culmina con el desarrollo de la forma de manifestación poiética de la energía que constituye la materia tangible, que se conoce como tsel (*rtsal*). Puesto que estos tres son modos de manifestación poiéticos, más sutiles o más burdos, de una única energía, que es la que constituye el universo, la energía dang no es una substancia contrapuesta al mundo material, como lo afirmarían los idealismos radicales de Occidente, incluyendo el llamado idealismo absoluto de Hegel —por lo cual la visión del mundo del dzogchén no puede considerarse como idealista—. En el cuerpo principal de este libro se han obviado estos pasos previos por razones estratégicas, y se ha comenzado la explicación una vez que las tres formas de manifestación de la energía están activas, en cuanto es entonces que el sujeto mental, que es una manifestación de la energía dang, *erróneamente* siente que se halla a una distancia de la energía tsel y que es una substancia en sí misma diferente a, y separada de, esta última. Es esto lo que constituye la alienación ontológica como aquí se la entiende.

[29] *Khuddaka Nikāya*, III: *Udāna*. El Buda guardó silencio porque se trataba de preguntas metafísicas en vez de fenomenológicas, las cuales eran irrelevantes para lograr el objetivo del budismo (la liberación o el Despertar, según el caso) y podían distraernos de éste. Las preguntas en cuestión aparecen en distintas partes del Canon pāḷi, tales como: *Dīgha Nikāya* (1.157 y 188), *Majjhima Nikāya* (*Sutta* 72), *Mebali Sutta*, *Pāsādika Sutta*, *Potthapāda Sutta*, *Dharmasaṃgraha*. En el Sermón *Mālunkyaputta* menor, que es el *Sutta* 63 del *Majjhima Nikāya*, aparecen sólo diez preguntas, mientras que en el *Brahmajāla Sutta* del *Dīgha Nikāya* se enumeran sesenta y dos formas de equivocarse de este modo.

[30] Mi interpretación de la *lethe* —literalmente, *olvido* u *ocultación*— y la *aletheia* —lit., *desolvido* o *desocultación*— heraclíteas contradice todas las que hizo Heidegger: la del § 44B de *Ser y tiempo* [Heidegger, 1971], la de *Aletheia* [Heidegger, 1943], y en general todas las que están implícitas o explícitas en sus tres concepciones sucesivas acerca de cuál es precedente entre *lethe* y *aletheia*. Cfr. la sección "El porqué de la alienación" al final de este capítulo, así como el resto de las obras en que discuto la *aletheia* y la *lethe* (Capriles, 1998a, 1999a, 2000b, y, más exhaustivamente, 2007a vol. I).

[31] Los tres aspectos del error aquí indicados corresponden a *una de las divisiones* en tres tipos de *avidyā* (tibetano: *ma-rig-pa*) que hace la enseñanza dzogchén; para una explicación más

detallada de esta versión de los tres tipos de *avidyā* y una explicación de la clasificación alternativa en la enseñanza dzogchén, cfr. Capriles (2003, 2004, 2007a, etc.).

[32] En la Introducción se señaló que este uso del término viola las normas inherentes al lenguaje. El budismo aclara que lo que aquí llamo *Sí-mismo* no es ni un "alma" ni un "Sí-mismo" en el sentido que normalmente damos al término —el de una persona o individuo— y, a fin de evitar interpretaciones teístas o substancialistas, postula la doctrina de *anātman:* "no-Sí-mismo" o "no alma". En cambio, la enseñanza dzogchén en todas sus variedades emplea el término *Sí-mismo* en el sentido en que lo uso aquí, pero explica claramente por qué su uso no implica ninguna tesis teísta o substancialista. (En el *Sí-mismo* en cuanto tal no hay ni espacio ni tiempo: 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 / pantalla LCD primordial que es el *Sí-mismo*.)

[33] En efecto, la etimología de *existencia* es estar fuera (*ek*) de sí (*sistencia*). Heidegger invirtió el uso de este término, que tradicionalmente se usaba para lo que se manifiesta como objeto (y que en cuanto tal está *fuera del sujeto*), y lo empleó para referirse al ser del individuo humano que llamó *Dasein*. Y, en efecto, la *existencia* es la *ek-sistencia* del *ser-para-Sí* que parece encontrarse a una distancia del *Sí-mismo* —o, lo que es lo mismo, *a una distancia de Sí*, que es como Sartre caracterizó al *ser-para-Sí*. (Para dar un ejemplo: en la Parte Dos de Heidegger [2000], se dejó en claro que era el *Dasein* y no los entes no humanos los que pueden considerarse como trascendentes ["el ente que yace más allá, el ente ultramundano", es la traducción de Heidegger, 2000, § 20, p. 424 de la edición original alemana luego de los cambios de terminología por introducidos en Capriles, 2007a vol. I], pues es el *Dasein* el que se encuentra, en su ser, "en cuanto tal fuera y más allá de sí mismo" (*ibidem*, § 20, p. 425 of original German Ed.], y es el *Dasein* el que tiene tres "éxtasis" (el del futuro, el del presente y el del pasado: cfr. *ibidem*, §§ 20-21)—del que se puede afirmar, por así decir, que está "siendo-arrastrado-hacia [un horizonte]" or "arrobado-hacia [un horizonte]:" el término "éxtasis" no debe entenderse en un sentido místico.) Cfr. Capriles (2007a vol. I).

[34] A este respecto, cfr. también otras obras de mi autoría (Capriles, 1994, y sobre todo 2007a vol. I).

[35] En alemán, el prefijo *Ur* aporta el sentido de prístino / original / primigenio, antiguo y originario a cualquier sustantivo al que se le agregue.

[36] Las funciones tética, posicional y reflexiva son inherentes a la conciencia dualista y no ocurren cuando ésta no se manifiesta en la Gnitividad no-dual, por lo cual no están indisolublemente asociadas a ésta. Sin embargo, todo es el juego de la *poiesis* de dicha Gnitividad, y ello incluye a la manifestación de la conciencia dualista y de las funciones tética, posicional y reflexiva de ésta. Siendo ello así, no sería exacto calificarla como no-tética, no-posicional y no-reflexiva. En cambio, es correcto calificarla como indivisa y como no-dual, en cuanto ella no se halla en una relación dualista con lo que en ella y a través de ella se manifiesta —incluyendo al sujeto mental que parece hallarse a una distancia de sus objetos y que se encuentra en una relación dualista con ellos, e incluyendo también a estos últimos en su totalidad.

[37] Aquí el término "apertura" se usa en un sentido más amplio que los que nos da el DRAE: el de estar abierto a todo, permitir que se manifieste cualquier cosa (como en el inglés *openness*).

[38] En individuos particulares la manifestación de datos sensorios alterna con la ausencia de dichos datos —como ocurre entre un pensamiento y el siguiente, en la inconciencia, en algunos tipos profundos de embelezo y en algunos otros estados—. Cfr. otras obras de mi autoría (Capriles, 2000a, 2003, 2004, 2012, etc.).

[39] Este sentido es el sexto que postula el budismo, que es el que aprehende los fenómenos de la forma de manifestación de la energía que la enseñanza dzogchén designa como dang (*gdangs*), la cual a su vez es la que constituye y conforma los pensamientos, imágenes mentales, etc.

[40] Éstos son los tres aspectos de la Base (tib. zhi [*gzhi*]) o dzogchén-como-Base en la enseñanza dzogchén (*rdzogs chen*), que corresponde a lo que aquí denomino *Sí-mismo-como-Base*: (i) *apertura* es mi traducción en este libro del término tibetano ngowo (*ngo bo*), que en otros trabajos, siguiendo a Chögyal Namkhai Norbu y en acuerdo con el sentido del vocablo tibetano, traduzco como esencia; (ii) *substancia* es mi traducción en este libro del término tibetano rangzhín (*rang bzhin*), que en otros trabajos, siguiendo a Chögyal Namkhai Norbu, traduzco como naturaleza, y (iii) *poiesis* es mi traducción en este libro del término tibetano thukllé (*thugs*

rje), que en otros trabajos, siguiendo a Chögyal Namkhai Norbu, traduzco como energía —pero que aquí no podría traducir de ese modo en cuanto también uso el concepto einsteniano de "continuo de energía" para *ilustrar* el *Sí-mismo-como-Base*, y, en consecuencia, ello podría originar una confusión entre este último y uno de sus aspectos.

La traducción literal del término tibetano rangzhín y su equivalente sánscrito, *svābhāva*, es *auto* (*rang*, *svā*) – *existencia* (*bzhin*, *bhāva*), que puede ser equivalente a *substancia*. Ahora bien, aquí substancia no significa existir en y por sí mismo, sino ser aquello de lo que está hecho lo que se manifiesta, como lo implica la metáfora de la luminosidad.

41 Es necesario tener en cuenta que ningún símil corresponde a lo *dado*. La imagen del espejo implica una realidad externa al espejo que se refleja en él, lo cual violaría la *epojé* fenomenológica, dando lugar a una visión realista. La imagen de una pantalla LCD puede ser más apropiada en tanto que la misma no implica la existencia de una realidad externa a lo que en ella aparece y que es reflejada en ella, pero si la interpretamos como implicando que no hay una realidad externa a dicha pantalla y el juego de su *poiesis*, ello violaría la *epojé* fenomenológica, dando lugar a una visión idealista. En la visión que aquí nos interesa no estamos autorizados para violar dicha *epojé*: aunque uso ambas imágenes, espero que los lectores tengan en cuenta que las mismas se encuentran muy lejos de corresponder a lo *dado*.

42 En este libro, el término *holón* siempre se usa en el sentido de Sartre (1980) y jamás en el de Koestler (1967, Koestler & Smythies, 1970). Aunque ambos están basados en el que le dieron los griegos y que contrapusieron al término *pan*, el sentido de Sartre es el que se discute en el texto principal de este capítulo.

43 Este *lógos* / *füsis* (λόγος / φύσις) corresponde al *manas* de los polinesios, a lo que el daoísmo llama *dào*, a lo que el budismo *mahāyāna* denomina "naturaleza de todos los fenómenos" (*dharmatā*), talidad o esoidad (*tathātā*), "absoluto", etc., a lo que el *vedānta* designa como *brahman*, o a lo que la enseñanza dzogchén llama Base (*gzhi*), etc. También corresponde a lo que, en términos más antropomórficos, el shivaísmo designa como Śiva, a lo que el Zurvanismo llama Zurván, a Allah como lo entienden los sufíes, a Dios como lo entendieron Juan de la Cruz, Bernardo de Clairvaux, Fransisco de Asís, Teresa de Ávila y otros santos cristianos, etc. Como se mostrará en una nota posterior, su aspecto *lógos* podría corresponder a lo que el *vedānta* llama *ātma* o *ātman*, en cuyo caso sería su aspecto *füsis* el que correspondería a lo que el *vedānta* designa como *brahman*.

44 Como se señaló en una nota anterior, los pensamientos y las imágenes mentales pertenecen al modo de manifestación poiética de la energía que la enseñanza dzogchén llama dang (*gdangs*), mientras que el mundo material pertenece al modo de manifestación de la energía que dicha enseñanza designa como tsel (*rtsal*), los cuales según la enseñanza en cuestión son distintos modos de manifestación poiética de la misma y única energía, que es el constituyente único de toda la realidad.

45 Si todo lo que existe es un mismo continuo de energía, los entes son abstraídos por nuestra percepción, y no pueden ser substanciales (en el sentido de existir independientemente de nuestra percepción o de cualquier cosa que no sea ellos mismos). Aristóteles reconocía que los entes estaban constituidos por la *prima materia*, pero consideraba que para que fueran substancias tendrían que conservar la porción de la *prima materia* que lo constituía, sin intercambiarla con la de lo que los rodea —cosa que refutó Einstein al "descubrir" que las partículas subatómicas se reconstituían a cada instante con la energía de la zona del "campo único de energía" por la que "estaban pasando" —lo cual implicaba que lo único que conservaban los entes en cierta medida era su forma, y ello sólo en el nivel de "dimensiones intermedias" que corresponde a nuestra experiencia cotidiana.

46 Aunque la *Metafísica* de Aristóteles recibió ese nombre por ir después de la *Física*, la etimología del término lo hace apropiado para designar los sistemas que postulan una realidad meta-experiencial.

47 Estos tres hechos están en la raíz de los tres tipos de *duḥkha* o sufrimiento que describió el sabio budista Śāntideva (1960, 1996) en su *Bodhisattvacharyāvatāra*: (1) el sufrimiento todoabarcador, que comparó con una rueda de molino que gira constantemente sin jamás detenerse, y con un pelo que en la palma de la mano —el individuo cuyos mecanismos de ocultamiento le permiten eludir este sufrimiento la mayor parte del tiempo— puede permanecer de manera indefinida, pero que en el globo del ojo —el bodhisattva, que ha adquirido

conciencia del *duḥkha*—, donde arde, ha de ser extraído de inmediato; (2) el sufrimiento del cambio, que Śāntideva comparó con una abeja que es encerrada en un frasco después de volar libremente de flor en flor, irritandose en extremo, y (3) el sufrimiento del sufrimiento, que Śāntideva comparó con un enfermo de lepra (alguien sujeto al sufrimiento todoabarcador) que contrae la peste bubónica (un sufrimiento que es momentáneo pero más intenso que el todoabarcador, y que se añade a este último).

[48] Estos tres corresponden, respectivamente, a los modos de manifestación poiética de la energía que en tibetano se conocen como dang (*gdangs*), rölpa (*rol pa*) y tsel (*rtsal*). Para una discusión detallada de los mismos, cfr. Capriles (2003, 2004, 2007a, 2012); una discusión menos precisa de ellos está disponible en Capriles (2000a).

[49] Esto implica que el sentido que se está dando al término *fenómeno* es mucho más amplio que el que le da Kant —e incluso que el que le da Heidegger, y hasta que el que le da Sartre.

[50] En tibetano, khorsum (*'khor gsum*), cuya traducción literal es "tres círculos" o "triple esfera". Esta estructuración direccional de la experiencia tiene como su *centro* el lugar en el que parece encontrarse el sujeto mental y como su *dirección* cualquiera de las que puede darse en el espacio (cuya existencia depende precisamente de esta estructura), según dónde se halle lo que se toma como objeto.

[51] La enseñanza dzogchén llama a estos tipos de pensamiento: (1) supersutiles, (2) sutiles y (3) burdos.

[52] El infante puede aprender a distinguir los segmentos del continuo sensorio que consideramos como cosas diferentes, porque los mismos conservan su configuración (es decir, su color-forma) en medio del cambio constante de la configuración total del continuo sensorio, y quienes lo educan le señalan que cada cosa es separada de las demás y que en sí misma es esto o aquello. Ahora bien, una vez que el infante ha aprendido a distinguir las cosas, es su interés por lo que ya distingue como esto o aquello lo que lo lleva a tomarlo como figura en vez de otra cosa, de modo que desde entonces el concepto es la fuerza motora tras la abstracción de los segmentos del continuo sensorio que toma como figura.

[53] Descartes había propuesto la existencia de dos tipos de conocimiento: el *intuitivo* y el *deductivo*. El primero eran las ideas claras y distintas que para él eran verdad de la que no se podía dudar, y que servían de punto de partida al segundo, que permitía conocer todo lo que se podía conocer. Locke añadió a estos dos tipos de conocimiento el *conocimiento sensible*. Más adelante se verá que aquí, en vez de partir del presupuesto según el cual Dios es totalmente bueno y por ende no puede querer engañarnos, de modo que si puso *ideas* en nosotros éstas deben ser *verdaderas*, partimos de la visión tántrica y budista de la vida como juego (sánscr. *lila*; tib. rölpa [*rol pa*]) de escondite de la Gnitividad universal consigo misma, en el cual ésta parece perderse *en y como conciencia dualista*, para luego redescubrirse en el estado de Comunión. Puesto en dicho juego uno se pierde por medio de la valorización / absolutización delusoria de los tres tipos de pensamientos que se discutieron arriba, contrariamente a Descartes, hemos de considerar a las ideas claras y distintas como fuente de error.

Ahora bien, el conocimiento que Descartes y Locke llamaron intuitivo y el que Locke llamó sensible tienen en común el ser —por contraste con el pensamiento discursivo que consiste en la reproducción por la imaginación de los sonidos de las palabras y que se despliega en el tiempo— comprensiones mudas instantáneas asociadas a imágenes (que pueden ser del tipo que Hume llamó impresiones o del tipo que Hume llamó ideas), las cuales son principalmente visuales, pero que pueden tener como base cualquier sentido, incluyendo el auditivo, y en particular la reproducción del sonido de palabras por la imaginación en el pensamiento discursivo —pues ellas intervienen recurrentemente en este último, y sin ellas éste no nos daría conocimiento alguno.

Aquí subsumimos los pensamientos en la base de lo que Descartes y Locke denominaron *conocimiento intuitivo*, y los que se hallan en la base de lo que Locke llamó *conocimiento sensible*, bajo el término *pensamientos intuitivos* (los que la enseñanza dzogchén llama sutiles), y los que, en combinación con los anteriores, se hallan en la base de lo que Descartes y Locke denominaron *conocimiento deductivo*, y que se despliega en el tiempo mediante la reproducción de los sonidos de nuestras palabras, bajo el término *pensamiento discursivo*.

[54] Puesto que desde el punto de vista temporal el mundo sensorial puede verse como un proceso, los "segmentos" que abstraemos en dicho mundo y que interpretamos como entes estáticos

sustanciales y subsistentes, pueden verse como segmentos artificialmente abstraídos en el "proceso universal" —es decir, como subprocesos que determinamos dentro de un proceso único—. Las cualidades son, a su vez, *aspectos* que abstraemos en estos subprocesos y que interpretamos en términos de nuestros valores.

[55] La actitud intuitiva de Sartre hacia la naturaleza —la forma como la percibía— era antiecológica; sin embargo, su teoría de la alienación primaria que en su aspecto de objetivación introduce una huella en la naturaleza que da lugar a una mecánica invertida como la que, siguiendo a Watts, aquí designo como ley del efecto invertido o ley al revés, revela algún grado de conciencia ecológica (aunque en vez de dar como ejemplo al agricultor chino ha debido referirse a la civilización tecnológica de la que él formaba parte). Ahora bien, la actitud en cuestión podría tener relación con lo que, según T. Riedlinger (1986; Grof, 1985, 1986; en el último trabajo Grof le atribuye una fecha más temprana a Riedlinger), sería el motivo por el que la filosofía del "primer Sartre" se ha considerado como pesimista: una "mala" experiencia psicodélica (la experiencia con la mescalina que le inyectó el Dr. Lagache cuando hacía sus investigaciones para *L'imagination* [Sartre, 1950] y *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* [Sartre, 1940], a la que dicho autor hace referencia en uno de estos libros —no recuerdo cuál y no tengo los textos conmigo para verificar—, aunque sin mencionar el carácter psicotomimético de su experiencia). (Breve discusión de este asunto en Capriles, 2007a vol. I).

[56] El término *filosofía existencial* (*Existenzphilosophie* en el sentido amplio en el cual el uso del término no está restringido a la filosofía de Karl Jaspers) se aplica normalmente a las teorías que dan primacía a la existencia humana, mientras que el existencialismo de Sartre (1982), que en esto tiene precedentes en Søren Kierkegaard, afirma que la existencia precede a la esencia. Aquí, en cambio, se está tomando estos términos para indicar los sistemas que, como el pensamiento existencial y existencialista en el sentido amplio de ambos términos, afirman que la autenticidad yace en la no elusión de una vivencia incómoda que, según exponentes de dichos sistemas (por ej., Sartre, 1980), revela el ser del individuo humano.

[57] El *Apocalipsis* profetiza que el Cristo del "Segundo Advenimiento" vendrá montado en un caballo blanco, armado de una espada, para derrotar a las fuerzas del mal e instaurar el reino de Dios durante un Milenio. En el judaísmo, se espera la llegada del Mesías, quien liberará y redimirá al pueblo de Dios (erróneamente identificado con los seguidores de su religión). En el Islam, el Mahdí o Mehedí —el "Guía"— vendrá al final de los tiempos para completar la obra de Mahoma e imponer la justicia en el mundo. En el hinduismo [sobre todo tántrico], es el Kalki, guerrero místico montado en un caballo blanco, quien vendrá al final de la Era de la Oscuridad para poner fin a la injusticia e implantar la nueva era de armonía, equidad y plenitud. En el budismo sútrico, es el Buda Maitreya quien inaugurará la nueva Edad de Oro. Ahora bien, en el *vajrayāna* ciertas enseñanzas asociadas al tantra *Kālacakra* nos hablan de la instauración de un Milenio de armonía, justicia y espiritualidad, y en regiones en las cuales están difundidas estas enseñanzas —tales como el Tíbet, Bután, Mongolia y, en parte, China— muchos budistas esperan que, antes del advenimiento de Maitreya, el rey guerrero Guesar de Ling, montado en un caballo blanco, aparecerá para derrotar las fuerzas del mal e imponer la justicia en el mundo. En todo caso, la restauración que nos concierne implica el fin de las religiones teístas y su remplazo por una nueva religiosidad naturalista y no-teísta.

[58] En base a Sartre (1980), he explicado que la autoconciencia tiene como base el *hacerse* el objeto que el Otro percibe como uno en la experiencia que Sartre llamó *vergüenza* (pero que aquí no se designa así) y que es la vivencia auténtica del *ser-para-otros*. Del mismo modo, he distinguido entre *conciencia reflexiva* y autoconciencia en cuanto *hacerse ser-para-otros* sartreano. Cfr. Capriles (2007a vol. II).

[59] En la traducción al inglés de la correspondencia de Spinoza (1928), esta carta se enumera como 15.

[60] El holismo *avant la lettre* se halla en el pensamiento prefilosófico de distintas regiones y reaparece en los primeros filósofos de Grecia, India y China; aunque en Grecia su elaboración explícita es obra de Aristóteles, entre los postsocráticos se menciona como representantes a Platón, la antigua estoia y los neoplatónicos (y en particular Proclo). El mismo reaparece en filósofos cristianos medievales por lo menos desde Roscelino y Suárez, continúa en buena parte de la escolástica, ocurre en el Cusano, y tiene una manifestación sumamente significativa en

Spinoza. Luego continúa en Pascal, Hegel (en quien se ve más claramente que en los demás idealistas) y, más adelante, la *Gestaltpsychologie*, la fenomenología husserliana, O. Spann, etc. El término lo introduce el estadista sudafricano Jan C. Smuts, y luego lo emplean Kurt Goldstein, Eugen Fink y el pensamiento sistémico en general. Arthur Koestler (1967; Koestler & Smythies, 1970) le hace un aporte significativo al introducir el concepto de *holón* en un sentido radicalmente distinto al de Sartre.

[61] Hegel (1955, p. 287) escribe:

"Como vemos, Spinoza va descendiendo, pues el modo es la fase más baja de todas; el defecto de este filósofo estriba en que [en la tríada Substancia-Atributos-Modos] concibe lo tercero solamente como modo, como la individualidad mala. La verdadera individualidad, la subjetividad, no es solamente un alejamiento de lo general, lo determinado puro y simple, sino que es, al mismo tiempo, como algo determinado pura y simplemente, lo que es para sí, lo que se determina solamente a sí mismo. De este modo, lo individual, lo subjetivo es justo el retorno a lo general. El retorno consiste simplemente en ser en sí mismo lo general; pero a este retorno no llega Spinoza".

En efecto, una diferencia esencial entre Hegel y Spinoza es que el primero valora la individualidad, ya que piensa (erróneamente, como se señala más abajo en el texto principal) que es ella y sólo ella la que, en cuanto autoconciencia, podrá reintegrar lo alienado.

[62] Puesto que para Hegel el mundo físico era una proyección de la idea que se regía por las leyes de ésta, para el pensador alemán cada nueva posición de un objeto en movimiento era negación de la anterior; puesto que si durante un momento el objeto ocupase el mismo sitio no se estaría moviendo, y si no lo ocupase no pasaría por dicho sitio en momento alguno, Hegel tuvo que concluir que para que algo se moviera tendría que simultáneamente estar y no estar en el mismo sitio —lo cual implica que para describir la realidad era menester incurrir en contradicciones—. Esto hizo que McTaggart Ellis (1931, 1999-2000, 2000) objetara la tesis de Hegel según la cual en el curso de nuestra evolución espiritual y social el error se revela por las contradicciones que produce, pues si todo es contradictorio y a fin de describir la realidad de manera precisa y así estar en la verdad es necesario recurrir a afirmaciones contradictorias, ¿como podrían las contradicciones revelar el error como tal?

Esta objeción no toma en cuenta el hecho de que Hegel empleó el término *contradicción* en dos sentidos diferentes, y entiende tanto este vocablo como el término error exclusivamente en su sentido general no hegeliano. Para comenzar, la afirmación del filósofo prusiano estaba basada en una comprensión del error como verdad parcial, la cual consistía en *tomar la parte por el todo* y de esa manera *ignorar el todo absoluto* (el cual, cabe señalar, sólo podría manifestarse al final de la evolución de la *idea* en los seres humanos, como la *idea absoluta* —en la *Ciencia de la lógica*— o el *concepto absoluto* —en la *Fenomenología*—). Para Hegel, la contradicción entre las verdades parciales revela la parcialidad de ambas y se transforma en un impulso a superarlas en una visión más completa, que es contradictoria en otro sentido: en el de ser la síntesis de opuestos que se contradicen, la cual es más verdadera que éstos en la medida en que los abarca y suspende en un todo —el cual a su vez, en tanto que no se haya alcanzado la *idea absoluta* que para él constituye el resultado final de la evolución, más adelante en el devenir dialéctico entrará en contradicción con otras verdades, con ello revelándose a su vez como verdad parcial—. Sólo el Todo final y verdadero que consiste en la *idea absoluta* no es para Hegel una verdad parcial que pueda o deba superarse. Es por esto que para Oakeshott (1991) las contradicciones se hallan en las categorías inferiores, mas no en el *concepto absoluto*, lo cual sería correcto en cuanto para Hegel toda posición o tesis debe ser superada por medio del desarrollo de las contradicciones que contiene en cuanto verdad parcial, pero el *concepto absoluto* o la *idea absoluta* no comprenderá ya contradicciones en este sentido —lo cual sería la razón por la cual ello constituiría el punto final de llegada de la evolución y la historia espirituales de la humanidad, en el cual finalmente se alcanzarían la perfección y la completitud. McTaggart respondería que lo anterior no resuelve el problema que denunció, que consistía en la aparente imposibilidad de distinguir entre los dos tipos de contradicción concebidos por Hegel: si la realidad es en sí misma contradictoria en el sentido general del término (segundo sentido en Hegel), y por ende a fin de describir la realidad correctamente es menester describirla en términos contradictorios, entonces ¿en base a qué criterio podemos determinar qué contradicciones son las que revelan el error como tal, de ese modo impulsando el proceso

dialéctico hacia el logro final del *concepto absoluto* (o de la *idea absoluta*) que como bien señaló Oakeshott para Hegel representaba la superación final y definitiva del error y por ende la contradicción en el primer sentido hegeliano del término? A fin de defender a Hegel de esta objeción se ha intentado establecer criterios claros para distinguir entre los dos tipos de contradicción en dicho autor; del mismo modo, se ha aducido que en la *Enciclopedia* Hegel superó el problema en discusión.

En todo caso, en términos de los conceptos generales de verdad y completitud, y más aún en términos de la forma como se entienden los términos verdad y completitud en el texto principal de este trabajo, la dialéctica hegeliana es invertida en cuanto la evolución espiritual y social humana, en vez de generar creciente verdad y completitud, genera siempre crecientes falsedad, abstracción y fragmentación. Y por los motivos que explican en términos de la elusión de Laing, el *concepto absoluto* o la *idea absoluta* constituirían la condición de mayor inautenticidad y falsedad que hubiese conocido la humanidad.

[63] Kirk y Raven (1972), fragmento 206 según Diels-Kranz. En la traducción que presentan Kirk y Raven, lo uno nace del todo porque al conceptuar el todo lo entendemos como *un* sólo todo, y del uno nacen todas las cosas porque, una vez conceptuado el todo como *uno*, comenzaremos a conceptuar en él *múltiples* partes como entes separados. Ángel J. Cappelletti (1972), quien da el número 10 a este fragmento, nos entrega una traducción más literal: "Articulaciones: entero y no entero; concorde, discorde; consonante, disonante; y de todas las cosas, lo uno; y de lo uno, todas las cosas".

[64] En diversos trabajos (Capriles, 1992, 1994, etc.) he combinado mi reinterpretación de la tesis hegeliana según la cual el error se revela por las contradicciones que genera, con mi reinterpretación de la tesis marxista según la cual las contradicciones han de revelarse como tales para que puedan transformarse en conflicto y éste a su vez pueda impulsarnos a superarlas. Contrariando la tesis hegeliana según la cual el territorio es una proyección del mapa que encaja perfectamente con éste, mi reinterpretación se basa en el hecho de que *ningún mapa puede corresponder cabalmente al territorio ni agotarlo*, y de que *distintos mapas mutuamente contradictorios*, *a pesar de ser todos imperfectos*, *pueden ser válidos para describir una realidad dada*. A pesar de la radical contrariedad entre esta forma de ver y la de Hegel, parecería que las objeciones de McTaggart a Hegel le fuesen también aplicables, pues si los mapas han de contradecirse para aproximarse lo más posible a lo que describen, la contradicción en la descripción no podría revelar el error que consiste en "lo incompleto y abstracto". Sin embargo, tales objeciones no se aplican, pues al igual que en Hegel, la contradicción que revela el error como tal es de un tipo diferente a la contradicción entre los términos de una proposición o entre proposiciones —pero, contrariamente al caso de Hegel, aquí la primera es claramente distinguible de la segunda, pues consiste en la valorización / absolutización delusoria de esta última.

Desde Engels (1964) hasta Máo Zédōng (1968), el marxismo ha señalado que "dondequiera que haya una diferencia hay una contradicción". Para la cosmovisión presentada en este libro, este principio sólo tendría sentido si por "diferencia" entendiésemos "experiencia de las diferencias como algo intrínseca y absolutamente verdadero" —y por ende el mismo *no* implicaría que, en tanto hayan montañas y planicies, humedad y sequía, varones y hembras, etc., habrá contradicciones que superar—. En efecto, la contradicción que impulsa la evolución degenerativa de la humanidad es inherente al error cuyo núcleo designo como "valorización / absolutización delusoria de los contenidos de los pensamientos", y el principio marxista en consideración debe reformularse así: "siempre que haya diferenciación —o, lo que es lo mismo, conceptuación— *valorizada-absolutizada delusoriamente* y en consecuencia vivenciada como absolutamente verdadera (de modo que sentimos que los mapas *son* lo *dado*, o que algunos de ellos son absolutamente verdaderos en el sentido de *adæquatio* —o sea, que corresponden exactamente a segmentos de lo dado— mientras que sus contrarios son absolutamente falsos en el mismo sentido), habrá una contradicción" —lo cual implica que tomar conciencia de la contradicción nos impulsaría antes que nada a erradicar la valorización / absolutización delusoria.

Cuando quien se ha liberado de la alienación / el error encara lo que otros vivencian como contradicción y que produce en ellos respuestas emocionales, no lo *valorizará-absolutizará delusoriamente* y por ende no lo percibirá como una contradicción. El método que los japoneses

llaman *kōan* (chin., *gōng-àn),* utilizado en el budismo Zen (chin., *Chán),* consiste en confrontar al alumno con lo que éste percibe como una contradicción irresoluble y urgirlo a resolverla. En tanto que esté en el error, el alumno se esforzará día y noche por resolver el *kōan*. Ahora bien, tarde o temprano, su intento de entender en términos de conceptos valorizados / absolutizados delusoriamente se desplomará y el alumno ya no percibirá una contradicción en lo que intentaba resolver. Entonces, aunque sea por corto tiempo, éste estará absolutamente libre de conceptuación valorizada / absolutizada delusoriamente y por ende de todo límite. Esto implica también que mientras que lo que Gregory Bateson (1972) llamó "doble constreñimiento patógeno" *(pathogenic double bind)* producirá un efecto terrible en el niño que tenga las propensiones para ello, no producirá ese efecto en un adulto normal y no producirá absolutamente ningún efecto en quien se haya liberado del error y la valorización / absolutización delusoria.

El hecho de que la contradicción que impulsa la evolución degenerativa de la humanidad no radique en lo que experimentamos como diferencias objetivas sino en la valorización / absolutización delusoria de las diferencias no implica que debamos erradicar la segunda y conservar las primeras, y el hecho de que en ausencia del error no se perciben diferencias no implica que quienes se liberan del mismo se vuelvan indiferentes ante las situaciones de injusticia, opresión, etc., que los que están poseídos por el error perciben como "objetivas". Por el contrario, puesto que la valorización / absolutización delusoria del pensamiento está en la raíz del egoísmo que se halla en la raíz de las injusticias, la condición de posibilidad de la erradicación de estas últimas es un avance efectivo en el proceso de erradicación de la primera. En efecto, en la medida en que nos vayamos liberando de la valorización / absolutización delusoria, el dolor de otros se irá haciendo nuestro —y aunque en esa misma medida iremos superando el rechazo y por ende el "dolor" irá dejando de ser doloroso para nosotros, tal como un animal se aparta de lo que le produce dolor, emprenderemos espontáneamente las acciones necesarias para la erradicación de las diferencias que perjudican a otros—. Y en tanto que siga activa en nosotros la valorización / absolutización delusoria del pensamiento, puesto que actualmente todos los humanos valorizan / absolutizan delusoriamente el pensamiento y en consecuencia vivencian esas diferencias como absolutamente verdaderas y encaran el dolor y el conflicto que de ello dimana, y puesto que nuestra supervivencia y el inicio de una nueva era de armonía, equidad y plenitud dependen de la erradicación, tanto de las divisiones que han surgido entre los humanos, como de la lucha que hemos emprendido contra el resto de la ecosfera, nuestra responsabilidad hacia los otros humanos y el resto de los seres vivos nos obliga a trabajar por resolver las divisiones en cuestión.

Quienes se hayan liberado del error sólo generarán situaciones que los individuos poseídos por el error experimentarán como contradicciones cuando ello sea necesario a fin de transformar la sociedad y depurarla de las contraposiciones que es imperativo superar, o a fin de transformar la mente y la experiencia de los individuos, permitiéndoles superar el error.

65 Bateson (1971) afirmó que el bucle sistémico que relacionó con el *Thánatos* freudiano, constituía una verdadera teleología. Pittendrigh (1958) habría objetado la utilización del término *teleología* y habría exigido que se lo remplazara por *teleonomía*. Ahora bien, a la luz de las objeciones que Mayr (1965, 1974) opusiera a las pretensiones de Pittendrigh, se aprecia que el uso que hizo Bateson del término *teleología* estuvo plenamente justificado, pero también se aprecia que su remplazo por teleonomía, en la medida en que Mayr redefinió este término en forma tal que el mismo no contradiría el concepto de teleología, no haría más que señalar que la orientación a un fin que Bateson expresó con el término *teleología* estaba asociada a la operación de un programa. Para una discusión de este asunto ver Capriles (2007a; el mismo asunto se discutió de manera menos precisa en otros trabajos).

En todo caso, la teleología a la que se refirió Bateson corresponde a la interpretación del sentido de la vida que en India se expresó en términos del mito del *lila*, que en general se entiende ontogénicamente como significando que dicho sentido consiste en el progresivo descubrimiento de nuestra verdadera condición, y por ende depende de la previa ocultación de ésta. Ella corresponde también, a nivel filogenético, a lo que expresó Heráclito diciendo que el *aion* (αιών: eón o evo en español; *kalpa* en sánscrito) es un *juego* de damas jugado por el niño a quien le pertenece la verdadera soberanía (fr. B 52 DK) —la cual, según mi reinterpretación, implica la necesidad de la reducción al absurdo empírica del error y la fragmentación, de la

opinión y de la ciencia divorciada de la sabiduría, y de la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, en cuanto ella es la condición de posibilidad de la restitución de la sabiduría propia de la Edad de Oro o Era de la Verdad y producir así una genuina armonía social.

[66] Los términos acuñados por Maruyama —tales como *morfostasis* y *morfogénesis*, entre otros— son de uso comunes en sociología gracias a su empleo por Walter Buckley (1993) en su teoría sistémica de la sociedad, que fue seguido por Anthony Wilden (1980) y otros.

[67] Uno de los primeros autores en ocuparse de esta ley fue Lǎozǐ en su *Dàodéjīng*. Yo me ocupé de ella en otros trabajos (Capriles, 1990b; luego las partes del libro en cuestión que no contenían instrucciones secretas fueron refinadas para producir Capriles, 2001).

[68] Maruyama (1963; cfr. también Buckley, 1993) designó como *morfostasis* a lo que la Teoría General de Sistemas llama *autoestabilización*, y *morfogénesis* a lo que la TGS llama *autoorganización*. Como ha señalado Ervin Laszlo (1974, p. 222), la *autoorganización* "conduce los sistemas hacia estados más negentrópicos", mientras que la *autoestabilización* "los mantiene en el estado preexistente de organización". Anthony Wilden (1980) ha indicado a su vez que, desde el punto de vista de la organización, la *homeorhesis* es diferente de otros tipos de *morfostasis*, tales como la *homeostasis* y la *homeogénesis*. Para una crítica de la aplicación por H. V. Guenther (1984) de los términos sistémicos acuñados por Maruyama y otros al proceso de transformación individual de la psiquis, cfr. Capriles (2007a vol. II; críticas menos precisas en 1986, 1995, 2000a, 2000b, 2003 y en otros artículos).

[69] Normalmente, ambas cosas entran en juego para que en un primer momento aceptemos o rechacemos nuestras sensaciones, pero a la larga pueden entrar en juego otros elementos, que pueden volverse más determinantes que la calidad o intensidad (cantidad) de la sensación.

[70] Es bien sabido que a menudo los masoquistas que piden a sus parejas que los azoten aprendieron a disfrutar el placer porque durante su infancia, al ser azotados en ciertas partes del cuerpo, ello les estimuló eróticamente, lo cual les hizo aceptar la sensación de dolor y asociar la estimulación erótica —que no habían obtenido por otros medios— con el ser azotados. Psicológicamente y sin restringir el masoquismo a la estimulación erótica por medio del dolor, en general la mencionada "desviación" tiene que ver con una autoimagen extremadamente pobre —y, según la explicación de Sartre en *El ser y la nada,* con la negativa a arriesgarse a ser rechazado—. Sin embargo, ninguna explicación del masoquismo *físico* puede ser comprensibles si no se toma en cuenta que lo que determina la calidad de la sensación es la actitud de la conciencia hacia ella.

Es de señalar que quienes se tatúan, inicialmente experimentan dolor, pero muchas veces al cabo de un rato se cansan de rechazar y en un momento dado el rechazo se rompe por sí mismo, con lo cual en el mismo instante la sensación se hace placentera (esto es aún más frecuente en el caso de tatuajes en la cercanía de las zonas erógenas cuya estimulación puede hacer que se acepte la sensación).

[71] El término griego *metamorphousthai* significa "ser transformado" o "ser transfigurado" y en cuanto tal implica que uno conserva una estructura, aunque ésta es diferente de la anterior. Puesto que lo que he designado como *ruptura metamórfica* constituye una liberación con respecto a toda estructura y a todo tipo de condicionamiento por programas y metaprogramas (como la que ocurre cuando, por ejemplo, la morfogénesis se interrumpe en la manifestación del *Sí-mismo-como-Sendero*), decidí que era mejor darle este nombre para así distinguirla de la *morfogénesis*, cuya etimología es precisamente "génesis de estructura". Ver Capriles (1994, 2007a vol. II y III).

[72] Brodey (Laing, 1961) observó un tropismo en los infantes humanos de nuestro tiempo que los hace huir del peligro hacia la madre, y Laing (1961) observó que, cuando la fuente del peligro es la madre, mientras más se aferre a ella el infante, más tensa se pondrá y por lo tanto más asustará al infante, quien se aferrará a ella con mayor fuerza, poniéndola más tensa… Este tropismo, que es una de las fuentes de la dialéctica entre la Buena Madre y la Madre Terrible que discutió Washburn (1996, pp. 95-98), y que, como señaló Laing (1961), actualmente parece condicionar la experiencia humana de la cuna a la tumba, está directamente relacionado, no sólo con las manifestaciones del *Thánatos* que ocurren en la vida temprana, sino, en cuanto el mismo sigue activo durante la vida del individuo, con la totalidad de las secuencias más peligrosas de retroalimentación positiva que ocurren en la vida humana —y su existencia permite entender por qué Bateson atribuyó al proceso primario el impulso Thanático—. Más

aún, si, manteniendo las categorías de *Eros* y *Thánatos*, remplazáramos la concepción darwinista que Freud tuvo de la filogénesis por la que se sostiene en este libro, concluiríamos que en los estadios tempranos de la humanidad, cuando quienes criaban a los infantes no eran fuentes de peligro (pues las relaciones de dominación, la represión y la violencia no habían surgido todavía) y probablemente las madres no monopolizaban las fases iniciales del proceso de socialización de los infantes, el tropismo que más tarde haría que los infantes se aferraran a la madre en caso de peligro habría sido una manifestación del *Eros* que mantenía la vida y la salud y no podía servir de base a un *Thánatos* que, bajo ciertas condiciones, podría conducir a la muerte o producir algún tipo de daño. Y esto a su vez significaría que no hay un dualismo entre *Eros* y *Thánatos*: sería sólo una vez que las madres se hicieron monopolistas y se volvieron potenciales fuentes de peligro, que en el contexto de algunas situaciones lo que se ha llamado *Eros* se transformaría en *Thánatos* —y de hecho la afirmación de Norman O. Brown (1968) según la cual se podría subsumir en una unidad a *Eros* y *Thánatos* podría verse en esta luz—. Ahora bien, esto no significaría que el *Thánatos* fuese una deformación aberrante del *Eros*: una vez que se ha desarrollado la alienación / el error, el *Thánatos* tiene una función clave en la erradicación de esa alienación / ese error y de todo lo díscolo, perjudicial y mortal que de ello se deriva.

La idea de Bateson según la cual su interpretación del *Thánatos* desembocaba en la teleología es fecunda en cuanto el mismo es un impulso, no hacia la muerte física, sino hacia la extinción (*nirvāṇa* [sánscr.] / *nibbāna* [pāḷi]; *fanā*) del *ser-para-Sí* en el *Sí-mismo* (provisionalmente *como-Sendero* y definitivamente *como-Fruto*). En efecto, lo que podría llamarse el *telos lila* de la evolución comprende la ocultación progresiva del *Sí-mismo-como-Base* y luego su repetida desocultación en el *Sí-mismo-como-Sendero*, que neutraliza de manera gradual las propensiones para la manifestación del error hasta que el individuo pueda quedar establecido en el *Sí-mismo-como-Fruto*. Esto implica que en este contexto sería más correcto hablar de un impulso a desarrollar la alienación / el error y un impulso a liberarse de ellos en la desocultación del *Sí-mismo*.

Para una discusión a fondo de qué es lo que hace posible que este bucle de realimentación positiva no se active en los individuos normales, ver Capriles (2007a vol. II).

[73] Autoestabilización es el término que la Teoría General de Sistemas le aplica a este tipo de actividades sistémicas (Laszlo, 1974, p. 222).

[74] Sin embargo, en las prácticas místicas basadas en el principio aquí expuesto, por lo general se aplican inicialmente técnicas basadas en formas de morfostasis a fin de lograr una condición de ecuanimidad y calma mental que le permita a los interesados, durante los desbocamientos dismorfogenéticos del *Thánatos*, mantener el desapego necesario para poder aplicar las instrucciones que permitirán que se manifieste el *Sí-mismo-como-Sendero* y como consecuencia de ello la *dismorfogénesis* se transforme en *eumorfogénesis*. La enseñanza dzogchén considera que tener la calma y el desapego propios de la pacificación mental (sánscr., *śamatha*; pāḷi, *samatha*; tib., zhiné [*zhi gnas*]; chin. 止 [pinyin, *zhǐ*]: jap., *shi* ó *sanmai*; vietn., *tam*) es indispensable para poder emprender las prácticas que se basan en activar secuencias dismorfogenéticas para transformarlas en secuencias eumorfogenéticas, pero reconoce que algunas personas ya la tienen sin haber aplicado intencionalmente prácticas morfostáticas.

[75] Sin embargo, se encuentra también en el *Samādhirājasūtra* del budismo *mahāyāna*. En Occidente, el poeta e ilustrador William Blake (1975) hizo buen uso de este principio.

[76] Es significativo que el modelo de la inexistente, mágica *Aufhebung* hegeliana haya sido la igualmente inexistente, mágica transubstanciación de los teólogos católicos. Sin embargo, como señala Juan David García Bacca (1985), como protestante piadoso Hegel jamás usó el término transubstanciación en este contexto, como sí lo hiciera en cambio el joven Marx, cuya renuncia a toda religión desde sus raíces judías le permitieron usar el término acuñado por teólogos católicos medievales.

[77] La palabra *pánico,* que indica un poderoso e incontrolable temor "irracional", se deriva del nombre del dios *Pan*, representación de la totalidad. *Pan* puede hacerse patente debido a la *pan*-oramificación de la conciencia que ocurre cuando el caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia aumenta suficientemente. Al hacerse patente el hecho de que todo es un único continuo y no existen múltiples substancias, automáticamente se hace patente nuestra propia insubstancialidad y la de todos los entes, y en la medida en que se nos ha enseñado a

aferrarnos a nuestra supuesta identidad separada y a temer a la desaparición de esta identidad, y en la medida en que la neurosis impera en nuestra época, en individuos de capacidades inferiores pueden desatarse experiencias de terror. Por otra parte, la ampliación y permeabilización del foco de atención consciente puede permitir el acceso a la conciencia de contenidos ego-asintónicos, los cuales representan una amenaza para el funcionamiento egoico y la autoimagen del individuo. Más aún, la panoramificación en cuestión hace que el individuo experimente en toda su intensidad cualquier dolor que se pueda manifestar, lo cual desencadena bucles autocatalíticos (es decir, de realimentación positiva) de dolor, angustia y malestar. Para una explicación de todo esto, ver Capriles (2007a vol. II, así como 2000a, 2000b, 2003, 2006a, etc.).

[78] Lo llamo "principio budista" porque milenios antes de Spinoza los filósofos budistas establecieron que una determinación (sánscr. *paricceda*; tib. *yongs gcod*) es el resultado de una negación (sánscr. *pratiṣedha*; tib. *med pa*).

[79] Sartre (1980, pp. 50-51) escribe:

"Oponer el ser a la nada como una tesis a su antítesis, en el estilo de la comprensión de Hegel, equivaldría a dar por sentada una simultaneidad lógica entre ellos [en el sentido en el que] dos contrarios surgen al mismo tiempo como dos términos-límite de una serie lógica. Pero aquí debemos tener en cuenta que sólo los opuestos pueden tener esta simultaneidad, en cuanto ambos son igualmente positivos (o igualmente negativos). Sin embargo, el no-ser no es el opuesto del ser, sino su contradictorio. Esto implica una posterioridad lógica de la nada con respecto al ser, en cuanto [la misma] es ser primero postulado y luego negado. Por lo tanto, ser y no-ser no pueden ser conceptos con el mismo contenido; por el contrario, el ser supone un paso irreductible de la mente: no importa cuál pueda ser la indiferenciación primitiva del ser, el no ser es esa misma indiferenciación *negada*. Lo que le permite a Hegel 'hacer que el ser pase' a la nada, es que él introdujo implícitamente la negación en la definición misma del ser. Ello es autoevidente en cuanto una definición es negativa, pues Hegel nos ha dicho, en términos del *dictum* de Spinoza, que *omnis determinatio est negatio*. Y no escribe él: 'No importa qué determinación o contenido distinga el ser de otra cosa, postular un contenido en él, no permitiría mantenerlo en su pureza. Es pura indeterminación y vacuidad. Nada puede ser aprehendido en él'. Así pues, es él mismo quien ha introducido desde atrás en el ser esta negación que él encontrará una y otra vez cuando lo haga pasar al no-ser. Es sólo que aquí hay un juego de palabras con respecto a la noción misma de negación. Pues si niego en el ser todas las determinaciones y todos los contenidos, al hacerlo estoy afirmando que el mismo *es*. Así pues, si negamos en el ser todo lo que podamos desear, debido al hecho mismo de que estamos negando que sea esto o aquello [y así estamos afirmándolo como *ser*], no podríamos hacer que *no sea*. La negación no podría alcanzar el núcleo-de-ser del ser que es absoluta plenitud y total positividad. Por el contrario, el no-ser es una negación que concierne (es decir, que tiene por objeto) este mismo núcleo de densidad de plenitud. Es en su propio corazón que se niega el no-ser. Cuando Hegel escribe (P. c. 2 ed. E. § LXXXVII) '[El ser y la nada] son abstracciones vacías y cada uno de ellos es tan vacío como el otro', olvida que la vacuidad es vacuidad *de* algo (un error que es aún más extraño en cuanto Hegel fue el primero en haber señalado que 'toda negación es una negación determinada' —es decir, tiene un contenido—). Ahora bien, el ser es vacío *de* toda determinación excepto en lo que respecta a su identidad consigo mismo; sin embargo, el no ser es vacío de ser (en vez de ser vacío meramente de las *determinaciones del* ser)…

"Así pues, incluso cuando el ser no sería el soporte de ninguna cualidad diferenciada, la nada sería lógicamente posterior a él en cuanto, para negarlo, presupone el ser —pues la cualidad irreductible del *no-* viene a añadirse a esta masa indiferenciada de ser a fin de liberarlo—. Esto no sólo significa que debemos negarnos a poner en el mismo plano al *ser* y el *no-ser*, sino también que debemos cuidarnos de postular la nada como un abismo original del cual surgiría el ser (…)".

[80] Aunque, en términos de Russell y Whitehead, hablo de una "confusión de tipos lógicos" en Hegel (terminología que no emplea Sartre), la confusión que aquí nos concierne tiene lugar entre el ser, que para Aristóteles no es una categoría ni una categoría de categorías, y la categoría o tipo lógico "entes". En todo caso, como se ha señalado, la determinación que es siempre una negación de lo indeterminado *ocurre en el mapa del pensamiento y no en el territorio que éste interpreta*, pues contrariamente a lo que creyó Hegel, el territorio no es una

proyección del mapa y éste último jamás puede corresponder exactamente a él. Y, por último, como se ha aclarado, la evolución espiritual y social de la humanidad, en vez de comprender perfeccionamiento, implica degeneración. Con todo esto claro, para explicar el "movimiento de la realidad" no necesitaremos una negación como la metafísico-ontológica de Hegel.

[81] El original en inglés lee:

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

[82] Amén de procesos que no ocurren en el individuo humano y de los procesos del "cerebro reptil", etc., el *lógos* comprende tanto los "algoritmos del corazón" —es decir, el proceso primario asociado al lado derecho del cerebro— como los cómputos del proceso secundario —asociado al lado izquierdo del cerebro—. En la expresión de Pascal se refleja el hecho de que, en los últimos siglos, el concepto de "razón" ha sido limitado al proceso secundario y a la inteligencia discursiva, lo cual ha hecho de él algo muy restringido, fomentando el desarrollo de actitudes antiecológicas. En efecto, una vez que la razón es limitada al pensamiento discursivo y contrapuesta al corazón, al proceso primario, a los impulsos supuestamente irracionales y a las pasiones, surge la necesidad de controlar todo lo que se considera como *no* siendo razón. Este proyecto de control, al ser puesto en práctica por medio del desarrollo tecnológico, interfiere con el orden natural y finalmente llega a subvertirlo.

[83] Uno podría preguntarse, si nuestra evolución espiritual es un proceso de degeneración, ¿cómo se van dando, incluso en los momentos en que la alienación / el error ha adquirido mayor poder, las llamadas "grandes creaciones del espíritu humano"? Ellas ocurren a través de individuos que se han liberado en cierta medida de la alienación / el error, o que por idiosincrasias que aquí no podríamos explicar, en ciertos planos específicos se vuelven canales para el libre flujo de la *poiesis* del *logos* / el *Sí-mismo*.

[84] Las circunstancias ambientales a las que me refiero son las que podemos subsumir bajo el término *desertificación* y que James DeMeo (1998) consideró como la *causa principal* de lo que, usando el término del *Libro del Génesis*, Steve Taylor (2008) designó como *La Caída* y que consiste en la aparición de características nocivas tales como la agresión, el patrismo, la represión sexual, el dominio tiránico sobre los hijos y así sucesivamente. Desde la perspectiva de este trabajo ellas no son la causa principal: ellas son circunstancias contributivas, que incluso podrían haber resultado de la *Caída*, en cuanto la desertificación podría haber sido ocasionada por la intervención humana sobre el ecosistema que habrían efectuado pueblos que estaban más adelantados que el resto en el proceso de *Caída* —o bien podría haberse dado un proceso de realimentación positiva entre *Caída* y desertificación en el cual es difícil establecer cuál de los dos factores comenzó primero.

[85] No se dispone de una base firme para establecer si la violencia es un resultado de la deriva antisomática de las religiones teístas que Eisler (1989) relaciona con la espada, o si, como parece más probable, la deriva antisomática de esas tradiciones teístas se debió a un previo recurso a la violencia por el pueblo pastor donde nacieron dichas religiones para obtener alimentos, lujos y mujeres. En todo caso, debe haber habido realimentación positiva entre ambas variables. Aunque en la sección sobre la alienación eroticosexual del próximo capítulo se esboza una teoría que tiende a la segunda de estas alternativas, no se establece un determinismo en un sentido o en otro.

[86] Los indoeuropeos y los semitas han sido los más exitosos entre los pueblos que James DeMeo (1998) designó como saharasiáticos. Cfr. Gimbutas (1982, 1989, 1997); Eisler (1989, a matizar en base a Radford-Ruether 1992), Ceruti & Bocchi (1994), Taylor (2008), etc.

[87] Los marxistas apreciaron altamente la visión expresada en Morgan (2004) porque, al igual que Hegel, éste planteaba que todas las sociedades humanas se dirigían hacia la modernidad occidental. Sin embargo, Morgan pensaba que en sus formas colectivas de propiedad, su hermandad, su sentido de comunidad y su cooperación, los pueblos primitivos eran superiores a los civilizados, y concluyó que en el futuro la humanidad podría alcanzar un nivel más elevado de civilización, al restablecerse la propiedad colectiva de los recursos fundamentales. La

aspiración al restablecimiento de la propiedad colectiva de los recursos también fue del mayor agrado de los marxistas.

[88] Jacques Lizot (1973) dice de los Yanomami que su sociedad —y por extensión todas las sociedades primigenias— son sociedades de rechazo al trabajo. Señala que "El desprecio de los Yanomami al trabajo y al progreso tecnológico autónomo es un hecho" y que la duración del tiempo dedicado al trabajo, apenas rebasa las tres horas.

[89] Claude Meillassoux (1998), receptor de la tradición de Clastres y Sahlins, revisando lo que Marx llamó "comunidad primitiva", advirtió que los antropólogos han distinguido tres organizaciones diferentes dentro de esa poco clara categoría clásica:

1. Las hordas de cazadores y recolectores caracterizada por relaciones voluntarias de adhesión.
2. Las sociedades horticultoras o proto-agrícolas de linaje, generalmente ginecoestáticas, donde "la reproducción del grupo descansa únicamente sobre las capacidades genésicas de las mujeres nacidas en el grupo" (Meillassoux, 1998, p. 44), y por lo tanto, suelen ser matrilineales y matrilocales.
3. La comunidad doméstica agrícola, generalmente ginecomóvil, donde "la reproducción depende de las capacidades políticas de los grupos para negociar en cada momento un número adecuado de mujeres"; luego, patrilineal y patrilocal, y correspondiente al Modo de Producción Doméstico de Sahlins, para el cual la reproducción de la fuerza de trabajo es fundamental.

[90] Es por esto que la obra de Sahlins *Stone Age Economics* se tradujo al francés como *Âge de pierre, âge d'abondance*. En todo caso, como lo muestro en un trabajo anterior (Capriles, 1994), esta visión de la riqueza y la pobreza es compartida por las tradiciones asociadas al Monte Kailāśā; por pensadores de fines del siglo XX como Iván Illich (1971, 1977), Walter Weisskopf (1971), Nicholas Georgescu-Roegen (Dulbecco y Garroustedans, 2005); por miembros de la escuela francesa del decrecimiento como Alain De Benoist (2007), Serge Latouche (1986, 2004, 2006), J.-C. Besson-Girard (2005) y Claude Meillassoux (1991), y por pensadores varios como L. Yapa (1996), M. Mollat (1978), Rajni Kothari (1989), Sachs y Gustavo (1996), M. Rahnema (2007), Oswaldo De Rivero (2001), R. Douthwaite (1992), Dupuy, Acevedo y Robert (1979; nótese que Jean Robert colaboró con Iván Illich en Cuernavaca, México), Stan Cox (2008), C. Ruiz Marrero (2009), etc.

[91] Cfr. la Introducción a este trabajo; para una discusión más extensa del asunto, cfr. Capriles (1994, 2007a vol. III, 2007b).

[92] Entre los yacimientos ubicados en los alrededores del valle del Nilo en los que se aprecian algunos signos de violencia de grupo a partir del año 12000 AEC, se encuentra el de Jebel Sahaba, en el que se encontraron más de cincuenta cuerpos que mostraban signos de haber padecido una muerte violenta. Los yacimientos en el sudeste de Australia —donde además de cadáveres de individuos muertos por violencia se hallaron los de varios niños con deformaciones craneales provocadas por adultos— son ligeramente posteriores, pues según los expertos datan de los años 11000 y 7000 AEC.

[93] En su libro *War Before Civilization*, Lawrence Keeley (1996) aporta lo que para él son ejemplos de violencia, guerras prehistóricas y canibalismo, pero sus "pruebas" parecen sugerir eventos diferentes de los que él intenta demostrar —al grado de que el antropólogo R. Brian Ferguson (2000, p. 159; en Taylor, 2008, pp. 50 y 392 n. 12) ha señalado que "en su intento de demostrar que la guerra es tan antigua como la humanidad, [Keeley] antepone su propia retórica a las evidencias"—. También el arqueólogo Nick Thorpe (1999, 2000) considera que existen pruebas de actividad bélica en el remoto pasado, pero como señala Taylor (2008, p. 392, nota 12) el mismo Thorpe reconoce que los útiles que toma como armas de guerra podrían muy bien ser herramientas y armas de caza, y que las pinturas rupestres que interpreta como pruebas de conflictos entre pueblos mesolíticos no son consideradas como tales por otros especialistas. Igualmente, las evidencias de 'una pareja de cuerpos paleolíticos, ambos procedentes de Italia, con puntas de sílex alojadas en los huesos' y otros ejemplos dispersos de individuos procedentes de Suecia, Dinamarca, Bretaña y Rumania, o de heridas craneales en restos encontrados en Dinamarca y California son tan dispersos que como señala Taylor plantea serias dudas de que constituyan una prueba de actividad bélica, pues en ese caso deberían aparecer grupos enteros, y por ende tiene más sentido pensar que esos casos son resultado de accidentes de caza. Pero, aunque fuesen consecuencia de la violencia, tan sólo serían muestra de un grado de violencia interindividual muy reducido y no de guerra en cuanto tal. Las "pruebas" creíbles más antiguas

que ofrece son a partir de mediados del Neolítico: una cueva en Ofnet, Baviera (Bayern) con dos yacimientos que contienen cráneos y vértebras de treinta y ocho individuos, todo ellos muertos a causa de las heridas sufridas; restos de nueve individuos con signos de que se les había arrancado el cuero cabelludo en Dyrholmen, Dinamarca, y un enterramiento masivo, fechado en el año 5000 AEC, que contiene [los cadáveres de] treinta y cuatro personas que murieron por golpes en Talhein, Alemania. Taylor (*ibídem*) objeta:

"…aparte de los dos casos mencionados en el cuerpo [principal] del texto (cfr. la nota precedente), las evidencias de actividad bélica antes del Neolítico no son muy convincentes e incluso los casos pertenecientes al Neolítico tampoco son tan evidentes. Pero tal vez (…) no sea tan importante que pongamos en duda las conclusiones de arqueólogos como Keeley y Thorpe puesto que, aun aceptando su dudosa hipótesis, seguimos teniendo un escenario de guerra muy limitado alrededor del año 4000 AEC —un escenario que, posteriormente, sufrió un súbito y radical incremento".

En efecto, en el supuesto negado de que Keeley y Thorpe tuvieran razón, la violencia se habría iniciado hasta un máximo de cinco milenios antes de lo calculado por quienes fechan su inicio alrededor del 4000 AEC y dicho inicio habría tenido lugar a un nivel individual: en ningún caso significaría ello que la guerra siempre hubiese existido. Ahora bien, puesto que la evidencia de Keeley y Thorpe es dudosa parecen estar más cerca de la realidad quienes fechan los inicios de la violencia en los alrededores del 4000 AEC que quienes nos dan fechas anteriores.

[94] En el yacimiento de Predmost en Moravia (República Checa) se hallaron restos de mil ejemplares de Mamut cuyos colmillos se usaron para esculpir estatuillas de animales (en uno de los cuales se halló una representación esquematizada de figura femenina); en un yacimiento de la isla de Sicilia (Italia) se encontraron en una sola caverna los huesos de más de dos mil hipopótamos; en el de Terralba, en la provincia de Soria (Castilla, España) se halló un número considerable de restos de elefante antiguo; en los de Solutré en el departamento de Saône-et-Loire en la región de Bourgogne (Francia) aparecieron restos de muchos miles de caballos salvajes, y el de la cueva del Castillo en la provincia de Santander (España) hay restos de más de un millar de ciervos. Estos hallazgos parecen sugerir la ocurrencia de ecocidios a raíz de la transición desde el modo de vida basado exclusivamente en la recolección al basado en la caza, la pesca y la recolección. En todo caso, aunque muchas especies (tales como los hipopótamos, los rinocerontes y otras de gran tamaño) fueron efectivamente aniquiladas, los pueblos que habitaron esas regiones no las hicieron inhabitables.

Estos ecocidios fueron realizados por cazadores de la especie *Homo sapiens* que hoy en día se consideran como pertenecientes a la variedad de Cro-Magnon (pues ya no se excluye de ésta a los de Combe Capel, Brno o Predmost, ni a los más tardíos, como el de Grimaldi o el de Chancelade), y no tienen precedentes en otras subespecies de homínidos —y en particular en los de la subespecie *Homo habilis*, que se alimentaban sólo de los vegetales que recolectaban y la carroña que hallaban.

La destrucción ecológica de Rapa Nui o Isla de Pascua pertenece a un período muy posterior, cuando el proceso de *Caída* de nuestra especie estaba mucho más avanzado. Jared Diamond (2007, p. 127) señala que según la literatura publicada sobre la isla de Pascua hay evidencias de colonización por los primeros habitantes, que habrían venido de Polinesia bajo el mando del mítico Hotu Matúa, desde los años 300-400 EC, pero que los especialistas en historia de la isla que nos concierne cuestionan cada vez en mayor medida estas tempranas fechas, debido a fallas inherentes a los métodos mediante los cuales se las calcularon —tomándose hoy en día más en serio el 900 EC, que dan los paleontólogos Claudio Cristino y Patricia Vargas—. En todo caso el ecocidio habría ocurrido mucho más tarde, cuando, según Claudio Cristino y Edmundo Edwards, la isla habría tenido quizás 15.000 habitantes y estado sometida a agricultura intensiva. Además, las condiciones climáticas eran extremadamente difíciles debido al clima ventoso, frío y seco, que hizo a los nativos cubrir el suelo con rocas, moviendo millones o quizás miles de millones de ellas para reducir la pérdida de agua por evaporación, y remplazar la corteza superficial del suelo que favorecía la pérdida de agua de lluvia, además de lograrse muchas otras funciones. Para una discusión detallada del ecocidio de Rapa Nui dirijo al lector a Diamond (2007, pp. 115-165).

En su mayoría, las catástrofes que discute Diamond (incluyendo la de los anasazi [Diamond, 2007, pp. 186-212] en lo que hoy es el sudoeste de los EE.UU.) ocurrieron en épocas tardías (a

menudo en el segundo milenio después de cristo), por lo que no fueron ocasionadas por pueblos poco avanzados en el proceso de *Caída* de la especie. La catástrofe que habría ocasionado el colapso de la civilización maya, que habría ocurrido alrededor del año 800 EC, habría tenido que ver con una prolongada y muy extrema sequía que habría comenzado en el 760 y habría tenido su punto culminante en el 800 EC (Diamond, 2007, p.234). Richardson Gill (citado en Diamond, 2007, p. 235) ofrece unas fechas alternativas que difieren por pocos años, lo cual no altera lo ya señalado.

[95] Como se señaló en la sección anterior, la autoconciencia (que representé con el punto B de la espiral de simulaciones de Laing) constituye el núcleo del error humano básico. Y como se verá más adelante, dicho error es la causa primera del mal.

[96] En francés, *phantasme inconscient*; en quienes traducen del francés al español, *phantasma inconsciente*.

[97] Shenrab Miwoche fue el sabio que dictó la enseñanza dzogchén (*rdzogs chen*) original de la tradición Bön alrededor del año mil ochocientos antes de la era cristiana al pie del Monte Kailāśā y en las orillas del lago de Manasarovar (Mānasa sarovar), en el actual Tíbet occidental (según algunos textos del Bön la fecha habría sido el 16.000 AEC; algunos budistas que no pueden aceptar que haya existido un dzogchén bönpo antes de la aparición del dzogchén budista fechan a Shenrab en el siglo VIII EC, pero la evidencia no parece sustentar esta tesis en modo alguno).

[98] Esta frase combina un concepto, proveniente de una tradición asociada al *tantra Kālacakra,* que Tarthang Tulku (1977) expuso en su obra *Time, Space and Knowledge*, con la explicación de la verdadera condición del individuo y la totalidad de la realidad que desde su versión prebudista tibetana o bönpo reintroducida por Shenrab Miwoche la enseñanza dzogchén ha llamado Base (*gzhi*) o dzogchén-como-Base, como total plenitud y perfección (en tibetano, dzogchén [*rdzogs-chen*]; para una explicación de por qué vierto el término dzogchén de esta manera, cfr. Capriles [2000a, 2003]). La mencionada obra de Tarthang Tulku (1977) habla de "Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento", pero puesto que también en este caso el término tibetano "chenpo" tiene un sentido absoluto y no relativo, aquí preferí traducirlo como "total"; del mismo modo, puesto que, como ya se ha señalado, el término conocimiento implica la dualidad sujeto-objeto, preferí usar el término "Gnitividad".

[99] Antes de las invasiones saharasiáticas (DeMeo 1998, Taylor 2008), habría habido una unidad simbólica y misticorreligiosa entre la India, Tíbet, China, el Asia Central, Persia, el Cercano Oriente, la Creta Minoica y Grecia en su totalidad, y el resto de Europa —y, si se comprobara como cierta la afirmación de Daniélou (1987) según la cual Osiris es Śiva, también Egipto—. Aunque Giuseppe Tucci (1980) afirmó que en el Bön la transmisión oral del dzogchén del Zhang-zhung (Dzogpachenpo Zhang-zhung Ñenguîü [*rdzogs pa chen po zhang zhung snyan brgyud*]) tomó sus enseñanzas del shivaísmo de Cachemira, como ha señalado Chögyal Namkhai Norbu (1997, 2004), lo cierto es todo lo contrario, pues la historia del shivaísmo afirma que su doctrina se originó en el Monte Kailāśā y considera esta montaña como la morada de su dios —la cual se encuentra en el interior del Tíbet y adonde shivaítas de la India tratan de ir anualmente en peregrinaje—. En cambio, el dzogchén bönpo de la "transmisión oral del Zhang-zhung" no ubica la morada de sus maestros o deidades fuera del territorio tibetano, sino en la región del Monte Kailāśā, donde transmitió sus enseñanzas su iniciador, el tönpa (*ston pa*: Revelador Primordial) Shenrab Miwoche. Como lo reconoció el mismo Tucci (1980), dicha región fue un centro de convergencia e irradiación para el shivaísmo de la India, el zurvanismo preario de Irán y, más adelante, tradiciones esotéricas transmitidas en el Islam como el ismaelismo (en el sufismo *khajagan* o *naqsbandi* hallamos pistas que sugieren que esa tradición podría haber bebido de la fuente del Kailāśā —quizás a través de los ismaelitas, pues el maestro de Rumi, Shams-i-Tabriz, habría sido nieto de un lugarteniente de Hassan Ibn el-Sabbah [Iqbal, 4ª ed. 1978], y en general el sufismo iranio y centroasiático tomó del ismaelismo su "mística de la luz" [bajo la dirección de Yvon Belaval, 1981], donde los elementos iranio-tibetanos son evidentes—). Los textos más antiguos del Bön afirman que Shenrab Miwoche tuvo discípulos en Persia, Sumpa, India, China y Trom, lo cual sugiere que la enseñanza dzogchén de la transmisión oral del Zhang-zhung haya sido la fuente de las enseñanzas supremas del shivaísmo, el zurvanismo y el daoísmo. Chögyal Namkhai Norbu (1997, 2004) escribe:

"Shenrab Miwoche nació en el Zhang-zhung [en las inmediaciones del monte Kailash (Kailāśā) y del lago de Manasarowar (Mānasa sarovar) en el actual Tíbet occidental] y por lo tanto era un tibetano, pero el Bön que él enseñó se difundió no sólo en el Zhang-zhung, sino también en otros países, tales como el Tazig (Persia), India y China. Algunas fuentes Bön disponibles reportan que los grandes sabios Mutsa Trahe de Tazig (Persia), Hulu Baleg de Sumba, Lhadag Nagdro de India, Legtang Mangpó de China y Serthog Chejam de Khrom (Trom) tradujeron a sus respectivas lenguas y difundieron en sus países de origen las enseñanzas de Shenrab incluidas en las cuatro series del Bön divino (*lha bon sgo bzhi*) [incluyendo]… el Bön de la mente perfecta [o yangdagpe sembön] (*yang dag pa'i sems bon*)... Es cierto que la enseñanza del yangdagpe sembön transmitida por Shenrab Miwoche era una forma arcaica de dzogchén: en efecto, tenemos la lista y las historias de todos los maestros del linaje de la transmisión oral del dzogchén del Zhang-zhung (*rdzogs pa chen po zhang zhung snyan brgyud*)".

El Śiva-Mahākāla de la India y el Zurván preario de Persia personifican el espaciotiempo total que una tradición asociada al *tantra Kālacakra*, que ha presentado el lama tibetano Tarthang Tulku (1977), llama Total Espacio-Tiempo-Gnitividad —condición panorámica e indivisa que, de manera no-dual, aprehende la Totalidad sin separación, fragmentación o división— cuya aparente disgregación por las divisiones sujeto-objeto y figura-fondo, así como por la conceptuación, da lugar al tiempo secuencial y el espacio fragmentado. Lo mismo se aplica, en el Bön del Tíbet, a la deidad que se conoce como el Îandag Guîalpo *(yang dag rgyal po)* o *deus otiosus*, quien —como señala Giuseppe Tucci (1980)—: "...existía... *antes de la existencia del tiempo (finito y lineal)* y... era pura potencialidad". Si se tiene también en cuenta que Zurván es un *deus otiosus* y que en el shivaísmo indio se representa la vida humana —incluyendo la experiencia signada por el error que el budismo designa como *avidyā* y su disolución— como un juego o *lila* de escondite de Śiva en tanto que *deus otiosus* consigo mismo, la relación entre el Bön, el shivaísmo y el zurvanismo se hará todavía más clara. Asimismo, Zurván es una deidad hermafrodita, como lo es también el Śiva Ardhanārīśvara.

Shenrab también enseñó doctrinas y métodos cuyo principio es el del tantrismo, de los cuales podrían haberse derivado las doctrinas y métodos del mismo tipo que se transmitieron en el shivaísmo y en el daoísmo. Con respecto al posible origen del daoísmo a partir del dzogchén bönpo, la evidencia es abrumadora, pero por falta de espacio refiero al lector a Capriles (2009b), donde se la sopesa, haciendo referencia a William Rockhill (1997, pp. 217-218, n. 2), T.-L. Shen y S.-C. Liu (1973, p. 37), David-Neel, Daniel Reid (2002), y Liu Yiming (Liu I-Ming, 1988).

[100] Estas tradiciones incluyen el dzogchén (*rdzogs chen*) bönpo y el dzogchén budista (el cual, según el budismo, habría surgido en Oḍḍiyāna a través del tönpa Garab Dorje, independientemente de las enseñanzas del tönpa Shenrab Miwoche).

[101] La física de nuestros días ha asestado otro duro golpe a la creencia en una pluralidad de substancias y un cambio intrínsecos, independientes de nuestra percepción, al descubrir que el espacio y el tiempo sólo existen como los conocemos en nuestra experiencia. Mientras que para Newton el espacio y el tiempo eran *substancias*, para la Teoría de la Relatividad, el tiempo era una dimensión más —en el mismo nivel que las tres del espacio y *relativa* a estas últimas— del "continuo de cuatro dimensiones" que era el universo. Las teorías que persiguen la Superunificación (de las fuerzas fundamentales) van mucho más allá que Einstein, pues incluyendo el tiempo postulan un número mucho más grande de dimensiones y afirman que entre las espaciales sólo tres no han estado "encogidas" desde el "big bang". Las distintas teorías de la física de reconocimiento —y en particular la teoría holonómica de David Bohm— van todavía más allá y afirman que la dimensionalidad surge a partir de una realidad no dimensional. Los orígenes de esta nueva rama de la física se remontan al experimento imaginario EPR (Einstein-Podolski-Rosen), que pretendía refutar el principio de indeterminabilidad (*Umbestimheit*) de Heisenberg, y demostrar que el espacio y el tiempo eran autoexistentes y que la velocidad máxima en el universo era la de la luz, en cuanto "Dios no juega a los dados con el Universo". Ese experimento era imaginario porque para el momento no existían ni las fórmulas matemáticas ni la tecnología para realizarlo. Luego en 1962 John Bell descubrió el teorema llamado "desigualdad de Bell", con lo cual se tenía ya la fórmula matemática, y para el comienzo de la década de los 80 del siglo pasado ya existía la tecnología para hacer mediciones lo suficientemente rápidas. Fue así que en 1982 Alain Aspect realizó un

experimento real equivalente al EPR en la universidad de París-Sur con dos partículas gemelizadas: *en el instante* de determinarle el eje de rotación a una, y sin que mediara la velocidad que tomaría la luz en llegar de un lugar al otro, la otra giraba *sobre el mismo eje de rotación con espín contrario, como si no hubiese distancia entre ellas*. Esto originó un debate en el que una de las partes afirmaba que en el nivel de realidad de la constante de Plank no existían el espacio y el tiempo. Todo esto se considera en detalle en el Apéndice sobre Física al Capítulo I de Capriles (1994).

Otras obras que explican cómo la física refutó la ilusión de substancialidad:

(A) Teorías de Bohm y de Pribram unificadas en el llamado "paradigma holográfico":

(1) las obras de David Bohm (1976, 1982, 1987) y de Bohm y Hiley (1975) mencionadas en la bibliografía;

(2) el libro de Karl Pribram y J. Martín Ramírez (1980) *Cerebro, mente y holograma,* y

(3) la compilación de Ken Wilber (1982) *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes,*

(B) Concepto de "física de reconocimiento" y/o de ahondar en la polémica entre Einstein y Bohr, y conocer más a fondo el experimento EPR, la desigualdad de Bell y los experimentos de Aspect:

(4) el artículo de John Gliedman (1984) Turning Einstein Upside Down: In the Quantum Universe of John Archibald Wheeler Nothing Exists Until it is Observed, y

(5) el Capítulo 3 del libro de Paul Davies (1985) *Super-fuerza*.

(C) Comparación global y detallada de la nueva física y de las filosofías místicas de Asia:

(6) la obra de Fritjof Capra (2ª ed. actualizada 1983) *El tao de la física*;

(7) el libro de Mathieu Ricard y Thuan, Trinh Xuan (2004) *The Quantum and the Lotus*: *A Journey to the Frontiers where Science and Buddhism Meet*;

(8) el trabajo de Gary Zukav (1979) *The Dancing Wu Li Masters. An Overview of the New Physics*;

(9) el libro de Lawrence LeShan (1982) *The Medium, the Mystic and the Physicist*;

(10) el texto de Arthur Young (1984) *The Reflexive Universe*;

(11) la obra de Nick Herbert (1979) *Mid Science: A Physics of Consciousness Primer*;

(12) el trabajo de Fred Wolf (1981) *Taking the Quantum Leap*;

(13) el libro de Itzak Bentov (1977) *Stalking the Wild Pendulum*;

(14) la obra de Bentov y Bentov (1982) *A Cosmic Book: On the Mechanics of Creation*, y

(15) el Capítulo III de mi propio texto *Qué somos y adónde vamos* y el Apéndice sobre Física al Capítulo I de mi *Individuo, sociedad, ecosistema*.

(D) Funcionamiento del holograma:

(16) el texto de Winston E. Kock (1972) *Los rayos laser y la holografía. Una introducción a la óptica coherente,* y

(17) el trabajo de Yu. N. Denisyuk (1984) *Fundamentals of Holography*.

La información editorial acerca de las obras en cuestión está disponible en la sección de Referencias.

[102] Según el budismo *hīnayāna* (que incluye el Theravāda), la causa de la conciencia desdichada que en las lenguas pāḷi y sánscrito se conoce como *duḥkha* es *taṇhā* en pāḷi y *tṛṣṇā* (pronunciado *trishna*) en sánscrito: un ansia o sed que las enseñanzas dividen en tres aspectos o manifestaciones principales, llamados *kāma-taṇhā* / *kāma-tṛṣṇā* o sed de placer, *bhava-taṇhā* / *bhāva-tṛṣṇā* o sed-de-existencia y *vibhava-taṇhā* / *vibhāva-tṛṣṇā* o sed de autoaniquilación (este último en quienes buscan el *nirvāṇa*); cfr. Capriles (2003; recuento más breve en 2007a vol. I). En la enseñanza del *paticca-samuppāda* (pāḷi) o *pratītya-samutpāda* (sánscr.), entre los 12 *nidāna* o eslabones de originación interdependiente el *taṇhā* / *tṛṣṇā* es el octavo, mientras que el primero es la *avidyā*. Así pues, puede decirse que la causa del *taṇhā* / *tṛṣṇā* es la *avidyā* —siendo éste el motivo por el que para el *mahāyāna* la Segunda Noble Verdad no es *tṛṣṇā* sino *avidyā* —. Ver Capriles (2000a, 2003).

[103] La "entrada a los centros superiores" de un bajo caudal psicoenergético reduce el foco de la atención consciente —lo cual resulta en una experiencia de pequeño espacio-tiempo-conocimiento— y lo hace más impermeable. Un mayor caudal psicoenergético lo hace más amplio —junto al espacio-tiempo-conocimiento— y más permeable. Este mayor caudal psicoenergético y espacio-tiempo-conocimiento pueden proporcionar una base para aplicar ciertas instrucciones y tener la posibilidad de descubrir el *Sí-mismo* en la manifestación del *Sí-*

mismo-como-Base, superando temporalmente la alienación. En el individuo que no está preparado, sin embargo, pueden también producir una psicosis.

Las tradiciones tántricas del budismo, el Bön y el hinduismo explican la reducción del caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia como el resultado de eventos en un cuerpo energético sutil constituido por canales como los que, según los sistemas médicos tibetano y chino, se emplean en la acupuntura (estos últimos no han sido encontrados como entidades físicamente existentes por los investigadores; hace décadas los norcoreanos afirmaron haberlos hallado en la disección de cadáveres, pero luego no pudieron comprobarlo). Según dichos sistemas, cada vez que se reprime al infante, ello hace que los músculos de éste estrangulen el canal central, que tiene que estar abierto para que pueda entrar al cráneo —y por ende al cerebro— la totalidad del caudal energético; la repetición de esta ocurrencia a la larga forma "nudos" en los puntos focales de experiencia (sánscr. *cakra* —pronunciado *chakra*—; tib. *khor lo*), que "estrangulan" el canal central, bloqueando la circulación de la energía por el mismo y haciendo que ésta tenga que fluir alternativamente por los dos canales laterales menores —lo cual ocasiona la reducción del caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia que hace posible que la percepción pueda abstraer segmentos del continuo sensorio y experimentarlos como si los mismos estuviesen en sí mismos separados del resto del continuo, para la represión de los contenidos ego-asintónicos (es decir, los contenidos que contradicen el propio sentido de identidad), y para evitar experimentar las sensaciones mentales en su desnudez.

Los importantes maestros de dzogchén y tertön (*gter ston*) Changchub Dorje y Namkhai Norbu afirman que el sistema energético que describen los libros-raíz del tantrismo y el dzogchén (ambos llamados Tantras) no es algo dado que tenga una existencia física concreta, sino algo que sólo existe en cuanto produce efectos —lo cual explicaría el qué se los visualice de maneras diferentes según los efectos que se busque producir—. En todo caso, los efectos que se obtienen trabajando sobre el sistema energético en cuestión son bien tangibles y han sido comprobados por equipos médicos occidentales; en particular, el equipo dirigido por Herbert Benson, MD, de la Universidad de Harvard, comprobó el incremento increíblemente rápido de la temperatura corporal que, combinando visualizaciones del cuerpo sutil con formas de dirigir la circulación energética por los canales y un preciso control de la respiración, obtienen los yoguis tibetanos en su práctica de tunmo (en transliteración Wylie, *gtum mo*). Cfr. Benson, Lehmann, Malhotra, Goldman, Hopkins & Epstein (1982).

En la década de los 60 del siglo pasado investigadores occidentales asociaron la amplitud de la conciencia al "grosor" de los impulsos electroquímicos por las neuronas cerebrales. No sé si tal hipótesis es o no plausible; en todo caso, mis presentes intentos por ubicar las investigaciones en cuestión han sido infructuosos, por lo cual supongo que esa teoría, de haber sido considerada plausible en algún momento, fue refutada por "hallazgos" subsiguientes.

[104] Clastres (1978) señala que, cuando Europa los descubre, los tupí-guaraní parecen alejarse del modelo primitivo en cuanto, por una parte, aunque los poblados tupinamba, de miles de habitantes, no eran ciudades, la densidad demográfica de sus tribus rebasa el de las poblaciones vecinas y el tamaño de los grupos locales no se compara con el de las unidades sociopolíticas de la Selva Tropical, y por la otra, aunque los jefes tupi-guaraní no eran déspotas, ya habían obtenido un grado considerable de poder político. Clastres concluye que cuando los tupí-guaraní, en su fuga hacia el mar, afirmaban estar escapando de lo Uno, querían decir que escapaban del Estado cuyo desarrollo parecía inminente en su antiguo hábitat: según él es por esto que ellos identificaban lo Uno con el mal, mientras que Heráclito lo identificaba con el Bien (desde la perspectiva de este libro, en este último caso lo Uno se refería al estado de Comunión que era el núcleo de la tradición dionisíaca de la que Heráclito fue quizás el más destacado representante filosófico).

[105] Podemos aceptar, por ejemplo, las siguientes declaraciones del Prólogo 3 del *Zaratustra* (Nietzsche 1971, trad. castellana tomada de la URL mencionada en la bibliografía):

"El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

"¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

"Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!
"En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla!
"En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra.
"¡Oh!, también esa alma era flaca, fea y famélica: ¡y la crueldad era la voluptuosidad de esa alma!
"Mas vosotros también, hermanos míos, decidme: ¿qué anuncia vuestro cuerpo de vuestra alma? ¿No es vuestra alma acaso pobreza y suciedad y un lamentable bienestar?
"En verdad, una sucia corriente es el hombre. Es necesario ser un mar para poder recibir una sucia corriente sin volverse impuro.
"Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio".

[106] Quizás haya sido esta contradicción (que para Aurobindo Gosh [1997] correspondía a la contradicción entre titanes y dioses), más que la misma sífilis, lo que llevó a Nietzsche a la locura. En *El nacimiento de la tragedia* (sin fecha), Nietzsche se refirió a Dionisos como "voz de la voluntad y dolor", que conduce "hacia las madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas". Si bien es cierto que Dionisos conduce hacia las madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas, él encarna el principio de la *disolución de la voluntad* (lo cual representa un problema también para la filosofía de Schopenhauer), pues el principio que él representa es el del no-yo y del acceso a la vivencia del no-yo, y sin yo no hay voluntad. Nietzsche asoció a Dionisos al dolor porque es sumamente doloroso, ante el proceso de disolución del yo, aferrarse a éste —cosa que hizo el autor alemán, como lo evidencian sus patológicamente arrogantes afirmaciones sobre la superioridad de la estirpe a la que cree pertenecer.
La normalidad psicológica está caracterizada por la alienación perceptual que se discute en el próximo capítulo, que implica un foco restringido y muy poco permeable de atención consciente, indispensable para poder considerar como entidades substanciales a nuestras personas y al resto de los entes, y para poder conservar nuestra autoimagen habitual y nuestro habitual sentido-de-sí. A fin de sentir que un objeto potencial es substancial, tenemos que tomarlo como figura, abstrayéndolo nítidamente del resto del campo de objetos potenciales, que queda en una especie de "penumbra de la atención", y entender la figura en términos del contenido de un concepto que valorizamos-absolutizamos delusoriamente. Como se señaló en una nota anterior, la panoramificación del foco de atención impide que se abstraiga la figura con la suficiente nitidez y que, en consecuencia, se la experimente como fundida en el campo total de objetos potenciales y no pueda ya vivenciársela como un ente substancial, con lo cual se hará patente su insubstancialidad —y con ella la de todos los entes, incluyéndonos a nosotros mismos—. Puesto que el aumento del caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia hace que el foco de atención consciente se amplíe y se vuelva más "permeable", ampliando proporcionalmente el espaciotiempo, el estado resultante facilita la aprehensión de la insubstancialidad de lo que el individuo siempre había considerado erróneamente como substancial; es por ello que el aumento del caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia constituye una condición de posibilidad de la erradicación del error llamado *lethe* o *avidyā* y la concomitante desocultación de la esencia o ngowo que, como hemos visto, es vacuidad. Sin embargo, dicho aumento no puede *producir* ni *causar* esa erradicación —pero en el individuo no preparado que se aferra a la ilusión de substancialidad, el mismo sí que puede resultar en vivencias de alienación transpersonal, o activar episodios psicóticos.
Lo anterior se discute en Capriles (2007a vol. II; 2012) y menos a fondo en otras obras (2000a, 2000b, 2000c, 2003, 2006a). Lo que aquí nos interesa es que Nietzsche asoció a Dionisos al dolor porque en vez de disolverse en el estado de Comunión se quedó luchando contra esa disolución en estados de *pánico*. Si hubiese tenido acceso a métodos que le permitiesen el acceso a la Comunión, habría asociado la normalidad y Apolo al dolor, y a Dionisos al gozo total de la liberación.

[107] Según las estadísticas el cociente intelectual de los norteamericanos ha *disminuido* progresivamente desde la primera explosión nuclear en Alamo Gordo. Por supuesto, el cociente intelectual no mide la inteligencia, sino las capacidades que valora una cultura. Pero lo esencial en lo suprahumano no ha de ser una mayor inteligencia, sino, en todo caso, una mayor capacidad mística: una mayor capacidad de ir más allá de la valorización-absolutización delusoria del pensamiento.

[108] Filosóficamente el concepto budista de *nirvāṇa* (sánscr.) / *nibbāna* (pāḷi) y el concepto sufí de *fanā* son diferentes en cuanto el sufismo no se basa en las nociones de *karma* y *anātman* (sánscr.) o *kamma* y *anattā* (pāḷi); sin embargo, es difícil establecer diferencias entre ambos conceptos cuando se tienen en cuenta las vivencias que las palabras indican —excepto en que *nirvāṇa* / *nibbāna* tiene distintos significados según el vehículo o la escuela que use el término, y en que, como ya se señaló, en el sufismo *fanā* es la condición de posibilidad de *baqā*.

[109] Es decir, de lo que la conciencia [es] en verdad, del continuo de lo dado, de la Gnitividad absoluta que comprende tanto al sujeto como a sus objetos, de la *füsis*.

[110] En practicantes del budismo *hīnayāna* —del cual en nuestros días subsiste como escuela separada el *theravāda*—, que se centra en lograr la erradicación de la alienación ontológica en uno mismo y por lo tanto la extinción de la individualidad, es fácil que el ansia de plenitud inherente al *ser-para-Sí* adopte la forma de *vibhava-taṇhā* / *vibhāva-tṛṣṇā*: ansia o sed de autoaniquilación. Esta última puede llegar a predominar a raíz de la comprensión del hecho de que la causa del ansia o la sed es la ilusión de encontrarse a una distancia de lo que acá he designado como *Sí-mismo* y de que por lo tanto la única manera de obtener la plenitud es por medio de la aniquilación del sujeto mental aparentemente separado en la manifestación del estado de Comunión —siendo la mayor paradoja el hecho de que el intento de lograr la aniquilación de la alienación ontológica la mantiene, impidiendo el acceso al estado de Comunión—. El budismo *mahāyāna* y otras formas superiores de budismo rechazan esta búsqueda de extinción individual y se centran en tratar de lograr que todos se liberen de la alienación. Esto implica que establecerse definitivamente en el estado de Comunión no conllevaría cesación (pāḷi *nirodha*; sánscr. *nirodhaḥ*) y que la sabiduría resultante no sería aquélla, de carácter limitado, que se designa como *sarvajñatā*, sino la gnosis llamada *sarvākārajñatā*, que permite ayudar espontáneamente a todos los seres humanos a superar todas las formas de alienación, desde la ontológica hasta la económica, la política, la ecológica —y en el *vajrayāna* (incluyendo tanto el Sendero de Transformación del tantrismo como el Sendero de liberación espontánea del dzogchén *ati*) también la eroticosexual.

[111] En el grupo social de los delincuentes, puede suceder que, mientras más violento y despiadado sea un individuo, los demás proyecten en éste un mayor grado de valor; en cambio, las actividades que tradicionalmente la gente "honesta" ha considerado valiosas pueden ocasionar oprobio. De hecho, en *Stigma*, Ervin Goffman (1963) 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 le viera salir de un lugar tan vergonzoso. Del mismo modo, el miedo o el odio que hacia un delincuente puedan sentir quienes no son delincuentes, si bien puede ser fuente de conflicto para aquél, también puede servirle como fuente de orgullo —y, lo que es más, el enemigo público número uno puede estar muy orgulloso de ser número uno en algo (amén de que el ser repudiado con tanta fuerza por muchos le conferirá una ilusión de autoexistencia más potente)—. Los griegos identificaban el mal con la ausencia de valores positivos, pero Kant tuvo mucha razón al identificarlo con un valor y con una fuerza activa —ambos con signo negativo.

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

[113] Puesto que lo que nos atrae depende en gran medida de nuestras propensiones, es frecuente que los individuos encuentren parejas sucesivas que les permitan repetir los mismos dramas. A menudo esto está relacionado con lo que Laing (1972) designó como *family mapping*: la re-

producción en la "familia de procreación" de sistemas de relaciones internalizados en la "familia de origen".

[114] Para una larga explicación de la imposibilidad de obtener la plenitud por medio del enamoramiento y la relación de pareja, ver Sartre (1980; versión española, *El ser y la nada*: Buenos Aires, Losada, y Madrid, Alianza). Para un uso budista de las explicaciones de Sartre, ver Capriles (1976; 1986).

[115] El hecho de que muchas celebridades traten de andar de incógnito en algunas ocasiones no contradice su adicción a la notoriedad; por el contrario, ello muestra que, a pesar de dicha adicción, la fama implica grandes molestias en la medida en que invade la vida privada y limita la libertad individual. Más aún, si bien es cierto que muchas de las más reconocidas celebridades intentan ir de incógnito porque desean ser "dejadas en paz" por el público en los momentos en los que el reconocimiento de las multitudes puede ser engorroso, no desean ser ignoradas siempre, ya que ello implicaría que han perdido su fama y por ende el ilusorio valor que ella les proporcionaba. Del mismo modo, individuos menos famosos pueden "andar de incógnito" sólo a fin de hacer creer a otros y quizás incluso llegar a creer ellos mismos que han alcanzado un alto grado de notoriedad.

[116] Éstos corresponden a las tres esferas signadas por el error llamado *avidyā* que, según el budismo, constituyen el *samsara:* el "reino de la sensualidad", designado en sánscrito como *kāmadhātu* o *kāma loka*; el llamado "reino de la forma", que en sánscrito se denomina *rūpadhātu* o *kāma loka,* y el "reino sin forma", que se conoce en sánscrito como *ārūpyadhātu* o *ārūpa loka*. El placer sensual surge de la aceptación de las sensaciones eróticas, táctiles, del paladar y de otros sentidos. El placer estético surge de la aceptación de los objetos que consideramos bellos. Y el transpersonal-bráhmico de la aceptación de la aparente totalidad que vivenciamos en estados panorámicos, etc. (Este último término denuncia la ilusión según la cual todo lo transpersonal tiene el mismo estatus, siendo todo ello conducente a la liberación o la iluminación del budismo y otras tradiciones orientales, y pone en su perspectiva samsárica a muchas experiencias que un número de psicólogos transpersonales erróneamente consideran nirvánicas.)

[117] Esto es lo que se conoce como "matiz hedónico".

[118] La sed de existencia es lo que se llama en pāḷi *bhava-taṇhā* y en sánscrito *bhāva-tṛṣṇā*, y el ansia en general es lo que se denomina *taṇhā* o *tṛṣṇā*. El *bhava-taṇhā* o *bhāva-tṛṣṇā* es uno de los tres tipos de ansia a los que hacen referencia las fuentes budistas, enumerados en una nota anterior.

[119] Es decir, a lo que Sartre llamó *ser-en-sí*. El *ser-para-Sí* se contrapone a los entes cuyo modo de ser es el *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*. En el *ser-para-otros* (en que nos *hacemos* el objeto que el Otro percibe como nosotros), la conciencia que nos observa desde el punto de vista del Otro es *ser-para-Sí*, y el objeto que el Otro percibe como nosotros es *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*.

[120] Ontogénicamente, el valor y los valores se establecen en forma "transcendental" (en un sentido en parte análogo al kantiano que no se va a discutir a fondo aquí: cfr. Capriles, 2007a vol. I) con respecto a la plenitud y otras características del estado de Comunión —aunque no lo hayamos vivenciado— y en forma empírica con respecto a la plenitud de ciertos estados intrauterinos (que implican alienación en el primero de los tres sentidos que el término *avidyā* o *ma rig pa* tiene en la enseñanza dzogchén) y a la relativa plenitud y la relativa espontaneidad del "sentimiento oceánico" en la más temprana infancia. Zhuāngzǐ (莊子) escribió que el bebé:

"...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".

Por su puesto, los valores éticos no resultan de la reificación (en un sentido no marxiano) de los aspectos que podríamos abstraer en la vivencia y la conducta del infante. A diferencia de la conducta de los individuos que se han liberado de la alienación y la de los individuos de la "mítica" edad de oro, la del infante no beneficia espontáneamente a todos los seres, incluyéndolo a él mismo: mientras que los Budas conservan todas las capacidades adquiridas por el adulto, mejoradas en la medida en que se han liberado de la autointerferencia que dimana de

la delusión que Heráclito denominó *lethe* y que el Buda Śākyamuni llamó *avidyā,* el infante carece de dichas capacidades. En consecuencia, la analogía entre el infante y los Budas, o incluso entre el infante y los individuos de la edad de oro o era de la Verdad, es parcialmente válida sólo en lo que respecta a la vivencia de plenitud y a la conducta espontánea.

[121] La traducción del extracto es mía, y las palabras entre corchetes, así como las que están entre los últimos paréntesis, fueron añadidas por mí para facilitar la comprensión de los conceptos que el extracto expresa. 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".

[122] Excepto en el reino sin forma que describen las enseñanzas budistas y en estados de trance como la base-de-todo o kunzhi (*kun gzhi*), los entes que aparecen como objeto y que no son parte del ente designado por el nombre del individuo se experimentan como externos a este último. En cambio, los entes que pueden aparecer como objeto pero que son parte del ente que designa el nombre del individuo, en ocasiones se experimentan como el mismo ente que la conciencia y en ocasiones se vivencian como externos y contrapuestos a ésta. Para una explicación de cómo sucede esto, cf. mi *Qué somos y adónde vamos* (Capriles, 1986).

[123] Los entes que Heidegger llamó *a la mano* (*vorhanden*) son los que, careciendo del modo de existencia del ente humano que él llamó *Dasein*, están *a la mano* para este último. Aunque tradicionalmente a los entes en cuestión se los designaba como "existentes", Heidegger pensó que la nueva filosofía que su tiempo requería debería invertir el uso del término y aplicarlo al ente humano, que es el *ek-sistente* o *Dasein*. (Por ejemplo, en la Parte II de Heidegger [2000], se aclaró que es el *Dasein* y no los entes no humanos los que pueden considerarse como transcendentes ["el ente que yace más allá, el ente supramundano": traducción del § 20, p. 424 de la edición original alemana en mi terminología], pues es el *Dasein* el que es, en su ser, "como tal fuera y más allá de sí mismo [*ibídem*, § 20, p. 425 de la edición original alemana], y es el *Dasein* el que tiene tres "éxtasis" [término que aquí no debe entenderse en un sentido místico]: el del futuro, el del presente y el del pasado: cfr. *ibídem*, §§ 20-21 —y es él de quien puede decirse que está, por así decir, "siendo llevado fuera hacia [un horizonte]" o "arrebatado-hacia [un horizonte]".)

[124] Los momentos de vacío mental (libres de la dualidad sujeto-objeto) a los que me refiero son casos de lo que la enseñanza dzogchén designa con el término tibetano kunzhí lungmatén (*kun zhi lung ma bstan*), en el cual se encuentra manifiesto el primero de los tres sentidos del error que consiste en la alienación ontológica, mas no así los otros dos sentidos del término, y en el cual según la enseñanza en cuestión no se hallan manifiestos ni el *samsara* ni el *nirvāṇa*.

[125] En sus trabajos tardíos, comenzando con *Was ist Metaphysik?*, Heidegger distinguió entre dos tipos de *Nichts* o *nada*. El primero era el que denominó *nichtiges Nichts*, que traduzco libremente por *nada como ausencia de manifestación* en cuanto corresponde al concepto metafísico de la teología cristiana de *no ser* o *nada* entendido como la ausencia de manifestación que habría precedido a la creación del mundo. El segundo era el que llamó *nichtendes Nichts*, que se traduce como *nada nadificante* (a veces, *nada anonadante*) y que, en cuanto se supone tiene una función nadificante, ha sido vista como una *nada activa*. Es esta nada la que, según Heidegger, coexiste con el ser y pertenece a la esencia misma del ser, pues se la piensa como indivisible del ser y perteneciendo a lo mismo que éste (siempre y cuando se repiense el ser como *epekeina tes usias*, "más allá del ser substancial"); del mismo modo, es esta nada la que, en la opinión de dicho filósofo, es previa a la negación lógico-gramatical, pues supone que es la raíz fenoménica y la condición de posibilidad de este tipo de negación (y de paso es la que se afirma que Heidegger derivó del concepto de nada expresado por el término chino *wú* y el término japonés *mu*, aunque como lo he mostrado en otro trabajo [Capriles, 2007a vol. I], *no es en absoluto* lo mismo que ésta). Para una discusión a fondo de estos tipos de nada en múltiples obras de Heidegger (1992, 1980a, 2000, 1994), la contradicción inherente a *das Ereignis* o *das reine Ereignen*, y la relación entre el *nichtendes Nichts* y la nada que en Hegel es idéntica con el ser, los conceptos de *wú* / *mu*, y el que expresan los términos *śūnyatā* (sánscrito), *kòng* (chino) y *ku* (japonés), cfr. Capriles (2007a vol. I).

[126] Claro que los fenomenólogos tradicionales no admitirán que en este caso haya habido una violación de la *epojé* fenomenológica. Ello es evidente sólo para quienes hacen lo que he designado como metafenomenología (Capriles, 2007a), que toman en cuenta no sólo los fenómenos que surgen de la alienación ontológica / el error, sino también el metafenómeno / los metafenómenos (según la perspectiva) que ocurre(n) en el *estado de Comunión*: en la experiencia de éstos es evidente que el fenómeno de ser no es algo *dado* y que la verdadera condición de lo *dado* no puede expresarse correctamente en términos de conceptos, en cuanto éstos se definen por contraste con sus contrarios, como sucede con los cuatro extremos negados por el *tetralemma* (sánscrito: *catuṣkoṭi*; tibetano: muzhí [*mu bzhi*]) de Nāgārjuna: *ser*, *no-ser*, *ser-y-no-ser* y *ni-ser-ni-no-ser*. Cfr. Capriles (2007a vol. I); el asunto se toca también en Capriles (1994, 2000a, 2003, 2004).
En todo caso, cuando tiene lugar la división del campo sensorio en figura y fondo, el continuo sensorio como totalidad ya ha sido dotado con una apariencia de ser por la *nadificación* / *essificación* que dio lugar a los dos modos de ser que son el *ser-para-Si* y *el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*. Es por esto que Sartre sintió que el tomar un segmento del campo como figura el resto se nadificaba pero la figura no se dotaba de ser: porque ella "se quedaba" con el ser que en el evento anterior había recibido la totalidad del continuo sensorio.

[127] Desde una perspectiva, una mesa es una mesa. Desde otra perspectiva, *no* es una mesa sino un conjunto de piezas de madera u otro material unidas por tales o cuales medios. Desde todavía otra perspectiva, es un conjunto de células (en el caso de la mesa de madera u otro material orgánico), o moléculas (de las cuales están hechas las células, o en el caso del material inorgánico, este último), de átomos (de los cuales están hechas las moléculas), de partículas subatómicas (de las cuales están hechos los átomos), o de quarks (partículas que tienen masa pero no ocupan espacio, de las cuales se supone que estarían hechas las partículas subatómicas)... O bien podemos decir que lo que hay es un continuo de energía en el cual no hay ni una zona de vacío que separe la mesa de lo que la rodea, ni una zona de un material distinto de dicho campo que cumpla esa función, de modo que lo que separa la mesa de "su entorno" es nuestra percepción. Ahora bien, incluso esta última perspectiva depende de la existencia del espacio y el tiempo, cuya existencia en cuanto dimensiones autoexistentes, como ya se señaló, ha sido negada por la física de reconocimiento en general y por la teoría holonómica de David Bohm en particular. Por lo tanto, Kant estaba en lo cierto al suponer que ningún fenómeno era en sí, y que lo que fuese en sí no podría ser fenoménico. Igualmente, el filósofo indio Nāgārjuna y sus seguidores *mādhyamika* en general estaban en lo cierto al señalar que todos los fenómenos surgen coemergentemente y existen sólo interdependientemente, por lo cual ninguno de los fenómenos podía ser en sí —de hecho, ni siquiera el espacio y el tiempo, condición de posibilidad de los fenómenos, eran para ellos en sí.

[128] Puesto que el término nadificación está basado en una raíz castellana, habría sido más lógico crear el neologismo en base a otra raíz castellana y hacer que el mismo fuera serificación. Sin embargo, me pareció que este término sonaría tan raro que no se entendería su significado. Ahora bien, habiendo usado una raíz latina para essificación (*esse*), habría sido lógico usar una raíz latina para nadificación y escribir *nihilación*. Esto es lo que hace Hazel Barnes en su traducción al inglés, pero los lectores de Sartre en castellano están acostumbrados al término *nadificación*, que además, tal como el francés *néantisation*, tiene como raíz una palabra del idioma de la obra. Como resultado, decidí mantener una incoherencia en el uso de las raíces para los dos términos: una raíz castellana para *nadificación* y una latina para *essificación*.

[129] La Gnitividad en cuestión es en cierto sentido una nada, pues, como el espacio vacío, ella puede en todo momento ser ocupada por cualquier fenómeno. Ahora bien, tanto ella como el fenómeno que la ocupa siguen siendo vacíos: ella, porque incluso cuando un fenómeno está manifiesto, cualquier otro puede ocupar su lugar (por ejemplo, hay un arbusto en mi campo visual, pero si pasa un caballo delante del arbusto, durante un momento éste deja de manifestarse en mi campo sensorio y su lugar es ocupado por el caballo... etc.); el fenómeno, porque en cuanto depende de la Gnitividad para manifestarse no es autoexistente o substancial. Discusión a fondo en Capriles (2007a vol I).

[130] Por ejemplo, la *nadificación* del fondo que hace que la figura se destaque y aparezca como *siendo*, depende de la reducción del caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia.

[131] En Capriles (2007a vol. I) se discute a fondo cómo se induce de manera intencional la ocurrencia del estado neutro en cuestión a fin de olvidar algo, ilustrándola con dos tipos de olvido que recuerdan dos tipos de negación en la lógica budista, y discutiendo cómo, si a fin de olvidar algo tendríamos que recordar que tenemos que olvidarlo y con ello recordar lo que pretendemos olvidar, sin embargo podemos olvidarlo. Desgraciadamente no se dispone de espacio para reproducir aquí esa discusión.

[132] Inicialmente, para Heidegger la *aletheia* era anterior a la *lethe*; en un segundo momento, ambas surgían simultáneamente; en un último momento, la *lethe* era anterior a la *aletheia*. Si Heidegger hubiese entendido correctamente la *lethe* y la *aletheia*, inicialmente habría incurrido en el error de suponer que nacemos libres de alienación ontológica y que ésta surge y se desarrolla durante el proceso de ontogenia; que en un segundo momento habría concluido que *lethe* y *aletheia* aparecen simultáneamente en cuanto, como lo afirma el budismo, toda originación es interdependiente y los contrarios se originan co-emergentemente; y que en un último momento habría entendido que nacemos con la ignorancia de nuestra verdadera condición que es el primero de los tres tipos de alienación y error (*avidyā*) que se consideraron al comienzo de este capítulo. Ahora bien, esta conclusión sería errada, pues Heidegger supuso que lo que se oculta con la *lethe* y se desoculta con la *aletheia* era el ser (*das Sein*), el cual para él constituye un fenómeno, pues en *Einfüruhng in die Metaphysik* afirma que la palabra ser tiene su *fuerza de nombrar*, pues cada vez que la pensamos o escuchamos, en nuestra experiencia se manifiesta un fenómeno —lo cual demuestra que lo que para Heidegger se desocultaba en la *aletheia* no era el *Sí-mismo-como-Base*, o, lo que es lo mismo, el *arche* de los presocráticos, el *manas* de los polinesios, el *dào* de los chinos, la verdadera naturaleza de todos los fenómenos (*dharmatā*) del budismo, el *brahmán* del brahmanismo, o la Base (zhi; en Wylie, *gzhi*) del dzogchén, pues ello no puede manifestarse en nuestra experiencia al escuchar la palabra que la indica: en tanto que estemos alienados simplemente no tenemos acceso a su desocultación, pues todas nuestras vivencias son manifestaciones de conceptos (u otros contenidos de pensamientos), los cuales no pueden contener el *Sí-mismo*, que sólo puede hacerse patente por medio de la liberación espontánea de cualesquiera conceptos hayan estado manifiestos en el momento inmediatamente anterior—. En efecto, como se ha señalado, los conceptos se definen por *género próximo*, que consiste en su inclusión en un concepto más amplio, y por *diferencia específica*, la cual consiste en su contraste con otra clase, mientras que el *Sí-mismo*, en cuanto es todoabarcador y como tal no puede incluirse en algo más amplio ni puede excluir algo, es lo que no tiene *género próximo* ni *diferencia específica* y que en cuanto tal sólo puede manifestarse cuando dejamos de entender la realidad en términos de conceptos.

[133] Los *Upaniṣads*, los *Vedānta sūtras* (o *Brahma sūtras*) y el *Advaita Vedānta* de la India postulan un único absoluto; sin embargo, cuando quieren subrayar su aspecto mental, subjetivo o espiritual lo llaman (*param*)*ātman* (raíz) o (*param*)*ātmā* (nominativo del singular), mientras que cuando se proponen subrayar el aspecto que aparece como objeto, o incluir ambos aspectos, lo denominan *brahman*. Lo mismo sucede en Heráclito, quien para subrayar el aspecto Gnitivo e inteligente de la naturaleza única de toda la realidad usó principalmente el término *logos*, mientras que para incluir también el aspecto que aparece como objeto usó los términos *füsis* y *pür*. Ahora bien, mientras los *Upaniṣads*, los *Vedānta sūtras* y el *Advaita Vedānta* consideran a *brahman* como trascendente, el fragmento 30 DK (Marcovich 51) del libro de Heráclito parece sugerir una visión inmanentista:

"Este *Kosmos*, el mismo para todos, no fue hecho por ninguno de los dioses ni de los humanos, sino que siempre fue, es y será fuego viviente que se enciende y apaga por medidas".

[134] Esto no significa que Heráclito haya incurrido en el error de postular la unidad como el absoluto, pues ya vimos que a fin de llevar a sus interlocutores o lectores más allá de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos a menudo yuxtaponía conceptos contradictorios.

[135] En *Ser y tiempo*, Heidegger (1971) comprendió la *aletheia* de Heráclito en dos sentidos diferentes: (1) Primaria y originalmente, como lo que llamó la "apertura" (*öffnen*: el estar *offen*) del *Dasein* (el ser del ente humano, que era plenamente "descubridor del ser"). (2) En un sentido secundario y menos original, como el "des-cubrimiento" (*entdecken*; *Entdeckung*) de los entes: la patencia más pura de los entes intramundanos (Heidegger, 1971, § 44 b, pp. 240-247; ed. original. pp. 219-226), que podría ocurrir sólo en la condición que Heidegger llamó *apertura*

del Dasein. Con respecto a (1), que discutió en el § 44 b de *Ser y tiempo*, está claro que ignoró lo que luego su discípulo H. G. Gadamer (1977) designaría como "distancia temporal" y que debería respetarse en la hermenéutica de textos antiguos, pues leyó a Heráclito como si fuese un representante de la *Existenzphilosophie* del siglo XX (en el sentido más amplio, que no está limitado a Jaspers, pues incluye a Heidegger y los existencialistas) y no de un filósofo cosmológico (y un místico en la tradición dionisíaca: aunque sus fragmentos 15 y 68 DK han sido leído como siendo antagónicos a la tradición en cuestión, los mismos estaban dirigidos a quienes se aferraban a los signos burdos del culto popular, en vez de aplicar las instrucciones para tener acceso a la *aletheia* de la *füsis* —y en efecto los maestros de las tradiciones de sabiduría siempre han fustigado a los individuos capaces que en vez de hacer lo necesario para establecerse en el estado de Comunión se apegan al culto burdo y externo que sus tradiciones respectivas reservan para los menos capaces y más infantiles; más aún, el fragmento DK 15 de Heráclito, en vez de negar el carácter divino de Dionisio proclama su identidad con el Hades). (Paradójicamente, en Heidegger [1943], sin usar el término de Gadamer —que todavía no había sido acuñado—, se subrayó esta distancia al considerar las lecturas de Heráclito que hicieran Platón, Aristóteles, Clemente de Alejandría, Hegel y Nietzsche.

Heidegger identificó la apertura del *Dasein* con lo que llamó *ser-para-la-muerte*, que explicó así: (1) Al *Dasein* le es inherente, mientras él es, un "todavía no" que él será; "lo que falta" constantemente. (2) El "llegar al fin" de "lo que todavía no está en el fin" en cada caso —la supresión, de una forma adecuada a la del *Dasein*, de "lo que falta"— tiene el carácter del "ya no estar ahí" [*ya no ser-ahí*: ya no *Dasein*]. (3) El "llegar al fin" encierra en sí un modo de ser que es absolutamente no susceptible de representación con respecto al *Dasein* del caso, pero que implicaba *Angst* en la medida en que era en *Angst* que el estado de yecto-en-la-muerte se descubría de la manera más original y perentoria (una noción típica de la *Existenzphilosophie* y el existencialismo de los siglos XIX y XX EC; cfr. Capriles, 2007a vol. I). Como lo señaló un autor español (Pániker, 1992, pp. 15-16), el que el *Dasein* sea *ser-para-la-muerte* muestra que el mismo es existencia humana que se experimenta como transitoria y finita: en el tiempo, limitada por el nacimiento y la muerte; en el espacio, por los confines del cuerpo —e incluso, como se muestra en la sección sobre el aspecto eroticosexual de la alienación en el Capítulo II, a menudo como algo ajeno al organismo (sobre cómo nuestra experiencia del yo cambia de un momento a otro, cfr. Capriles, 1986: a veces sentimos ser una conciencia separada del cuerpo, a veces un cuerpo, y así sucesivamente)—. El *Dasein* es, pues, un fenómeno central de la *alienación ontológica positiva*.

[136] Posiblemente en comunidades animistas y chamánicas pueda ser también posible experimentarse uno como objeto de estos entes, y a éstos como sujetos (Capriles [1990c]). Es en las sociedades civilizadas con mentalidad científica que normalmente se las experimenta *sólo como objeto*.

[137] Aunque lo que piensa, percibe y actúa en todos los humanos es la Gnitividad (el aspecto espiritual, subjetivo e inteligente) del *Sí-mismo-como-Base* / la *füsis*, cada uno de nosotros tiene la impresión de ser un sujeto mental o psiquis separado y autónomo que realiza dichas funciones. Al contrario del *Dasein*, esta Gnitividad no está limitada en el espacio o el tiempo, y por lo tanto podría comparársela con la luminosidad no-nacida e inmortal que brilla como la primera luz del día. Es esta Gnitividad la que he comparado con un espejo y una pantalla LCD: en sí misma ella es no-dual, no-tética, no-posicional y no-reflexiva, pero en ella, como en un espejo o pantalla LCD, aparece la apariencia de una conciencia dualista, tética, posicional y reflexiva que tiene como núcleo un sujeto mental separado y autónomo o alma (y que es inherente a este último).

[138] El *Kehre* o giro no fue repentino, sino un proceso que comenzó con el abandono de las posiciones de *Ser y tiempo* y que duró mucho tiempo. En el curso de 1927 cuya transcripción se publicó más adelante en forma de libro (Heidegger, 1988), el ser no era ya lo que está abierto al *Dasein* sino lo que hace posible la apertura del *Dasein*, la verdad no era ya el estado de abierto del *Dasein* sino una especie de "dar luz", etc.

[139] Algunos creyeron que, para Heidegger, en el texto de 1943 la *aletheia* del Efesio se ha vuelto similar al "despertar" (*bodhi*) del budismo *mahāyāna*, y en consecuencia explicaron el *Chán* / *Zen* y el dzogchén (*rdzogs chen*) en lenguaje heideggeriano (con respecto al dzogchén, se lo hizo en Guenther, 1984). En un trabajo reciente (Capriles, 2007a vol. I), basándome en la obra

de Carlo Saviani (2004) *El Oriente de Heidegger* y en la de Reinhard May (1996) *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influences on his Work*, he proporcionado una amplia bibliografía que recoge múltiples testimonios, tanto del mismo Heidegger como de sus asociados japoneses y un asociado chino, así como de amigos europeos, que no dejan duda de que aquél fue hondamente influenciado por el budismo *Zen* (Heidegger, quien se reunió con el difusor del budismo *Zen*, D. T. Suzuki, llegó a afirmar que las obras escritas por este último sobre el *Zen* decían lo que él mismo había estado tratando de decir a lo largo de su obra filosófica [Saviani, 2004; Smith, 1986]), y en parte por el daoísmo —e incluso por el budismo *theravāda*—. Sin embargo, como ya se ha señalado y como lo muestro extensivamente en Capriles (2007a vol. I), el pensador alemán no entendió correctamente el sentido de sus fuentes budistas.

140 La traducción e interpretación de este fragmento por el finado Miroslav Marcovich (1968) era: ¿Cómo puede uno pasar desapercibido de lo que nunca se pone? (la versión inglesa en Marcovich, 1967, era a su vez: *How can any one escape the notice of that which never sets*?). La traducción de Marcovich del Fr. DK 66 (1968) como "El fuego, al sobrevenir, juzgará y condenará a todos los seres vivientes" (en inglés [1967], *Fire*, *having come suddenly upon them*, *will judge and convict all [living beings*), muestra que Marcovich imaginó que *lo que nunca se pone* era el fuego (*πῦρ*: *pür*) concebido como un dios antropomórfico que juzgará a todos los seres vivientes después de la muerte. Así pues, las interpretaciones respectivas que Heidegger y Marcovich hacen del fragmento difícilmente podrían ser más divergentes —pues la de Marcovich contradice diametralmente la intención del Efesio del modo más escandalosa al presentarlo como un abogado de las religiones antropomórficas saharasiáticas basadas en juicio-represión-castigo, y en consecuencia incluso la de Heidegger se encuentra más cerca de lo que Heráclito debe haber querido decir.

141 El término alemán *Lichtung* ha sido entendido tanto en el sentido de *claro* (en un bosque) como en el de *aurora*. El último de dichos sentidos podría ser correcto si Heidegger no lo hubiese asociado con "lo que perennemente está en orto": lógicamente, lo que no tiene ocaso no tiene orto, pues tiene que (estar) más allá de la originación y la destrucción (y, *desde el punto de vista de su propia totalidad,* de la ocultación y la desocultación). Sólo como metáfora experiencial podría decirse que el fuego-*Lichtung* es "lo que siempre está en orto": si lo entendiéramos como la luminosidad que jamás deja de brillar y que el *Bardo Thödröl* compara con la primera luminosidad del amanecer que impregna de manera pareja un cielo sin nubes. Aunque Heidegger, como estudioso de textos budistas, podría haberse inspirado en el *Bardo Thödröl*, este acierto no lo salvaría del enorme error que consistió en identificar la *physis*-fuego y el *logos,* que constituyen lo incondicionado, con el ser, que es el más básico y elemental fenómeno condicionado de la *lethe* u ocultación. Así, pues, el fuego de Heráclito podría ser *Lichtung* sólo si se tradujese libremente este último término como "claridad", o, mejor aún, "claridad-luminosidad". En este caso, Heidegger tendría razón al afirmar que el *Lichtung* constituye la "plenitud esencial de lo mismo" y que se encuentra más allá de la dualidad sujeto-objeto —y podría agregarse que no puede ser alterado por la ocultación o por la desocultación—. (Quizás la traducción de *Lichtung* por Samuel Ramos en *El origen de la obra de arte* sea más correcta que otras traducciones al español.)

(El Heidegger de este período nos dice que esta luminosidad, que designa como *das Ereignis* o *das reine Ereignen,* no puede aprehenderse dualísticamente: no puede ser *pre-senciada*. Si se tratase de la que describe el *Bardo Thödröl*, sí puede ser *pre-senciada*, pero aprehenderla dualísticamente la desnaturaliza y constituye el *primer paso en el desarrollo del error o la delusión llamado* lethe *o* avidyā, *que servirá de base a los pasos siguientes*: *sólo se la aprehende correctamente* cuando se la reGnoce de manera no-dualista, sin la intervención de la dualidad sujeto-objeto [nótese que el verbo *reGnocer* remplaza a *reconocer* porque no se trata de un *co-nocimiento* que, según el juego de palabras de Paul Claudel, sea el *co-nacimiento* de un sujeto y un objeto, pues en él no ocurre la dualidad entre éstos y no hay aprehensión en términos de conceptos]. Más aún, la concepción de dicha luminosidad como "lo que siempre está en orto" y en consecuencia como *das Ereignis* dio lugar a un error que sirvió de base a absurdas interpretaciones diagramáticas [como, por ejemplo, en términos de un círculo]. Heidegger habría evitado este problema e interpretado correctamente el fuego heraclíteo como luminosidad, si, en vez de "lo que siempre está en orto", hubiese hablado de "lo que, aunque se encuentra más allá de la contraposición entre orto y ocaso, perennemente brilla como la primera

luz de la aurora". Sin embargo, reducir el *logos* al ser en tanto que *comprensión de un concepto* seguiría siendo un error cardinal.)
En todo caso, Heráclito sólo podría haber reducido el *arjé* a uno de los (5 ó 4) elementos de manera metafórica, pues un pensador sofisticado sabe que la verdadera condición de todos los elementos, del ser y del no-ser, y de todos los entes humanos o no-humanos tiene lógicamente que ser más amplio y todoabarcador que cada uno de los múltiples entes o elementos de los cuales es el principio: habría usado el fuego como metáfora de la claridad-luminosidad de la *physis*, o de la energía que según la física constituye el universo, o del movimiento y la transformación constantes en la percepción de la *füsis*… O de todos ello a la vez. (Tierra, agua, aire, fuego y espacio son manifestaciones de un principio universal que en sí mismo no es determinado, pero que en cada uno de dichos elementos adquiere las determinaciones que corresponden al mismo.)

[142] La identificación por el *segundo Heidegger* del ser con el *logos* y la comprensión del término *logos* en un sentido restringido (asociado a la palabra y el decir) —incompatible con el sentido heraclíteo de *logos*, que como he mostrado (Capriles, 1994, 2000b, 2007a vol. I) es el de "aspecto Gnitivo o espiritual de la *füsis*"— revela de la manera más clara el hecho de que Heidegger no comprendió correctamente, ni los textos budistas que lo influenciaron (como ya se ha señalado), ni la filosofía de Heráclito.

[143] Ésta es la interpretación correcta de αιών (*aión*), que hacen J. Bernays (1885, *Gesammelte Abhandlungen*, Berlín: H. Usener, Ed. I, p. 56 *et seq*.), H. Diels (1909, *Herakleitos von Ephesos*; Berlín / 1909, Heraclitus, en Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, VI, pp. 591-594. 4th Ed. 1922, *Die Fragmente der Vorsokratiker*; Berlín [y ediciones subsiguientes por W. Kranz]), J. Burnet (1892, *Early Greek Philosophy*. 1901, Reseña del *Herakleitos* de Diels en *Classical Review* 15, pp. 423b-424a), H. Herter (1961, Das Leben ein Kinderspiel, en *Bonner Jahrbücher* 161, p. 81 *et seq*.), K. Deichgräber (1963, *Rhytmische Elemente im Logos des Heraclit*; Wiesbaden) y W. K. C. Guthrie (1962, *A History of Greek Philosophy*, p. 478 n. 2; Cambridge). Sin embargo, W. Kranz, H. Fränkel, E. Degani, C. J. Classen y M. Marcovich interpretan el término *aión* como refiriéndose al lapso de vida humana, mientras que otros lo han interpretado como refiriéndose a la experiencia del tiempo en general. Cfr. Marcovich (1967), pp. 493-494. Aunque el sentido principal del término es el de "ciclo temporal cósmico" y por lo tanto corresponde al sánscrito *kalpa*, en Heráclito podría comprender las dos últimas interpretaciones.

[144] La soberanía le pertenece al niño con el que comparó el *aion* por la misma razón por la que en el Tantra *Kunllé Gyälpó* (*kun byed rgyal po*) o *Rey todo-creador* del dzogchén semdé se llama así a la Gnitividad universal: porque todo lo que aparece es el "juego" de ésta (lo cual no implica que un dios se aburra debido a su soledad y mismidad, como en el mito con que el shivaísmo daba a los niños una idea del sentido de la vida: el aburrimiento depende de la dualidad sujeto-objeto y de que el sujeto sienta que la experiencia le es impuesta, como en el *estado de yecto* de Heidegger [1971]). Como señalé en otra parte (Capriles, 1994a), desde la perspectiva del *lila* los *a priori* de Kant no validan lo que él pretendía validar (la supuesta objetividad y absolutez del espacio y el tiempo; el conocimiento humano en general o científico en particular; la supuesta objetividad y universalidad de los gustos artísticos y las ideas religiosas teleológicas de su cultura; y el carácter supuestamente objetivo y universal de la moralidad de su cultura): si todo lo que Kant consideró como *a priori* lo fuera en verdad (como parece ser el caso con algunas de ellas: la causalidad no podría inferirse de la experiencia, como lo creyó Hume), ello sería fuente de error en cuanto nos hace perdernos en el juego del *lila* —desarrollando la alienación / el error e ignorando el *Sí-mismo-como-Base*— para luego poder descubrirnos en el estado de Comunión que hace patente la verdadera condición de ese *Sí-mismo*. Heidegger señaló que la comprensión del ser era lógicamente anterior a la cognición de los entes, con lo cual señaló que esta comprensión era *a priori* (aunque no kantianamente): en el contexto del mito del *lila* esto demostraría que la misma es fuente de error.

[145] También para el budismo tántrico y dzogchén (*rdzogs chen*) el sueño de la multiplicidad que parece substancial surge *lúdicamente*, por lo cual es tan absurda la interpretación que Jaegger hace del "fragmento de Anaximandro" —celebrada por Gadamer (1995)— al rechazar la interpretación supuestamente "budista" según la cual "los entes estarían pagando una pena por su separación". La idea de pagar una pena es propia de las religiones antisomáticas que postulan

un pecado; Nietzsche (1984, pp. 41-2) tenía razón al afirmar que el budismo está más allá del bien y el mal. Y para el budismo no hay un alma que sea responsable por la separación, ni hay tampoco separación, sino ilusión de separación. La ignorancia del pensamiento asiático por la gran mayoría de los filósofos de Occidente es proverbial.

[146] En Saviani (2004, p. 37, nota 37) encontramos una traducción alternativa:
"…el juego es sin 'porqué'. El juego juega jugando. Sigue siendo sólo juego: lo más alto y lo más profundo. Pero este 'sólo' es todo, lo Uno, lo Único".
Heidegger (1991, p. 178) también nos dice acerca del fragmento de Heráclito en discusión:
"Sino o destino del ser (*Seinsgeschick*), tal es un niño, que juega, que juega a juego de tablas; de un niño es el reino, es decir, el arjé, el fundar que administra instituyendo, el ser del ente".

[147] No todas las formas de budismo expresan mitológicamente la vida como *lila*.

[148] En Saviani (2004, p. 37, nota 37) encontramos una traducción alternativa:
"Queda todavía la pregunta acerca de si nosotros, y cómo nosotros, al escuchar las fases de este juego, los tiempos de esta composición musical, somos capaces de participar en el juego introduciéndonos en él".
El *lila* o juego es de escondite; para las formas de budismo que hacen referencia a él, de lo que aquí denomino *Sí-mismo* consigo mismo; para el shivaísmo, de Śiva consigo mismo. Esto pasa en la vida individual, en la que uno nace ya perdido y se pierde cada vez más para descubrirse en lo que dichas tradiciones llaman Despertar o liberación, y a nivel de la especie, en la que nos perdemos a raíz del desarrollo de la alienación ontológica y las formas de alienación que se desarrollan con ésta, y nos descubrimos en la nueva Era de Perfección, Edad de Oro o Era de la Verdad.
La referencia de Heidegger a la composición musical parece estar basada en el concepto budista tántrico de *lalita*, la danza, que representa lo mismo que el juego, y que el shivaísmo, por su parte, expresó con la imagen de Nāṭarāja, la forma de dios Śiva como "Señor de la danza".

[149] La pasión de los niños es jugar, y en general todo lo que hacen cuando no se les impone algo como "serio" ni tampoco enfrentan una experiencia dolorosa lo hacen juguetonamente, como fantasía más que "realidad". Sartre (1980) señala que un niño en su primer trabajo asume su rol como juego, pero que con el pasar del tiempo deja de tomarlo como tal y lo asume como su verdadera identidad. Del mismo modo, los adultos fuerzan a los niños a tomar la vida como real y no como fantasía, de modo que puedan cuidar de todo lo que los adultos consideran importante. Es por esto que el nudo de Laing (1971, nudo 1) que se cita en el texto principal es tan certero (el verbo de-*ludere* puede ser entendido en el sentido de desviar nuestra mirada del hecho de que el juego [*ludus*] es tal y de que lo que estamos haciendo es jugar [*ludere*]).
En Capriles (2007a) se relaciona el paralelismo que establece Wilber (1996) entre ontogenia y filogénesis, según la cual el "hombre tifónico" tendería a confundir la realidad psíquica con la externa, casi como cuando un hombre sueña (Wilber, 1995, p. 46). Como ha señalado Steve Taylor (2003) si ello fuera así los humanos primitivos no habrían sobrevivido, tal como un infante no puede sobrevivir sin la ayuda de los adultos.

[150] El método de la deconstrucción, antes de su uso por Derrida, alcanzó notoriedad en el siglo XX por la amplia difusión y aclamación que alcanzaron las obras en las que lo aplicó el filósofo y maestro indio del siglo II EC, Nāgārjuna —quien no fue el primero en emplearlo, ya que con anterioridad lo habían hecho Pirrón de Elis y otros escépticos y sofistas griegos (McEviley, 1982; Capriles, 1994; Carré, 1999; Gómez de Liaño, 1998)—. De hecho, Robert Magliola (1984) equipara la *différance* derrideana con el *śūnyatā* del sabio indio, pero como bien señala David Loy (1987), eso no es exacto, ya que Derrida queda atrapado en la esfera del lenguaje con su ineluctable dualidad (incluso si aceptáramos sin reservas las objeciones de Coward [1990] a Loy, la crítica de este último a Magliola seguiría siendo válida, ya que, tal como la deconstrucción que Śaṃkaracharya —fundador del *Advaita Vedānta* en el hinduismo— hizo de los innumerables entes, no llega hasta el fondo en cuanto dejó incólume la supuesta unidad de Brahman, la deconstrucción derrideana no llega hasta el fondo en cuanto dejó incólume la *différance*, aunque ésta sea siempre diferida: como he señalado en una obra reciente [Capriles, 2007a vol. III], Nāgārjuna sí lleva la deconstrucción hasta el fondo, deconstruyendo tanto la diferencia como la unidad).

[151] El polígrafo dista mucho de ser infalible como detector de mentiras, pues la tensión que detecta el aparato podría deberse a una causa diferente del mentir, mientras que también es posible

entrenarse para mentir sin que ello de lugar a una tensión detectable por el polígrafo. Ejemplos de individuos acusados de espionaje y hallados culpables después de haber pasado la prueba del polígrafo son Aldrich Ames, Karl Koecher, Ana Belén Montes y Leandro Aragoncillo.

[152] El budismo y las tradiciones hinduistas que aceptan la ley del *karma* van más allá de esta visión; sin embargo, éste no es el lugar para discutir las creencias de las tradiciones en cuestión.

[153] Abdelqader Yilani (2006) también nos dice: (en este caso, en *Acerca del desapego del corazón del amor por este mundo*):

"Los medios para el conocimiento real de Él incluyen abandonar la discusión y las quejas contra Él, y una pronta aceptación de Su control. Es por eso que Malik ibn Dinar le dijo a uno de sus discípulos: 'Si deseas el conocimiento real de Allah (Todopoderoso y Glorioso es Él), te debe alegrar aceptar Su control y Su decreto [*tadqir*], y no debes tratar a tu propio yo, tu deseo, tu impulso natural y tu voluntad [*irada*] como socios [*shuraka*] de Él en estas dos cosas'".

Capítulo II

Diversos aspectos, tipos y resultados de la alienación

En el IIIer Foro Internacional de Filosofía de Venezuela que tuvo lugar en el año 2007 en la ciudad de Maracaibo, enumeré y consideré varios de los múltiples sentidos del término alienación y de los distintos aspectos de la alienación que, según nuestros intereses, es posible abstraer —de manera en gran parte arbitraria— en el continuo de la alienación. En las siguientes secciones se discutirán algunos de los sentidos y aspectos en cuestión, así como algunos otros que no se me ocurrió distinguir en aquella ocasión y que vinieron a mi mente durante el período que dediqué a la escritura de este libro. Si en el futuro considero que es importante distinguir y discutir otros, y se presenta la oportunidad, podría hacerlo en una eventual edición revisada del mismo.

La alienación por la percepción y la concomitante alienación cognitiva: alienación de la figura con respecto al fondo y del proceso secundario con respecto al primario.

El desarrollo de la alienación que en un momento dado vedó a los humanos el libre acceso al estado de Comunión —lo cual, como se asomó en el Capítulo I y como se lo hará ver con mayor detalle en la siguiente sección de este capítulo, fue el detonante de la teogénesis—, comprendió el desenvolvimiento de lo que la *Gestalttheorie* llamó *mente figura-fondo*, responsable por lo que en esta sección se llama *alienación por la percepción* o *alienación perceptual*, así como de la dinámica automática e incontrolable que interpone conceptos intuitivos valorizados delusoriamente en la aprehensión de aquellos segmentos del continuo sensorio que la mente figura-fondo abstrae y toma como figura, haciéndonos vivenciarlos como entes autoexistentes, substanciales, importantes y con valor positivo o negativo —o sin importancia o sin valor— y como siendo en *sí mismos tal o cual tipo de ente* —la cual, de esta manera, da lugar a lo que aquí llamo *alienación cognitiva*.

Nuestras percepciones surgen a partir de un instante de vivencia no conceptual y no dual que no obstante está signado por la *alienación ontológica latente* que consiste en la ignorancia de la verdadera condición de nosotros mismos y de todo el universo. El primer paso en el desarrollo de la percepción es la manifestación de la dualidad sujeto-objeto que constituye el núcleo de la *alienación ontológica positiva*. El siguiente paso, inevitable para las llamadas *mentes figura-fondo*, consiste en la abstracción de una figura que conserva su configuración en medio del cambio constante del continuo en cuanto totalidad y que parece corresponder a uno u otro de nuestros conceptos —siendo esto lo que permite que en la ontogenia el infante pueda aprender a distinguir entre los distintos entes,[154] y lo que hace

que este paso sea indivisible del que por motivos didácticos aquí presento como el siguiente—, a raíz de lo cual podremos percibir dicha figura como un ente que en sí mismo constituye una unidad y que se halla intrínseca y absolutamente separado del fondo. Lo que aquí se presenta como el tercer paso —pero que como ya se señaló es indivisible del anterior— es el *reconocimiento* de la figura que la mente figura-fondo ha abstraído en el indivisible continuo sensorio, en términos de conceptos digitales que, como se vio en la Introducción a esta obra, por la naturaleza de su código no pueden corresponder de manera precisa a lo que interpretan, que es analógico —pero que, como se señaló en el Capítulo I, por virtud de la valorización-absolutización delusoria, aprehendemos como siendo la naturaleza absoluta de lo interpretado—. (A menudo en este proceso tiene lugar un paso subsiguiente, que consiste en la expresión y/o evaluación de lo percibido en términos de pensamientos discursivos; cuando ello sucede, como ocurre siempre con el pensamiento discursivo en individuos poseídos por los tres aspectos de la *alienación ontológica*, se toma a los pensamientos por una interpretación exacta o una comprensión incorrecta de lo interpretado.)

Está claro, pues, que aunque en el título de esta sección y en los párrafos anteriores se habla de *alienación en la percepción* y *alienación cognitiva* como si se tratase de dos cosas diferentes, en vez de indicar ocurrencias separadas estos términos resaltan *aspectos* del proceso que produce la aparente alienación de cada ente con respecto a los demás y que así da lugar a la ilusión de multiplicidad autoexistente y substancial: la frase *alienación en la percepción* se aplica a la alienación de la figura con respecto al fondo producida por la percepción, mientras que el término *alienación cognitiva* se aplica a nuestra experiencia de la figura en términos de conceptos intuitivos que erróneamente tomamos por la naturaleza o identidad absoluta de dicha figura —o bien al tomar el contenido intuitivo

del pensamiento discursivo como algo que corresponde exactamente a lo que interpreta o que es totalmente falso con respecto a ello, que arriba se consideró como un eventual paso final en el proceso de percepción—. En consecuencia, en vez de hablar de una *alienación en la percepción* y una *alienación cognitiva*, podemos hablar de una *alienación perceptual y cognitiva*, la cual es al mismo tiempo un desarrollo y un aspecto de la *alienación ontológica positiva*, puesto que nos hace vivenciar el continuo de lo dado como si en sí mismo estuviese escindido, cuando en verdad no lo está, y como si lo que tomamos como figura fuese intrínsecamente esto o aquello cuando la verdad es que es una cosa u otra sólo en nuestra percepción y relativamente al resto de los conceptos y de las figuras potenciales. En efecto, experimentar la figura como estando en sí misma alienada del resto del continuo cuando en verdad no lo está, y como siendo en sí misma este o aquel concepto cuando en verdad nuestros mapas conceptuales digitales en cuanto tales no pueden corresponder con precisión a la realidad analógica que interpretan, implica un error que constituye un aspecto importante de lo que el Buda llamó *avidyā* y que Heráclito designó como *lethe* (lo mismo se aplica a la eventual expresión discursiva subsiguiente de lo que hemos percibido, pues como vimos sentiremos que el mapa corresponde exactamente o no corresponde en absoluto al territorio).

Como se mostró claramente en el Capítulo I, contrariamente a lo que creyó Hegel, el desarrollo paulatino de la alienación ontológica en todos sus aspectos a lo largo de la evolución espiritual y social humana, produce cada vez mayor error y por ende menor verdad, así como mayor fragmentación de nuestra experiencia del mundo y por ende menor completitud. Un elemento central de este proceso es que el foco de atención consciente que abstrae la figura del fondo y así da lugar a la *alienación perceptual*, aísla cada vez más herméticamente las figuras sucesivas que

abstrae en el continuo sensorio, lo cual, junto con la acentuación progresiva de la valorización-absolutización delusoria de los conceptos intuitivos o sutiles en términos de los cuales en la percepción experimentamos las figuras que hemos abstraído —la cual resulta de la intensificación de la fuerza y el incremento de la frecuencia de la actividad vibratoria que tiene su núcleo en el centro del pecho a nivel del corazón—, da lugar a una ilusión cada vez más marcada de aislamiento e independencia de dichas figuras con respecto al resto del ecosistema y del universo en general.

La fragmentación de nuestra experiencia del mundo producida por la apariencia de una división hermética del continuo de lo dado en sujeto y objeto, y del continuo de lo que aparece como objeto en figura y fondo, en combinación con la confusión mapa-territorio, nos hace incapaces de tener una comprensión global y correcta de lo que experimentamos y conocemos, y sin embargo en todo momento tenemos la ilusión de estar comprendiendo global y correctamente una totalidad. Éste es el error que en el capítulo anterior se ilustró con la metáfora spinoziana del parásito en la sangre, y que en varios textos anteriores había ilustrado con la fábula de los seis ciegos que trataban de determinar la identidad de un elefante que aparece en el *Udāna* (Buda Śākyamuni, 1972, VI-4 [Las variadas sectas I], pp. 193-195 [1982, pp. 66-68]), en el Canon Pali del budismo. En este último relato, el que palpó la cabeza del paquidermo afirmó que el objeto era una vasija; el que asió la oreja aseveró que se trataba de un abanico; etc.: cada uno de ellos se aferró a tal grado a su perspectiva parcial, tomándola por una visión absolutamente precisa de la totalidad, que discutieron largamente sin ser capaces de ponerse de acuerdo con respecto a la naturaleza del objeto frente a ellos. La misma historia aparece también en el *Tathāgatagarbhasūtra* del mahāyāna, de la siguiente manera (en Dudjom Rinpoché, 1991):

"El rey reunió muchos ciegos y [poniéndolos frente a] un elefante, ordenó: 'Describan las características particulares [de este objeto]'. Aquéllos que tantearon la trompa dijeron que [el objeto] parecía un gancho de hierro. Los que tocaron los ojos dijeron que [el mismo] parecía [un par de] tazones. Los que agarraron las orejas dijeron que [el mismo] parecía un par de canastas de las que [en India] se usan para sacar las cáscaras [que quedan en los cereales después de descascararlos]. Los que pusieron sus manos sobre el trasero dijeron que parecía una silla de mano, y los que tomaron la cola en sus manos dijeron que parecía una cuerda. Aunque [sus descripciones respondían a las partes del] elefante [que tocaron, los hombres] carecían de una comprensión global [del objeto]". (vol. I, p. 295).

En una versión modificada de esta historia popularizada por los poetas sufíes en países musulmanes, el que aferró la trompa dijo que era una manguera; el que tomó en sus manos una oreja pensó que era un abanico; el que puso su mano sobre el lomo concluyó que era un trono, y el que abrazó una pierna decidió que era un pilar.[155] Aquí podríamos agregar que, finalmente, el que agarró la cola instintivamente trató de lanzarla tan lejos como pudo, creyendo que se trataba de una serpiente.[156]

Del mismo modo, a fin de ilustrar el angosto y hermético foco de conciencia que es inherente a lo que una tradición asociada al *Tantra Kālacakra* designa como "pequeño espacio-tiempo-conocimiento" (Tarthang Tulku, 1977), siguiendo a Kyabyé Dungse Thinle Norbu Rinpoché (comunicación personal), podemos modificar una historia budista y daoísta y dar como ejemplo una rana que, habiendo estado confinada toda su vida al fondo de un hondo aljibe, creía que el cielo era un pequeño círculo azul, y que —como la de la historia contada por Dza Petrul Rinpoché (Sogyal Rinpoché, 1995) y la del proverbio chino basado

en el Zhuāngzǐ[a] (Chuang Tzu, 1968, pp. 107-8; 1972, pp. 121-2)[157]— era incapaz de concebir una extensión de agua que, como el océano, fuese inconmensurablemente más amplia que la del pozo al que se encontraba confinada.

El desarrollo de la *alienación ontológica positiva* que nos hace sentir que somos un sujeto mental autoexistente que se encuentra intrínsecamente a una distancia del continuo sensorio que percibimos como el mundo físico —sobre todo una vez que dicho desarrollo da lugar a lo que en este capítulo se designa como *alienación antisomática*—, junto con el concomitante desarrollo del aspecto de la *alienación ontológica positiva* que aquí llamo *alienación perceptual y cognitiva*, constituyen la base perceptual-cognitiva de lo que Edgar Morin y toda una constelación de otros pensadores han denominado *pensamiento simple* —el cual se discutirá brevemente en una sección subsiguiente— y, en combinación con éste, en nuestra época han dado lugar a la crisis ecológica.

El sentido religioso-teísta de la alienación y su desarrollo: la génesis de los dioses como alienación de lo sagrado y lo que de ella se sigue

Con respecto al sentido religioso de la alienación, cabe recordar que Sartre atribuyó al *Sí-mismo* en cuanto *holón* cualidades esenciales que los teólogos católicos han atribuido a Dios, y que aquí se ha explicado la evolución espiritual y social de la humanidad como el desarrollo gradual de la alienación del *ser-para-Sí* con respecto al *Sí-mismo* que denomino *alienación ontológica positiva* y que consiste en la aparente escisión de la totalidad que originalmente (somos), y la aparición y el desarrollo de los tipos de alienación o aspectos de la alienación que surgen en el curso del desarrollo de la *alienación ontológica*. A partir de un cierto momento en

[a] 莊子.

dicho proceso perdemos la capacidad de acceder al estado de Comunión / *holón* en el que se disolvía la *alienación ontológica* y se vivenciaba el mundo como lo sagrado, y como consecuencia de ello nos vemos obligados a proyectar en un imaginario plano ultramundano, en forma de un Dios o de unos dioses, el *Sí-mismo* que constituye lo sagrado y que como se acaba de reiterar posee cualidades esenciales que los teólogos católicos atribuyen a Dios. Es así que surge la *alienación religiosa teísta*.

En tanto que teníamos garantizado el acceso al estado de Comunión / *holón*, no era un problema vivenciar la incesante carencia de plenitud y la sostenida tensión inherentes a la *alienación ontológica positiva*, o los recurrentes conflictos y problemas que de ella se derivan, pues al acceder al estado en cuestión todos éstos se disolvían instantáneamente: la falta de plenitud desaparecía en el instante en que dejábamos de sentirnos escindidos del todo y separados del continuo de plenitud que es el universo, mientras que las tensiones, los conflictos y los problemas, en cuanto todos ellos dependen de sentir que somos una fuerza o un ente contrapuesto a otra fuerza u otro ente, desaparecían al disolverse las aparentes divisiones inherentes a la *alienación ontológica positiva* y sus derivados, y con ellas las aparentes dualidades y la aparente multiplicidad que de ellas resultan. Ahora bien, una vez que perdemos el acceso al estado de Comunión / *holón* y, no pudiendo ya vivenciar lo sagrado / el *holón* en este mundo, tenemos que proyectarlo en un "más allá", surge la necesidad de: (1) consolarnos pensando que, en caso de que logremos placer al Dios supramundano que lo encarna, después de la muerte podremos ir al cielo, donde, en cuanto éste es una proyección ultramundana de la condición de totalidad y de absoluta plenitud que nos ha sido vedada, recuperaremos dicha condición, y (2) implorar la ayuda de la divinidad todopoderosa que hemos proyectado en el "más allá" para resolver nuestros conflictos, problemas y tensiones.

La condición que precede a la aparición de los dioses es ilustrada por el contenido del arte del Paleolítico superior, que para André Leroi-Gourhan (1965, 1994) y su discípula Annette Laming-Emperaire (1962) era la expresión de una espiritualidad "horizontal" no teísta basada en la complementareidad de los sexos, la cual, como lo enfatizaron etnólogos como Jacques Cauvin (1987, 1998) y Andreas Lommel (sin fecha), recordaba el *yīn-yáng* chino: no hay algo más allá del mundo y por encima de los seres humanos a lo cual éstos deban rendir culto, pues todavía no ha ocurrido el "nacimiento de los dioses" que tendría lugar en el Próximo Oriente justo antes del comienzo del Neolítico. Cauvin (1987) escribe:

"Aunque se sabe que el sentimiento religioso acompaña a la especie humana desde hace mucho tiempo, no es fácil, en cambio, fechar la aparición de los primeros dioses. El arte paleolítico poseía ya un contenido 'religioso', pero parece no tener referencia a dioses. La noción de divinidad se manifiesta por primera vez en el Cercano Oriente en forma de estatuillas femeninas en terracota, en el comienzo mismo de la 'revolución neolítica', un momento muy importante de la historia de la humanidad. Precediendo por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas, esta mutación psíquica podría explicar en parte la formidable transformación del Neolítico".

Yo prefiero decir que el arte del Paleolítico superior expresa la Visión propia del estado de Comunión, el cual probablemente para esa época, en los humanos que no estaban dedicados principalmente a la mística de Comunión (que, como se verá en una sección posterior, designo como mística metachamánica), se manifestaba únicamente durante el rito. Cauvin habría ubicado un momento clave en el proceso de "Caída": aquél en el cual se deja de representar como divino al mundo y los seres —

humanos y no humanos— que lo habitan, y comienza a representarse lo sagrado fuera del mundo, en forma de una diosa-madre con una profunda y poderosa mirada, y de un dios-toro —quedando lo sagrado / el *holón* confinado al imaginario plano ultramundano al que ya se ha hecho referencia, en el cual para la mayoría se mantendrá hasta nuestros días—. Cauvin (1987) nos dice:

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

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

Las teorías "ecológicas" de Kent Flannery (1973) y Lewis Binford (1983) explican la transición del modo de vida basado en la caza, la pesca y la recolección al modo de vida basado en la agricultura afirmando que, en las regiones donde se produjo inicialmente dicha transición, el aumento de la población y la sobreexplotación de los recursos derivada del aumento en cuestión habrían resultado en la disminución de las presas de caza, los peces y los vegetales silvestres de consumo humano, lo cual habría obligado a los habitantes de dichas regiones a abandonar sus lúdicas y breves formas tradicionales de garantizar su subsistencia, y desarrollar la

agricultura, que exigía muchas horas diarias de trabajo duro y depositaba una pesada responsabilidad a tiempo completo sobre los hombros humanos. Ahora bien, los innumerables análisis que hizo Cauvin a los fósiles de la región donde se inició la transición a la agricultura "mostraron" que para el momento de la transición en cuestión, en dicha región no habían disminuido las piezas aptas para la caza y la pesca, ni los alimentos silvestres de origen vegetal aptos para el consumo —ni tampoco había aumentado la población humana—. Su conclusión fue que la transición que aquí nos ocupa fue una consecuencia de la transformación psicológica, gnoseológica y espiritual de nuestra especie que dio lugar a la aparición de las primeras divinidades.

Como se adelantó en el capítulo anterior, Leroi-Gourhan (1965, 1994) y Laming-Emperaire (1962) han negado legitimidad al paralelo etnológico mediante el cual se busca explicar el pasado en base a observaciones realizadas sobre pueblos ágrafos de nuestros días, señalando que los paralelismos así obtenidos pueden ser artificiales. Como también se señaló, con ello coincide Theodore Roszak (1992), quien afirma que las sociedades ágrafas estudiadas por los antropólogos en la actualidad no son muestras de la forma de vida que prevaleció en la Era Primordial (aunque su forma de vida es sin duda más similar a la de los humanos primordiales que la de los "germanos primitivos", a pesar de las teorías de Johan Jakob Bachoffen [1967][158]). En efecto, los humanos "salvajes" de la actualidad distan mucho de ser como los del período en que la humanidad entera se hallaba en el Paleolítico, pues en ellos se ha seguido desarrollado la alienación / el error, aunque en una dirección diferente que en las sociedades "civilizadas" —y, en el curso de los últimos siglos, sus contactos con estas últimas los ha corrompido aún más—. Para ofrecer sólo un ejemplo: como se ha señalado, la evidencia arqueológica y paleopatológica sugiere que cuando la totalidad de la humanidad estaba en

el Paleolítico no había guerras; en cambio, las tribus de amerindios yanomami del Amazonas, quienes desde el punto de vista de las técnicas todavía se encuentran en el Paleolítico, a menudo guerrean entre sí (aunque sin perseguir la destrucción total del enemigo). Y no debemos dar por sentado que haya sido por influencia de los europeos que los yanomami desarrollaron su vocación bélica, pues muchos pueblos cazadores amerindios ya guerreaban entre sí cuando llegaron los invasores blancos.

Sin embargo, del hecho de que los pueblos ágrafos de la actualidad posean métodos efectivos para el control de la natalidad sí es posible inferir que en el Paleolítico nuestros ancestros también los hayan poseído —y, más aún, desde la óptica de la cosmovisión aquí expresada parece probable que también hayan poseído técnicas místicas que previenen la concepción y que en su mayoría los pueblos ágrafos de la actualidad desconocen (es lógico pensar que, cuando el estado de Comunión era accesible para todos, aquellos métodos para el control de la eyaculación y la obtención del placer total que en cuanto tal no se halla confinado al bajo vientre que en los últimos milenios han sido transmitidos por tradiciones como el shivaísmo, el Bön, el daoísmo, el budismo tántrico y dzogchén, etc., hayan sido de libre acceso para las mayorías)—. Para citar sólo un par de ejemplos de la efectividad de los contraceptivos naturales empleados por los pueblos ágrafos de nuestros días (Taylor, 2008, p. 274), considérense los siguientes: (1) en su estudio de campo de los habitantes de las islas Kiriwina (en esa época Trobriand) de Micronesia, Malinowski (1932) calculó que, aunque los adolescentes vivían por casi una década en dormitorios llamados *bukumatula* y destinados exclusivamente a ellos, donde exploraban libremente su sexualidad con una gran cantidad de adolescentes del sexo contrario, apenas alrededor del 1% de la población trobriandesa era fruto de las relaciones que tenían lugar en los mencionados dormitorios;[159] (2) del mismo modo, en su observación de los

Muria de India —un pueblo tribal pacifista de lengua dravidiana— Verrier Elwin (1968) observó que menos del 4% de la población provenía de las relaciones entre los adolescentes que desde la pubertad hasta los 16 años habían vivido en los dormitorios llamados *ghotul* que, como los *bukumatula* trobriandeses, les estaban reservados, y en los que se los alentaba a explorar libremente su sexualidad (a tal grado que se multaba a cualquier varón que por más de tres noches durmiera con la misma niña). Y el uso de contraceptivos efectivos ha sido observados en múltiples pueblos ágrafos.

No hay, pues, razones para dar por sentado que los pueblos del Paleolítico se hayan reproducido descontroladamente, sobrepoblando sus territorios; que como resultado de ello hayan agotado los recursos de los que dependía su modo de vida tradicional, y que ello los haya forzado a cambiar sus modos tradicionales de obtener el sustento. En efecto, como hemos visto, los "descubrimientos" de Cauvin, que actualmente la comunidad etnológica acepta universalmente (Kiner, Leglu y Mulot, 2008), habrían "demostrado" que ello no fue en absoluto el caso. De hecho, el abandono de los contraceptivos naturales por sociedades que con anterioridad los emplearon parece haber sido un efecto de la imposición a dichas sociedades de las religiones antisomático-represivas de los pueblos espiritual y socialmente más degenerados que las conquistaron (los cuales, como hemos visto, en Eurasia y el norte de África, fueron los que DeMeo [1998] llamó "saharasiáticos", que comprendían, entre otros, a los saharianos, los semitas —judíos y árabes— y los protoindoeuropeos).

Con respecto al trabajo, hasta ahora nos hemos limitado a considerar la alienación en el sentido de Marx, que consiste en el hacerse *ajeno* con respecto al trabajador, no sólo de los frutos de su trabajo, sino también de los medios de producción (o, en la *reificación* o *Verdinglichung*, incluso de su persona, que en cuanto fuerza de trabajo se transforma en mercancía[160]).

Cabe agregar que la revolución psicológica que según Cauvin da lugar a la agricultura tiene el efecto que él le atribuye porque, como se señaló al discutir el sentido espaciotemporal de la *alienación ontológica positiva*, una vez que ésta se consolida —en muchos pueblos dando lugar, no sólo a los dioses, sino también a la creencia en un paraíso o infierno después de la muerte, y a la apariencia de tiempo lineal que está en la raíz de la historia— no podemos ya permanecer sin hacer nada, pues ello nos hace experimentar una monotonía de la cual automáticamente nos quejamos, interpretándola como aburrimiento y, como resultado de ello, enfrentando un insoportable malestar que nos es imperioso eludir manteniéndonos siempre ocupados. Paradójicamente, de allí en adelante nos será imposible abordar lúdicamente las actividades que nos proporcionan el sustento y sentiremos que debemos "ganarnos la vida" con esfuerzo —lo cual hace que el trabajo se haga alienado en el sentido, anterior y muy distinto al marxista, de experimentarlo como algo impuesto y por ende *ajeno*—. Y, lo que es aun más paradójico, aunque el trabajo alienado en este sentido es, como se ha mostrado, el fruto de la compulsión a trabajar que resulta de la alienación ontológica-espaciotemporal, una vez que el mismo aparece nos sentimos obligados a negar que su aparición haya sido el fruto de una elección nuestra y a creer que es la única forma posible de ganarnos el sustento: en adelante tenemos que jugar a no estar jugando un juego y encarar la vida como algo mortalmente serio. Es por todo esto que arriba se señaló que la alienación económica era al mismo tiempo un aspecto y un desarrollo de la *alienación ontológica positiva*.

Aunque como ya vimos los pueblos "salvajes" de la actualidad son muy diferentes a los humanos primordiales, los siguientes señalamientos de Steve Taylor (1998) con respecto a los primeros pueden permitirnos entender la ya explicada razón de la transición del modo de vida de los cazadores-pescadores-recolectores al de los agricultores (las palabras entre

corchetes fueron insertadas para matizar la cita en base a la perspectiva de este trabajo; las que están entre paréntesis son para que se entienda el contexto):

"Aparte de que (los miembros de los pueblos 'salvajes' de la actualidad) por lo general parecen serenos y satisfechos, hay otros aspectos de su vida que confirman esta opinión. El hecho mismo de que las personas de los pueblos primigenios —al igual que sus equivalentes prehistóricos— no sientan necesidad de acumular riquezas ni aspiren a incrementar su rango o poder, indica que no padecen [un pronunciado] desequilibrio interior... El hecho de que, *a diferencia de lo que nos sucede a nosotros*, *sean capaces de no hacer nada*, constituye un claro indicador de ello. Una de las creencias que se forjaron los colonos europeos cuando arribaron a América fue que los indios eran perezosos, puesto que sólo trabajaban lo estrictamente necesario y, con frecuencia, trabajaban durante seis meses para descansar los siguientes seis meses. Sin embargo, es muy probable que esa [supuesta] pereza no tuviese nada que ver con la falta de productividad, sino con el hecho de que la psicología de los indios no necesitaba tanta actividad como la de los blancos... (ellos) podían permanecer durante horas sin hacer nada y sin caer, por ello, en el aburrimiento o el malestar... Aunque tuviésemos capacidad financiera para ello, la mayoría de nosotros sería incapaz de soportar ese régimen, puesto que, en el momento en que nuestra atención deja de estar centrada en los objetos externos, nos vemos asaltados de inmediato por el tedio y la desarmonía psicológica general.

"El autor Edward T. Hall recuerda el tiempo que pasó trabajando en las reservas indias en la década de los treinta y de qué modo los indios parecían dotados de una increíble paciencia. A diferencia de los europeos, quienes se ponían nerviosos y se irritaban de manera impaciente, los indios que pudo ver, en oficinas de comercio y en hospitales, nunca mostraban

síntomas de irritación, aunque tuviesen que esperar muchas horas. Hall escribe a este respecto:

"'Un indio puede llegar a la agencia por la mañana y quedarse sentado a esperar fuera de la oficina del superintendente hasta el mediodía. Ni su conducta ni su compostura se verán afectadas en lo más mínimo con independencia de las horas que pasen... Nosotros, los blancos, nos retorcemos, nos levantamos, nos volvemos a sentar o salimos afuera para estirar las piernas y contemplar los campos donde trabajan nuestros compañeros, bostezamos... Pero los indios se quedan sentados simplemente y, de vez en cuando, intercambian alguna palabra entre ellos.'". (pp. 129-130).

Lo que se ha explicado aquí constituye la consolidación definitiva de lo que el *Libro del Génesis* representa con el mito según el cual los humanos primordiales en un momento dado comieron el fruto prohibido del árbol del conocimiento del bien y el mal —el cual, como ya vimos, representa el juicio que, según la etimología del término *Urteil*, constituye la *partición originaria*— y por ello fueron "castigados", obligándoselos a "ganarse el pan con el sudor de la frente", y, en el caso de la mujer, a "dar a luz con dolor" (sabemos que las mujeres amerindias en Venezuela, al llegar el momento del parto, se iban al río y allí parían con facilidad y sin grandes molestias). Claro está, las consecuencias en cuestión no son un castigo que nos haya impuesto un Dios personal externo a nosotros, sino algo que resulta naturalmente de la consolidación de la partición originaria. El mismo mito nos dice que los humanos sintieron vergüenza de sus cuerpos y que ello los impulsó a cubrirlos; ahora bien, este aspecto del mito se considerará al discutir la alienación eroticosexual.

Arriba se hizo referencia a la transición del modo de vida basado en la caza, la pesca y la recolección al que está basado en la agricultura como un momento crucial en el proceso de *Caída* de nuestra especie —lo cual implica valorar positivamente una forma de vida que se basa en dar muerte sistemáticamente a nuestros parientes animales—. Por ello, y a pesar del hecho ya referido de que los pueblos cazadores-pescadores-recolectores de nuestros días no son idénticos a aquéllos que en el Paleolítico tenían ese mismo modo de vida, es pertinente señalar que los pueblos cazadores experimentan empatía y compasión hacia sus presas: ellos jamás matan un número mayor de lo indispensable, y a menudo se excusan con ellas antes de cazarlas o pescarlas. En palabras de Steve Taylor (2003):

"…Los pueblos primitivos se caracterizan por una pronunciada ausencia de egocentrismo. Por lo general exhiben un poderoso sentido de empatía y compasión hacia el resto de los seres vivos y la naturaleza en general. Aunque pueda parecernos que el hecho de que los cazadores-recolectores obtengan del 10 al 20 por ciento de su comida por medio de la caza contradice esto, en su mayoría los pueblos primitivos emprenden la cacería con gran respeto y compasión hacia sus presas". (p. 67).

Ahora bien, no podemos dar por sentado que el primer hecho significativo en el proceso de "Caída" de nuestra especie haya sido el que expresa la aparición de las primeras divinidades, que como vimos resultó en la transición del modo de vida de los cazadores-pescadores-recolectores al de los agricultores. Suponiendo que Erik Trinkaus estuviese en lo cierto y el *Homo erectus* fuese descendiente directo del *Homo habilis*,[161] que se alimentaba exclusivamente por medio de la recolección de alimentos vegetales y carroña, la invención de la caza y la pesca por el *Homo erectus* en el paleolítico inferior habría representado una revolución significativa de

los modos de vida de nuestros ancestros. De ser esto correcto, dicha revolución tendría que haber correspondido a una revolución psicológica, pues no es lo mismo arrancar alimentos del suelo y de los árboles o comer la carne de cadáveres, que matar un animal capaz de mirarnos a los ojos e inducir empatía en nosotros. En el siguiente pasaje, muy parecido al que en el artículo de 2003 citado arriba sigue inmediatamente al que se acaba de reproducir, Steve Taylor (2008) resume un mito según el cual la caza se habría originado como resultado del crimen cometido por un ancestro, al tiempo que sigue ilustrando con observaciones específicas el carácter empático y compasivo de los cazadores de los pueblos primigenios:

"Por lo general, [ellos] ven la caza como una desafortunada necesidad, y no les agrada quitar la vida. De hecho, a menudo piden perdón a los espíritus de los animales antes de salir de caza. En *The Forest People*, Collin Turnbull (1993) refiere que, para los grupos de pigmeos Mbuti [de África], la caza es el pecado original, que se cometió cuando un antepasado mítico mató a un antílope y [luego] comió [su carne] para ocultar su acto. Desde entonces, todos los animales —incluidos los seres humanos— han estado condenados a morir. Esta filosofía es responsable, en parte, de que los pigmeos sean, en palabras de Turnbull, 'amables cazadores' que nunca muestran 'expresión alguna de alegría o de placer' cuando efectúan una captura. Jamás cazan más de lo que necesitan para cada día, ya que 'matar más de lo estrictamente necesario agravaría las consecuencias del pecado original y empeoraría nuestra condición mortal' (p. 7)... Como subraya Rudgley (1998), a diferencia de los actuales cazadores 'civilizados', los pueblos primigenios evidencian 'un profundo respeto por sus presas e incluso lamentan verse obligados a matar animales'. Según afirma, 'son muchos los ejemplos de empatía e incluso de reverencia hacia los animales

entre los pueblos cazadores, no sólo en el norte de Canadá, sino también en otros lugares.'". (p. 113)... (pp. 147-148.)

En la sección de este capítulo que trata del mal como resultado de la alienación, y de la alienación del mal como causa de la exacerbación del mal, volveremos a considerar este mito de los Mbuti, así como también el mito bíblico de Caín y Abel que, en la mitología semítica, representa el paso siguiente, en el desarrollo de la "Caída", al que simboliza la expulsión del Edén.

Para terminar con el tema de esta sección parece importante relacionar lo que aquí se ha planteado con las tesis de Marx. Según el metarrelato aquí expuesto, es la mutación psicológica que origina la teogénesis lo que, al dar lugar a la transición del modo de vida de los cazadores-pescadores-recolectores al de los agricultores, engendra el reino de la necesidad, signado por la escasez, que Marx contrapuso al reino de la libertad. En efecto, una vez que abandonamos el modo de vida de los cazadores-pescadores-recolectores —para quienes el sustento se obtenía lúdicamente y para quienes, como ha señalado Pierre Clastres, *el granero de la naturaleza siempre estaba lleno*— y la supervivencia comienza a depender de una ardua labor a tiempo completo, al tiempo que creemos y sentimos que esta forma de vida, en vez de ser el fruto de una elección nuestra, constituye la única forma posible de obtener nuestro sustento, quedamos atrapados en el reino de la necesidad y sujetos a la escasez —y como resultado de ello surge el manejo *eco*nómico del *oikos* que a la larga da lugar a la crisis *eco*lógica—. Más adelante, cuando aparecen las religiones "de la espada" (Eisler, 1989) que reprimen el impulso erótico y, posiblemente como resultado de ello, se inicia un proceso sostenido de multiplicación de la población, el reino de la necesidad, con la escasez que le es inherente, se afianza, consolida y desarrolla.

La forma como se explicó en esta sección el origen de los dioses, de la agricultura, de la necesidad y de la escasez podría contribuir a la transición al *ecomunismo*, en cuanto ofrece una alternativa radical al determinismo económico marxista según el cual la escasez es un hecho objetivo y el comunismo —que para Marx constituiría el reino de la libertad en el que la transubstanciación de Dios nos haría plenamente creativos— sólo podría darse si un estadio socialista incrementase los niveles de "riqueza" producidos por el capitalismo —lo cual implica que, para acceder al comunismo, la humanidad entera tendría que alcanzar niveles de producción y consumo mayores que la media aritmética actual en Norteamérica y Europa—. Esta doctrina bloquea la vía que conduciría al comunismo, pues ya los niveles de producción y consumo actuales, de mantenerse (cosa que debido a la "crisis económica" que afloró en 2008 parece no ser posible), destruirían las sociedades humanas y podrían acabar con nuestra especie en el lapso del siglo en curso,[162] y por ende lo que es imperativo no es incrementar el crecimiento económico, sino, por el contrario, impulsar el decrecimiento donde hay mayor industrialización, y lograr una reestructuración radical de la economía, la estructura social, la política, la ciencia y la tecnología, la cultura y en general la totalidad de los órdenes en que se organiza nuestra especie, a lo largo y ancho del planeta. Es por esto que el metarrelato aquí expuesto sienta las bases para la transición al *ecomunismo*: porque si la necesidad y la escasez son frutos de la mutación psicológica que resultó de la pérdida por la mayoría de la capacidad de Comunión, la manera de ponerles fin y restablecer el *ecomunismo* no será por medio de la obtención de inalcanzables niveles de producción y consumo, sino impulsando una mutación psicológica que generalice el acceso al estado de Comunión, restaurando la absoluta plenitud del Sí-mismo y haciéndonos redescubrir lo sagrado en nuestra

dimensión —con lo cual reintegraríamos a Dios y a los dioses, haciendo con ello que dejen de existir.

Esta mutación no podría limitarse a la mera reversión del *desendiosamiento de la naturaleza* (*Entgötterung der Natur*) que en 1788 lamentaba Schiller (1994) en su poema filosófico *Los dioses de Grecia* y que alrededor de un siglo más tarde Max Weber (1979), despojándolo de la romántica valorización negativa que le había imprimido su antecesor, reformuló con la frase *desencantamiento del mundo* (*Entzauberung der Welt*). En efecto, no se trataría del retorno a una condición como la que, según la creencia de Schiller, habría caracterizado a los griegos, y que según Weber terminó de ser erradicada por la Reforma protestante y la Modernidad capitalista:[163] más que un mero *reencantamiento del mundo* como el que preconizó Morris Berman (1999) —quien, sin embargo, no ofreció métodos precisos para lograrlo—, como se anunció en el capítulo anterior, la recuperación de la capacidad de Comunión por nuestra especie constituiría la *reintegración de Dios en el ecomunismo* —tal como para Marx la transición del reino de la necesidad al reino de la libertad constituiría la transubstanciación de Dios en el comunismo—. De esto tratará el Capítulo III de este libro.

La alienación antisomática y su desarrollo

Hemos visto que, en Eurasia y África del Norte, es entre los pueblos que James DeMeo (1998) denominó saharasiáticos que surgen y se desarrollan la violencia, la guerra, la represión de mujeres y niños, y buena parte del resto de los males que atormentan a la humanidad de hoy. Es en los mismos pueblos, y en interdependencia con dichos males, que surgen y se desarrollan las religiones antisomáticas que llevan a su extremo la relación vertical que aparece con la teogénesis, en cuanto impulsan la

ilusión que actualmente tenemos gran parte del tiempo,[164] de ser un sujeto mental (o alma, psiquis o conciencia) incorpóreo y puramente espiritual, intrínsecamente separado del mundo físico y en particular del organismo humano, ubicado en la cabeza detrás de los ojos y entre los oídos —y que nos hace experimentarnos como intrínsecamente separados de los impulsos y sensaciones eroticosexuales que se manifiestan de manera más conspicua en la zona del bajo vientre, y sentirnos constreñidos a reprimir y dominar a estos últimos—. En consecuencia, dicha *ilusión*, que se ha designado como *yo mental* o *yo cartesiano*, pero que constituye el núcleo de nuestra *alienación con respecto al cuerpo y todo lo corpóreo*, así como de la concomitante *alienación eroticosexual* (la cual se considerará en una sección posterior), es más que la mera alienación con respecto al cuerpo y todo lo corpóreo, pues implica la experiencia del cuerpo y buena parte de los impulsos y funciones a asociados a éste como sospechosos, amenazadores, contaminantes, dañinos y en sí mismos maléficos, y en consecuencia *nos dispone contra lo corpóreo*: es por ello que aquí se la designa como *alienación antisomática*.

En Europa y el Medio Oriente, los sistemas que introdujeron y luego impulsaron la alienación antisomática fueron el orfismo indoeuropeo y el judaísmo semita. Los principios de ambos luego penetraron el cristianismo —una religión que resultó de una revolución de Comunión en la tradición judaica y que en cuanto tal era originalmente del tipo que Eisler (1989) representó con el cáliz— por medio de la incorporación de la Biblia judía, a la que se rebautizó como Viejo Testamento, y de la asimilación de elementos órficos por varios teólogos —incluyendo al exmaniqueo Agustín de Hipona—, directamente o a través del pitagorismo, el platonismo y/o el neoplatonismo.[165] Finalmente, el Islam surgió como una religión de la espada típicamente semita, aunque sobrepasó a sus predecesoras del mismo signo al predicar la Guerra Santa y aplicarla contra los "infieles" desde el

instante en que el profeta Mahoma la invocó para conducir a sus seguidores a la conquista de la Meca.[166]

En el subcontinente indio, los sistemas que introdujeron e impulsaron la alienación antisomática fueron los que se basaron en, o que asimilaron, el antisomatismo propio de los conquistadores indoeuropeos, incluyendo la pareja de darśanas ortodoxas *yoga* y *sāṃkhya*, el jainismo, las doctrinas *vaiṣṇava* en su totalidad —incluyendo la ideología épica y el teísmo del *Bhagavad Gītā*—, y quizás en menor medida las doctrinas de los *Upaniṣads* y sus derivados, incluyendo el *Vedānta Sutra*, el *māyāvāda* de Gauḍapāda y el *advaita vedānta* de Śaṃkaracharya (Capriles, 1998b) —así como, aparentemente en una medida todavía menor, algunas escuelas y doctrinas budistas del Sendero de Renuncia (para una discusión de los Senderos budistas ver Capriles, 2000a, 2003, 2004).

Para el orfismo y los sistemas pseudofilosóficos derivados de dicha religión —los cuales, como he señalado en otros libros (Capriles, 2000b, 2007a, 2009c, obra iniciada y postergada), incluyen las doctrinas de Pitágoras y el pitagorismo, las doctrinas eleatas, las doctrinas de Platón y el platonismo, e incluso el neoplatonismo, aunque en este último el maligno dualismo antisomático órfico se disfraza de mística no dualista de Comunión (Capriles, 1994, 2000b, 2007a vol. II, 2009c, obra iniciada y postergada)—, el alma es buena y el cuerpo al que ella queda confinada y que para Pitágoras y Platón constituye su tumba o su cárcel, es malo y la corrompe (para Pitágoras, simplemente por su carácter corpóreo, que la contamina; para Parménides, podemos inferir, en cuanto la percepción por medio de los sentidos que pertenecen al organismo —es decir, por medio de la *sensación*— de la multiplicidad de cosas físicas, el movimiento, la variación y el cambio, hace que el alma se encamine por la vía de la *doxa* u opinión; para Platón, quien combina las cosmovisiones de Pitágoras y Parménides, porque lo percibido a través de los sentidos —que en cuanto

combina la verdad absoluta, el ser absoluto, el bien absoluto y la belleza absoluta de las Formas con la no-verdad, el no-ser, el no-bien y la no-belleza de la materia, es una media verdad, un medio ser, un medio bien y una media belleza— hace que aquellas almas que antes de nacer conocieron los *eidos* olviden la verdad absoluta, el ser absoluto, el bien absoluto y la belleza absoluta propio de éstos, y así dejen de ser totalmente plenos, ciertos en su conocimiento, buenos y bellos de alma, y adquieran un ser que es tal sólo a medias y un conocimiento medio falso, al tiempo que pierden su bondad y su belleza absolutas; para Plotino, porque lo material introduce algo ajeno al alma que la pervierte). Por lo tanto, toda alma que haya estado confinada a un cuerpo necesitará purificarse de la contaminación producida por haber estado en éste (en el caso de Pitágoras, por medio de la contemplación de lo armónico-incorpóreo —las matemáticas y la música— que libera de la corrupción por lo inarmónico-corpóreo; en el de Parménides, a través de abandonar la vía de la *doxa* y tomar la vía del *noein* o conocimiento absolutamente cierto, puramente intelectual y no mediado; en el de Platón, por medio de los dos estadios de la dialéctica —la destrucción del conocimiento imperfecto adquirido a través de los sentidos por medio de la *ironía* y la subsiguiente *anamnesis* o reminiscencia de los *eidos* por la mayéutica— que, por medio de la *noesis* —razonamiento que, a diferencia de la *dianoia* característica de las matemáticas, reconoce sus premisas como meras hipótesis—, permitirían acceder al *noein* [a los cuales agregaba los medios que usó Pitágoras —las matemáticas y la música— y la astronomía]; en el de Plotino, mediante la sabiduría que permitía a la inteligencia apartar al alma de la región inferior constituida por lo sensible y redescubrir lo Uno, alcanzando las cumbres de lo espiritual). Para una discusión a fondo de todo esto, ver Capriles (2007a vol. II, 2009c).

En los pitagóricos, el tipo de cosmovisión descrito arriba dio lugar a la ciencia, que dejó de estar reservada a fines espirituales tales como la comprensión de la dinámica de la psiquis destinada a permitir la erradicación de todo tipo de alienación, la construcción de recintos sagrados, etc., y pasó a ser un modo de obtener conocimiento determinado por el interés instrumental que generó la tecnología —es decir, pasó a ser *ciencia* en el sentido del término que hizo decir a Herbert Marcuse (1964, cap. VI) que el desarrollo de la ciencia y la tecnología constituye un proyecto único porque desde sus inicios el desarrollo de la primera ha respondido a un interés instrumental—. Fue así que los pitagóricos originaron el proyecto de dominio y/o destrucción de lo corpóreo, o bien le dieron un nuevo cariz —siendo ésta la razón por la cual en la sección inmediatamente posterior a ésta se afirma que el pitagorismo fue la tradición que concibió inicialmente el proyecto científico-tecnológico.

Para terminar, cabe señalar que originalmente el cristianismo, en cuanto revolución de Comunión, había neutralizado los aspectos más perjudiciales de la religión semita; ahora bien, como ya hemos visto, la adopción del "Viejo Testamento" constituido por la Biblia judaica y su consideración como Verdad divinamente revelada,[167] junto a la asimilación por teólogos y filósofos cristianos de tradiciones órficas y doctrinas pseudofilosóficas en ellas basadas, hizo que en la nueva religión se desarrollase el antisomatismo. Más adelante, una vez que el cristianismo pasó a ser religión oficial del Imperio Romano y, con más razón, a raíz de la constitución del Imperio Vaticano que otorgó a los Papas un poder político descomunal, lo instrumental adquirió un atractivo irresistible para las autoridades de dicha religión. Sin embargo, el catolicismo logró conservar aspectos propios de una religión de Comunión y siguió favoreciendo el misticismo, tanto cíclico en la masa de fieles (como señaló Huxley [1956], sobre todo en los rituales de la Semana Mayor), como

vocacional en un gran número de individuos extraordinarios que incluyen a Francisco de Asís, Bernardo de Claraval (Clairvaux), Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, etc.[168] Lo contrario sucedió con la Reforma Protestante, en la cual, como lo han señalado Erich Fromm (1955), Aldous Huxley (1956) y tantos otros, incluyendo a quien esto escribe (Capriles, 1994), habría resurgido el carácter originario de la religión judaica.[169] Con esto coincidió en parte Max Weber (1979), quien afirmó que el carácter de la Reforma que en su opinión favoreció el desarrollo del capitalismo habría tenido, al menos en alguna medida y en cierto modo, un precedente en el judaísmo[170] —en el cual, cabe recordar, a diferencia de Max Weber, el economista Werner Sombart creería haber encontrado el equivalente funcional de la ética protestante (tal como para Robert Bellah [1957] dicho equivalente funcional se habría hallado en el budismo japonés del período Tokugawa, aliado del shogunato del mismo nombre).

La alienación antisomática como alienación eroticosexual, la alienación de sexo, la alienación sexista y la alienación de formas de expresión corpórea y conductas, y de tendencias eróticas

La alienación eroticosexual consiste en la alienación, en sociedades civilizadas, de la sensación y el impulso eroticosexual (no lo llamo sexual a secas porque, como lo señaló Michel Foucault [1977], el uso de dicho término responde a una visión objetivadora y en cuanto tal alienante del impulso erótico), los cuales se reprimen, confinándoselos a la zona ventral-genital. La aserción según la cual este tipo de alienación o aspecto de la alienación ocurre en sociedades civilizadas responde al hecho de que las investigaciones de campo realizadas entre los pueblos ágrafos salvajes de la actualidad sugieren que en estos últimos el tipo o aspecto en cuestión dista de haberse desarrollado en la medida en que lo ha hecho en nuestras

sociedades, y si bien, como se ha señalado repetidamente, los pueblos ágrafos de hoy seguramente son muy diferentes a los del largo período en el cual todos los humanos éramos ágrafos, para la visión de nuestra evolución espiritual y social expuesta en este libro el tipo de alienación o aspecto de la alienación que nos concierne debería haberse hallado todavía menos desarrollado en el largo período en cuestión que entre los pueblos ágrafos de la actualidad, y debería no haberse manifestado en absoluto en la era primordial.

Ahora bien, ¿será cierto que los estudios de campo de los pueblos ágrafos salvajes de la actualidad sugieren que entre éstos la alienación eroticosexual no se ha desarrollado en la misma medida que en las sociedades civilizadas? Antes que nada, cabe recordar que, como se señaló en la sección sobre la alienación religiosa, entre los habitantes de las islas Kiriwina de Micronesia y los muria de India, los adolescentes vivían aparte de sus padres y de los adultos en general, en los dormitorios que les estaban reservados de manera exclusiva, y en los que debían explorar el erotismo en total libertad. Es igualmente significativo que los aborígenes australianos, quienes viven completamente desnudos, al expresar su cariño hacia los infantes acariciando sus cuerpos, no excluyen las zonas erógenas, mientras que por su parte los niños y las niñas, aproximadamente a partir de la edad de cinco años, participan en juegos eróticos que imitan el coito, y a menudo se inician sexualmente a una edad tan temprana como los nueve años (Lawlord, 1991; Taylor, 2008, p. 273). Por su parte, en África los ¡kung no tienen en su lengua un término para la virginidad (Ryan, 2003; Taylor, 2008, p. 274), y los nuer, tras la pubertad, tienen absoluta libertad para entablar las relaciones sexuales que les vengan en gana. Del mismo modo, a menudo en los pueblos ágrafos quienes han formado parejas ven su unión sobre todo en un sentido económico y afectivo, sin que ello les

impida tener relaciones con otros individuos; por ejemplo, en el caso de los indios matis de la cuenca amazónica (Ryan, 2003; Taylor, 2008):

"El sexo extramarital no sólo es tolerado y ampliamente practicado sino que, en muchos respectos, es casi obligatorio. Casado o no, uno tiene el deber moral de responder a las proposiciones sexuales de los primos (reales o nominales) del sexo opuesto so pena de ser tildado de 'tacaño sexual', una ruptura de la ética mucho más severa que la simple infidelidad". (Ryan p. 128; Taylor p. 275).

El intercambio de parejas es muy común entre los esquimales inuit y los indios qolla del Perú (Bolton, 1973; Ryan, 2003; Taylor, 2008, p. 276), mientras que los aborígenes australianos no le niegan a sus esposas el derecho de mantener relaciones eróticas con otros hombres (Lawlord, 1991; Taylor, 2008, p. 276), y por su parte los siriono de Bolivia y los chickasaw del sureste de los actuales EE.UU. contraían el derecho a entablar relaciones eróticas con sus cuñados o cuñadas del sexo contrario (Holmberg, 1950; Taylor, 2008, p. 276). Del mismo modo, muchas culturas celebran festivales o ceremonias en los que todos tienen el derecho e incluso el deber de entablar relaciones eróticas con nuevas parejas; por ejemplo, muchos pueblos amerindios de Sudamérica celebran ceremonias de tatuaje en las que los participantes mantienen relaciones "extramatrimoniales", y los warao de Venezuela, en particular, tienen períodos regulares llamados *mamase* donde se disuelven los vínculos de pareja y todos pueden mantener relaciones eróticas con quienes deseen (Ryan, 2003, p. 1000; Taylor, 2008, p. 276). En las islas Kiriwina, durante la cosecha del *yam* las mujeres merodean por la isla para "forzar" sexualmente a los hombres de otros poblados (Ryan, 2003, p. 1001; Taylor, 2008, p. 276). Se afirma que los mangaia de las islas Cook tenían en cuenta

incluso las más sofisticadas necesidades eróticas de las mujeres, pues las féminas maduras daban *lecciones eróticas* a los muchachos de entre 13 y 14 años y les enseñaban el modo de proporcionar más placer a una mujer, por medios que incluían la estimulación oral, la estimulación clitoriana y distintas técnicas amatorias (Marshall, 1971; Taylor, 2008, p. 277). Finalmente, también es cierto que algunos pueblos "salvajes" practican ritualmente el homoerotismo (Wade & Tavris, 1994; Herdt, 1984; Taylor, 2008, pp. 277-278).[171]

Como ya se ha señalado, los pueblos salvajes de nuestra época —incluyendo a los arriba mencionados— no son iguales a los del período en el que en todo el mundo se tenía libre acceso al estado de Comunión. Esto parece aplicarse también a la forma de abordar las relaciones eróticas, pues entre los "salvajes" de nuestra época se ha observado lo que, en comparación con lo que en base al marco teórico de este libro debería haber sido la forma de abordar las relaciones eróticas en el período en que teníamos libre acceso al estado de Comunión, parecen ser aberraciones (como por ejemplo el que las mujeres trobriandesas muerdan las cejas de las parejas que resultan "malos amantes" y muchas otras costumbres), y por otra parte, y como ya se señaló, desde la perspectiva de este trabajo, parece probable que en el largo período en el que el estado de Comunión era de libre acceso para todos, los métodos para el control de la eyaculación y la obtención del placer total (que en cuanto tal no está limitado a la región ventral-genital y por lo tanto puede caracterizarse como polimorfo) hayan sido ampliamente accesibles a las mayorías, ya que es gracias a ellos que las relaciones eróticas pueden dar acceso al estado de Comunión.

Al comienzo de esta sección se señaló que la alienación eroticosexual consiste en la alienación, en sociedades civilizadas, de la sensación y el impulso erótico, que se reprimen y quedan así confinados a la zona ventral-genital. Esto se debe al hecho de que la sensación y el

impulso eroticosexual no alienados comparten las características que Sigmund Freud atribuyó a la sexualidad infantil y que lo hicieron caracterizar a esta última como perversa-polimorfa, en cuanto no han sido reprimidos ni confinados a la zona genital, y no han sido dirigidos a fines meramente reproductivos ni restringidos a un tipo específico de objeto. Ahora bien, si por perverso nos referimos a quien realiza la acción de pervertir, y a ésta la entendemos en la primera de las acepciones que nos da el DRAE, que es la de viciar con malos ejemplos las costumbres, la fe, el gusto, etc., entonces debemos concluir que en el plano eroticosexual la verdadera perversión consiste en la represión-alienación del impulso y la sensación a los que se aplica este adjetivo —de modo que sería la perversidad de Freud la que habría hecho que caracterizara a lo que llamó "sexualidad polimorfa" como perversa.

Según Freud, a cierta edad el niño toma a la madre (o la niña al padre) como objeto de deseo erótico, lo cual lo hace reprimir el impulso eroticosexual, dando lugar al estadio de latencia en el cual los deseos sexuales están aminorados y apagados, y el cual según su sistema precede al estadio genital de la sexualidad, que comienza con un florecimiento exuberante en la pubertad. Reinterpretando el término freudiano *Urverdrangung*, Michael Washburn (1999, 1996) llama a esta represión el "acto de represión primordial", a raíz del cual en las sociedades civilizadas de nuestra época puede surgir lo que tanto Ken Wilber (1995, 1996) como él mismo (Washburn, 1999, 1996) designan como "ego mental" y que Washburn también denomina "ego cartesiano".[172] Como consecuencia de ello el individuo parece ser (al menos parte del tiempo[173]) una conciencia que se halla tras los ojos y entre los oídos, la cual (tal como la *res cogitans* cartesiana) parece no ocupar espacio alguno y ser diferente y estar separada de las sensaciones y los impulsos asociados a la región ventral-genital: dentro de cada individuo se ha reproducido la relación vertical representada

por el arte del Paleolítico entre los seres humanos "acá abajo" y los dioses "allá arriba" —la cual, como se verá en la discusión de la *alienación por la autoridad y la dominación*, sirve de base al poder político y por lo tanto a toda forma de gobierno y de opresión, pero también a la explotación económica y así sucesivamente— y se ha confinado la sensación erótica a la zona ventral-genital y reducido considerablemente el caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia. Y, como se señaló en la sección anterior, con ello la relación vertical en cuestión ha adquirido un cariz antagónico, que hace que el sujeto mental no sólo recele de los impulsos y sensaciones asociados a la región ventral-genital, sino que sienta que éstos son perversos y amenazadores y se vea impulsado a rechazarlos y controlarlos.

Según tradiciones no antisomáticas de sabiduría que incluyen el tantrismo budista, bönpo, hinduista y jainista, las reprensiones y puniciones a los que se somete a los infantes en el proceso de socialización, junto con la represión que surge y se desarrolla de la manera arriba descrita, son responsables por reducir en ellos el caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia.[174] Esto tiene un rol determinante en la aparición y el desarrollo de la *alienación ontológica positiva,* y en particular del aspecto de esta última que designo como *alienación perceptual y cognitiva* y que, como se ha señalado, implica el desarrollo de lo que la *Gestalttheorie* llamó *mente figura-fondo* —y por ende en poner fin a lo que Freud denominó *sentimiento oceánico* (*ozeaniche Gefühle*) y permitir que surja y comience a desarrollarse el *ego* o *yo*— en cuanto, como he señalado en múltiples trabajos (y discutido en mayor detalle en Capriles, 2007a vol. II), para que puedan surgir y desarrollarse los tipos de alienación en cuestión, el caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia tiene que descender hasta un nivel bastante bajo. Puesto que el aferramiento al *ego* y el terror a la pérdida de control de que adoleció

Freud (fuente de su aversión a la música y a la mística) y su consiguiente necesidad de conformar con el superyó, hicieron que su ideal psicológico fuera la consecución de un *ego* tan perfectamente adaptado a la sociedad como fuese posible, como lo evidencia su intercambio epistolar con Romain Rolland (Parsons, 1999), para él la ocurrencia de una condición oceánica en los humanos adultos (incluyendo el estado de Comunión que, desde la perspectiva de esta obra, constituye la suprema salud mental) constituía una patología. En los infantes, en cambio, el analista vienés consideró el sentimiento oceánico como normal, aunque su idiosincrasia hizo que también en ellos viera bajo una luz negativa la condición oceánica, y afirmara que ésta conllevaba un sentimiento de desamparo —el cual ciertamente puede ocurrir en una condición de este tipo, pero como lo mostré en el volumen al que se hizo referencia en este párrafo (Capriles, 2007a vol. II), en vez de ser inherente al tipo de condición en cuestión, en el infante puede ser el fruto de la pérdida del cobijo que brindaba la matriz de la madre, en interacción con la reacción adversa que puede inducir la valorización delusoria del *yo* en desarrollo, ante la ausencia de cobijo para el *yo*, o ante la insubstancialidad de dicho *yo*, que a menudo se intuye en condiciones de total apertura panorámica.

Wilhelm Reich (1973) se opuso a la visión y la valoración freudiana del sentimiento oceánico, y señalando que el mismo implicaba conexión y compromiso del individuo con el mundo que lo rodea, así como una irradiación y un flujo de las energías de dicho individuo en espirales desde su centro hacia afuera que lo hacía formar parte de un todo más amplio, fue tan lejos como para afirmar que el sentimiento en cuestión constituía la experiencia del estado natural de todo organismo sano y definirlo como el sentimiento decididamente saludable y positivo, de carácter cósmico y "verdaderamente religioso", de estar conectado con el infinito universo. Reich utilizó el término "potencia orgástica" para referirse a la capacidad

de abandonar el control consciente y rendirse ante las olas de energía que fluían en el interior del individuo: si en la relación erótica una pareja permitiese que la excitación creciera gradualmente, la energía fluiría desde los genitales hacia todas las áreas del cuerpo, originando la sensación de derretirse que llamó *corrientamiento* (*Stromung*, *streaming*), que calificó como "oceánica" y que comparó con olas, afirmando que cuando, en vez de hacer que se concentren en la pelvis, se les permite fluir por el cuerpo entero y uno se rinde ante su flujo, obtendrá un *orgasmo total* que comprenderá espasmos involuntarios placenteros de la musculatura que cubre el cuerpo. Más adelante, Herbert Marcuse (1964, capítulo 3) y Norman O. Brown (1968) recuperaron y desarrollaron algunas de estas tesis. Desde la perspectiva de este trabajo es particularmente relevante que, en su teoría de la "desublimación represiva", Herbert Marcuse (1964, capítulo 3) haya señalado con respecto a los puntos de vista de Reich y en particular con respecto a la necesidad que éste proclamó de impulsar una revolución sexual, que para que ésta pudiese romper con el ciclo en el que alternaban la dominación y la rebelión, no podría limitarse a la creación de una moralidad sexual más permisiva, pues una revolución sexual que se confinara al placer genital podría fácilmente ser utilizada para producir nuevas formas de dominación.

Todo lo anterior implica una revalorización del carácter polimorfo de la sensación y el impulso erótico. Sin embargo, los autores mencionados no pusieron a nuestra disposición los medios susceptibles de hacer que la actividad erótica, en vez de producir una relajación momentánea de nuestras tensiones por medio de lo que Reich llamó espasmos involuntarios agradables al cuerpo, haga aumentar el caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia hasta el nivel en el cual el estado de Comunión puede manifestarse, y que nos permitan emplear el impulso erótico para lograr que el placer erótico alcance el grado de placer total,

que en cuanto tal no está confinado a la breve duración de un orgasmo,[175] y usar este placer para tratar de aprehender el sujeto mental asociado a la conciencia dualista que parece encontrarse a una distancia del placer y que parece ser quien disfruta del mismo, de modo que la imposibilidad de aprehenderlo desemboque en la espontánea disolución de la dualidad sujeto-objeto —y por ende del *presente* que nos separa del *Ahora* indiviso— en el reGnocimiento de la verdadera, originaria condición de nosotros mismos y el universo que pone fin a nuestra sensación de separación y que constituye el estado de Comunión / el *holón*. En tanto que se mantenga el placer en toda su intensidad, podremos utilizarlo para lograr la liberación espontánea de la *alienación ontológica* cada vez que ella surja; puesto que cada vez que la alienación se libera por sí sola las propensiones para su manifestación se neutralizan en cierta medida, la continuidad de este tipo de práctica, en combinación con la de otras prácticas más "avanzadas" que he discutido en otros trabajos (Capriles, 2000a, 2003, 2007a vol. II), a la larga pueden dar lugar al Sí-mismo-como-Fruto. Los medios para generar placer total más efectivos de los que tengo conocimiento son los que transmiten el dzogchén y el tantrismo budistas, que son: (1) el de las "puertas superiores", que se aplica en solitario combinando visualización con prácticas de *yoga* físico y de respiración, y (2) el de las "puertas inferiores", que consiste en copular con un individuo del sexo contrario siguiendo ciertas normas y conservando la simiente-esencia (Cfr. Capriles, 2000a, 2003).[176]

Sucede que todo placer erótico que se experimente como limitado a la región genital y al lapso de una eyaculación (masculina o femenina),[177] además de ser efímero carecerá de la intensidad necesaria para disolver totalmente la *alienación ontológica positiva* con la sensación de carencia que le es inherente. En efecto, muchos de nosotros hemos intuido que el placer erótico podría llegar a ser lo suficientemente intenso como para

colmar nuestra sensación de carencia; sin embargo, como se señaló en el capítulo anterior, sección "El valor como resultado de la alienación", al experimentar el placer del primer contacto físico con la otra persona —por ejemplo, tomarse de las manos con ella— sentimos que el grado de placer obtenido no es suficiente para colmarla y, en consecuencia, intentamos intensificar dicho placer. Así entramos en una relación de interacción acumulativa[178] en la cual cada nuevo acto produce un poco más de placer, pero no el necesario para colmar nuestro vacío —y por ende de inmediato tenemos que emprender un nuevo acto que induzca un mayor placer, generando cada vez mayor actividad—. Esto produce una actitud expectante que hace que nuestra atención se oriente hacia el futuro mientras el *ahora* se nos escapa... la cual se mantendrá cuando el placer alcance su cumbre en el efímero momento de la eyaculación. En efecto, la intensidad del placer obtenido en ese momento jamás alcanza el grado que habíamos anhelado; bajo el mismo subyace la falta de plenitud inherente a la *alienación ontológica positiva*, y querer atraparlo es como aferrar un puñado de arena, que hace que ésta se nos escape por entre los dedos. De inmediato, tendremos que volver a encarar nuestro vacío, pero es posible que ahora no logremos creer que podamos llenarlo con placer —e incluso si logramos creerlo y tenemos energía suficiente para emprender otro coito, con toda probabilidad éste será aún menos satisfactorio, pues ya nos habremos acostumbrado a los grados de placer que por esa vía se pueden alcanzar y, en consecuencia, los mismos colmarán nuestra ansia en una medida todavía menor—. Si la pareja tiene dinero suficiente, puede que trate de evadir el vacío y la decepción yendo a comer a un restaurante o a ver un film; si no, podría encender la TV o buscar en el sueño el olvido del ineluctable vacío que caracteriza a la existencia. Como ya se ha señalado, la plenitud sólo puede vivenciarse en el *ahora,* del cual la dualidad sujeto-objeto y el *presente* (como distinto del *ahora*) nos hacen sentirnos a una

distancia, y del cual seguiremos sintiéndonos separados en tanto que se conserven la dualidad en cuestión, el *presente* y la orientación de nuestra atención hacia el futuro.

No parece haber sido coincidencia que las primeras manifestaciones de instancias extremas de alienación eroticosexual hayan aparecido en los pueblos que habitaban las regiones más áridas, que tenían como su principal actividad económica el pastoreo, y cuyos hombres en un momento dado se dedicaron a saquear a los pueblos principalmente agrícolas a fin de obtener alimentos para completar su dieta y, luego, lujos y mujeres. En efecto, inmediatamente después de asesinar a los hombres del pueblo saqueado y en el medio de un mar de sangre, los agresores violaban a las mujeres del pueblo agredido, asociando así el impulso erótico con la sangre, la muerte, la agresión y la violación, y en consecuencia con lo que la sensibilidad humana de los agresores les hacía experimentar como maligno. Más adelante, los pueblos pastorales dejaron de conformarse con saquear las ciudades de los pueblos predominantemente agrícolas y decidieron conquistar a estos últimos y someterlos, con lo cual se desarrolló una relación en la cual los sometedores ubicados arriba tenían que ejercer constante vigilancia y control hacia los sometidos, ver a éstos con recelo y, como es propio de la dinámica de la *sombra* que se discute en la sección sobre los orígenes del mal, aunque eran los sometedores los que le habían hecho un terrible mal a sus víctimas, ver a estas últimas como encarnación de todo el mal que ellos mismos habían hecho. En todo caso, con ello el impuso erótico quedó asociado al sadomasoquismo y naturalmente se comenzó, no sólo a verlo con recelo, sino también a percibirlo como maligno y a reprimirlo —a raíz de lo cual la región ventral-genital quedó asociada con el mal y lo que es necesario mantener bajo control—. Así pues, no basta con afirmar —como a menudo se lo hace— que la represión del *eros* represó el caudal

bioenergético, haciendo que la energía represada buscara nuevos y retorcidos canales de escape, y que ello hizo a su vez que los impulsos de vida y placer se transformaran en tendencias destructivas o sadomasoquistas, volviéndose thanáticos. Hace falta ir más atrás, pues como se ha señalado la represión fue un efecto de la transformación del impulso de vida y placer en tendencia destructiva o sadomasoquista, de modo que lo que ella hizo fue *dar más impulso y fuerza* a esa transformación. En todo caso, donde imperó la represión eroticosexual la actitud hacia el impulso y la sensación eróticos se volvió instrumental y opresora, y en el cristianismo en particular las imágenes del Jesús torturado y crucificado a quienes las monjas toman como novio espiritual reforzaron el giro sadomasoquista que mucho antes se le había dado al impulso erótico, lo cual condicionó la naturaleza de nuestras propensiones eróticas y por ende nuestras formas de perseguir placer y nuestra experiencia de éste: la objetivación e instrumentalización tanto de nuestra sexualidad como de nuestras parejas, y, más aún, la inculcación de la "culpa sexual", alteró profundamente nuestra vida erótica. Todo ello acentuó la insatisfacción que se deriva del desarrollo de la alienación y produjo muchas de las que hoy en día conocemos como "perversiones".

René Descartes expresó filosóficamente la estructura y función de la relación de proceso primario de nuestra conciencia con la sensación y el impulso erótico establecida por las religiones represivas de origen saharasiático, al afirmar que la *res cogitans* o "cosa pensante" —el sujeto mental no espacial o, para los cristianos, el alma— y la *res extensa* o "cosa extensa" —la dimensión espacial / universo físico— eran sustancias intrínsecamente diferentes y radicalmente separadas la una de la otra,[179] que las pasiones eran parte de la *res extensa,* y que la *res cogitans* debía dominar y controlar a la *res extensa* —y por ende (en lenguaje foulcaultniano) al "cuerpo y sus emociones", al "cuerpo y sus impulsos", al

"cuerpo y sus placeres", etc.—.[180] Puesto que, después de su aparición, las relaciones de proceso primario se extienden a todos los contextos y se siguen desarrollando por sí solas en todos ellos, la relación instrumental en cuestión se cuela a las relaciones interpersonales y a las relaciones entre los seres humanos y el resto de la biosfera, impulsando la opresión y la explotación de los otros seres humanos y de la naturaleza. Del mismo modo, esa relación provoca una significativa alteración bioenergética que afecta profundamente la experiencia y el funcionamiento de los individuos en quienes ella se establece.[181]

La generalización de los métodos para obtener placer total prolongado en el tiempo y no focalizado en una pequeña región del organismo, y para usar dicho placer para acceder al estado de Comunión, es clave para que la humanidad pueda desechar el ideal moderno de crecimiento económico y tecnológico, y materializar los ideales del movimiento mundial por el decrecimiento.[182] En efecto, si una razón clave por la cual la humanidad pasó de la forma de vida de los cazadores-pescadores-recolectores a la de los agricultores fue que los humanos no podían ya permanecer ociosos sin tener de qué ocuparse, entonces para dejar de perseguir mediante el consumo la satisfacción que es inalcanzable por ese medio, es de la mayor importancia que se generalicen métodos que permitan acceder con facilidad al estado de Comunión y que al mismo tiempo permitan vivenciar placer total por tiempo ilimitado: ya de por sí el estado de Comunión proporciona total plenitud al estar sin hacer nada; la aplicación de los medios aquí discutidos hace que *incluso en tanto que no hayamos accedido al estado de Comunión* nos sintamos incomparablemente más complacidos que en la más placentera de las actividades propias de nuestra alienada condición actual.

Cabe señalar también que parece factible que, como propuse en una obra anterior (Capriles, 1994), la realimentación negativa / morfostasis que se manifiesta en el erotismo que resulta en una meseta del más intenso placer, pueda complementar la realimentación positiva / morfogénesis del *Thánatos* en el proceso de neutralización de la tendencia a la interacción acumulativa que está en la raíz de la cismagénesis, de modo que posiblemente la misma pueda ayudar a la sociedad a alcanzar un estado estable (*steady state*) —siendo una sociedad así el objetivo de las teorías agrupadas bajo la etiqueta "decrecimiento"—. Ahora bien, para ello la meseta de placer total que entra en juego en la realimentación negativa / morfostasis tendría necesariamente que resultar en el estado de Comunión —y, mejor aún, estar supeditada a la realimentación positiva / morfogénesis del *Thánatos*— pues de otro modo podría no ser más que un *método de condicionamiento* (es decir, un medio *conductista*) que en cuanto tal sería incapaz de brindar resultados irreversibles.[183]

Hemos visto que, luego de que el estado de Comunión deja de ser de libre acceso para todos y nos vemos impulsados a proyectar el Sí-mismo fuera de nosotros en forma de dioses, ciertas tradiciones espirituales —en los últimos milenios, particularmente las que tienen su origen en el monte Kailāśā— siguen transmitiendo los métodos que permiten a los iniciados en ellas (si bien no ya a la totalidad de la humanidad) acceder al estado en cuestión, y que, entre las tradiciones originadas en el Kailāśā, algunas postulan dioses que —por contraste con los de las religiones de la espada, a cuyas deidades principales, que son del sexo masculino, se les pide auxilio para actividades bélicas— sirven como símbolos funcionales para recuperar el acceso a dicho estado. Ahora bien, puesto que el Sí-mismo que en la teogénesis proyectamos en un *más allá* en forma de dioses comprende todos los aspectos de lo humano, el mismo contiene por igual el sexo masculino y el femenino; en consecuencia, en las tradiciones nacidas en el

Kailāśā que postulan dioses, los principales pueden ser hermafroditas —como sucede en el shivaísmo con el aspecto del dios Śiva llamado Ardhanārīśvara ("el Señor que es hombre y mujer al mismo tiempo") y en el Zurvanismo con Zurván.

Es también porque cada uno de nosotros es la totalidad de lo humano y por lo tanto comprende tanto el sexo masculino como el femenino, que a la larga el desarrollo de la *alienación ontológica positiva* hace que ocurra lo que aquí se denomina *alienación de sexo*. El desarrollo en una sociedad de lo que James DeMeo denominó "patrismo", hace que se exija a sus miembros que se identifiquen exclusivamente con el sexo que corresponde a su forma corpórea, y que en su expresión corporal y su conducta exhiban únicamente las características que en esa sociedad se asocian a dicho sexo, dando lugar a un tabú contra la exhibición de las formas de expresión corporal y de conducta que dicha sociedad asocia al sexo contrario, la cual se considera vergonzosa e intolerable. Ello resulta a su vez en lo que Jung llamó el *ánima* (en el hombre) y el *ánimus* (en la mujer): las características propias del sexo que *no* corresponde a la forma corpórea del individuo y que se han alienado pasan a asociarse al "inconsciente", lo cual hace que surja la imperiosa necesidad de proyectar el sexo que hemos alienado en individuos cuya forma corpórea corresponde a dicho sexo —lo cual se transforma en un tremendo obstáculo para comprender a la pareja, pues el *ánima* del varón suele irritar a la mujer y el *ánimus* de la mujer al hombre, y a la larga termina produciendo la guerra de los sexos—. Esto implica que el *ánima* / *ánimus*, tal como según la reinterpretación que aquí se hace sucede con la *sombra*, en vez de ser inherentes a la psiquis humana, son el resultado de la *alienación*.[184] En particular, como se mostrará en la sección sobre la *alienación del mal*, y como he mostrado en mayor detalle en otras obras (Capriles, 2007b vol. II, 2012), la *sombra* no es, como darwinísticamente lo creyó Jung, un remanente de impulsos de nuestros

ancestros animales, sino el fruto del desarrollo de una *phantasía inconsciente* (un concepto creado por Susan Isaacs [1966] que se discute brevemente en la sección en cuestión) que se desarrolla en el proceso de socialización como resultado de la percepción del infante como un objeto vergonzoso cada vez que se lo reprende o castiga por exhibir una conducta considerada como socialmente inaceptable. En base a esta *reinterpretación* de lo que Jung llamó la *sombra*, que contradice el concepto del analista suizo, podría decirse que, en cuanto se nos hace proyectar lo que termina siendo el *ánima* / *ánimus* en individuos distintos de nosotros y, en caso de que exhibamos formas de expresión corporal o de conducta que la sociedad asocia al sexo contrario, se nos percibe como un objeto vergonzoso, el *ánima* / *ánimus* se liga, en cierto modo y en cierta medida, a la *sombra*, con lo cual esta última incorpora aspectos que, en cuanto los individuos del sexo contrario parecen exhibirlos en mayor medida que los de nuestro propio sexo, percibimos como característicos del sexo en cuestión. Esta asociación de la *sombra* al sexo contrario nos hace quedar condenados al conflicto, pues en nosotros mismos condenamos y odiamos el *ánima* o *ánimus* que es parte inextirpable de lo que somos en el plano relativo, y en nuestras relaciones sociales subestimamos a los humanos cuyas forma corpóreas pertenecen al sexo contrario al nuestro y proyectamos en ellos el mal y todo lo malo, con lo cual damos lugar a lo que se ha denominado la "guerra de los sexos".[185]

Es así que aparece lo que aquí se llama *alienación sexista*, que es un desarrollo de la *alienación de sexo* que tiene su origen en los pueblos saharasiáticos y sus equivalentes en otros continentes, y que consiste en la opresión manifiesta de las mujeres por los hombres, y, como se señaló arriba, en términos de mi *reinterpretación* de lo que Jung denominó la *sombra*, en la proyección de aspectos de esta última en el sexo contrario al de nuestra forma corporal. Así pues, tal como la *alienación antisomática* es

un desarrollo de la *alienación ontológica positiva*, la *alienación religiosa* y la *alienación eroticosexual*, la *alienación sexista* es un desarrollo de la *alienación de sexo* y de la *alienación del mal*.

Lo *alienación de sexo* y la *alienación del mal* también dan lugar a lo que podríamos designar como la *alienación de las formas de expresión corpórea y de las conductas*, así como *de las tendencias eróticas*, que consideramos como propias del sexo contrario, y a la asociación a la *sombra* de dichas *formas de expresión corpórea*, *conductas* y *tendencias eróticas*. En efecto, en cuanto el proceso de socialización en sociedades alienadas que exigen que nos identifiquemos exclusivamente con el sexo que se asocia con la propia forma corpórea y consideran que mostrar *modos de expresión corporal y de conducta* y *tendencias eróticas* que en ellas se asocian con el sexo contrario es vergonzoso e intolerable, al identificarse con el sexo de su forma corpórea, el individuo no sólo se ve obligado a proyectar fuera de sí la esencia que su medio asocia al sexo contrario, sino que debe evitar exhibir los *modos de expresión corporal y de conducta* que se asocian a dicho sexo, así como reprimir y eludir cualquier afloramiento de las *tendencias eróticas* que se asocian a dicho sexo. Ello hace que surjan conceptos tales como *afeminado*, *marimacho* y *homosexual*, que debemos percibir como la identidad de otros individuos, a quienes se ridiculiza, oprime y/u odia como si fuesen los aspectos en cuestión, sacrificando así chivos expiatorios ante el altar de la normalidad sexual —lo cual genera culpa, la cual debe ser "expiada" sacrificando nuevas víctimas, en un proceso autocatalítico (impulsado por realimentación positiva) del tipo que se considerará en la sección sobre la génesis del mal y su exacerbación mediante la alienación del mal—. En efecto, la *alienación de orientación sexual* hace que se niegue cualquier impulso erótico hacia el mismo sexo que *pudiera* manifestarse en uno mismo y se proyecte la eventual tendencia homeoerótica, en forma de

sombra jungiana, en quienes exhiben modos de expresión corporal o de conducta que una sociedad dada asocia al sexo contrario y/o en quienes practican la homosexualidad. (En otras obras he discutido más a fondo la psicología del erotismo y la sexualidad, y la forma de erradicar la alienación de sexo en todas sus formas [Capriles, 2007a vol II, 2012, y también 1977, 1986].).

El sentido antiecológico de la alienación y su desarrollo, los mitos que advierten contra el "progreso" y sus efectos perniciosos, el pensamiento simple y el pensamiento complejo en Morin y otros, el viejo paradigma y el nuevo paradigma en Capra y otros, y la técnica y la metatécnica en Ernesto Mayz Vallenilla

Las totalidad de las formas de alienación consideradas hasta ahora —así como lo que aquí denomino *alienación ávida* pero que, en cuanto ella está directamente relacionada con la alienación por los mass media y la aparición y el desarrollo de las divisiones de riqueza y clase, decidí discutir en la última sección de este capítulo— se combinan en lo que aquí se denomina *aspecto o sentido antiecológico de la alienación*, o simplemente *alienación antiecológica*.

Hemos visto repetidamente que el *Sí-mismo* es la totalidad que somos en verdad, de la cual nos alienamos —aunque sólo en apariencia— cuando se manifiesta el *ser-para-Sí*, y que esta totalidad, que incluye tanto la Gnitividad que hace posible toda experiencia y todo conocer, como la totalidad de los fenómenos que la *poiesis* de dicha Gnitividad manifiesta (y entre estos últimos tanto la conciencia dualista cuyo modo de ser es el *ser-para-Sí* como los entes cuyo modo de ser es el *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*), constituye lo que los filósofos jónicos llamaron *füsis* y en cuanto tal comprende la totalidad de nuestro *oikos*. También hemos visto

una y otra vez que el núcleo de la *alienación ontológica positiva* es el sujeto mental que se experimenta como separado del universo físico, o, si lo preferimos, de la *fiisis* en cuanto *oikos*; que la alienación en cuestión se va haciendo cada vez más pronunciada a medida que transcurre el proceso de evolución degenerativa, y que cuando este tipo de alienación supera un nivel umbral, la exacerbación de sus efectos da lugar a lo que aquí se ha presentado como nuevos tipos de alienación o aspectos de la alienación: mientras que la ya mencionada *alienación ávida* resulta de la exacerbación de la sensación de carencia inherente a la alienación ontológica positiva, por efecto de las desigualdades económicas, la ostentación y, en los últimos siglos, la propaganda comercial, la *alienación antisomática* y la *eroticosexual* resultan de la modificación de las relaciones verticales de dominio que, como hemos visto, se manifiestan en el arte con la aparición de los dioses (y que, como se mostrará en la siguiente sección de este capítulo, lo hacen en el plano político con la aparición de los jefes y más adelante del Estado y los gobernantes), por efecto del conjunto de condiciones, surgidas en la evolución degenerativa, que se discuten en las secciones sobre estos dos útimos tipos de alienación —los cuales generan en nosotros una incontenible predisposición a enfrentarnos al mundo físico.

Lo arriba señalado se combina con el aspecto de la alienación ontológica que en la sección inicial de este capítulo se denominó *alienación perceptual y cognitiva*, para generar lo que aquí llamo *alienación antiecológica*, pues la errónea impresión de que el segmento del continuo sensorio que tomamos como figura está intrínseca y herméticamente separado del resto de dicho continuo, que hemos transformado en fondo, unida a la falsa impresión de que la figura *es en sí misma* el concepto en términos del cual la interpretamos, en cuanto nos hace ignorar que la biosfera constituye una trama de interdependencias e interrelaciones y nos lleva a experimentarla como un amontonamiento de entes inconexos, hace

posible que nos sintamos justificados para dar rienda suelta a: (a) los impulsos a dominar y explotar la biosfera y el resto de los seres humanos, y a destruir los aspectos del mundo que nos hacen experimentar molestia, irritación o temor, que se manifiestan de manera incontenible cuando la *alienación ontológica positiva* se ha exacerbado y, tras engendrar la *alienación religiosa*, ha devenido *alienación antisomática*;[186] y (b) los incontenibles y gargantúicos apetitos que, determinados por la *alienación ávida*, surgen en nosotros hacia los aspectos del mundo que creemos nos brindarán placer, satisfacción, comodidad, poder, ventaja y así sucesivamente, y que nos conducen a tratar por todos los medios de apropiárnoslos.

Como se señaló en el primer capítulo de este libro, desde poco antes del 4000 AEC, en los pueblos que James DeMeo (1998) llamó saharasiáticos y que incluyen a semitas y protoindoeuropeos, la verticalidad que se desarrolló en todo el Oriente Medio desde poco antes de la transición al Neolítico (evidenciada por la aparición de los dioses en el arte) se transformó en violencia, agresión, opresión y explotación: mientras que en el seno de los pueblos en cuestión los jefes oprimían al resto de la sociedad, los hombres oprimían a las mujeres, y los mayores reprimían a los menores —de manera especialmente furiosa si estos últimos permitían que el impulso erótico se manifestase en su conducta—, los hombres de dichos pueblos se lanzaron a atacar y saquear, y luego a conquistar, a sus vecinos. Y como se señaló en las secciones sobre la *alienación antisomática* y la *alienación eroticosexual*, fueron las religiones que se desarrollaron en los pueblos saharasiáticos las que impulsaron estos "tipos de alienación": en el Medio Oriente, la religión semítica original; en Tracia (y, a partir de esta última región, en la totalidad de Grecia), el orfismo indoeuropeo. En efecto, no sólo está la Biblia plagada de condenas al impulso erótico, sino que el *Libro del Génesis* nos invita a conquistar la

biosfera mediante el tristemente famoso mandato: "Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra y *subyugadla*: y tened dominio sobre los peces del mar y sobre las aves del aire y sobre todas las cosas vivientes que se muevan sobre la tierra". A su vez —como se señaló en la sección sobre la alienación antisomática— el orfismo concebía el alma como pura y buena y el cuerpo como un *principium malum* que la corrompía —siendo el impulso erótico un elemento central en su corrupción—. De esto último tenemos múltiples indicios, incluyendo el hecho de que Orfeo haya mantenido la castidad al punto de haber sido descuartizado por las *bassarai* (las bacantes tracias) por haberles negado sus favores (Kerényi, 1998, pp. 165-166) —quienes de paso vengaron el desprecio que Tracia, gobernada por reyes órficos, hizo al culto de Dionisos al sustituirlo por el de Apolo.[187]

Entre esa época y la primera mitad del primer milenio AEC, la alienación / el error se desarrolló hasta producir un doble efecto. Por una parte, la acentuación de la *alienación ontológica positiva*, al ser catalizada por el desarrollo de *la alienación religiosa teísta* y de la *alienación antisomática*, nos hizo sentirnos cada vez más ajenos al universo corpóreo, al tiempo que su desarrollo en cuanto *alienación espaciotemporal* acentuaba cada vez más la sensación de ser entes intrínsecamente separados y diferentes de lo que acontece que han sido "arrojados" en el mundo —que es lo que Heidegger (1971) llamó el *estado de yecto*—. Por la otra, el desarrollo del (digital y conceptual) proceso secundario nos hizo sentirnos impulsados, cada vez con mayor ímpetu, a comprenderlo todo en términos de conceptos, que en cuanto tales son digitales. Este doble efecto nos hizo cuestionar los mitos que hasta ese momento habían prevalecido y preguntarnos *por qué* acontece lo que acontece; *por qué* nos encontramos en el mundo; *cuál* es la verdadera condición de los entes (incluyéndonos a nosotros mismos); *cuál* es la substancia única cuyas aparentes transformaciones dieron lugar a la aparente multiplicidad del universo y

que sigue siendo el constituyente único de la multiplicidad en cuestión en su totalidad; etc. En otras palabras, las ocurrencias en cuestión hicieron que, aparentemente en el siglo VI AEC en Grecia, y —como lo sugieren los recuentos en el *Atharva Veda* sobre las concepciones del *arjé* en los primeros filósofos indios, idénticas a las de los filósofos griegos del período cosmológico (cfr. Barua, 1981)— en el siglo VII AEC o poco antes en India, surgiera la filosofía.

Mientras que para los filósofos que no estaban asociados a tradiciones de Comunión la filosofía surgió como un intento de aprehender los qués y por qués primeros y esenciales, y en consecuencia fue un desarrollo de la alienación / el error que, en adelante, impulsaría el acrecentamiento de aquello de lo que era un desarrollo, en las tradiciones provenientes del Monte Kailāśā —en Grecia, la dionisíaca—[188] la misma asumió la función contraria, transformándose en un suplemento a los métodos tradicionales para acceder al estado de Comunión, en el cual el impulso irrefrenable a comprenderlo todo en términos de mapas conceptuales sería la base de una serie de medios hábiles que ponen una zancadilla (por así decir) a dicho impulso, a fin de hacerlo colapsar, dándonos acceso al estado de Comunión. En Grecia, entre estos usos de la filosofía cabe destacar: las aseveraciones contradictorias de Heráclito; el método de *isosthenia* que aplicaron y enseñaron Pirrón de Elis (quien según reportes lo habría recibido de Demócrito a través de Anaxarco de Abdera, pero quien podría también haberlo recibido de sabios de Asia durante sus viajes al lado de Anaxarco y los ejércitos de Alejandro), los escépticos neoacadémicos Cárneades y Arcesilao, y los mal llamados sofistas Gorgias y Protágoras;[189] la inducción de la *epojé* como medio para lograr *la* ataraxia en la escuela de Pirrón y los escépticos neoacadémicos;[190] las respuestas mudas con el dedo levantado de Cratilo; la praxis cínica de hacerse objeto del repudio de los ciudadanos a fin de hacer que la

contradicción constituida por la tendencia a *hacerse* lo que los demás perciben como uno se transforme en conflicto y pueda liberarse (disolverse) en la "liberación de las percepciones naturales";[191] etc.

En las mismas tradiciones, la filosofía también expresó conceptualmente lo que se descubre en el estado de Comunión, no a fin de hacernos tomar por verdad absoluta una interpretación conceptual de lo *dado*, sino para indicar qué era lo que había que descubrir más allá los conceptos e interpretaciones conceptuales: Anaximandro afirmó que el *arjé* era el *ápeiron* en cuanto la verdadera condición de todos los entes no tiene límites —carece de género próximo y diferencia específica— y por lo tanto no puede ser pensada, percibida o definida, y aunque en nuestra experiencia el *arjé* se limita *en apariencia* bajo la forma de los innumerables entes, los distintos elementos, etc., en sí mismo sigue siendo lo ilimitado, pudiendo desocultarse en cuanto tal de manera no-conceptual en el estado de Comunión. Protágoras señaló que toda afirmación era verdadera, mientras que Gorgias[192] insistió en que el conocimiento era imposible y toda afirmación era falsa; aunque en base a las apariencias muchos han descrito las respectivas posiciones de estos dos mal llamados sofistas como antitéticas, en cuanto ambos aplicaron el método de *isosthenia* podemos inferir que Gorgias quería decir que toda afirmación era *no absolutamente verdadera* y Protágoras que toda afirmación era *relativamente verdadera*, de modo que ambos coincidirían en que ningún concepto es verdad absoluta, pero también en que si se tiene la *vivencia no conceptual* de la verdad absoluta y se está consciente de la relatividad de los conceptos, se pueden aplicar al mismo ente conceptos mutuamente contradictorios sin que en ninguno de los dos casos se incurra en un error (una mesa es una mesa desde un punto de vista, mientras que desde otro punto de vista no podría ser una mesa ni ninguna otra cosa individual en cuando ni siquiera está separada del resto del continuo de energía que

según la física actual es el universo). La afirmación de Sócrates según la cual él sólo sabía que no sabía nada y la respuesta indirecta de Pirrón de Elis según la cual ni tan siquiera era posible saber si era o no posible saber algo, significarían ambas que no hay conocimiento conceptual absolutamente verdadero, pues lo absoluto sólo se aprehende en el estado de Comunión *más allá de los conceptos*, y que el conocimiento conceptual es tan relativo como los conceptos que emplea. Y lo mismo se aplicaría a la afirmación de Antístenes (discípulo de Sócrates y Gorgias, y supuesto maestro de Diógenes de Sínope) según la cual las definiciones son ilegítimas (en cuanto, como se ha repetido tanto, el proceso secundario, siendo digital, no puede corresponder al territorio, que es análogo) pero en cambio es legítimo decir de la plata que es *como* el estaño (*poiotetes*) —en cuanto el proceso primario es *metafórico* y además es análogo, igual que el territorio interpretado—, o a aquélla según la cual la negación es imposible (*ouk estin antilegein*, que aparece con anterioridad en Protágoras) —en cuanto ella sólo es posible en el proceso secundario—; etc.

En la tradición órfica, rival de la dionisíaca,[193] el ya considerado doble efecto que tuvo el desarrollo más allá de un umbral de la alienación / el error hizo que ella se pusiera un manto filosófico en Pitágoras, Parménides, Platón, Plotino y sus respectivas escuelas, y que el antisomatismo propio de dicha tradición llevara a esos órficos pseudofilosóficos que fueron Pitágoras y los pitagóricos a sentar las bases del proyecto de dominio de lo corpóreo cuyo desarrollo —¿coincidencialmente?— más allá de un umbral nos conduciría a *destruir progresivamente* la vida corpórea que el orfismo veía como fuente del mal, al hacer que desarrollaran de manera sin precedentes la ciencia y la tecnología (las cuales parecen haber alcanzado un particular desarrollo en la Alejandría egipcia [cfr. Cappelletti, 1980], y como mostró Marcuse son inseparables en cuanto desde su inicio las ciencias han respondido a un

interés instrumental)—.[194] Ahora bien, luego la implantación en Europa del cristianismo —que, como se vio, introdujo la Comunión en el culto semítico, pero que al igual que este último era hostil a la magia— haría que se dejara en suspenso el proyecto en cuestión.

A comienzos de lo que actualmente llamamos la Edad Moderna, en la Europa que hablaba lenguas indoeuropeas y profesaba religiones semíticas (en cuanto, como vimos, el cristianismo asimiló la Biblia judaica, y más aún en cuanto el espíritu de esta última afloró claramente en la Reforma protestante), varios científicos que parecen haber sido marcados profundamente por los aspectos instrumentales de origen semita presentes en sus propias religiones, incluyendo a Kepler (educado en seno del protestantismo) y Galileo (educado en el seno del catolicismo y, como señaló Fritjof Capra [1996], responsable por introducir en las ciencias el énfasis en la cuantificación que hizo que se pasara por alto lo cualitativo), como lo mostró Alexandre Koyré (1980), se rebelaron contra el aristotelismo que hasta entonces había signado a la ciencia del Segundo Milenio EC y resucitaron el platonismo —o más bien un pitagorismo-platonismo, pues asimilaron tanto o casi tanto de los itálicos como de Platón[195]—, al mismo tiempo que se rebelaban contra la cosmología y los dogmas cristianos a fin de impulsar el desarrollo de la ciencia. Esto hizo posible el desarrollo del proyecto moderno de dominio tecnológico de la naturaleza que más adelante el protestante Francis Bacon enunciaría en clave empirista y el católico René Descartes elaboraría en clave racionalista (en la nota que responde al llamado incluido en este paréntesis se hace una brevísima referencia a los proyectos de estos dos autores[196]).

Tanto el orfismo pitagórico-platónico como la perniciosa interpretación dualista de las enseñanzas judeocristianas que se desarrolló por influencia del Antiguo Testamento y de la asimilación de doctrinas de origen órfico, fomentaron el desarrollo de la relación vertical que surgió

con la teogénesis y cuyo desenvolvimiento dio lugar a la *alienación religiosa-teísta*, *antisomática*, *eroticosexual* y así sucesivamente: la conciencia, concebida como un excelso principio puramente espiritual e inmaterial, debía dominar al cuerpo, a las pasiones (consideradas como algo "del cuerpo": para Descartes, por ejemplo, ellas eran parte de la *res extensa*) y al resto de la biosfera, a los que se consideraba como abyectos e indignos de confianza. La ilustración dio lugar a la concepción de un universo mecánico (el modelo tras ella era el de los mecanismos de relojería) que podía ser *moldeado* por los humanos para sus propios fines a través de la ciencia. Esta noción, en la base de las ideologías de Bacon y Descartes, se aunó al preexistente énfasis galileico en la cuantificación para generar el paradigma científico moderno que luego sería desarrollado por Newton y una serie de otros científicos, y que imperaría hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando comenzaría a ser desplazado por paradigmas de tipo sistémico.

Si todos los entes de la naturaleza, incluyendo a los seres humanos, fueran como los concibió el mecanicismo del siglo XVII, no sería pernicioso mediatizarlos, intervenirlos, moldearlos a nuestro antojo y utilizarlos instrumentalmente para lograr fines miopes y egoístas. Ahora bien, como se hará ver en una sección subsiguiente, ni el ecosistema y los entes vivientes en general son mecanismos de relojería, ni la psiquis humana es como los martillos o los destornilladores: el ecosistema y los entes vivientes en general, incluyendo a los entes humanos, funcionamos de manera sistémica, y los humanos en particular somos entes que experimentan y cuya experiencia se estructura en base a las relaciones en las cuales nos movemos, por lo cual las intervenciones de corte moderno sobre el ecosistema, los seres vivos en general, y los seres humanos en particular, exacerbaron las relaciones instrumentales entre los humanos y el resto de la biosfera, entre unos y otros individuos o grupos, y dentro del

individuo; maquinizaron a los seres humanos; exacerbaron el dominio y la explotación en la sociedad, y —dada la *alienación perceptual y cognitiva* y la percepción fragmentaria inherente a ella— a la larga produjeron la crisis ecológica global.

El proyecto en cuestión surgió coemergentemente con el pensamiento simple, cuya forma inicial y más simplificadora es la mecanicista, y cuyos principios elementales René Descartes enunció en el *Discurso del método* —cuya segunda máxima es particularmente significativa, pues establece que a fin de obtener una comprensión correcta de la realidad debemos "fragmentar todo problema en tantos elementos simples y separados como sea posible"—.[197] Es sobre la base de este tipo de pensamiento y enfoque —el cual distorsiona la realidad en cuanto, como lo señaló Gaston Bachelard (1957; Morin, 1995; Motta, 2000) "lo simple no existe; no hay más que lo simplificado"[198]— que descansan las elaboraciones iniciales del proyecto moderno de dominio tecnológico del universo y de los seres humanos que Gregory Bateson (1968, 1972) designó como *propósito consciente contra la naturaleza* y que ha dado lugar a la crisis ecológica.

Como anota Morris Berman (1999), es en los inicios mismos de la edad moderna que se ubica la leyenda del doctor Fausto, quien encarna la actitud de quienes desarrollaron el proyecto que nos concierne:

"El hombre moderno es un hombre faustiano, apelación que viene de muy atrás, incluso antes que Goethe, desde Christopher Marlowe. El Doctor Fausto, sentado en su estudio alrededor de 1590, está aburrido con los trabajos de Aristóteles que están extendidos ante él. '¿Será disputar bien el principal objetivo de la lógica?', se pregunta a sí mismo en voz alta. '¿O podrá este arte soportar tal vez un milagro mayor? / Entonces no leas

más…'". [Marlowe, 1959, p. 3] . En el siglo XVI Europa descubrió, o más bien, decidió que el asunto es hacer, y no ser.

El proyecto en cuestión es el de los constructores del Gólem que, como señaló el historiador de la magia Julien Tondriau (1964), "es la materialización del sueño que abrigó la Edad Media". El Gólem es un androide al que, según una de las versiones del mito, sus creadores dieron vida moldeando una estatuilla con barro y escribiendo en su frente las letras *alef*, *mem* y *tau*, cuya sucesión constituye la palabra *'emet*, que en hebreo significa "verdad" (y que parece tener los sentidos de "fiabilidad" y "lealtad"[199]). Según la versión del mito que nos concierne, el homúnculo, que debía realizar las tareas domésticas de sus creadores, crecería un poco cada día; cuando se hiciera demasiado grande para el tamaño del hogar de aquéllos, bastaría con borrar la *alef*, dejando en su frente la palabra *meth*, que significa "muerte", y él se transformaría de nuevo en barro. Ahora bien, en un momento dado los amos se distrajeron y permitieron que creciera demasiado; cuando finalmente alcanzaron su frente y pudieron borrar la *alef*, fue tanto el lodo que les cayó encima que los sepultó, matándolos. Esto es justamente lo que actualmente amenaza con sucedernos como resultado del desarrollo irrefrenable y descomedido del Gólem tecnológico.

Si la Edad Media abrigó —como lo afirma Tondriau— el sueño que en la Edad Moderna se materializaría como el Gólem, ¿no será porque, como ya vimos, en la antigua Grecia los pitagóricos ya lo habían desarrollado, pero, luego de imponerse en gran parte de Europa, el cristianismo hizo que se lo reprimiera? Al reprimir la semilla sembrada por los pitagóricos, el catolicismo habría hecho de ella un sueño que sería abrigado secretamente durante la Edad Media, y que permanecería como tal hasta que se dieran las condiciones que permitieran que el mismo

aflorara y se materializara en forma del proyecto moderno. Puesto que actualmente se asocia el mito del Gólem con el rabino de siglo XVI Judah Loew, el Maharal de Praga, podría pensarse que el mito en cuestión apareció más o menos en el mismo momento que el relato del Doctor Fausto, como advertencia contra el desarrollo del proyecto de dominio tecnológico; sin embargo, esto parece no ser cierto, ya que se afirma que el mito se remonta a los orígenes del judaísmo —y por otra parte en la leyenda del Maharal este último no es destruido por su creación—. (Como se señaló en una nota a una sección anterior, en cuanto el capitalismo surgió más o menos simultáneamente con el proyecto moderno y originalmente estuvo íntimamente asociado a este último, lo que se acaba de considerar debería conducirnos a poner en perspectiva la tesis de Weber, que en general parece correcta, según la cual el rechazo hacia la magia por el cristianismo y el judaísmo habría sido una de las condiciones que hizo posible el origen del sistema económico en cuestión —aunque como se dejó en claro en dicha nota, para él el judaísmo por sí mismo no habría podido producirlo.)

La antigüedad del mito del Gólem no debería sorprendernos, pues desde hace miles de años muchos mitos han advertido contra el proyecto que finalmente se encarnó como la modernidad. Uno de ellos es el de Prometeo, quien emprendió dicho proyecto al robar el fuego a los dioses, con lo cual, como señaló Iván Illich (1971), se transformó en el dios de los tecnólogos —y, como castigo por su osadía, fue amarrado a una roca en el Cáucaso a fin de que los buitres le picotearan y desgarraran constantemente el hígado, el cual volvería a crecerle de nuevo cada vez que terminara de ser devorado—. El proyecto en cuestión es también el de Sísifo y el de Tántalo: el primero encadenó a Thánatos y por un tiempo nadie murió en la tierra; el segundo robó a los dioses el secreto de la preparación de la *Ambrosía*, bebida de la inmortalidad. Ambos fueron

condenados a suplicios proverbiales, los cuales —como lo ha señalado Iván D. Illich (1971)— ilustran aptamente el estado mental de los habitantes de nuestras ciudades. Éste es también el proyecto del aprendiz de brujo descrito por Luciano en el *Philopseudés* y recreado en la balada de Goethe y en obras artísticas y teóricas posteriores;[200] el de los hombres que pidieron a Jesús la palabra mágica con la que se podía resucitar a los muertos en la fábula sufí,[201] y el de los constructores de Babel que intentaron llegar al paraíso construyendo una estructura material pero como resultado sólo obtuvieron una extrema confusión y el más terrible desorden —así como, ya en el siglo XIX, el que Mary W. Shelley (1998) atribuyó al Dr. Frankenstein en la novela gótica, que además fue la primera novela de ciencia-ficción, *Frankenstein o el moderno Prometeo*—. En China, es el Zhuāngzǐ el que nos advierte contra el proyecto en cuestión, contando la historia de un agricultor que le comentó a un sabio daoísta que pensaba abrir un canal de irrigación para evitar tener que ir constantemente a la fuente en busca de agua, ahorrándose con ello trabajo y al mismo tiempo incrementando su producción: el sabio le respondió que no lo hiciera, pues con ello iniciaría un proceso que le acarrearía terribles consecuencias a la humanidad. Nosotros, como aprendices de brujo cientificistas, hemos creado un Gólem y una Babel tecnológicos que nos han sumido en una extrema confusión, nos han hecho sufrir castigos infernales como los de Prometeo, Sísifo y Tántalo, y nos han llevado al borde de la autoaniquilación. Por ello, *sabemos* que en la base de nuestro proyecto había algo que no funcionaba —que no es otra cosa que el error constituido por la alienación ontológica que hemos estado considerando— y no nos queda más que erradicarlo.[202]

En efecto, como hemos visto, la *alienación ontológica positiva* nos hace sentir que somos entes separados, no sólo del resto de la biosfera, sino de la totalidad del mundo físico; la *alienación religiosa* hace que se

desarrollen relaciones verticales de dominio, las cuales más adelante en los pueblos saharasiáticos se desarrollan en forma de *alienación antisomática* y *alienación eroticosexual*; la *alienación ontológica positiva* y en particular su aspecto perceptual-cognitivo nos hace percibir de manera cada vez más fragmentaria el universo (que según la física actual y el presente metarrelato es un continuo indivisible) y la red de interdependencias que constituye la trama de la vida y de la cual depende nuestra existencia, y experimentar los segmentos que en ellos abstraemos como entes autoexistentes, separados y desconectados entre sí —y, en un momento dado, el desarrollo de la alienación y de todos los efectos o desarrollos de la misma aquí considerados, nos hacen empeñarnos en dominar el medio ambiente, destruyendo lo que nos molesta y apropiándonos lo que queremos utilizar—. Esto nos hace mucho peores que los hombres con el elefante de la ya discutida fábula budista y sufí, pues al intentar destruir por medios tecnológicos las partes del mundo que nos parecen molestas o amenazadoras y apropiarnos las que creemos que pueden sernos útiles o brindarnos placer, etc., dañamos tan gravemente el ecosistema del que depende nuestra supervivencia como para obstruir su funcionalidad: arrancando para apropiárnoslos la trompa, las orejas y el lomo del elefante que simboliza la ecosfera de la que somos parte, y destruyendo las patas y la cola del paquidermo, podemos ocasionar su muerte, y con ello nuestra propia destrucción. En términos de un ejemplo de Alan Watts, nuestra incapacidad de aprehender la unidad de la moneda de la vida nos ha hecho producir poderosos corrosivos y aplicarlos en el lado de la moneda que percibimos como indeseable —muerte, enfermedad, dolor, problemas, etc.— a fin de quedarnos sólo con el lado que consideramos deseable —vida, salud, placer, confort, etc.—. Estos corrosivos, al hacer su trabajo, han ido abriendo un hueco a través de la moneda, de modo que nos encontramos a punto de destruir el lado que nos proponíamos conservar.[203]

El tipo de conciencia en la raíz de lo anterior es el que se ilustró con el parásito en la sangre, los hombres con el elefante y la rana en el aljibe, y que ilustra también el famoso adagio del árbol que no nos deja ver el bosque, así como el dicho de Gregory Bateson (1972) según el cual al percibir un arco no nos percatamos de que el mismo es parte de un circuito. En consecuencia, cuando sentimos que un arco nos molesta, dirigimos nuestras armas tecnológicas contra el mismo, y con ello destruimos el circuito del que el arco es parte; prendiéndole fuego al árbol frente a nosotros, quemamos el bosque en el que nos hallamos y así ocasionamos nuestra propia destrucción.

Como se señaló en la Introducción, *al nivel dimensional de nuestra experiencia cotidiana* (el "nivel de dimensiones intermedias"), la realidad tiene cuatro dimensiones que son aparentemente continuas: las tres espaciales y la temporal. En cambio, la comprensión y las descripciones humanas de la realidad, siendo digitales, son discontinuas —lo cual, como lo ilustran los ejemplos ofrecidos en la Introducción, y en particular el de la foto digital, impide que correspondan precisamente al territorio análogo que interpretan—. Del mismo modo, el territorio sensorio es holístico y las partes que nuestra percepción abstrae en él se hallan intrincadamente interconectadas (en verdad, ni siquiera están separadas las unas de las otras, pues lo que las separa es nuestra percepción), mientras que los mapas que trazan nuestras descripciones son lineales —avanzan en una única dimensión a la vez— y la regla ha sido que presenten los fragmentos que nuestra percepción abstrae en el territorio como si estuviesen en sí mismos aislados del resto de este último, por lo cual son incapaces de adecuación. Más aún, y como también se señaló en la Introducción, cuando abstraemos un fragmento de lo dado y lo entendemos en términos de un concepto, lo que hacemos es aislar *uno de sus aspectos* y considerarlo *desde un cierto punto de vista*. Si considerásemos otro de los aspectos del fragmento, o

cambiásemos de punto de vista, el concepto contrario le sería quizás tan aplicable como aquél en términos del cual lo hemos entendido. Por todo ello, estamos en un grave error cuando sentimos que los conceptos que aplicamos a los fragmentos de lo dado abstraídos por nuestras funciones perceptivas son la verdad absoluta y única acerca de los mismos en cuanto totalidades.

En consecuencia, no es sorprendente que al actuar sobre la biosfera con la poderosa tecnología que hemos desarrollado a ese fin, produzcamos percances y catástrofes, y en última instancia la deterioremos hasta el punto de poner en juego su viabilidad. En efecto, el hecho de que la acción se emprende en base a mapas que son digitales y lineales, y a una percepción que es extremadamente fragmentaria, hace que la misma produzca efectos que contradicen diametralmente los objetivos que nos proponemos alcanzar y de esta manera pone en evidencia el grado extremo de falta de encaje estructural entre nuestras reacciones hacia el mundo y lo que sucede en el mundo (siendo este encaje el criterio de salud mental de Alfred Korzybski [1973]) —aunque por lo general los efectos indeseados se hacen evidentes a largo plazo, ya que la acción así emprendida a menudo conduce a la obtención de nuestros objetivos más inmediatos (por ejemplo, las primeras veces que aplicamos un omnicida[204] en un pantano logramos exterminar la mayoría de los insectos que nos proponíamos erradicar, y es sólo a raíz de la aplicación repetida del omnicida a largo plazo, que nos damos cuenta de que el agua potable está contaminada, de que los batracios y otras especies han sido exterminados, de que los insectos han desarrollado resistencia al veneno, etc.)—. Si aceptáramos la dialéctica marxista y la reinterpretación que de ella hizo Sartre (1960) en la *Crítica de la razón dialéctica*, podríamos explicar todo esto como efecto de la *alienación primaria*, y en particular de la *objetivación*, que para él tiende a generar una dinámica que funciona en términos de la "ley del efecto invertido" o "ley al revés",

en cuanto las estructuras que los humanos establecen para escapar de la escasez a menudo se ponen en contra de sus inventores y empeoran sus dificultades, con lo cual la praxis de los individuos se convierte en antipraxis. Para Sartre esto significa que la naturaleza es un límite externo para la sociedad y que al actuar de la manera que se acaba de describir, el hombre se convierte en *antifüsis*: materia, praxis invertida o —como vimos— antipraxis. Puesto que en estos casos reaccionamos ante los efectos indeseados con estrategias del mismo tipo que las que los generaron, podríamos ver todo ello como una función del *Thánatos* freudiano —en particular como lo reinterpretó Gregory Bateson, en cuanto la dinámica que nos ocupa hace posible la reducción al absurdo de la alienación / el error, que como hemos visto es lo que permite que finalmente pueda erradicárselo.

Para Morin, la causa profunda del error se halla antes que nada en la organización de nuestro saber en sistemas de ideas, de teorías, de ideologías; él nos dice que una nueva ignorancia está ligada al desarrollo de la ciencia misma, al uso degradado de la razón, al progreso ciego e incontrolado del conocimiento que produce las armas termonucleares, las manipulaciones de todo tipo que no sabemos adónde nos llevarán, el enceguecimiento ecológico. Morin ve la causa de esto en el hecho de que desde la escuela primaria hasta la universidad, la totalidad de las estructuras del conocimiento forman mentes para ventilar los problemas en categorías e impedirles pensarlos en su complejidad, y afirma que en tanto que no religuemos los conocimientos en base a los principios del pensamiento complejo, seguiremos siendo incapaces de conocer el tejido común de las cosas: aunque un tapiz está constituido por hilos de múltiples colores y materiales —rojos, verdes, azules, de seda, de lana, de algodón—, si sólo conocemos los hilos individualmente, aunque identifiquemos a cada uno perfectamente, no veremos más que los hilos separados y jamás

llegaremos a conocer el rostro del tapiz. Para Morin, hace falta conocer *a la vez la constitución de los hilos y el rostro del tapiz en cuanto conjunto*. Y ello es igualmente necesario en los dominios tecnológicos y en las ciencias humanas.

Aquí se debe objetar la tesis según la cual la causa profunda del error se halla antes que nada en la organización de nuestro saber en sistemas de ideas, de teorías, de ideologías, pues como se ha mostrado a lo largo de este libro, el error que constituye la causa más profunda de todos nuestros males es la triple alienación que se discutió en el Capítulo I. En particular, ha sido el desarrollo de la *alienación ontológica positiva* que tiene por núcleo el conocimiento valorizado / absolutizado delusoriamente en base al cual funcionan tanto el entendimiento como la razón en sentido estricto, y no un uso supuestamente degradado de los dos últimos, lo que ha producido el mortal problema que afrontamos: es ello lo que hace que, en una tapicería, no veamos más que hilos separados, y lo que dio lugar a las ciencias cuyo desarrollo a su vez lo alimentó, produciendo los desarrollos y tipos de la alienación considerados en este capítulo —y, en particular, el tipo de conocimiento que produjo las armas termonucleares, las manipulaciones de todo tipo que no sabemos a dónde conducirán y, en breve, la ignorancia ecológica y el proyecto científico-tecnológico.

Así pues, lo que han hecho las formas que ha adquirido la educación en nuestra época ha sido *agudizar* la percepción fragmentaria que denuncia Morin, que surgió mucho antes de que aparecieran las instituciones educativas —como lo muestra el hecho de que ya en el siglo V AEC el Buda Śākyamuni haya debido introducir la parábola de los hombres con el elefante—. Ahora bien, aunque en este respecto este libro se aparta de las tesis del ilustre pensador francés, el mismo suscribe la afirmación según la cual actualmente el sistema educativo, que nos ha enseñado a separar los conocimientos, produce mucha más ceguera que lucidez y suscita una

nueva ignorancia que surge de la falla en relacionar entre sí la incontable cantidad de conocimientos que el mismo imparte. Es bien cierto que se nos enseña por un lado la economía, por otro la sociología, por otro la biología, la demografía y cuántas cosas más, y que así se produce expertos, especialistas competentes en sus campos de especialización respectivos, pero que son incapaces de encarar los problemas globales y los problemas fundamentales en su complejidad. También es cierto que la ciencia hace reinar los métodos de verificación empíricos y lógicos, y que la razón parece rechazar los mitos y las tinieblas, pero que sin embargo la ignorancia, la ceguera y los errores progresan al mismo tiempo que nuestros conocimientos. Ahora bien, puesto que desde la perspectiva de este libro la ciencia es un desarrollo del error, desde la misma lo que ella hace por los medios que denuncia Morin es exacerbar dicho error, y el progreso de los conocimientos es el progreso del error en cuanto se toma a estos últimos como el territorio mismo que ellos interpretan o como un mapa perfectamente correcto del mismo. Mientras que para Morin lo que urge es reinterrogar una razón que produce en su seno a su peor enemigo, que es la racionalización, desde la perspectiva de este libro lo que urge es disolver repetidamente las interpretaciones conceptuales en el estado de Comunión en el que no median los conceptos, por lo menos hasta el punto en que la mente conceptual, cada vez que resurja, tenga certeza de la imposibilidad inherente a los mapas conceptuales de corresponder con exactitud al territorio de lo dado, así como del carácter holístico, continuo, de dicho territorio, y de la interdependencia de las partes que en él abstrae la percepción —y, lo que quizás sea más urgente, que dejen de determinarla los impulsos de dominación y las formas instrumentales de relacionarse con el mundo—. En efecto, puesto que la raíz del *propósito consciente contra la naturaleza*, del paradigma mecanicista y en general de todos nuestros males, es el desarrollo de la alienación y del error que ella

implica, el eje de la transformación que haría posible nuestra supervivencia como especie y la materialización de lo que en los últimos siglos ha sido utopía tiene que ser la erradicación, *en la psiquis de la que provienen los paradigmas y la acción humana*, de todas las formas de alienación / error.

Morin tiene toda la razón al señalar que debemos oponernos a la inteligencia ciega que ha tomado casi todos los comandos. Frente a este problema, nos dice que debemos reaprender a pensar; que esto es una tarea de salud pública que comienza por sí misma —y que a este fin es necesario reformar la educación, en la cual hará falta, por mucho tiempo, librar combates, realizar debates y hacer esfuerzos a fin de que tenga lugar la reforma del pensamiento que comienza desordenadamente aquí y allá—. Sin embargo, reconoce que hasta ahora los intentos por reformar la educación han fracasado debido la incapacidad de realizar la reforma más urgente, que es la de las mentes, en cuanto no es posible reformar una institución sin haber reformado las mentes —pero *para él* no se puede reformar las mentes sin haber reformado la institución—. Desde su perspectiva, se trata del problema que Marx formuló en la tercer tesis sobre Feuerbach: el de quién educará al educador.

La idea de que el educador debe ser educado para que su mente se reforme y con ello la institución pueda reformarse, muestra que Morin cree que la educación tiene el potencial de transformar las mentes en forma tal como para que se restaure la sabiduría que Bateson llamó "sistémica". Claramente, esto no se puede suscribir aquí, pues la educación, por su propia naturaleza, lo que hace es establecer estructuras mentales alienantes, mientras que la Revolución interior que es imperativa tendrá, por el contrario, que desestructurar nuestras psiques y con ello poner fin a la *alienación ontológica* y a los tipos de alienación o aspectos de la alienación que se han derivado de su desarrollo —y, entre los últimos, muy especialmente a la *alienación cognitiva-perceptual* y la *antisomática-*

eroticosexual, y con ello a la *alienación antiecológica* que se deriva de las anteriores. Es por esto que en la discusión de la *alienación educativa* se denuncian *todas* las instituciones educativas.

Otro valioso aporte de Morin es el de haber señalado que la vía para remediar los estragos ocasionados por el pensamiento simple no consiste en remplazarlo con otro pensamiento que se autodefina como complejo, sino más bien en aprehender lo simplificado desde una perspectiva que es consciente de la complejidad y de ese modo superar la dicotomía simple / complejo —aunque, como se señaló arriba, Morin no señala que ello implica la revolución de la percepción y la experiencia humanas que este libro propugna, y no meramente una reforma de la educación—. Aquello contra lo cual el pensador francés advierte parece ser la propuesta de remplazar el antiguo paradigma mecanicista propio del pensamiento simple, por lo que se ha designado como el Nuevo Paradigma Sistémico —como, quizás siguiendo a Erich Jantsch (1980), lo propusieron Fritjof Capra (1982, 1986, 1988, 1996) y los demás participantes en el New Paradigm Symposium realizado en Esalen, en Big Sur, California, en 1985 (Anderson, Callenbach, Capra y Anderson, 1986),[205] así como el filósofo Huston Smith (Griffin & Smith, 1989), Boaventura de Sousa Santos (1988, 1989) y Klaus Offe (1985), entre tantos otros que se han propuesto subsanar las catastróficas consecuencias de la aplicación técnica del pensamiento simple, remplazando las interpretaciones mecanicistas con las que se basan en la variante de la teoría de sistemas centrada en la autoorganización producida por Norbert Wiener y desarrollada por científicos como Gregory Bateson, Ilya Prigogine, Francisco Varela, Humberto Maturana, Erich Jantsch, Magoroh Maruyama, Walter Buckley, Anthony Wilden y otros —por contraste con la variedad von neumanniana de dicha teoría, basada en *input-output* (Capriles, 1994)—. En efecto, según Capra (1986), una teoría genuinamente holística no describirá

sistemas von neumannianos que funcionan en términos de *input-output*, sino los que están basados en la autoorganización —es decir, los sistemas *operativamente* cerrados (mas *no energéticamente* cerrados) del tipo que Varela y Maturana (1990) designaron como *autopoiéticos*.[206] Él escribe:

"La teoría de sistemas tiene una historia de varias décadas, que comienza en los años 40 con Bertalanffy y Laszlo y continúa con el desarrollo de la cibernética después de la Segunda Guerra Mundial con todo el grupo que se reunió para las conferencias Macy: John von Neumann, Norbert Wiener, Gregory Bateson, Margaret Mead, Heinz von Foerster, Ian McCulloch.

"Ha habido dos escuelas de cibernética: la escuela de John von Neumann y la escuela de Norbert Wiener. La escuela de John von Neumann constituía un modelo mecanicista de teoría de sistemas, con un sistema de *input-output* y pensamiento lineal, mientras que la escuela de Norbert Wiener se ocupaba de la autoorganización y de los sistemas vivientes desde su comienzo; era un modelo fisiológico. La escuela de John von Neumann ganó al principio, y la aparición de la tecnología de la computación y de sistemas de input-output fueron el resultado de este modelo más mecanicista. Pero durante los últimos quince años ha habido un cambio, y la escuela de Norbert Wiener está pasando a la cabeza gracias al trabajo de Gregory Bateson, Ilya Prigogine, Humberto Maturana, Francisco Varela y varios otros...

"...Esta teoría tiene en su centro el concepto de autoorganización y se ocupa de sistemas vivientes. La mente, o los procesos mentales, o el conocimiento, está en su centro. Está conectada con la vida en su origen mismo, con la concepción de la vida, y es, para mí, la primera teoría científica que va en verdad más allá de Descartes".

No cabe duda de que el viejo paradigma mecanicista ha sido un elemento crucial en los desarrollos díscolos que han tenido lugar en los últimos siglos y que han resultado en la crisis ecológica que constituye el signo de nuestros tiempos, y de que —como lo muestran el ejemplo de la tapicería que ofrece Morin, la metáfora spinoziana del parásito que trata de entender la sangre en que vive y la parábola budista de los hombres y el elefante— nuestra comprensión conceptual de la realidad tiene que volverse sistémica. Ahora bien, como se señaló arriba, lo esencial, más que el paradigma a utilizar por la mente conceptual, es *la perspectiva experiencial de quien emplea los paradigmas*. Como se señaló en el Capítulo I, el hecho de que Hegel haya usado en su filosofía un enfoque sistémico, lejos de hacer que su sistema fuera terapéutico, dotó de mayor fuerza a sus despropósitos —los cuales, como se ha mostrado, incluían la obliteración de la esencial distinción entre los mapas digitales del proceso secundario y el territorio que parece ser analógico y la reducción del segundo al primero, la presentación de nuestra evolución espiritual y social como un perfeccionamiento paulatino, y la caracterización del estado burgués prusiano de su época como el logro final de la política humana y de su propia filosofía como la producción final e insuperable del espíritu—. Más recientemente, la conciencia fragmentaria e instrumental y los destructivos intereses que de ella dimanan han estado empleando un enfoque sistémico para lograr más efectivamente sus fines miopes y egoístas, con lo cual han acelerado la destrucción de la base de la vida y hecho el orden mundial cada vez más injusto y represivo. Sucede que, en tanto que los intereses servidos por el viejo paradigma sigan teniendo poder de decisión, sólo permitirán que se sustituya a este último por el Nuevo Paradigma Sistémico si este último los sirve de manera más efectiva que el anterior. Por el contrario, la generalización de una Gnitividad holística y panorámica libre de relaciones instrumentales, pondría fin a los intereses en

cuestión, haría que colaboráramos con el ecosistema y el resto de los seres humanos en vez de dominarlos, explotarlos y destruirlos, y espontáneamente daría lugar a una sociedad sostenible donde los seres humanos podrían realizarse plenamente. Como señaló Don Michael (1986) en el New Paradigm Symposium organizado por el Elmwood Institute en 1985 en el Instituto Esalen:

"Al hablar del nuevo paradigma y de las ideas de nuevo paradigma es importante reconocer que este mismo conjunto de ideas es usado con un éxito todavía mayor [que el obtenido por aquéllos que piensan como nosotros], precisamente por los grupos que estamos criticando.

"El sistema de armamentos es precisamente el producto del pensamiento de sistemas llevado a su conclusión lógica. Sin embargo el pensamiento de sistemas es un ejemplo de lo que proponemos como algo nuevo. Pero [en este caso] puede ser mortal: no todo el pensamiento sistémico es bueno.

"La protección del petróleo del Medio Oriente es también un ejemplo del pensamiento de sistemas. Los Estados Unidos no dependen directamente del petróleo del Medio Oriente; el nuestro es sobre todo venezolano y mexicano. Pero Japón y Europa sí dependen [del petróleo del Medio Oriente] y, si se les cortase, nuestros parientes, Japón y Europa, quedarían cortados de nosotros. Tenemos que compartir algo del petróleo debido al parentesco.

"Otro ejemplo de pensamiento de sistemas es la economía del parentesco. [Eleanor LeCain] se refirió al número de cabilderos que apoya a los fabricantes de armas [en el Congreso de los EE.UU.]. Uno de los grandes intereses de los cabilderos es los empleos, y una de las grandes decisiones políticas de la gente de las comunidades en las que existen esos empleos es que quieren conservarlos. De nuevo, tenemos pensamiento de sistemas, pero no es lo que *nosotros* pensamos [que debía ser]. Lo que

estoy diciendo es que hay otros aspectos del pensamiento de sistemas que están en conflicto con los puntos de vista que estamos expresando aquí".

Un claro ejemplo de lo anterior es la teoría sociológica y legal de Niklas Luhmann. En términos de la clasificación establecida por Capra y reproducida arriba, en cuanto dicha teoría está basada en el concepto de autopoiesis, pertenece a la tradición de Wiener y Maturana-Varela (1990). Sin embargo, la teoría en cuestión es impúdicamente instrumental y está dirigida a conservar indefinidamente el *status quo*, impidiendo la ocurrencia, no sólo de conmociones sociales nocivas, sino, por encima de todo, de la transformación radical que erradicaría los mortales vicios imperantes, haría posible nuestra supervivencia y daría lugar a una sociedad realizada —y en cuanto tal es contraria a los intereses más vitales de la humanidad—. Dicha teoría establece que los sujetos que interactúan en el sistema social son externos a este último, de lo cual infiere que la misma tiene que ignorar las actitudes y sensibilidades de dichos sujetos, pudiendo tratar a la sociedad como una maquinaria carente de subjetividad cuyos miembros no sienten ni padecen, y justificar la aplicación de la ingeniería social y de restricciones, controles y atropellos de todo tipo sin que ello suscite objeciones éticas o políticas —lo cual exacerbaría la instrumentalidad que se halla en la raíz de la crisis que amenaza nuestra supervivencia—. El razonamiento de Luhmann es una falacia de *ignoratio elenchii*, pues las actitudes y sensibilidades (implícitas y explícitas) de los sujetos determinan la estructura y función de sus relaciones / interacciones y en cuanto tales están manifiestas en lo que según la definición de dicho autor constituye el sistema social que es el objeto de estudio, en vez de estar circunscritas al interior de los sujetos que él establece como externos al sistema —legitimando con esta falacia el desconocimiento de ese "algo más" que distingue a los sistemas humanos de los sistemas no-humanos y

la reducción del funcionamiento de la sociedad a la mera autopoiesis que es característica de los sistemas puramente biológicos—. En esto radica el carácter escandaloso de la teoría de Luhmann al que se refiere el título de una obra que le dedica Ignacio Izuzquiza (1990).

Ahora bien, contrariamente a lo que infirió Habermas (Luhmann y Habermas, 1971) de la forma en que Luhmann aplicó la teoría de sistemas al análisis sociopolítico y el derecho, y a pesar de las admoniciones que a este último le hicieran el coautor del concepto de autopoiesis, Humberto Maturana (1985, pp. 6-14; citado en Luhmann, 1990), y el teórico de sistemas Heinz von Foerster (1985, p. 263: citado en Luhmann, 1990), la teoría de sistemas que se ocupa de la autoorganización puede aplicarse fructíferamente a las ciencias sociales con fines emancipatorios. En efecto, en cuanto la ilusión de substancialidad es un elemento clave del error que se encuentra en la raíz de todos los males que encaramos en este momento histórico, puede ser no sólo más correcto, sino más beneficioso, entender la sociedad en términos de relaciones que de esas ficciones que denominamos substancias.[207] Del mismo modo, ello puede ser de la mayor utilidad en el plano psicológico, como se lo evidencia en el siguiente pasaje de Bateson (1990):

"Es correcto (y constituye un gran avance) comenzar a pensar en los dos bandos que participan en la interacción como dos ojos, cada uno de los cuales da una visión monocular de lo que acontece, y juntos dan una visión binocular en profundidad. Esta doble visión *es* la relación.

"La relación no es interior a la persona individual. No tiene sentido hablar de 'dependencia', 'agresividad', 'orgullo', etc.; todas estas palabras tienen su raíz en lo que ocurre entre personas, no en tal-o-cual-cosa presuntamente situada dentro de una persona.

"Hay, sin duda, un aprendizaje en el sentido más restringido. Hay cambios en A y cambios en B que corresponden a la dependencia-protección de la relación. Pero la relación viene primero: es *precedente*.

"Sólo si uno se aferra de manera rigurosa a la primacía y prioridad de la relación puede evitar las explicaciones dormitivas. El opio no contiene un principio dormitivo, y el hombre no contiene un principio agresivo".

Ahora bien, para que la interpretación en términos de relaciones de lo que el sentido común erróneamente toma por substancias sea beneficiosa y no decididamente perjudicial, al emprenderla es imperativo que se tomen en cuenta la subjetividad y la libertad que son centrales para nuestra esencia y que, al reducir la sociedad a un sistema de relaciones, se lo haga en el sentido en el que lo hicieron los mādhyamikas en India y no en el que lo haría la ingeniería social: es menester tener en cuenta el hecho de que las relaciones sociales son relaciones entre conciencias, y de que si bien ninguna de estas últimas es substancial, todas y cada una de ellas tiene la impresión de ser un individuo subjetivo y autónomo, y siente y sufre como tal. Del mismo modo, puede ser de gran utilidad ver cómo la estructura y función de las relaciones de proceso primario son las mismas en niveles tan diversos de la realidad como la mente individual, las interacciones entre individuos, las interacciones entre Estados y entre grupos sociales, y las interacciones entre los seres humanos y su medio ambiente natural, y determinar qué tipos de pautas, bajo qué condiciones, pueden jugar un rol emancipador. Esto es lo que se ha tratado de hacer en este libro al mostrar que la morfogénesis que para Bateson constituía el *Thánatos* freudiano (aunque no la designó por el término acuñado por Maruyama) y que para aquél conducía lo díscolo a su reducción al absurdo, a raíz de lo cual podía superársela, tiene la misma función en todos los niveles en cuestión —y que, de hecho, ella es el motor de la evolución espiritual y social humana.

En breve, lo que debe distinguir al Nuevo Paradigma Sistémico del viejo paradigma no debe ser principalmente la vertiente de la teoría de sistemas que le sirva de base, sino un criterio en parte semejante al que aplica Elías Díaz (1989) al señalar que dicho paradigma:[208]

"...pone en primer lugar valores de crecimiento que no son tanto cuantitativos como cualitativos; (no pone en primer lugar) el consumo sino la calidad de la vida, el cuidado del medio ambiente, la satisfacción de que cada uno (ha colmado) sus necesidades de libertad, cultura, paz, (balance) ecológico, etc.".

Ahora bien, al afirmar que se deben tener antes que nada valores de crecimiento que sean *no tanto* cuantitativos *como* cualitativos, Díaz sigue postulando el crecimiento como valor, y aunque menguado, sigue conservando el crecimiento cuantitativo como valor. Aquí se coincide, en cambio, con los teóricos del decrecimiento al afirmar que este último debe constituir un valor central en tanto que sigamos necesitando valores. Del mismo modo, y contrariamente a lo que ha hecho la mayoría de los proponentes del "Nuevo Paradigma", es menester evitar el error de explicar los distintos niveles de la realidad en base a un único principio: el que caracteriza a los sistemas meramente biológicos, donde no entran en juego las decisiones complejas propias de lo humano. Este error (contra el que advirtió Ervin Laszlo en fecha tan temprana como 1974, antes de que incurrieran en él los teóricos del llamado Nuevo Paradigma [Capriles, 1994]), es evidenciado por las siguientes palabras de Boaventura De Sousa Santos (1988, p. 37), quien nos dice que todo conocimiento científico natural es científico social:

"La distinción dicotómica entre ciencias naturales y ciencias sociales dejó de tener sentido y utilidad. Esta distinción se asienta en una concepción mecanicista de la materia y de la naturaleza a la que contrapone, con evidencia presupuesta, los conceptos de ser humano, cultura y sociedad. Los avances recientes de la física y la biología ponen en duda la distinción entre orgánico e inorgánico, entre seres vivos y materia inerte, e incluso entre humano y no-humano".

Para una discusión *in extenso* y a profundidad de todo lo anterior, cfr. la crítica a Luhmann, Habermas y Capra en Capriles (1994, cap. II) y, en menor detalle, Capriles y Hočevar (1991 y, un poco más a fondo, 1992). En todo caso, algo similar sucede con la tesis que el filósofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla (1990) plantea en *Fundamentos de la meta-técnica*, según la cual las transformaciones de la técnica que han sustituido nuestros sensorios cognoscitivos por otros que no funcionan en términos óptico-lumínicos,[209] nos habrían liberado de las metáforas espaciales-substancialistas que se han hallado en la raíz de las posturas ontológicas más comunes en Occidente —las cuales en su opinión se derivan de la perspectiva visual— y habrían generado lo que él ha designado como un *logos* metatécnico que revolucionaría la ontología y las instituciones humanas, y nos liberaría del antropocentrismo, el antropomorfismo y el geocentrismo. Esta revolución sería para dicho autor —quien se declara *prometeico*— un resultado automático del desarrollo de la técnica, con la cual en sus palabras "se encuentra comprometido el futuro de la humanidad". Esto es un *error mortal*. Para comenzar, la ilusión de substancialidad no se deriva de la percepción óptico-lumínica, pues los humanos siempre hemos percibido por esa vía y sin embargo, como se sugirió en el primer capítulo de este libro, la ilusión de substancialidad se desarrolló hace relativamente poco tiempo; del mismo modo, quienes se

han liberado de dicha ilusión a lo largo de la historia y hasta hoy lo han hecho sin perder la vista. Más aún, en el supuesto negado de que la ilusión de substancialidad fuese producida por la percepción óptico-lumínica, la propuesta de Mayz adolecería de un error similar al de la de remplazar el viejo paradigma mecanicista por un Nuevo Paradigma Sistémico, en vez de, como lo propuso Morin sin dar con los medios para lograrlo, cambiar la perspectiva perceptual de la mente que aplica los paradigmas de modo que se aprehenda lo simplificado desde una perspectiva no simplificadora y de ese modo se erradique la dicotomía simple / complejo. En efecto, lo que dicho autor denomina meta-técnica no tendría ningún poder para transformar nuestra experiencia cotidiana, y en consecuencia al relacionarnos con los compañeros de trabajo, con la familia, con el perro y el gato, o con el tráfico en camino al lugar de trabajo, nuestra experiencia seguiría estando basada en las metáforas espaciales, lo cual en términos de la tesis de Mayz implica que seguiríamos bajo el poder de la ilusión de substancialidad (de la cual tendría, por lo tanto, que dar fe cualquier fenomenología de nuestra experiencia cotidiana). Del mismo modo, la estructura y función de las instituciones responde a la experiencia cotidiana de los seres humanos; puesto que lo que Mayz llama meta-técnica no transformará radicalmente dicha experiencia, su desarrollo no podría resultar en la transformación que haría posible la supervivencia y la inauguración de un nuevo período de armonía, igualdad y plenitud. (Una propuesta emparentada con la del profesor Mayz y que también tiene raíces en Heidegger es la del estadounidense David M. Levine [1993b, 1993c], para quien los paradigmas característicos de la modernidad estaban basados en la visión (lo visual), y superar esos paradigmas conduciría automáticamente a una postmodernidad que respondería a los problemas propios del momento actual.) Las propuestas que dan por sentado un automatismo que solucionaría nuestros problemas, en cuanto nos eximen

de emprender la acción revolucionaria a nivel psicológico y material, justifican nuestra marcha tras el moderno, tecnológico flautista de Hamelín hacia el río en el que nos ahogaríamos todos.

Después de todo lo dicho no puede haber duda de que, a fin de resolver nuestros problemas, no bastaría con que se nos enseñara a pensar de un nuevo modo —incluso si, como afirma Morin, ello llegara a generar cambios radicales en la operatividad del cerebro humano—. Como ya se señaló, la transformación que es imperativa, de la que dependen nuestra supervivencia y la materialización de lo que por siglos ha sido utopía, ha de tener como eje una praxis en dos niveles, que son el de la psiquis a nivel individual, y el social, los cuales habrían de interactuar en forma tal que hagan posible la transformación de la conciencia y la experiencia humanas, liberándolas gradualmente de la alienación / el error —transformación que, de ser suficientemente radical, naturalmente generará una revolución en los paradigmas científicos y culturales.

Para concluir, es esencial dejar en claro que de la historia de los hombres con el elefante, o de la parábola spinoziana del parásito en la sangre, o del ejemplo moriniano de la tapicería, no debemos inferir que sea posible acceder a un conocimiento absoluto de la estructura y función de la totalidad y de cada una de las partes que se pueden abstraer en ella, en cierto sentido como el que la teología cristiana atribuía a Dios —y paradójicamente semejante a aquél al que aspiró el marxismo soviético ateo, para el cual el desarrollo de las ciencias haría que a la larga éstas accedieran a una "verdad absoluta" que consistiría en la totalidad de los conocimientos absolutamente ciertos que, para la ideología en cuestión, podíamos tener *de las innumerables partes* del universo—. Como bien lo señaló Edgar Morin (2005), un conocimiento tal es inalcanzable para los seres humanos, pues:

"...la aspiración a la complejidad lleva en sí misma la aspiración a la completitud, porque sabemos que todo es solidario y multidimensional. Pero, en otro sentido, la conciencia de la complejidad nos hace comprender que no podremos escapar jamás a la incertidumbre y que jamás podremos tener un saber total: 'la totalidad es la no verdad.'".

Antes que nada, debido a las múltiples razones que se adujeron en la Introducción, por su naturaleza misma el conocimiento conceptual en general y el conocimiento científico en particular están sujetos a incertidumbre. Más aún, hoy en día ni siquiera de la manera incierta propia de nuestros conocimientos parece posible llegar a conocer la estructura y función de la totalidad, o de las innumerables partes que en ella podemos abstraer. Ahora bien, aunque el estado de Comunión no está condicionado por conceptos y por ende no podría comprender el inaccesible conocimiento conceptual de la totalidad, *en un sentido* nos da acceso a esta última: en el de (ser) la vivencia directa de la verdadera condición la totalidad y de cada una de las partes que en ella podemos abstraer. Es también importante tener en cuenta que la repetida manifestación del estado de Comunión va haciendo que, en el estado de post-Comunión, desarrollemos progresivamente una mirada del tipo que Morin llamaría "compleja", pero que prefiero caracterizar como no simplificadora, no escindidora y no reduccionista; va haciendo que en dicho estado, aunque sigue manifestándose la apariencia de substancialidad, se la reconozca cada vez más claramente como mera ilusión, y va haciendo que en él pierdan fuerza progresivamente las actitudes instrumentales y verticales y los impulsos al dominio y la explotación.

El mal como resultado de la alienación
y la alienación del mal como causa de la exacerbación del mal

En el capítulo anterior se sugirió que la alienación, al hacerse *alienación egoica* —es decir, al generar la apariencia de que somos un *yo* absolutamente importante, autoexistente, intrínsecamente separado de otros "*yos*" y del resto del universo, y que es el centro de este último— y como resultado de ello generar egoísmo y posesividad, nos hace apropiarnos de lo que por naturaleza (*füsis*) no puede tener dueño, sentir que nosotros y "lo nuestro" somos lo más importante, e interesarnos por encima de todo en nuestro propio bienestar. Cuando la alienación egoica y el egoísmo que ella implica se desarrollan más allá de un umbral, llegamos a sentir que los otros y lo que "es de otros" no importan en absoluto a menos que de algún modo nos afecten a nosotros y a lo nuestro, y que estamos justificados para dañar a otros si creemos que de ello redundará en nuestro propio beneficio —lo cual da lugar a una dinámica invertida en cuanto todo lo que hagamos en base a esta perspectiva será para nosotros fuente de sufrimiento—. Es esto lo que hace que unos humanos opriman a otros en lo político y en lo microsocial, y que los exploten en lo socioeconómico.

El desarrollo de la *alienación egoica* y del egoísmo que de ella se deriva hace que, a fin de contener los efectos negativos de estos desarrollos, en las religiones de Comunión se promulguen preceptos morales. Luego, una vez que aparecen las religiones que Eisler llama "de la espada", éstas promulgan preceptos morales entre los cuales unos están dirigidos a contener algunos de los efectos negativos de la *alienación egoica* y del egoísmo que de ella dimana, mientras que otros justifican la agresión, la represión, la dominación, la opresión y el resto de las actitudes nefandas inherentes a las religiones en cuestión. Y una vez que ha surgido el Estado, surgen los ordenamientos legales que tienen la función de

defender los privilegios de quienes se han vuelto poderosos y de mantener la paz y el orden sociales —pero que en muchos casos también pretenden impedir que se atropelle a los débiles más allá de ciertos límites—. Ahora bien, como se asomó en el capítulo anterior y como se lo reiteró al final de la sección anterior, el bien no puede lograrse mediante la acción tomada en base al imperativo categórico kantiano que en Freud se transformó en el superyó,[210] pues luchar contra los impulsos de la psiquis da lugar a una dinámica del efecto invertido, y, lo que es peor, gobernarse a sí mismo en base al superyó inevitablemente da lugar a la *alienación del mal* por medio de la dinámica de lo que Jung denominó la *sombra*: la proyección en otros individuos del mal que se manifiesta en nosotros y el desarrollo de aversión hacia aquellos individuos en quienes lo hemos proyectado —lo cual, como se verá más abajo, exacerba la raíz del mal en nuestro interior.

En efecto, a pesar de que la filosofía / teología de Tomás de Aquino dista de hallarse entre las más místicas surgidas en el seno del catolicismo, en la *Summa Theologica* (I-II, 93, 5; en Hirschberger, 1979) el docto dominico señaló que el individuo no podía imponer una ley a sus propios actos (*...nullus proprie loquendo actibus suis legem imponit*). F. J. C. Schiller (1985), por su parte, afirmó que el bien supremo no puede lograrse por medio del imperativo categórico kantiano, pues la única manera como este último sería efectivo sería si estuviera asentado en las tendencias naturales de los individuos, y ello permitiera que la moralidad se volviera una segunda naturaleza para los seres humanos, radicada en su sensibilidad. Schopenhauer (1993, p. 170), por su parte, fue tan lejos como para afirmar 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, y exclamar con respecto al imperativo categórico kantiano: "¡Ser mandado!, ¡qué moral de esclavo!". Como señalé en otra parte (Capriles, 1994), habría sido más exacto decir "tan eficaz como la gasolina", pues

como se ha visto, en el código del proceso primario los mensajes del proceso secundario se "leen" de una manera diferente y a menudo contraria a lo que ellos expresan en este último proceso, lo cual hace que tengan un efecto que aquéllos cuyo proceso de aprendizaje no ha sobrepasado el nivel que Bateson (1972) llamó Aprendizaje II[211] no pueden prever. En efecto, en este caso dichos mensajes dan lugar a una dinámica del efecto invertido en la cual los intentos por sobreponerse al mal dan más poder al mal, haciéndolo manifestarse con más ímpetu —y en general la observación de la moral, que siempre es función del proceso secundario, puede generar la dinámica que Jung llamó la *sombra* y que exacerba el mal como ninguna otra dinámica.

En efecto, la dinámica de *alienación del mal* que potencia el mal que dimana de la *alienación ontológica positiva* y en particular de la forma o el aspecto de ésta que aquí se llama alienación egoica, y que genera los actos más malignos, puede explicarse en términos de lo que Carl Gustav Jung designó como la *sombra*. Sentir que somos un yo separado, autoexistente y absolutamente importante, y que tenemos que someter y controlar los impulsos egoístas y nocivos que surgen de esta sensación, significa que ha surgido una estructura psicológica susceptible de describirse aproximadamente en términos de la segunda tópica freudiana —o incluso de la primera—, y que por lo tanto es imperativo para nosotros lograr que nuestra conciencia nos acepte cada vez que nos juzgue desde el punto de vista del superyó, a fin de obtener una autoidentidad positiva y derivar la relativa soltura y sensación agradable que surge de dicha autoidentidad. Puesto que todos realizamos actos que nuestra sensibilidad reconoce como malos y/o que son malos para el superyó, esto hace que nuestra conciencia del mal que hemos hecho (real o considerado como tal por el superyó) sea tan perturbadora como para dar lugar a un impulso incontenible a proyectar fuera de nosotros la maldad que nos ha poseído, viéndola como la identidad

de individuos externos a nosotros, odiando a los individuos en cuestión como si ellos fuesen dicha maldad, y muchas veces castigando e incluso intentando destruir el mal que hemos encarnado por medio de castigar y muchas veces intentar destruir a los otros en quienes lo hemos proyectado. La *sombra* es lo que proyectamos en esos otros, que odiamos en y como ellos, que eventualmente pretendemos castigar en y como ellos, y que tantos individuos y grupos humanos, en tantas ocasiones, han intentado destruir en y como ellos —mientras que lo que aquí llamo la dinámica de la *sombra* es la mecánica que se acaba de describir—. Si bien, como ya hemos visto, quizás se pueda ver el egoísmo que surge de la *alienación ontológica positiva* en cuanto *alienación egoica* como siendo la fuente primaria del mal, la *alienación del mal* por medio de la dinámica que Jung designó como la *sombra* es lo que ha dado lugar a las más terribles manifestaciones del mal a lo largo de la historia: las conquistas e invasiones, la destrucción de los amerindios y su cultura, la esclavización de africanos de tez oscura, la lapidación de adúlteras en el judaísmo y el Islam, la Inquisición en el cristianismo, el holocausto nazi, las purgas y el Gulag, los horrores infligidos por Israel a los palestinos, las torturas y desapariciones en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX, Abu Ghraib y Guantánamo en el siglo XXI...

Tanto el sistema de Freud como el de su discípulo renegado, Carl Jung, tienen como uno de sus axiomas la supuesta existencia de un "inconsciente". En Capriles (2007a vol. II) desarrollé una psicología que concilia el uso del término "inconsciente" con la explicación como mala fe o autoengaño realizado *por la conciencia*, que dio Sartre (1980) a lo que Freud interpretó en términos del concepto de represión. Puesto que la gran extensión de las explicaciones de este asunto plasmadas en dicha obra me impide repetirlas acá, me limito a advertir que *mi* uso del término "inconsciente" en lo que sigue (a menos que lo emplee en referencia a

doctrinas de otros autores que no admitan esta reinterpretación y por lo tanto lo haga objeto de una crítica) debe interpretarse como el conjunto de los contenidos que, por medio de la mala fe, uno pretende expulsar de su conciencia, nadificándolos por los medios que se discutieron en la obra mencionada (Capriles, 2007a vol. II) —o, en algunos casos, como el proceso primario al que por su carácter ego-asintónico y sobre todo por su código normalmente no puede acceder el proceso secundario—, y que en ningún caso se considera como un *topos* por el estilo de los que postulan las tópicas freudianas. Por contraste con mi explicación, Jung (1981) afirmó que si, en base a la analogía del día y la noche, los seres humanos dividieron el cosmos en un mundo de día brillante y un mundo de noche oscura poblado por monstruos, el prototipo de esta división debe yacer en la realidad humana misma, que de manera natural se polariza en un consciente, y un inconsciente invisible e incognoscible. Jung designó como *persona* (el término latino para las máscaras del teatro griego) la identidad que debemos asumir en la interacción social y a la cual —en términos de este trabajo, en tanto que estemos poseídos por la *alienación ontológica positiva* y la forma de ésta que se ha designado como *alienación egoica*, y en particular por la *alienación psicológica* que se considera en la próxima sección— nos aferramos como si se tratase de nuestra verdadera identidad o naturaleza, y afirmó que cada *persona* proyecta una *sombra* a la que el mundo de la noche oscura queda asociado, y que nos vemos impulsados a negar en nosotros mismos y ver como la esencia de personas distintas a nosotros —lo cual, como ya se ha asomado, constituye la raíz de los peores males—. (Es de señalar que, a excepción de la *sombra* misma, cada uno de los arquetipos que Jung postuló tiene un lado oscuro o *sombra* que encarna los vicios y defectos particulares que pueden distorsionar la naturaleza original del arquetipo en cuestión —lo cual es

una de las razones por las cuales se ha dudado de que la *sombra* sea un arquetipo jungiano.)

Jung parece haber postulado como una realidad metafísica —sin duda alguna como una realidad *innata*— la dualidad entre la *persona* y la *sombra*, el mundo de la luz y el mundo de la oscuridad, un consciente y un inconsciente, en vez de verlos como productos de las formas de alienación que surgen del desarrollo de la alienación ontológica en el curso de la filogénesis espiritual y social degenerativa de la humanidad y que individualmente se reproducen luego en la ontogenia. En efecto, probablemente bajo el influjo del darwinismo (una de las fuentes de ideologías de extrema derecha, lo cual nos hace recordar que Jung [1970] escribió la obra *Wotan*, que simpatizó con los nazis y que parece haber tenido una tendencia antisemita), y ciertamente bajo el influjo de la visión moderna de la evolución espiritual y social de la humanidad, Jung vio erróneamente a la *sombra* como un remanente biológico de los "instintos violentos de nuestros ancestros no humanos". En todo caso, la *sombra* era para él —si bien, como ya se señaló, no *stricto sensu*— un arquetipo universal en el sentido de ser común a todos los humanos en todos los tiempos, que nos determina *a priori*, en cuanto la consideraba como preexistente en el *inconsciente colectivo* de nuestra especie, y como ocurriendo repetitivamente en nuestras psiques *ad æternum*, determinando las formas en que percibimos y nos comportamos. Aunque esto significa que para Jung la *sombra en cuanto elemento constitutivo de la psiquis humana en general* no tiene origen, el analista suizo postuló una filogenia y una ontogenia de la *manifestación particular* del arquetipo en cuestión en la psiquis de los individuos: la primera, en cuanto para él la diferenciación racial conllevaba una diferenciación de arquetipos y en particular de la *sombra*, que hacía que esta última mutara en *sombras raciales* (Jung, 1972);[212] la segunda, en cuanto también postuló una

sombra en el nivel de lo que denominó el "inconsciente personal", que resultaba de repudiar experiencias e impulsos a lo largo de la historia personal de un individuo.

Ahora bien, la *sombra* no es, como lo supuso Jung, el remanente de los instintos animales de nuestros ancestros no humanos que yacen *ab origine* en un "inconsciente colectivo" de nuestra especie, ni es tampoco algo que estemos condenados a llevar con nosotros *ad æternum*. En efecto, de ser correcta esta visión de Jung la humanidad habría siempre sido violenta, y el mal siempre habría estado presente entre nosotros. Ahora bien, como ya hemos visto, la evidencia que ha recogido la paleopatología en las últimas dos o tres décadas ha sido interpretada como mostrando que la agresión y la violencia entre los seres humanos tuvo un origen bastante reciente —lo cual implicaría que la *sombra* es una adquisición relativamente reciente de nuestra especie, que ha estado con nosotros por una fracción extremadamente corta de nuestra vida como especie—. Más aún, la *sombra* es algo de lo que *podemos* y *debemos* liberarnos —como individuos, erradicando por medio de una praxis individual y de grupo la *alienación ontológica* y todos los tipos de alienación o aspectos de la alienación que van surgiendo en el proceso de desarrollo de la primera; como especie, mediante la transición al próximo estadio de evolución espiritual y social.

El *Libro del Génesis* representa el evento que se encuentra en la raíz de lo que luego será la dinámica de la *sombra* con la imagen de Adán y Eva sintiéndose avergonzados de su desnudez, pues, en efecto, lo que llamamos "vergüenza" es la sensación inherente a sentir que somos el objeto reprochable que otros perciben como nosotros cada vez que nuestra conducta no se conforma a las expectativas de aquéllos, y que ellos nos fuerzan a *devenir* (en lenguaje sartreano, a *hacernos*) por medio de castigos, regaños y miradas reprobatorias. Como señalé en Capriles (2007a

vol. III) y como ya se pudo entrever en la primera sección de este capítulo, los Mbuti del África simbolizan el evento que luego dará lugar a la *sombra* con el asesinato de un antílope por un ancestro mítico, quien luego habría comido la carne del animal *a fin de ocultar su acto* (Turnbull, 1993/1994; Taylor, 2003, 2005): no importa si el evento que luego daría lugar a la *sombra* fue un acto como el que representa el mito (y por lo tanto sin importar si el *Homo erectus* era o no un descendiente del *Homo habilis* que introdujo una forma de vida que le había estado vedada a su ancestro), el hecho de que este último representa la aparición de la vergüenza y la culpa indica que ilustra la génesis de la *phantasía inconsciente* que Jung llamó la *sombra*: a partir de allí la vergüenza y la culpa tendrán que ser exorcizadas proyectándolas en otros y luego odiando, quizás castigando e incluso tratando de destruir esos otros.

Parece creíble que inicialmente se haya manejado la vergüenza y la culpa producida por la implantación de la *sombra* en la psiquis humana de forma ritual mediante sacrificios humanos que se supone debían apaciguar a los dioses por nuestras ofensas. Ahora bien, de haber sido así, ello habría constituido una nueva fuente de vergüenza y culpa que habría alimentado el desarrollo de la *sombra*. En efecto, por más de 5000 años los seres humanos han realizado sacrificios humanos en áreas tan distantes las unas de las otras como Europa del Norte, el Cáucaso, Siberia, China, América Central y México, el imperio Inca, África del Norte, etc., y aunque quizás durante un período estos sacrificios hayan canalizado los impulsos que de otra manera habrían dado lugar a guerras y otros males sociales, en la medida en que impulsaron el desarrollo de la *sombra*, terminaron potenciando los efectos que presumiblemente estaban destinados a prevenir.

Como se señaló en el capítulo anterior, el mito de Caín y Abel expresa —de manera invertida, como es propio de la dinámica de lo que Jung denominó la *sombra*— la agresión de los pueblos pastores que DeMeo llamó saharasiáticos hacia pueblos predominantemente agrícolas de la antigua Eurasia. En efecto, ya vimos que al Dios de los semitas, a quien en los himnos más antiguos se invocaba sólo para garantizar el éxito en la guerra (Eisler, 1989), en cuanto cruento Dios bélico no lo satisfacían las ofrendas vegetales, sino tan sólo los sangrientos sacrificios animales; puesto que los sacrificios animales del pastor Abel habían agradado tanto a Yahvé, el agricultor Caín se le enfrentó para impedir que siguiera siendo el predilecto de tan cruel divinidad y, es de suponer, para garantizar que en el futuro fuera él quien haría las ofrendas que son de Su agrado. Está claro, pues, que a fin de justificar sus agresiones hacia los pueblos agrícolas, los semitas —uno de los más exitosos pueblos entre los que DeMeo llama saharasiáticos— inventaron el mito de una previa agresión por parte del primer agricultor hacia el primer pastor, proyectando su *sombra* en los agricultores.

¿Qué decir de la ontogenia de la *sombra*? Siempre y cuando entendamos el término "inconsciente" como lo he definido en detalle en la obra reciente ya mencionada (Capriles, 2007a vol. II), como ya se ha señalado, se puede explicar lo que Jung denominó la *sombra* en términos del concepto de *phantasía inconsciente* —o *phantasma inconsciente* en base a la traducción francesa de la obra que introdujo el término (Isaacs, 1966)— acuñado por la psicoanalista británica Susan Isaacs (1989; Laing, 1961; Hinshelwood, 1991), discípula de Melanie Klein (a quien algunos han atribuido la maternidad del neologismo). La curiosa ortografía se debe a la distinción que hizo Isaacs entre tipos de fantasía, que ella expresó en términos de dos diferentes ortografías: con "f" para lo que en el lenguaje corriente se llama *fantasías* (en francés, *fantaisies*) o para el uso técnico

que le dio Freud al término a partir de 1897 (en Freud [1973] y en otras obras anteriores a la *nouvelle traduction* [Freud, 1989], *fantasme*), y con "ph" en el del concepto introducido por ella de *phantasía inconsciente* (en la traducción francesa de la obra de Isaacs [1966], *phantasme inconscient*). (Esta diferencia no puede hacerse en alemán, donde *fantasía* es *Phantasie* con ph). Mientras que en lo que el lenguaje corriente llama fantasías, cumplimos deseos que no hemos podido realizar en la "realidad"[213] —entre otras cosas, a veces nos idealizamos a nosotros mismos, fantaseando que somos superhombres, héroes, sabios o cualquier cosa que admiremos— hay otro orden de fantasía que, por su carácter ego-asintónico (incompatible con nuestra autoimagen), automáticamente negamos en nosotros por medio de la mala fe sartreana tal como la reinterpreto en la obra ya mencionada sobre psicología (Capriles, 2007a vol. II): lo que pertenece a este orden es lo que Isaacs llamó *phantasía* (o *phantasma*) *inconsciente*.

En sociedades civilizadas el fundamento fenoménico de la *phantasía* (o *phantasma*) *inconsciente* que Jung llamó la *sombra* corresponde a la vivencia más auténtica de lo que Sartre designó como *ser-para-otros*, que él caracterizó de manera no muy precisa como "vergüenza" (por qué este término es impreciso, lo he discutido en Capriles [1986, 2007a vol. II]). La *phantasía* (o *phantasma*) en cuestión se instala en el infante cuando a éste se lo fuerza a *devenir* (en lenguaje sartreano, *hacerse*) el objeto vergonzoso que el *otro original* y/u otros *otros significativos* (el último término es de Harry Stack Sullivan [1953]) perciben como ella o él en la ocasión de inhibir los cursos de conducta que consideran inadmisibles (bien sea porque son perjudiciales, o porque aunque no lo sean contradicen las arbitrarias convenciones sociales o *nomos*) y/o castigar al infante por exhibirlos, y subsiguientemente sigue desarrollándose durante la vida del individuo cada vez que los otros, "externos" o internalizados, expresan reprobación ante las acciones de aquél que éstos consideran como

inadmisibles (y esto incluye las burlas de los compañeros y compañeras cuando un niño o niña exhibe una conducta que ellos desdeñan, aunque sea la que los padres aprobarían, y en general todo tipo de reprobación por parte de otros). Esto significa que el *otro original*, en base al *superyó* que absorbió mediante las reacciones de otros a su conducta (basadas estas últimas en el *superyó* que ellos absorbieron por medio de las reacciones de otros a sus propias conductas y así hasta el infinito, pues todo *superyó* está basado *no* en los otros *sino* en el *superyó* de los otros, que está basado *no* en los otros *sino* en el *superyó* de los otros, hasta el infinito), es el escultor original de la *sombra*, y que con el pasar del tiempo otros *otros significativos* siguen esculpiéndola en base al *superyó* que absorbieron de otros... Y significa también que desde entonces la conciencia del infante, desde el punto de vista del *superyó* de los otros internalizados que ahora se ha transformado en su propio *superyó*, debe vigilar y controlar su propia conducta, *como para* impedir que el monstruo que en la *phantasía / phantasma* él o ella ha llegado a ser "haga de las suyas" —paradójicamente, confirmando y sosteniendo con ello la raíz del mal dentro de sí—. En efecto, el sentir que en el fondo de nosotros yace un monstruo que, si no se lo controla, hará cosas terribles, es indisociable de la manifestación del impulso a hacer cosas terribles, pues lo que sentimos que somos determina en gran parte el tipo de impulsos que se manifiestan en nosotros —y aunque nos hayan educado para que seamos "buenos" y le hayamos puesto una camisa de fuerza al monstruo de *phantasía / phantasma*, ello será como haber detenido un poderoso torrente con un dique que se eleve hasta los cielos: cuando la cantidad de agua acumulada sobrepase el umbral en el que la presión que ejerce en el dique es mayor que la que éste puede resistir, el mismo se romperá y la fuerza de las aguas arrastrará todo a su paso.

Puesto que la *sombra* condensa la culpa que los humanos sienten por sus acciones malintencionadas / malignas, ella va acrecentándose e intensificándose de generación en generación, a medida que incorpora la culpa que siente cada generación por sus propias acciones malintencionadas / malignas. En consecuencia, cada vez que el *otro original* y otros *otros significativos* perciben a un infante como la monstruosa *phantasía* / *phantasma* que constituye su propia *sombra*, haciéndolo *devenir* (*hacerse*) el monstruo en cuestión, ellos le median la *sombra* tal como ella se ha intensificado / moldeado hasta su propia generación, con ello haciendo del producto de la filogénesis del mal la base fenoménica de la ontogenia del mal. Cuando los miembros de la nueva generación, en gran parte a causa de la *sombra* y su dinámica, realizan acciones malignas, éstas se asimilan a la filogénesis del mal —de modo que se puede decir que el mal se va intensificando mediante un bucle de realimentación positiva en el que interactúan la filogenia y la ontogenia (el cual es un caso particular del *Thánatos* entendido como el bucle de realimentación positiva en el que interactúan los procesos de los hemisferios cerebrales discutidos en el Capítulo I y en mayor detalle en otras obras [Capriles, 1994, y más extensamente 2007a vol. II y III]).

A todos los infantes el *otro original* y otros *otros significativos* los *esculpen* de una forma u otra por medio de las proyecciones que hacen sobre ellos —las cuales responden al mismo tiempo a propensiones del infante y a características de otros significativos de quien realiza las proyecciones, pero al mismo tiempo funcionan como condiciones contributivas que determinan la maduración y el desarrollo de uno u otro conjunto de propensiones del infante—. Sin embargo, algunas proyecciones pretenden hacer que el infante encarne y exprese en su conducta lo que se proyecta en él o ella, mientras que otras están destinadas a impedir que lo encarne y lo exprese en su conducta. Por ejemplo, en

sociedades civilizadas todo infante recibe la proyección de la *sombra* de *phantasía* / *phantasma* cuando se "porta mal", haciendo que devenga (se *haga*) la *sombra* de *phantasía* / *phantasma* en cuestión. Ahora bien, mientras que en la mayoría de los casos todavía se pretende lograr con ello que el infante encarne la *persona* aceptable o admirable para los *otros significativos* que ellos le ofrecen como alternativa para la *sombra* de *phantasía* / *phantasma* y de ese modo hacer que se adapte a la sociedad en vez de volverse un desviante o un psicótico, en otros casos se lo hace con el objeto de *hacerlo encarnar y expresar en su conducta* la *sombra* de *phantasía* / *phantasma*, de modo que en cierta medida y en cierto sentido ésta se transforme en su *persona*, y el *otro original* y/o otros *otros significativos* puedan eludirla viéndola como la esencia intrínseca del infante (que en términos de David Cooper [1971] deviene así un *receptor de malas vibraciones*), y así lograr ellos mismos identificarse con una *persona* que se los enseñó a ver en una luz positiva y poder mantener hasta un cierto punto un yo funcional (en este caso, los *otros significativos* conciben la mala intención *de mala fe* en el sentido sartreano como lo reinterpreté en la mencionada obra sobre psicología [Capriles, 2007a vol. II], y por lo tanto el individuo jamás la admitirá, ni para sí mismo ni para otros).

Debido a la necesidad de brevedad, en el término compuesto *phantasía* (*phantasma*) *inconsciente* mantengo este último adjetivo a pesar de que en términos de mi propio sistema (cfr. Capriles, 2007a vol. II) habría sido más preciso hablar de "*phantasía* (*phantasma*) que eludimos automáticamente por medio de mala fe". En efecto, si el proceso de socialización es exitoso, la imagen monstruosa que constituye la base fenoménica de la *sombra* (lo que aquí nos interesa no es si ésta está asociada con la relación del infante hacia el seno de la madre) se transforma en una *phantasía* (*phantasma*) que, a fin de no vivir en el

infierno, tenemos que negar por medio de mala fe cada vez que se manifiesta en nuestra conciencia, y a la que sólo puede permitírsele permanecer consciente en tanto que se la vea como la identidad de otros individuos. Es porque una y otra vez en nuestra experiencia tomamos conciencia de este monstruo de *phantasía* (*phantasma*) —como si el mismo emergiera de un Loch Ness psicológico— y porque, cada vez que ello sucede, frenéticamente tenemos que recurrir a la mala fe sartreana a fin de sentir que ella no es nuestro yo y afirmarnos como una *persona* que contrasta con ella, que tenemos el impulso irrefrenable a percibirla como la verdadera esencia o naturaleza de otros seres humanos. Y mientras más castiguemos e intentemos destruir nuestra *sombra* castigando o incluso destruyendo a quienes percibimos como encarnándola —es decir, sacrificando nuevos chivos expiatorios en el altar de la "normalidad" bien adaptada—, puesto que cada vez que ello sucede los otros y sobre todo por nuestra propia conciencia (que juzga nuestra conducta desde la perspectiva de los *superyós* de los otros internalizados) nos perciben como realizando actos horribles, mayor se van haciendo nuestra *sombra* y nuestro odio hacia ella, y tanto mayor se va haciendo la necesidad de castigarla y destruirla por medio de castigar y eventualmente destruir a los individuos a quienes percibimos como si fuesen nuestra *sombra* —lo cual va haciendo a la *sombra* cada vez más poderosa y destructiva, en una dinámica autocatalítica.

He usado repetidamente la traducción francesa del vocablo acuñado por Isaacs no sólo porque muchos lectores de habla española están habituados a dicha traducción, sino sobre todo porque el francés *fantasme* es también un sinónimo de *fantôme*, que significa fantasma, y la *phantasía* que Jung designó como la *sombra* funciona como un fantasma que tiene la función de asustarnos para hacer que encarnemos esa otra ficción constituida por la identidad positiva que se nos ofrece como alternativa —y

también porque, tanto en la ficción popular como en la literatura, las películas, etc., los fantasmas son fuentes de mal—. Para la filosofía *mādhyamika*, un fantasma, aunque carezca de substancia y dependa de la mente supersticiosa y asustadiza para aparecer, existirá en cuanto produzca efectos (tales como asustar a la gente, provocando efectos físicos o psicológicos). Del mismo modo, la *sombra* de *phantasía* / *phantasma* existe en cuanto produce efectos: no sólo nos impulsa a eludirla por medio de mala fe y aferrarnos a una identidad consciente construida por ese mismo medio, sino que produce la totalidad de los efectos malignos ya señalados.

La *sombra* se halla igualmente en nuestra psique y es igualmente objeto de nuestro odio cuando estamos solos y cuando somos parte de una masa. Sin embargo, Jung (1972a) estaba en lo cierto al afirmar que cuando somos parte de una masa, como si nos hubiésemos vuelto una célula de un monstruo gigantesco, podemos mucho más fácilmente dejarnos llevar por la dinámica demoníaca de tratar de castigar y/o destruir la *sombra* por medio de castigar y/o destruir a aquéllos en quienes la proyectamos, en casos en los que estando solos no nos atreveríamos a hacerlo. En efecto, en esas ocasiones no nos sentimos responsables individualmente por nuestros actos, y por lo tanto cada uno de nosotros, en vez de ponerse de parte de aquellos aspectos del *superyó* que consideran como demoníaca a la dinámica de la *sombra* y de la sensibilidad humana que nos haría refrenar el impulso a poner en práctica esta dinámica, puede ponerse de parte de aquellos aspectos del *superyó* que exigen que se purifique a la sociedad humana y sentir que está justificado para hacerlo en cuanto todos a nuestro alrededor hacen lo mismo —y por ende podemos fácilmente, por medio de *mala fe*, eludir la sensibilidad humana y dejarnos arrastrar por la dinámica en cuestión—. Esto explica por qué una turba fácilmente lleva a cabo un linchamiento, y por qué los ejércitos y las pandillas juveniles realizan tan

fácilmente violaciones en serie. Sin embargo, aunque los otros en la turba no nos censuren en cuanto están poseídos por la misma dinámica, y por el contrario nos alienten a cometer crímenes y al mismo tiempo a eludir nuestra sensibilidad y nuestra responsabilidad por ello, la sensibilidad en cuestión sigue estado en nosotros. Y puesto que lo mismo se aplica a los aspectos de los *superyós* de los otros internalizados que condenan tales crímenes, después del crimen estos aspectos, en interacción con nuestra sensibilidad, exacerbarán nuestra culpa e incrementarán el tamaño y la monstruosidad de nuestra *sombra*. En cuanto la dinámica de la *sombra* conlleva la negativa a asumir la culpa y la compulsión para ver la *sombra* como la naturaleza de otros y culpar a éstos por todo el mal, como ya se señaló nos sentiremos impulsados a condenar, odiar, castigar e intentar destruir a la *sombra* condenando, odiando, castigando y quizás tratando de destruir a nuevos individuos externos —posiblemente de la misma categoría que nuestras víctimas anteriores— y de este modo nos veremos impulsados a cometer nuevos crímenes similares o peores. Es por esto que, como ya se vio, la dinámica de la *sombra* es autocatalítica y en cuanto tal impulsa nuestra evolución degenerativa: el egoísmo produce *mal*, el cual queda automáticamente asociado a las percepciones de nosotros mismos por *otros significativos* como monstruos vergonzosos que tienen lugar en el proceso de socialización y que se encarnan en la *sombra* de *phantasía / phantasma*; luego la dinámica de la *sombra* produce monstruosidades, y éstas dan lugar a una *sombra* aún más detestable, que a su vez dará lugar a monstruosidades aún peores... (Todo lo anterior puede también explicarse en términos del Libro II del Volumen I de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre [1960] y en particular de la dinámica de grupos que se resume en el último capítulo de este libro.)

La dinámica en cuestión es exacerbada por el énfasis en la rectitud, que refuerza la compulsión a destruir el mal que se encuentra en la raíz de la "cruzada contra el mal", de modo que contra el "pecador" y el "perverso" (Ravignant, 1978), "...las peores violencias se transforman en actos de piedad". Por lo tanto, como bien señaló Michel Foucault (1976), todos estamos dispuestos a cometer contra el "criminal" peores atrocidades que las cometidas por él o ella. Donde exista esa sanción, la gente está dispuesta a apedrear a la adúltera hasta la muerte, tal como estarán dispuestos luego a crucificar al que la haya salvado —y luego, con el pasar del tiempo, a asesinar a otros en nombre de aquél a quien crucificaron—. En efecto, en la Iglesia católica una poderosa sed de poder se combinó con un severo ideal de "justicia" y "virtud" para dar lugar a la Inquisición —que era más demoníaca cuando los jueces se identificaban con un severo ideal de justicia, rectitud y virtud—. Jules Michelet (1987) escribió acerca de Sprenger, Inquisidor y autor de uno de los más importantes *Malleus maleficarum* (*Mazo de los malhechores*, o "mazo para golpear a las brujas"):

"Sprenger está profundamente conmovido. No crean que él es uno de esos escolásticos insensibles, hombres de seca abstracción. Él tiene su corazón. Es por esto que mata con tanta facilidad. Es compasivo, está lleno de ternura. Siente lástima por la adolorida mujer que estuvo un tiempo encinta y cuyo hijo fue ahogado por la mirada que le dirigió la bruja. Siente lástima por el pobre hombre perjudicado por la bruja que envió granizo sobre su campo. Siente lástima por el esposo que, sin ser un brujo, se da cuenta de que su mujer sí lo es y la arrastra hasta Sprenger con una soga alrededor del cuello, de modo que él pueda quemarla...

"Con un hombre cruel podría haber posibilidades de eludir la hoguera, pero con este bueno y caritativo Sprenger no hay lugar para la esperanza.

Su humanitarismo es demasiado fuerte; a uno se lo quema inevitablemente...”.

Para resumir, a medida que se desenvolvieron nuestra evolución espiritual y social degenerativa y el proceso de civilización, hubo que sancionar convenciones que regularan la conducta en la sociedad, y decretar normas religiosas, morales y legales que prohibieran las actividades que fuesen perjudiciales para los demás. Sin embargo, la verdadera virtud no puede surgir de decretar normas religiosas, morales y legales, pues su implementación da lugar a la *phantasía* / *phantasma* que constituye la *sombra* y que se transforma en la principal fuente de mal. Por una parte, si sentimos que en el fondo somos algo terrible naturalmente surgirán en nosotros impulsos a hacer cosas terribles que tendremos que reprimir, lo cual se comparó con detener el agua de un torrente con un dique: si la altura del dique es infinita el agua se irá acumulando sin parar hasta que la presión de ésta sea mayor que la resistencia del dique y en consecuencia lo reviente. Por la otra, esto produce la dinámica autocatalítica de la *sombra* que nos impulsa a proyectarla en otros y a tratar de castigarla y destruirla castigando y destruyendo a esos otros, y así incrementa el mal de manera exponencial. La virtud verdadera e inconmovible sólo puede resultar de la repetida disolución de la ilusión de un *yo* y el concomitante ver a través de la *sombra*, en el estado de Comunión que de manera no-dual hace patente el *Sí-mismo*: sin la ilusión de un *yo* no hay egoísmo, y sin la ilusión de que en el fondo de nosotros yace un terrible monstruo no tendremos las propensiones propias de un monstruo, y por lo tanto no tendremos ni que contenerlas ni que proyectar el monstruo en otros, odiar esos otros y eventualmente castigar y hasta destruir a esos otros. Lo que aquí se propone es, pues, que todos nos volvamos como los santos que para Kant se hallaban más allá de la ley

moral pues simplemente no la necesitaban: sólo estando más allá del bien y el mal podremos ser perfectamente Buenos, ya que sólo así estaremos libres de la ley del efecto invertido.

El sentido o aspecto psicológico de la alienación y su desarrollo

Los aspectos de la alienación o tipos de alienación eroticosexual, antisomático, por la autoridad y la dominación, político y otros tantos no pueden ser desligados de lo que denominé "alienación psicológica", que en todas sus formas comprende una autoconciencia dualista basada en la *escisión* entre un aspecto que juzga y otro que es juzgado, un aspecto que controla y otro que es controlado, etc.

Para comenzar, es menester señalar que la *escisión* en cuestión, aparte de implicar la totalidad de los defectos de la *alienación ontológica positiva* discutidos en el Capítulo I (y en particular el hecho de que ese aspecto de la *alienación psicológica* que es la *alienación del mal* hace que los intentos humanos de hacer el bien por medio de la acción basada en el superyó resulten en mal, como se mostrará en una sección subsiguiente), hace que nuestros actos estén sujetos a la autointerferencia, obstrucción, imprecisión e imperfección que en el capítulo anterior se ilustró con el poemita del sapo y el ciempiés, y que en consecuencia no puedan tener ni la precisión ni el poder que de otro modo podrían tener. Sucede que, en la acción autoconsciente, en el momento de actuar, nuestra conciencia toma como objeto el ente que percibe como agente, estableciéndose lo que Sartre (1980) llamó un *vínculo de ser* entre ella y el objeto en cuestión que hace que por un instante *el sujeto se haga objeto*,[214] lo cual interfiere sutilmente con la espontaneidad del *Sí-mismo-como-Base*, dando lugar a un titubeo que estropea la acción. Más aún, el aspecto de la psiquis que tiene la función de controlar intentará manejar a voluntad la actividad del

individuo, tratando de corregirla constantemente a medida que la realiza, e interfiriendo así con el espontáneo flujo poiético del *Sí-mismo-como-Base*. Esto se hace patente en el caso de un artista o artesano: si éste está poseído por la *alienación ontológico-psicológica* y por ende se encuentra escindido interiormente, su actividad estará sujeta a los ya mencionados titubeos, que la estropearán. En cambio, el artesano o el artista que, habiendo dominado la técnica de su oficio, se libera de la alienación ontológico-psicológica y se establece en el *Sí-mismo-como-Fruto*, no está ya sujeto a la fractura que separaba un aspecto que controlaba de otro que era controlado, y por ende no es ya susceptible de obstrucción por la autoconciencia —lo cual significa que se transforma en un canal para el flujo ininterrumpido y no obstruido de la espontaneidad poiética del *Sí-mismo*, que se plasmará en magistrales obras de arte o artesanía sin importar si lo observan y juzgan los testigos más exigentes, críticos, severos, respetados y temibles—.[215] El *Zhuāngzǐ* nos dice (Giles, 1980, citado en Watts, 1956):[216]

"Chui 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 y corregir constantemente con ella su actividad artesanal, le habría sucedido como al ciempiés del poemita inglés y habría sufrido impedimento. La pintura y la caligrafía de China y su zona de influencia cultural, así como la caligrafía budista tibetana y sufí, son vías (mandarín *dào*; japonés *do*) para aprender a actuar sin escisión interior, de manera perfectamente espontánea. El pintor chino T-C,[217] antes de plasmar la obra, debía "vaciar

su mente" a fin de evitar la interferencia de los pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente, en forma tal que de lo Informe surgieran las formas de la obra de arte por medio de una "acción a través de la no-acción" (*wéiwúwéi*) que, en cuanto tal, fuera perfectamente espontánea (*zìrán*), en el sentido de no comprender la realización autoconsciente e intencional de un acto que es siempre función de la alienación / el error. Es bien sabido que los materiales y herramientas empleados en la pintura china no permiten que se disimulen las modificaciones que se le hagan *a posteriori* a lo que originalmente se plasmó en la obra; en consecuencia, cualquier experto en pintura china de la Escuela del Sur con una práctica efectiva de meditación, podría reconocer en una pintura la imperfección resultante. Y lo mismo puede suceder con los oficios, que en muchas tradiciones de sabiduría de Asia (y en particular en el sufismo) se emprenden de la misma manera que la pintura en la Escuela del Sur de China: el *Zhuāngzǐ* ilustra la maestría de la espontaneidad de la Gnitividad integrada con el ejemplo de un carnicero que jamás tuvo la necesidad de afilar su cuchillo, pues éste siempre pasaba entre las coyunturas sin tocar los huesos.

La escisión interna de la psiquis ha sido reconocida por la psicología y la psiquiatría modernas. Ya Freud postuló una *Spaltung* o *escisión* que consideró como inherente a la condición humana y que consistía en una división interna de la psique, que comprendía la separación entre los *topoi* o agencias psíquicas que postuló en las dos tópicas sucesivas: en la primera, el término se aplicaba a la que separaba el sistema *inconsciente* del *consciente* y el *preconsciente* (Laplanche y Pontalis, 1967); en la segunda, se aplicaba la que dividía el *id* del *ego* y el *superego* (como se aprecia en el famoso escrito de 1932 [Freud, 1979]). Aunque Freud no haya hecho de la *Spaltung* o *escisión* en cuestión una tesis central de su sistema (la mayoría de las referencias de Freud a una *escisión del yo* o *Ich-Spaltung*

las hizo en referencia al fetichismo y la psicosis), está claro que ella constituye una *alienación* de aquello que sentimos ser con respecto a aquello que, en nuestra psiquis en cuanto totalidad, experimentamos y consideramos como *ajeno* ("alieno") —es decir, como *no-yo*.

La escisión en cuestión es más simple de explicar en términos de la segunda tópica freudiana que en términos de la primera.[218] En esos términos la *alienación psicológica* es el resultado de la aparición, en una etapa tardía de la filogénesis (pues, como ya debe estar claro, dicha alienación no es inherente al animal humano), del complejo *yo-superyó*, el cual queda automáticamente enajenado (*alienado*) de lo que a partir de entonces constituirá un *ello*,[219] así como de la escisión entre el *yo* y el *superyó* que hace posible la confirmación del *yo* en el sentido freudiano más temprano del término, que se logra por medio de lo que para ese entonces Freud explicaba como el cotejo del *yo* con el *ideal del yo* (que en la segunda tópica Freud llamó *superyó*) y que es una función del *yo* en el sentido freudiano tardío del término.[220] Cabe señalar que lo que al discutir la alienación eroticosexual se denominó *ego mental* es el grado más extremo de desarrollo, tanto en la filogénesis como en la ontogenia, de la *alienación psicológica* en el sentido discutido en este párrafo.

En el campo del psicoanálisis, Jaques Lacan tuvo el mérito de reconocer que lo que llamamos *normalidad* implica *alienación*, habiendo afirmado durante toda su carrera que la división irreductible en lo que él llama subjetividad —el psiquismo, la psiquis[221]— y por ende la ex-centricidad radical del yo hacia sí mismo, fue el más importante descubrimiento de Freud, clave para que la mediación psicoanalítica pueda ser efectiva.[222] De hecho, algunos postestructuralistas han encontrado en el psicoanalista que reelaboró las teorías de Freud en clave de lingüística y antropología estructuralistas una forma de *explicar* la mal llamada "disolución del sujeto",[223] en vez de limitarse a reducir a este último a sus

posiciones,[224] y tanto Anthony Wilden (1980) como Slavoj Žižek (2001) lo han usado para sus propios fines,[225] precisamente en cuanto para Lacan la *alienación* —la sensación que tiene el *yo* de encontrarse en sí mismo separado del resto de la totalidad psíquica— es una característica constitutiva esencial del sujeto del que éste es incapaz de liberarse, pues la *escisión* que la produce no puede curarse mediante el logro de algún tipo de completitud, integración, síntesis, etc. Sucede que para Lacan carecemos de una identidad esencial, pues el yo es algo que se va construyendo en un proceso que comienza alrededor del sexto mes de vida, en lo que él denomina "el estadio del espejo", en el cual el bebé ve su imagen en el espejo y se interesa. Aunque en su experiencia corporal mediante sensaciones no hay una unidad como la que gran parte de la tradición filosófica occidental atribuye al yo —lo cual *no* significa, como erróneamente concluyó Lacan, que antes de adquirir la unidad de un yo como el que refleja el espejo y expresa la palabra de la madre el infante sea una multiplicidad—,[226] en el espejo puede ver una imagen completa y total. La primera identificación constitutiva del yo produce para Lacan una identidad "alienada" en cuanto viene dada por su imagen en el espejo —que *le es ajena*, se halla *fuera de él* y *él no puede controlar*— y por la palabra de la madre que le dice "ése eres tú": el *yo* que así surge queda alienado en cuanto se reconoce en algo que no es él mismo, que no es más que un reflejo en el Otro que sirve de espejo. Por lo tanto, la *alienación* en este sentido es para Lacan una consecuencia inevitable del proceso de constitución del *yo* por medio de la identificación con algo distinto del individuo mismo: "La síntesis inicial del yo es esencialmente otro yo, está alienado" (Lacan, 1981); o, en las palabras de Rimbaud, "Yo es otro" (Lacan, 1966). La *identificación* se refiere (Laplanche y Pontalis, 1967) al:

"(…) proceso psicológico mediante el cual el sujeto asimila un aspecto, propiedad o atributo del Otro [que toma la forma de la imagen del infante que se refleja en dicho Otro en cuanto espejo], transformándose, total o parcialmente, en el modelo que el Otro le proporciona. Es por medio de una serie de [tales] identificaciones que la personalidad se constituye y concreta".

Cualquier unidad imaginaria basada en la etapa del espejo está fundada en una cuarteadura irreductible: "el ser humano tiene una relación especial con su propia imagen: una relación de apertura, de tensión alienante" (Lacan, 1978).[227] "El ego es esencialmente un *alter ego*": el mismo es la imagen en que nos reconocemos, que proviene del exterior y en cuanto tal es *alter*, o sea, *alienada*. Puesto que para Lacan la unidad no se halla en la realidad del infante, sino en la imagen con la cual se identifica, que es imaginaria en cuanto no corresponde a lo que el infante es en verdad, "La alienación es constitutiva del orden imaginario... es lo imaginario como tal" (Lacan, 1981). Para designar la naturaleza de esta alienación, en la cual la alteridad habita el núcleo más íntimo del sujeto, Lacan acuñó el vocablo *extimidad*. (Lacan también aplica el término "alienación" a lo que aquí se designa como "alienación psiquiátrica": la psicosis, que para él es una forma de alienación más extrema que la constituida por la normalidad, podría verse aquí como una exageración de esta última, pues si bien la alienación normal no debe confundirse con una psicosis, la misma opera, no obstante, *en el mismo lugar* [Lacan, 1981]. Ahora bien, la *alienación psiquiátrica* no es el tema de esta sección, y la forma como aquí se la interpreta no es en absoluto similar a aquélla como la interpretó Lacan.)

Cabe señalar que, en cuanto el proceso de desarrollar el *yo* por medio del espejo es al mismo tiempo el proceso de desarrollar el *superyó*, lo

considerado en este párrafo está en la raíz de la fragmentación de la psiquis que Freud representó en sus tópicas sucesivas y cuyo eje es la *Spaltung*, y en cuanto la referencia al *superyó* produce un tipo de posesión, está también en la raíz de la *alienación por la posesión* que se considerará en una sección subsiguiente. Lacan admite que el *yo* carece radicalmente de autonomía, no por las razones por las que se postuló esta carencia en el Capítulo I, ni tampoco *exactamente* por las que se considerarán en la discusión de la *alienación por la posesión* en este capítulo —ni por las que en sus respectivas formas discutieron Morin y el segundo Sartre—, sino por efecto de la división freudiana de la psiquis. En efecto, como lo formula en "La chose freudienne" (Lacan, 1966, pp. 401-436), como resultado del descubrimiento freudiano (del *inconsciente* en la *primera tópica* y del *ello* en la *segunda*), el centro preciso del ser humano ya no se encuentra en el lugar que la tradición humanista le había asignado (p. 401). Para Lacan el proyecto de afirmación de la autonomía de un *ego* esencialista libre, que es el núcleo del discurso de la libertad esencial para el sujeto moderno, es fundamentalmente prejuiciado e incompleto, inexpresable, fragmentario, diferenciado y profundamente ilusorio (Lacan, 1981). A tal grado ello es así que, al discutir la idea del ego autónomo en la recién citada "chose freudienne", expresa de la manera más extrema esta concepción con la frase: "¡Es autónomo, ésa si que está buena!" (Lacan, 1966).

Como se ha señalado, la *Spaltung* o *escisión* que postuló Freud, en su manifestación normal como división de la psiquis en los *topoi* que describió en sus sucesivas tópicas (en la primera, *inconsciente*, *preconsciente* y *consciente*; en la segunda, *id*, *ego* y *superego*), no es inherente a la psiquis humana: la misma resulta del proceso de filogénesis degenerativa —en cuanto a la larga éste produce sociedades organizadas en base a *nomos* (convenciones que se desarrollan de manera en gran parte arbitraria)— y del proceso de ontogenia —en cuanto ella ocurre en estas

últimas sociedades por efecto del proceso de socialización—. La "normalidad", que consiste en una adaptación eficiente a la sociedad —a una sociedad que desde la perspectiva de este libro sufre una severa patología— y a la cual le es inherente la *Spaltung* o *escisión* (independientemente de si la consideramos en términos de la primera o de la segunda tópica) —y por lo tanto lo que aquí se denomina *alienación psicológica*— era para Freud algo que se debía mantener. Para Lacan, a su vez, la *alienación* era algo imposible de erradicar en cuanto ella era inherente al *yo* —independientemente de que se trate de un *yo* normal, o de que la psicosis haya deteriorado el *funcionamiento egoico* tan preciado para la *Ego Psychology* adversada por Lacan—. En el sistema aquí esbozado se acepta la tesis lacaniana según la cual la *alienación* es inherente al *yo* en cuanto éste resulta de la identificación con algo ajeno al individuo, y se acepta que en tanto que se mantenga el *yo* se mantendrá la *Spaltung* o *escisión* que lo separa del resto de la totalidad psíquica, pero sin embargo se afirma que lograr la verdadera salud mental, condición de posibilidad de la supervivencia de la especie y del logro de una sociedad integrada y estable (en cuanto sólo ello erradicará las causas más profundas de la crisis ecológica y de todos los vicios que exhibe la humanidad de hoy), implica *erradicar la alienación psicológica*. De ello se sigue que, como señaló David Cooper (1971), para erradicar la *alienación* y obtener la verdadera salud mental el *superyó* y el *yo* deben desaparecer —con lo cual se disolverían, no sólo los *topoi* de la segunda tópica, sino también los de la primera—.[228] Esto se aplica también al *yo mental* al que se hizo referencia arriba, que el proceso de desalienación tiene que *erradicar*, y no, como lo propuso Michael Washburn (1999, 1996), reconciliar hegelianamente con lo pélvico-genital —lo cual por otra parte sería imposible en cuanto, como se dejó claro en el Capítulo I, la *Aufhebung* (superación) y la *Versöhnung* (reconciliación) hegelianas no son más que ficciones sin correlato alguno

en la realidad—. Puesto que la consideración de la *alienación psicológica* amerita un desarrollo tan amplio y detallado como para llenar un libro entero, aquí no es posible abordarlo como sería conveniente; en consecuencia refiero al lector a Capriles (2012) y al vol. II de mi obra en tres tomos *Beyond Being*, *Beyond Mind*, *Beyond History* (Capriles, 2007a vol. II).

La alienación por los distintos tipos de posesión psíquica

La alienación por los distintos tipos de posesión psicológica consiste en la toma del control, por seres distintos de nosotros mismos, de nuestros pensamientos, palabras y obras —con lo cual alienamos en dichos seres nuestra posibilidad de autonomía desde antes de haberla hecho efectiva—. Aquí se dividirá el tipo de alienación o aspecto de la alienación en cuestión en dos grandes clases: la posesión extraordinaria y la posesión ordinaria.

La posesión extraordinaria comprende, entre otros tipos: (1) lo que en el marco de la tradición judeo-cristiana-musulmana se ha considerado como posesión sobrenatural, la cual en el pasado era tratada por exorcistas y actualmente tratan los psiquiatras, y que para estos últimos incluye trastornos que en su mayoría atribuyen a una supuesta entidad nosológica de carácter neurótico llamada "histeria";[229] (2) los trastornos en los que un mismo individuo manifiesta personalidades múltiples (entre los cuales H. Ellenberger [1976] enumera seis tipos) y que los psiquiatras también asocian a menudo con la llamada "histeria"; (3) los estados de posesión por entidades psíquicas que se autoinducen los mediums en múltiples sistemas mágicos (que también discutió Ellenberger, en cuanto la psiquiatría dinámica los hizo objeto de estudio) —incluyendo el espiritismo, los cultos afrobrasileños y afrocaribes, y algunas formas de chamanismo—, y que también se inducen los pitones y las pitonisas en oráculos de culturas tan

distantes entre sí como las de la antigua Grecia, el Tíbet, el Asia Oriental y partes de América. Aunque seguramente aquí se pasaron por alto algunas formas de posesión extraordinaria, creo que con las enumeradas se ha ilustrado suficientemente el concepto. En todo caso aquí no se considerarán a fondo estos tipos de alienación por la posesión, pues este libro no es ni un tratado de psiquiatría ni una obra de demonología.

La posesión ordinaria es la que nos interesa principalmente en esta obra en cuanto ella es una forma de alienación a la que están sujetos todos los individuos corrientes en la civilización imperante, puesto que constituye la normalidad estadística que se espera sea el resultado del proceso de *ontogenia psicológica* que es estándar en ella —y en cuanto tal, su génesis puede explicarse en parte en términos de la interpretación lacaniana del origen de la *alienación* que constituye la *normalidad* (*patológica*) que se consideró en la sección sobre la *alienación psicológica* (que es lo que aquí, desde un ángulo diferente, se designa como *alienación por la posesión*)—. El objeto de considerarla como un tipo de *alienación por la posesión* es el de mostrar que, en cuanto ella nos hace estar poseídos por los otros que hemos internalizado, así como por pensamientos que parecen tener vida y subjetividad autónomas, pertenece a la misma categoría general que las formas extraordinarias de posesión enumeradas arriba y cualesquiera otras que se puedan haber pasado por alto.

Arriba se señaló que la génesis de esta forma de posesión puede explicarse *en parte* en términos de conceptos lacanianos porque para entenderla cabalmente hace falta recurrir a explicaciones en términos de otros conceptos, entre los cuales cabe mencionar el de *doble constreñimiento normalizador* que se acuñó en una obra anterior (Capriles, 1986) y se usó en trabajos subsiguientes (1994, 2007a vol. II, 2012 y trabajos menores). El *doble constreñimiento (double bind)* es una pauta comunicativa identificada por Bateson, Haley, Weakland y Jackson (1972;

cfr. también trabajos de Bateson, 1972)[230] en una investigación sobre los orígenes de la llamada "esquizofrenia" que incluyó la filmación de miles de horas de interacción en grupos familiares en los cuales se había diagnosticado a un miembro como "esquizofrénico", la cual consiste en la emisión, por una o más personas en una posición de autoridad, de dos órdenes explícitas o implícitas, a menudo en niveles de comunicación diferentes (por ejemplo, verbal y paraverbal), que se contradicen entre sí —acompañadas de la amenaza implícita de un terrible castigo si la víctima comenta la contradicción—. Bateson distinguió el *doble constreñimiento patógeno*, que es el que se hallaría en la raíz de la "esquizofrenia", del *doble constreñimiento terapéutico*, que ilustró con casos de su uso en el budismo Zen y que podía servir de ocasión para la eventual ocurrencia del estado de Comunión.[231] El *doble constreñimiento* que llamé *normalizador* es una pauta comunicativa mediante la cual *otros significativos bien adaptados* nos constriñen a engañarnos a nosotros mismos y a los demás de manera tan lograda y efectiva como para que ello no genere culpa o conflicto alguno, y así podamos adaptarnos a la normalidad social: se emiten dos órdenes contradictorias entre sí, al tiempo que se nos hace ignorar la contradicción, de modo que desarrollemos lo que Sartre llamó "mala fe": el engañarnos y, *en la misma operación*, engañarnos acerca del hecho de que nos estamos engañando (y así hasta el infinito).

El budismo redujo el sí mismo individual a una ilusión producida por la interacción de cinco elementos que, en vez de ser substancias, eran agregados (pāḷi, *khandha*; sánscr. *skandha*; tib. *phung po*; ch. *wǔyùn*;[a] jap. *go'un*). La filosofía *mādhyamika* hizo lo mismo con todos los entes: los redujo a partes que no tienen existencia intrínseca, no sólo porque son interdependientes, sino también porque cada una de ellas puede reducirse a relaciones entre partes que también carecen de existencia intrínseca

[a] 五蘊.

(haciendo lo mismo con estas últimas, y así sucesivamente). Como señalan David-Neel y Yongdén (1967), en el Tíbet los budistas hacen lo mismo con el *yo* o *ego*; en las palabras de éstos: "El *yo* es un *collage* de otros". Los mismos autores describen ciertas instrucciones que a veces dan los maestros budistas en el Tíbet (David-Neel y Yongdén, 1967):

"...[Él debe] mirar, con la misma serena indiferencia, el incesante trabajo de su mente y la actividad física desplegada por su cuerpo. Debería lograr entender que nada de lo que es *de él*, es *él*. Él, física y mentalmente, es la multitud de otros.

"Esta 'multitud de otros' incluye los elementos materiales —la base, se podría decir— que le debe a su herencia, a su atavismo, aunados a aquéllos a quienes ha ingerido, que ha inhalado desde antes de su nacimiento, con cuya ayuda su cuerpo se formó, y quienes, asimilados por él, se han vuelto, con las complejas fuerzas que les son inherentes, partes constitutivas de su ser.

"En el plano mental, esta 'multitud de otros' incluye a muchos seres que son sus contemporáneos: gente con la que se aparea, con la que habla, cuyos actos observa. Así pues, una inhibición funciona continuamente mientras el individuo absorbe parte de las varias energías que generan aquéllos con quienes se encuentra en contacto, y estas energías incongruentes y discordes, instalándose en lo que él considera como su 'yo', forman allí una muchedumbre pululante.

"…la 'multitud de otros' está constituida por algo muy diferente de las 'memorias'. Está formada por seres vivientes cuya actividad sigue su curso y lo continuará indefinidamente tomando formas varias, pues *no hay muerte*.

"No es la 'memoria' de Platón o de Jesús lo que existe en el Sr. Pérez o el Sr. García. Son el mismísimo Platón y el mismísimo Jesús, siempre

vivos y activos como resultado de las energías que previamente pusieron en movimiento. Y los hombres que llevaron estos nombres no eran ellos mismos más que la manifestación de múltiples energías. En Platón enseñando en Grecia, en Jesús transhumando por Galilea, tal como en los Srs. Pérez y García, había una multitud de presencias vivientes cuya genealogía se pierde en las insondables profundidades de la eternidad.

"¿Significa esto que las varias personalidades que, en su conjunto, constituyen un *yo*, permanecen inertes, o, en otras palabras, significa esto que el *yo* no es en ningún modo activo? —De ningún modo... El Pérez o el García individual es un centro de energías que, con cada gesto, con cada palabra, con cada pensamiento, se dispara al mundo produciendo efectos en éste...".

Lo anterior puede ilustrarse poéticamente con las siguientes palabras del escritor libanés Gibran Khalil Gibran (2000):

"Los fantasmas de sus padres todavía viven en sus cuerpos. Son como esas cuevas desiertas en las montañas que resuenan con los ecos de voces cuyos sentidos no comprenden".[232]

David Cooper (1971) también usó el método de deconstrucción terapéutica propio del budismo que como se vio es análogo al uso que se hizo de la teoría de sistemas en las décadas finales del siglo XX —comentado en una sección anterior— para deconstruir lo que el substancialismo tradicional y el mecanicismo moderno habían tomado por entes autoexistentes y aislados, aplicándolo al *superyó* freudiano mediante el cual se constituye el *yo*. En efecto, Cooper manifestó que cada individuo está compuesto psíquicamente por una constelación de *otros internalizados* que funciona como el fundamento fenoménico del *superyó*, de ese modo

reduciendo cada *superyó* a un *collage* de otros *superyós*, haciendo patente el hecho de que cada uno de estos últimos es a su vez también un *collage*, y en consecuencia mostrando que ningún *superyó* —y por ende ningún *yo*— es una substancia simple, y, por implicación, que en ningún caso constituye el *yo* la verdadera condición de un individuo. Por otra parte, Cooper resaltó el importante hecho de que el *superyó* —y por ende también el *yo*— se constituye a partir de *imágenes de nuestros distintos sentidos* que incluyen expresiones del rostro, miradas, inflexiones de la voz, etc., de *otros significativos* en sus relaciones con nosotros, las cuales una vez internalizadas nos condicionan desde el "interior" de nuestra psiquis —donde, cabe agregar aquí, viven y producen sus efectos en forma de algo así como lo que el filósofo y psicólogo budista indio Dharmakīrti designó por el término sánscrito *sāmānyalakṣaṇa*[a] o *colecciones generales de características* y que David Hume denominó *ideas* y contrastó con las *impresiones* de los sentidos de las cuales ellas se derivan—. Esto implica que nuestro *yo* y nuestro *superyó* no son algo abstracto o impersonal, sino que tienen un carácter *muy personal* en cuanto se constituyen a partir de las *personas* con las que nos relacionamos y cuyas imágenes internalizamos. Ahora bien, aunque quienes nos constituyen están a su vez constituidos psicológicamente por una constelación de *otros internalizados*, ellos operan como si fuesen individuos autónomos, y, es en *cuanto tales* que *nos poseen* una vez internalizados, condicionando la totalidad de nuestros pensamientos, palabras y obras.

Entre los individuos que nos conforman psicológicamente algunos nos determinan en mayor medida que otros, lo cual quiere decir que el *yo* y el *superyó* están estructurados jerárquicamente. Del mismo modo, con algunos de ellos nos identificamos, mientras que a otros los sentimos totalmente ajenos a nosotros. Esto último se debe a que la interacción de

[a] Tib. chitsen (*spyi mtshan*).

nuestras propensiones innatas con condiciones contributivas presentes en nuestro tiempo y sociedad, y en particular en nuestra familia —y en ella, sobre todo con las "atribuciones con fuerza de mandatos" (Laing, 1972) que sobre nosotros hacen el *otro original* y otros *otros significativos*, las cuales probablemente respondan a propensiones que éstos perciben en nosotros, y las cuales pueden bien sea ayudarnos a encarnar la identidad que ellos consideran deseable y positiva, bien sea *dificultar que tengamos éxito en hacerlo*—, así como con las vicisitudes de nuestra propia vida, nos hacen privilegiar las orientaciones de energías, los valores y las opiniones dominantes algunos de los *otros internalizados* o de los *círculos de otros internalizados* que psicológicamente nos constituyen, asumiéndolos como propios —y pueden incluso impulsarnos a re-encarnar la orientación de energías de alguno de nuestros ancestros o parientes mayores—. Considérense estas palabras de Laing (1972; cfr. también Capriles, 1977, 1986 y en particular 2007b vol. II):

"Por ejemplo, un niño malo es un personaje en un drama familiar particular. Un drama tal es una creación continua: los padres del niño le dicen que él *es* malo porque no hace lo que ellos le dicen. Lo que le dicen que él *es*, es un *mandato*, mucho más poderoso que lo que dicen que haga. Así pues, por medio de la imputación 'tú eres malo', le dicen en verdad que no haga lo que en apariencia [es decir, abiertamente] le dicen que haga. Se descubrirá probablemente que se induce al niño a comportarse como lo hace mediante señales de orden táctil, cinético, olfativo, o/y visual, y que ello forma parte de una red 'secreta' de comunicaciones, distinta de lo que se le comunica verbalmente.

"Estas señales no le dicen al niño que sea malo: definen *como* malo lo que él hace. De esta manera, aprende que él *es* malo y *cómo* ser malo en esta familia particular. Ciertos niños son particularmente aptos para

‘aprender’ de esta forma. No pretendo que ésta sea la única manera en que un niño se vuelve ‘malo’, pero es una de ellas. No se trata de ‘haz lo que te digo que hagas’, sino de ‘eres lo que digo que eres’.

“El hipnotista clínico *sabe* lo que hace; el hipnotizador familiar, casi nunca.[233] Algunos padres me han hablado de esta técnica como una estratagema deliberada.

“Más a menudo, los padres se sorprenden ellos mismos por un niño que hace *x* cuando le dicen que haga *y* mientras le sugieren que él es *x*:

“‘—Siempre trato de llevarlo a que haga más amigos, pero él es tan distante... ¿No es así, querido?’

“‘—Le digo todo el tiempo que sea más prudente, pero él es tan descuidado... ¿No es así, querido?’

“‘—¡Él es tan malo! Nunca hace lo que le digo... ¿No es así, querido?’” (pp. 100-102).[234]

Arriba se usó la frase *círculos de otros internalizados*. Todo individuo se mueve entre distintos círculos, cada uno de los cuales comparte en cierta medida un conjunto de orientaciones de energías,[235] valores y opiniones, y en cada uno de ellos internaliza a los individuos que se mueven en él, asimilando así las orientaciones, valores y opiniones en cuestión. Por ésta y otras razones, en todo individuo viven múltiples *otros* con distintas orientaciones de energías, valores y opiniones, siendo ésta la razón por la cual David-Neel y Yongdén afirmaron que estamos constituidos por un conjunto de *energías incongruentes y discordes*. Y puesto que en cada uno de los círculos en cuestión un individuo puede necesitar exhibir una *persona* (en el sentido que Jung dio al término[236]) diferente, puede tener que producir varias *personas* mutuamente contradictorias, una para cada uno de los círculos en los que se mueve. Más aún —como lo he mostrado en otros trabajos (Capriles, 1976, 1986,

2007a vol. II) y como se lo resume en la nota cuyo llamado se encuentra al final de esta oración— en algunos individuos la presión de los miembros de los distintos círculos en los que se mueve pueden hacer que la contradicción entre las *personas* que corresponden a cada uno de ellos genere terribles conflictos, y que finalmente el individuo asuma una identidad que se vea como positiva en el círculo que más le importa (que puede llegar a ser aquél en el que se le acepta y se le permite destacarse), aunque en otros pueda ser decididamente negativa (lo cual puede ser en gran parte determinado por la medida en que el *otro original* le permita *devenir* el tipo de individuo que considera *aceptable* o *deseable*)[237] —lo cual, sin embargo, no le permitirá desentenderse completamente de los juicios de los miembros de otros círculos—.[238] Así pues, con respecto a la afirmación según la cual el *yo* y el *superyó* están organizados jerárquicamente, ahora es menester acotar que a menudo se hallan *estructurados en términos de jerarquías mutuamente contradictorias*.[239]

Por su parte, la enseñanza conservada en el Tíbet conocida como dzogchén afirma que los seres son nuestros propios pensamientos, y que nosotros, a quienes en invocaciones tántricas se nos simboliza como una "tierra", estamos poseídos por una multitud de seres —tal como, para la visión chamánica que prevalecía en las masas tibetanas, en toda tierra hay espíritus elementales que se sienten sus dueños—. Nosotros asimilamos de otros humanos estos seres-pensamientos, pero, tal como lo afirmaron David-Neel y Yongdén con respecto a los *otros internalizados*, estos últimos tienen una existencia aparentemente autónoma en cuanto seres que durante su prolongada existencia siguen produciendo los efectos propios de la orientación de sus energías particulares. Aunque no hay indicios de que Edgar Morin haya conocido la enseñanza dzogchén u otras enseñanzas budistas que consideren que los seres son nuestros propios pensamientos, y aunque jamás haya afirmado que la vida sea el *lila* o juego cósmico que se

discutió en el Capítulo I, el pensador francés sí pudo afirmar —correctamente en términos de este libro— que la *autonomía* del individuo, la sociedad y la especie es *relativa o dependiente*, pues estamos sometidos a una serie de constreñimientos que en gran medida nos determinan: los genéticos, que condicionan nuestra anatomía, nuestra fisiología, nuestro cerebro y, por lo tanto, nuestra posibilidad de inteligencia y de conciencia; los mitos, ideas, creencias, normas y tabúes de nuestra cultura; las leyes, reglas y prohibiciones de la sociedad —y en particular las *ideas que nos poseen*, adueñándose de nosotros justamente en cuanto creemos ser sus propietarios—. En efecto, Morin (1992: pp. 105-157; 2000) señala que estamos sometidos por nuestros dioses y nuestras ideas —las cuales son ideas-fuerzas, ideas-mitos de sustancia sobrehumana, a menudo cargadas de providencialismo— que han surgido como ectoplasmas colectivos que han sido secretados por los espíritus humanos, deviniendo entes espirituales dotados de vida e individualidad, y que tienen una autonomía relativa y una existencia real tanto en nuestras mentes como en nuestras sociedades. Dichos dioses y dichas ideas, que son alimentados por la comunidad de sus fieles, retroactuando sobre nuestras mentes sin las cuales nada serían, nos someten y ordenan, y así reinan sobre nosotros y nos poseen, tanto en el sentido vudú como en el sentido dostoievskiano —sirviéndose de nosotros, encadenándonos, desencadenándose y arrastrándonos con tremendo ímpetu—. Creyendo obrar por la emancipación humana millones de individuos han sido víctimas de la ilusión ideológica, que los ha hecho obrar de hecho para su sojuzgamiento, pues "Las ideas han quebrantado el siglo XX, incendiado el planeta, hecho fluir un Danubio de sangre, deportado a millones de hombres" (Tchossitch, 1996, p. 235).[240] La historia, cuyo *juego* y cuya continuación los individuos no conocemos, nos arrastra y bambolea, generando sometimientos y liberaciones, estados de derecho y de cruenta opresión.

Como se ha visto repetidamente, para este libro, en acuerdo con Heráclito y el mito del *lila*, la fuente tanto de las ideas que nos poseen como de nuestra sensación de ser los pensadores de las mismas, los agentes de nuestras decisiones, etc., no es una mente en sí misma separada de las demás y autónoma, sino el *logos* universal, de cuya *poiesis* dichas ideas y dicha sensación son el juego (*lila*) o danza (*lalita*) —pues el sujeto mental, no menos que los pensamientos que nos poseen, se manifiesta como parte de dicho juego, y en consecuencia no podría ser el creador de éstos—. Y sin embargo, el concepto de autonomía relativa o dependiente —al cual corresponde en gran parte la acotación de Engels según la cual los seres humanos hacen su historia en base a condiciones reales anteriores, pero son los seres humanos mismos y no unas y otras condiciones anteriores los que hacen la historia, así como la interpretación que de la afirmación de Engels hiciera Sartre (1960)— es aplicable a esta visión en cuanto, como ya se ha señalado, toda acción es el resultado de una escogencia y una intención de actuar de un modo específico, y aunque éstos surjan como el juego del *logos*, en la medida en que tenemos la impresión de ser nosotros, en cuanto sujetos separados y autónomos, quienes escogemos y concebimos la intención, somos absolutamente responsables por los actos que resultan de las escogencias, decisiones e intenciones en cuestión, así como por sus efectos —positivos, negativos o neutros, según el caso— en otros seres humanos y en nuestra propia experiencia. Por lo tanto, también podemos decir que las ideas o los seres que nos poseen son alimentados por la comunidad de sus fieles, y que sin nuestras mentes no serían nada: ellos tienen su existencia en nuestra psiquis y dependen de ella para existir.

Con respecto a los seres que nos poseen y que son nuestros propios pensamientos, y la necesidad de liberarlos y la forma de hacerlo, considérese lo que nos dice el famoso texto fundamental del budismo *Chán* o *Zen* conocido como el *Sutra de Hui-Neng* (Wong-Mou-Lam, trad., 1969):

"...todos hemos hecho el voto de liberar un número infinito de seres; ¿pero qué significa esto? No significa que yo, Hui Neng, voy a liberarlos. ¿Y quiénes son estos seres en nuestra mente? Son la mente que induce al error, la mente que engaña, la mente malvada y así sucesivamente: todas ellas son seres. Cada uno de ellos tiene que liberarse por medio de la Esencia de su propia mente. Entonces la liberación es genuina". (p. 51).

En la enseñanza dzogchén, la forma de liberarnos de los demonios y los otros tipos de seres que son nuestros propios pensamientos es reGnociendo el constituyente esencial del pensamiento que esté presente en el momento, o lo que es lo mismo, reGnociendo su verdadera condición —lo cual instantáneamente devela el *Sí-mismo-como-Base* en lo que aquí se ha llamado *Sí-mismo-como-Sendero*, gracias a lo cual el pensamiento se disuelve espontáneamente ("se libera espontáneamente") de manera instantánea, sin dejar rastros—.[241] Es por esto que para que la Revolución socioeconómica y política que es imperativa no esté sujeta a la ley del efecto invertido propia de lo que Sartre (1960) denominó lo práctico-inerte (cuya manifestación en este plano se considerará brevemente en el último capítulo de este libro), tendrá que comprender una Revolución en el plano de la psiquis que ha de tener como su núcleo una praxis como la que se acaba de describir, idealmente acompañada de una Revolución cultural (nada parecida a la que impulsara Mao en China): en tanto que estemos poseídos por los seres que son los pensamientos, las revoluciones económicas, sociales y políticas originarán la dinámica a la que se refirió Morin y la que describió Sartre (1960). En todo caso, es de la mayor importancia no perder de vista el hecho de que, incluso cuando somos arrastrados por fuerzas que no podemos controlar, en toda ocasión somos responsables por nuestros actos, y que en ninguna estamos justificados para

cometer actos que surjan de "malas" intenciones y/o que tengan efectos negativos.

Morin afirma que, aunque no podemos prescindir de ideas maestras, de ideas-fuerzas, entre estas ideas maestras e ideas-fuerzas se encuentra la idea de libertad, y que si permitimos que ella nos posea, podremos adquirir libertades. Aunque esto es válido en un nivel de interpretación, aquí lo que más nos interesa no es *las libertades* sino *la libertad*, que ahora debemos considerar, no en el sentido marxista de eliminación del poder de fuerzas sociales alienadas, dominio sobre la naturaleza (?!) y superación del reino de la necesidad, sino en el de una genuina autonomía que permita que no seamos arrastrados por pensamientos e ideas-fuerzas, y que no nos condicione ni lo que nos inculcaron otros seres humanos en el proceso de socialización, ni las convenciones sociales, ni ninguna otra cosa —aunque a fin de alcanzar la libertad en ese sentido, en un estadio inicial tenemos que hacernos poseer por la idea de libertad así entendida—. En este sentido podemos hacer corresponder la *alienación por la posesión* en la que energías incongruentes y discordes juegan con nosotros a lo que David Cooper (1971) llamó *eknoia* (en griego, "fuera de la mente"), que es el estado normal en nuestras sociedades: un extremo de alienación en el cual estamos relativamente bien adaptados a la sociedad, pues estamos condicionados por la influencia de los múltiples otros que internalizamos en el proceso de socialización, cuyos *yos* se combinaron en el *collage* de nuestro propio *yo*, con quienes nos aglutinamos y cuyas formas de vernos, expresiones faciales, órdenes, reproches, etc., nos transmitieron su *superyó*, que pasó a ser parte de nuestro propio *superyó* —lo cual nos hace ser "masa" en el sentido de estar psicológicamente aglutinados con las mayorías—.[242] En breve, *eknoia* es la condición en la que nuestras energías psicológicas no están orientadas de una manera independiente, libre y coherente, por lo cual no podemos considerar que constituyan una

mente o un centro autónomo, y en la que las ideas que como señala Morin han adquirido autonomía y nos han poseído, nos arrastran irreflexivamente —y, a pesar de todo ello, creemos ser nuestros propios amos (siendo esto último una forma de metaalienación)—. Walt Whitman (sin fecha) escribió:[a]

"¿Que me contradigo?
Pues sí, me contradigo, ¿y qué?
(Soy inmenso, y contengo multitudes.)".

Pues sí, contenemos multitudes cuyos integrantes individuales se contradicen entre sí, pero para tener éxito en el proceso de desalienación y como parte de dicho proceso, es imperativo lograr que nuestras energías psicológicas se orienten en una dirección principal, de manera coherente. Aunque el proceso en cuestión no es el tema de este capítulo, es pertinente considerar, aunque sea de manera muy breve, el mapa que del mismo hiciera David Cooper (1971) —que en una obra reciente reestructuré en base a mi experiencia de dicho proceso (Capriles, 2007a vol. II; cfr. también 2000b)—, el cual subraya la necesidad ya expresada de erradicar las contradicciones internas inherentes a la normalidad que la psiquiatría oficial considera erróneamente como salud mental y que Cooper llamó *eknoia* —las cuales, como se ha señalado, surgen de la posesión por multitudes internalizadas—. Para comenzar, coincido con dicho autor en que el proceso en cuestión debe generar una *noia* (mente) o *ennoia* (en-la-mente): una mente bien centrada y genuinamente autónoma con respecto

[a] Do I contradict myself?
Very well then I contradict myself,
(I am large, I contain multitudes.)

a los otros ("externos" o "internalizados") que en cuanto tal ha dejado de ser parte de la masa, cuyas múltiples energías han asumido una dirección coherente, diferente de la derivada de la hipnosis social, y que en términos de mi redefinición tiene como un objetivo principal el logro por el individuo de la liberación total con respecto al poder de los otros y en general con respecto a los defectos de la *eknoia*, y el ayudar a otros a alcanzar el mismo fin y con ello liberarse del sufrimiento y obtener bienestar (siendo en cuanto tal una individuación que, aunque la expliquemos en términos distintos de los de Jung, comparte muchas de las características válidas de la que postuló el analista suizo[243]). Según mi reestructuración de las categorías de Cooper, la *noia* es el resultado, no sólo —como sugiere dicho autor— de percibir como tales a los otros internalizados que nos poseen a raíz de atravesar un estadio de *paranoia* y practicar ejercicios que incluyen lo que llamó "visualización de una cola familiar", sino *por encima de todo* de la recurrente disolución de la alienación / el error en la *anoia* o no-mente que corresponde a lo que aquí se ha designado como estado de Comunión y como *Sí-mismo-como-Sendero*. Finalmente, la *anoia* implica la disolución de la *eknoia*, junto con la de la *alienación ontológica positiva*, la *alienación psicológica* y la *alienación por la posesión*, entre otros tipos o aspectos de la alienación —y, en caso de que la *noia* se esté ya desarrollando, también de esta última (la cual comprende *alienación ontológica positiva* mas no implica un alto grado de *alienación psicológica* o de *alienación por la posesión*).

Si avanzamos en este proceso en un grado suficiente, nuestra vida se transformará en un constante movimiento entre la *noia* y la *anoia*, es decir, entre (1) la autonomía, y (2) la ausencia de individualidad en la cual no hay ni autonomía ni posesión, pues no sentimos que somos sujetos mentales que escogen, deciden, conciben intenciones y actúan, pero tampoco estamos sujetos a la influencia de *otros internalizados* o *ideas*

morinianas, ni a los males que surgen de la alienación. Si lo llevamos hasta su límite, nos estableceremos en la *anoia*, que como se acaba de ver se encuentra libre de los extremos constituidos por la autonomía y la esclavitud. Cabe señalar que el asunto que se discute en este párrafo puede corresponder al antiguo problema de la libertad y la gracia en la teología católica: si identificamos la gracia con la *anoia* / el estado de Comunión, deberemos concluir que ella excluye toda elección, decisión o intención. Sin embargo, dicha teología no reconoce que quienes no se hallan en gracia sean posesos, o que por medio del movimiento entre la gracia y su ausencia se forjaría la *noia* que nos dotaría de autonomía...

Para concluir la consideración de la sumisión y la libertad, debemos ocuparnos de un último sentido de dichos términos, que es el que pueden recibir en el contexto de la discusión de la dinámica mediante la cual surge y se desarrolla la posesión por los otros internalizados (de la que me ocupé en Capriles, 1977, 1986, 2007a vol. II, 2012). En este contexto, "sumisión" indica la disposición de la psiquis humana a ser afectada por factores "externos", y en particular a la disposición psíquica que hace que la calidad de nuestra experiencia dependa de la calidad de la mirada del Otro, que tiene el poder de someternos a lo que el existencialista católico Louis Lavelle (1933) llamó *transascensión* y *transdescensión*, haciéndonos subir a los cielos cuando nos admira y forzándonos a bajar a los infiernos cuando nos censura —y el resto del tiempo teniéndonos en vilo ante la duda de si nos hará ascender o descender—. Por el contrario, "libertad" significa que los factores "externos" y en particular la mirada del Otro no tienen ya el poder de alterar nuestra experiencia de estas u otras maneras —siendo, en consecuencia, libertad, no en cuanto *autonomía*, sino en cuanto *independencia de la calidad de la propia experiencia* con respecto a la influencia de otros—. La libertad absoluta en este sentido yace en el estado de Comunión que constituye la *anoia*, en

el cual la mirada del Otro no puede "tocarnos en el corazón", haciendo que nos objetivemos a nosotros mismos como un *yo* de un tipo u otro, pues la apariencia de ser un *yo* ya no se manifiesta en nuestra experiencia. Ahora bien, como se señaló arriba, la repetición de la liberación espontánea de la alienación en la *anoia* / estado de Comunión va dando lugar a una *noia* en la que sí se manifiesta la apariencia de ser un *yo*, pero en la que, aunque todavía somos vulnerables a la *transascensión* y la *transdescensión* y en general a los factores "externos", cada vez lo somos en menor medida, y en la cual somos libres en el sentido considerado antes: el de ser autónomos en nuestras decisiones y nuestros actos. (En una sección subsiguiente se considerarán formas de alienación extraordinaria por la posesión propias del chamanismo y otros sistemas mágico-religiosos; ahora bien, antes de hacerlo se considerará brevemente lo que designo como *alienación psiquiátrica*.)

La alienación psiquiátrica

En la sección anterior se citaron como casos de alienación en el sentido etimológico del término la que ocurre en trastornos tratados por la psiquiatría como lo son la posesión por lo que la tradición judeo-cristiano-musulmana y la usanza popular en Occidente llaman "entidades sobrenaturales", las personalidades múltiples y varios otros fenómenos que por lo general la psiquiatría asocia a la histeria. Con anterioridad se había ya señalado que el sentido médico, véase psiquiátrico, del término "alienación" es "trastorno intelectual, tanto temporal o accidental como permanente". Por lo general, se ha etiquetado como alienados o enajenados a los psicóticos, no sólo porque en ellos la alienación psicológica que consiste en la posesión ordinaria se hace más evidente que en quienes hemos tenido éxito en la tarea de disimularla, sino porque se piensa que

ellos no están en condiciones de tomar por sí mismos sus propias decisiones y por ende deben enajenar su libertad en otros, sujetándose a su tutela. Ahora bien, la definición psiquiátrica del término alienación aquí reproducida no establece claramente los límites del concepto, pues también los llamados neuróticos sufren un "trastorno intelectual", que puede ser "tanto temporal o accidental como permanente" —y de hecho la histeria, a la que como ya se señaló se atribuyen muchos casos de posesión extraordinaria, se considera como una neurosis y no como una psicosis (lo cual no parece en absoluto patente, ya que casos de evidente locura como los que Jean Martin Charcot observó y fotografió en mujeres de extracción popular en el Hospital de la Salpêtrière, se consideran como instancias de histeria).

Ahora bien, ¿cómo definir qué es un "trastorno intelectual" y qué no lo es? Ya se ha señalado que, como resultado de la aparición de la alienación y su desarrollo a lo largo de la historia, sufrimos de una percepción defectuosa que comprende un error, en cuanto tomamos lo que dividen nuestras percepciones —el sujeto del objeto, la figura del fondo— como estando en sí mismo dividido e inconexo; interpretamos una realidad que no es lineal y fragmentaria sino holista en términos de percepciones lineales y fragmentarias; los mapas digitales en términos de los cuales entendemos el territorio de la realidad, que no pueden corresponder a éste, o bien los confundimos con el territorio, creyendo que son este último (como sucede en el *reconocimiento* que ocurre en términos de pensamientos intuitivos), o bien creemos que corresponden exacta y absolutamente al mismo o que no corresponden en absoluto (en el caso del pensamiento discursivo acerca de algo); etc.

El delirio implica una percepción distorsionada de la realidad. Alguien que, estando confundido con respecto a la dirección de los puntos cardinales, trata de ir al sur, en un momento dado puede darse cuenta de

que se encamina hacia el norte. Como hemos visto, esto sucede todo el tiempo en nuestra vidas cotidianas, pues nuestros intentos de obtener placer a menudo resultan en dolor, las acciones mediante las cuales tratamos de obtener felicidad generan infelicidad, lo que hacemos por obtener seguridad produce inseguridad, y así sucesivamente. En efecto, la triple alienación que constituye el error humano esencial (la *lethe* o *avidyā*) da lugar a la ya discutida dinámica invertida que a menudo nos hace obtener con nuestros actos lo contrario de lo que nos proponemos lograr. Vimalamitra nos ofreció un excelente ejemplo de la mecánica en cuestión en *Las tres secciones de la letras de los cinco espacios*, donde señaló que toda la felicidad de la existencia cíclica alienada, incluso si momentáneamente parecía ser tal, era en verdad sólo sufrimiento, que madura de la misma manera que los efectos de comer una fruta venenosa que parece apetitosa: una y otra vez los aspectos apetitosos de los frutos del error nos seducen para que los devoremos, y sin embargo no aprendemos de los dolores de estómago resultantes. Chögyal Namkhai Norbu (1999/2001, p. 44) explica los ejemplos en términos de nuestros cinco sentidos, con los que Sarahapāda ilustró esta ley:

"Ignorando qué aceptar y qué rechazar, aunque ansiamos la felicidad obtenemos sólo sufrimiento, como una polilla que, atraída por la llama se lanza hacia ella y se quema viva; o como una abeja que, debido a su apego al néctar, chupa una flor y no puede soltarse de ella, muriendo atrapada en su interior; o como un ciervo asesinado por cazadores mientras escucha el sonido de la flauta [que usan para atraerlo]; como peces que, apegados al sabor de la carnada en el anzuelo del pescador, mueren en la arena abrasadora; como un elefante que, deseando el contacto de su piel con algo fresco, se mete en una arena movediza y muere en ella porque no puede

salirse. En efecto, *El tesoro de dohās* [de Saraha, en *Dohās del pueblo* (*Dohākoṣa-gīti*), 85] dice:

"'Observa los hechos del pez, la polilla, el elefante, la abeja y el ciervo [cada uno de los cuales provoca su propio sufrimiento por medio del apego a objetos de uno de los cinco sentidos...]'

"[Como señala Vimalamitra en] *Las tres secciones de la letras de los cinco espacios*:

"'No hay fin para las innumerables causas secundarias, como quien sigue un espejismo en busca de agua'...

"En efecto, todos los seres... hayan nacido en estados superiores o inferiores, son en efecto seducidos y dominados por las diversas causas secundarias, de modo que cualesquiera acciones realicen se vuelvan causas de sufrimiento. Nunca están contentos con lo que hacen y no hay nada de lo que puedan fiarse...".

Desde hace mucho, cada sociedad ha tenido sus convenciones, que contradicen las de muchas otras sociedades y que son tan arbitrarias como estas últimas: mientras que para los árabes eructar después de una comida en casa de sus anfitriones es un signo de cortesía que muestra que se está satisfecho, para los europeos dicha conducta es una escandalosa ruptura de la etiqueta. Ahora bien, el problema no es que las convenciones se contradigan, sino que tanto el árabe como el europeo, al igual que los miembros de los demás pueblos, tomando las convenciones (en griego, *nomos*) por naturaleza (en griego, *füsis*), ven sus reglas sociales como imperativos absolutos y universales. Lo que es peor, las ideologías sancionadas por las religiones han producido terribles formas de represión hacia mujeres y niños, sistemas de casta que justifican la opresión y condenan a los descastados o dalits[244] a inconcebibles formas de ignominia, etc. De la misma manera, en la medida en que los seguidores de las

religiones teístas (y en particular monoteístas) creen que su propia fe fue establecida por Dios, y puesto que durante los últimos milenios los seguidores de todas las ideologías han tomado las suyas propias como la única doctrina verdadera y/o justa, por milenios divergencias religiosas e ideológicas han provocado recurrentemente conductas totalmente trastornadas tales como guerras, masacres, crucifixiones, la Inquisición con sus torturas y su hoguera, linchamientos, etc. Ahora bien, en los últimos siglos las cosas han empeorado, pues como hemos visto a lo largo de este libro y como he mostrado en varias otras obras (Capriles, 1994, 2007a vol. III, 2007b), la ideología imperante, que es la del progreso y de la ciencia como estandarte de la verdad, ha dado lugar a cursos de conducta que, a menos que nos curemos de nuestro trastorno psicológico, logrando en consecuencia cambiar de curso de manera radical, probablemente destruirán la sociedad humana e incluso pondrán fin a la vida humana en esta planeta en el curso del presente siglo, y que en cuanto tales son los más enajenados y delirantes que nuestra especie haya tomado jamás.

Así pues, debemos coincidir con el pensador francés del siglo XVII, Blaise Pascal (1962), quien comparó el estado mental de los individuos normales con un desorden psicológico, y con el filósofo de Frankfurt, psicólogo social y precursor del pensamiento transpersonal Erich Fromm (1955, pp. 14-15),[245] quien dio a entender que nuestra sociedad como un todo está muy alejada de la salud mental o la cordura:

"Tal como existe una *folie à deux* existe una *folie à millions*. El hecho de que millones de personas compartan los mismos vicios no hace de estos vicios virtudes, el hecho de que comparten tantos errores no hace de los errores verdades, y el hecho de que millones de personas comparten la misma forma de patología mental no hace a estas personas sanas".

En efecto, la normalidad patológica consiste en encontrarnos bien adaptados a una sociedad extremadamente trastornada, y por ende en estar extremadamente trastornados. A su vez, la sociedad está trastornada porque sus miembros están afectados por el mismo caso extremo de triple alienación / triple error (la *lethe* o *avidyā*), el cual los ha llevado a desarrollar puntos de vista y convenciones claramente trastornados. Cerca de 1300 años antes de Erich Fromm, el filósofo Indio Candrakīrti (Trungpa, 1976; Chöphel, 2005) contó la historia de un rey que consultó a un famoso astrólogo, quien predijo que caería una lluvia de "agua enloquecedora" que contaminaría las aguas de su reino, como consecuencia de lo cual todos quienes bebieran de ellas enloquecerían. Por lo tanto, el rey advirtió a sus súbditos que deberían preparar reservas de agua protegidas de la lluvia y evitar beber de las aguas enloquecedoras. Ahora bien, los menos pudientes entre los súbditos, que eran la mayoría, agotaron sus reservas más rápidamente que el rey y sus ministros, y pronto tuvieron que beber el agua enloquecedora. Puesto que el rey y los ministros se comportaban de maneras muy diferentes que el grueso de los súbditos, estos últimos concluyeron que los primeros habían enloquecido. Cuando los ministros y los ciudadanos más acaudalados agotaron sus reservas, también tuvieron que beber de las aguas enloquecedoras —a raíz de lo cual el resto de los súbditos concluyó que los ministros se habían curado de su trastorno, y los primeros y los segundos estuvieron de acuerdo en que el único que seguía loco era el rey—. Así pues, a fin de evitar que se lo sometiera a interdicción y en consecuencia se lo privara de su cargo y se lo confinara a un manicomio, el rey no tuvo otra opción sino beber el agua que enloquecía.[246]

Como se ha señalado, la crisis ecológica mortal que hemos producido y que es el signo de nuestros tiempos es prueba fehaciente de la marcada falta de encaje entre nuestras reacciones hacia el mundo y lo que ocurre en el mundo, la cual, en base a un criterio como el de Korzybski

(1973), indica que nos hallamos en el extremo opuesto al de la cordura o salud mental: esto es lo que sugirió Candrakīrti, que afirmaron Pascal y Fromm, y que la antipsiquiatría en el sentido amplio del término[247] generalizó. En efecto, como ya se ha señalado, el confirmar que vamos hacia el sur cuando pretendíamos encaminarnos al norte prueba que nos hemos basado en una percepción errada, o, lo que es lo mismo, que sufrimos de un trastorno entre el yo y el mundo externo —que es lo que la segunda tópica freudiana considera como psicosis y contrasta con la neurosis, que para dicho sistema es el resultado de un conflicto intrapsíquico, y con la perversión, que ve como una renegación de la castración (cabe advertir que Freud, a pesar de contrastar la psicosis con la neurosis y la perversión, suprimió los tajantes límites que establecía la psiquiatría entre enfermedad y salud mental —de acuerdo con Sandor Ferenczi, porque el análisis de la actividad psíquica del sueño hizo que Freud llegara a la conclusión de que el hombre más normal se vuelve psicótico mientras duerme).

Para la antipsiquiatría en el sentido amplio del término, lo que en las sociedades civilizadas de hoy se llama "normalidad" constituye el extremo opuesto al de la cordura o salud mental. Aquéllos a quienes catalogué bajo esa etiqueta (cfr. la nota cuyo llamado aparece en el párrafo anterior) van más allá y dicen que la llamada desrealización psicótica —la cual constituye para la psiquiatría convencional la patología más extrema— es una deconstrucción vivencial de la condición alienada y patológica que llamamos normalidad —en palabras de Laing (1967), una desrealización de *lo que erróneamente considerábamos como real*—, y que bajo ciertas condiciones esa desrealización puede permitirnos descubrir lo que constituye la verdadera condición de la realidad pero que, en condición "normal", era ocultado por los mecanismos de construcción de nuestra experiencia —en palabras de Laing, *re-realizar lo que erróneamente*

considerábamos como irreal—. (En términos de este libro, lo que oculta la verdadera condición de la realidad es la *alienación ontológica positiva* y su manifestación como *alienación perceptual y cognitiva*, en combinación con la *metaalienación* asociada a lo que Freud explicó como "represión por el inconsciente" y que Sartre explicó como *mala fe* o autoengaño por la conciencia, y que en otra obra [Capriles, 2007a vol. II] he explicado en términos de una modificación de la explicación sartreana.)

Lo anterior será puesto en perspectiva más abajo; en todo caso, es un hecho que en el siglo XX muchos estudiosos de la mente humana —que incluyen a Gregory Bateson (1961, 1972); Ronald D. Laing (1967); John Perry (1953, 1974, 1987, 1999); David E. Cooper (1967, 1971, 1974, 1980); Kazimierz Dabrowski (1964a, 1964b, 1980); Roberto Basaglia (1971, 1982); Aaron Esterson (1972); Ruitenbeek (compilador, 1972); Stan y Cristina Grof (1992); Joseph Berke (Barnes & Berke, 1972) y muchos otros— afirmaron que ciertos episodios psicóticos podrían constituir procesos espontáneos de autocuración; en que los mismos eran inducidos, por lo menos en parte, por una patología comunicativa en el medio familiar; y en que ese mismo medio familiar y luego el medio institucional impedía que los mismos cumplieran su función terapéutica y los convertía en procesos de autodestrucción —posibilidad que en todo caso es inherente a los procesos en cuestión—. Esta forma de ver los trastornos psicológicos tuvo antecedentes en Jung, y en efecto, en términos de la psicología de este último, los procesos psicóticos que la antipsiquiatría en el sentido amplio considera como potenciales procesos espontáneos de autocuración podrían explicarse como manifestaciones de lo que Jung [1975] llamó *función trascendente*,[248] y su inicio podría explicarse en términos de lo que dicho autor [Jung, 1967] llamó el *viaje por el mar nocturno*.[249] (Entre las circunstancias que podrían jugar un rol protagónico en la activación de procesos de locura podrían hallarse lo que Bateson *et al*. llamaron *doble*

constreñimiento patógeno [Bateson, 1972]; lo que Laing [1972] denominó "ser colocado en una situación insostenible"; la madre que para Winnincott [1974] reacciona, no en base a la calidad de los actos del infante, sino a sus propios humores;[250] etc. Para Bateson —mas no así para Laing— la patología comunicativa que entra en juego en la génesis de la psicosis, para producir el efecto en cuestión podría tener que interactuar con propensiones genéticas del individuo que enloquece.)

En *Perceval's Narrative,* Gregory Bateson (1961) escribió sobre la psicosis que la psiquiatría designa como "esquizofrenia":

"Parecería que una vez precipitado en la psicosis el paciente tiene un curso que seguir. Por así decir, se ha embarcado en un viaje de descubrimiento que sólo se completa con el regreso al mundo normal, al que vuelve con *insights* distintos de los de los habitantes que nunca se embarcaron en un viaje de ese tipo. Una vez comenzado, un episodio esquizofrénico parecería tener un curso tan definido como el de una ceremonia iniciática —una muerte y un renacimiento— precipitada por su familia o por circunstancias adventicias, pero que en su curso está dirigida sobre todo por procesos endógenos.

"En términos de este cuadro, la remisión espontánea no representa un problema. Ella es simplemente el resultado final y natural del proceso total. Lo que debe ser explicado es la imposibilidad de regresar que afrontan muchos de quienes se embarcan en ese viaje. ¿Encuentran ellos circunstancias tan burdamente desadaptadoras, bien sea en su vida familiar o en su cuidado institucional, que aun la más rica y mejor organizada experiencia alucinatoria no puede salvarlos?".

A su vez, en *The Politics of Experience* Ronald Laing (1967) escribió:

“Es necesario escribir urgentemente mucho acerca de ésta y similares experiencias. Pero me confinaré a algunos asuntos de orientación fundamental.

“Ya no podemos suponer que un viaje de este tipo es una enfermedad que tiene que ser tratada. No obstante, la celda acolchada se ha vuelto obsoleta, pues ahora están en uso métodos ‘mejorados’ de tratamiento.

“Si podemos desmitificarnos, veremos el ‘tratamiento’ (electroshocks, tranquilizantes, congelamiento y a veces incluso psicoanálisis) como formas de impedir que ocurra esta secuencia.

“¿Es que no podemos ver que *no es de este viaje que debemos ser curados, sino que él es una forma natural de curar nuestro espantoso estado de alienación, al que llamamos normalidad?*

“En otros tiempos la gente se embarcaba intencionalmente en este viaje.

“O si, sin haberlo buscado, se encontraban ya embarcados en él, daban gracias, como si hubiesen recibido un favor especial.

“Hoy en día, alguna gente todavía se embarca (en él voluntariamente). Pero quizás la mayoría siente que se la ha sacado a la fuerza del mundo normal, a raíz de haber sido colocados (por otros) en una situación insostenible. No tienen *orientación* en la geografía del espacio y el tiempo internos, de modo que lo más probable es que sin un guía se pierdan muy rápidamente.

“Uno esperaría que la sociedad destinara lugares al propósito expreso de ayudar a la gente a atravesar los pasajes tempestuosos del viaje en cuestión. Una parte considerable de este libro ha sido dedicada a mostrar por qué ello es improbable.

“En este tipo particular de viaje, la dirección que debemos tomar es hacia atrás y hacia adentro, pues fue muy atrás que comenzamos a ir hacia abajo y hacia afuera...”.

Y también:

"Desde el alienado punto de partida de nuestra pseudocordura, todo es equívoco. Nuestra cordura no es 'verdadera' cordura. Su locura no es 'verdadera' locura. La locura de nuestros pacientes es un artefacto de la destrucción a la que los hemos sometido, y que ellos mismos se han impuesto. Que nadie suponga que encontramos 'verdadera' locura más de lo que estamos verdaderamente cuerdos. La locura que encontramos en los pacientes es una burda parodia, una burla, una grotesca caricatura de lo que podría ser la curación natural de ese extrañamiento integrado que llamamos normalidad. La verdadera cordura requiere que se produzca, de una forma u otra, la disolución del ego normal, ese falso sí mismo ajustado competentemente a nuestra realidad social alienada: la emergencia de los mediadores arquetípicos 'internos' del poder divino y, a través de esta muerte, un renacimiento, y el restablecimiento eventual de un nuevo tipo de funcionamiento egoico, en el cual el ego es el servidor —y ya no el traidor— de lo divino".

Laing y otros estudiosos vieron en el chamanismo paleosiberiano un antecedente de su propio enfoque. En efecto, estados que la psiquiatría considera patológicos e inútilmente intenta "curar" por medio de tratamientos que generan nuevas formas de alienación que podríamos subsumir bajo el término "alienación psiquiátrica" y que en algunos casos son decididamente destructivos, eran en dicha tradición potenciales medios de iniciación a una realidad sagrada, capaces de conducir al chamán a un estado de mayor realización personal e integración comunicativa (Eliade, 1964; cfr. también 1963, 1967). En efecto, el futuro chamán era escogido porque presentaba síntomas que la psiquiatría dominante considera psicóticos y/o síntomas que la medicina consideraría como epilépticos, y

su guía, en vez de intentar bloquear dichos síntomas, alentaba al chamán potencial para que emprendiera un viaje de desestructuración psicológica que se representaba en términos de un mapa análogo al que Dante esboza en la *Divina Comedia* (Eliade, 1964), y de ese modo actualizara su potencial espiritual. Y no ha sido sólo el chamanismo paleosiberiano el que ha considerado la locura como un medio de acceso a lo sagrado; según Michel Foucault (1967), en la "edad clásica" europea era común atribuir a la locura carácter divino, y ha sido más o menos recientemente que los europeos comenzaron a considerar todo tipo de locura como una enfermedad a ser curada por medio del restablecimiento de la normalidad.

Así pues, tenemos que lo que llamamos normalidad es locura enmascarada. Cuando a esta *locura enmascarada* se la desenmascara en el contexto de un sistema tradicional de desalienación basado en el principio de la liberación espontánea, se pone en marcha un proceso espontáneo de desalienación que comprende la repetida disolución espontánea de la alienación con todos sus aspectos en el estado de Comunión, el cual idealmente puede resultar en la cordura o salud mental absoluta correspondiente al *Sí-mismo-como-Fruto* en el que el estado de Comunión no es interrumpido nunca más por la alienación. Cuando se la desenmascara en el contexto de un sistema como el chamanismo paleosiberiano o de una institución antipsiquiátrica donde el medio ambiente sea propicio y haya facilitadores con suficiente experiencia y sabiduría, podría iniciarse un proceso espontáneo de desalienación parcial del tipo que R. D. Laing (1967) llamó "verdadera locura" (los logros de Laing y sus asociados en Kinsley Hall, y en particular el caso de Mary Barnes [Barnes y Berke, 1972], resonaron ampliamente; ahora bien, los resultados más sorprendentes fueron los que obtuvo John Perry en los Diabasis de California [EE.UU.] y la República Checa; en sus propias palabras [Perry, 1999]: "...85% de nuestros clientes [todos diagnosticados

como padeciendo esquizofrenia severa] en el centro Diabasis no sólo mejoraron sin tomar fármacos, sino que siguieron creciendo después de dejarnos"). En cambio, cuando en las sociedades actuales la locura enmascarada es desenmascarada por circunstancias adventicias, las reacciones hacia el individuo de los miembros de su círculo de allegados y más adelante de la institución psiquiátrica hacen que se manifiesten las patéticas formas de locura que se observan en la mayoría de los pacientes psiquiátricos, que en vez de reducir la alienación y la patología del individuo hacen que éste gire incesantemente en círculos de dolor.[251]

En efecto, como ya se adelantó, la psiquiatría, en sus intentos de detener el proceso espontáneo de desrealización psicótica, siempre ha producido nuevas formas de alienación, las cuales arriba se subsumieron bajo el término "alienación psiquiátrica". Quienes someten a un niño o niña a las patologías comunicativas en la raíz de la locura intentan alienar sus propias patologías y su propia sensación de culpa haciendo que el niño o la niña las encarne y —para expresarlo con la frase de David Cooper (1971)— se transforme en un "receptor de malas vibraciones", librándose de dichas patologías y de dicha culpa por medio de la dinámica de la *sombra* jungiana (es de suponer que la víctima se escoge porque se intuye que la misma tiene propensiones para encarnar la psicosis). Como señaló Ronald D. Laing (1964, 1967), la entrevista psiquiátrica es un "ceremonial de degradación" mediante el cual se priva a la víctima de su condición humana y de la dignidad y los derechos inherentes a ella, alienándosela de dicha condición y de dichos derechos a fin de poder —para usar un neologismo de D. Cooper— *psiquiatrizarla* (téngase en cuenta que la interdicción legal que se aplica como resultado del diagnóstico psiquiátrico implica calificar al individuo como "enajenado"). La celda acolchada y el hospital psiquiátrico, a su vez, eran medios para alienar a la víctima del resto del mundo humano y mantenerla en un submundo no humano. Los

electroshocks que se usaron ampliamente a mediados del siglo XX eran medios para alienar a la víctima de su pasado, sobre el cual el tratamiento corría una cortina de olvido. La lobotomía era la manera más decisiva de alienar una parte del cerebro de la víctima de la otra. Ahora bien, en general ninguno de estos "tratamientos" era efectivo para restablecer una semblanza de normalidad que le permitiera a la víctima llevar una vida aparentemente ordinaria. Por el contrario, *en algunos casos* ciertos tratamientos con psicofármacos de la actualidad sí le permiten al psicótico realizar las actividades usuales en nuestras sociedades, pero para ello lo alienan de sus posibilidades mas genuinamente humanas, con sus cumbres y abismos, y en particular de toda posibilidad de desalienación —y a menudo tienen efectos contrarios a los que persiguen, pues en el caso de individuos con depresión se ha observado un índice más alto de suicidios entre los pacientes a los que se trata con ciertos fármacos que entre los que no son tratados con ellos (Carey, 2004, 2006; Associated Press, 2008).

La explicación de la normalidad como *locura enmascarada* puede llevar al lector a preguntarse en dónde hay un mayor grado de alienación y error: en la *locura enmascarada* que no se considera como locura, o en la *locura desenmascarada* que todos consideran como tal. Desde el punto de vista que designo como metafenomenológico-metaexistencial (Capriles, 2007a, obra iniciada y postergada) no cabe duda de que hay mayor alienación y error en la *locura enmascarada*, pues en ella se encuentran manifiestos los tres tipos de alienación y error considerados en este trabajo, ya que además de estar alienado, uno está alienado de su propia alienación —estando en el error con respecto al error en cuanto ni siquiera se está consciente de él—, mientras que en la *locura desenmascarada* uno ya no está alienado de la alienación ni está en el error con respecto al propio error, pues éstos se han hecho evidentes. En otras palabras, en la *alienación enmascarada* inherente a la *locura enmascarada* están manifiestos los dos

primeros tipos de alienación / error considerados en este libro, mientras que en la *alienación desenmascarada* sólo lo están los primeros dos tipos.

Ahora bien, desde el punto de vista de criterios como los de Korzybski y de Freud, a primera vista parece haber mayor alienación en la alienación desenmascarada, puesto que, como hemos visto, para la segunda tópica freudiana las psicosis comprenden un trastorno entre el yo y el mundo externo, que es evidente en este caso, y para Korzybski el índice de la salud mental o la cordura es que haya un encaje entre nuestras reacciones hacia el mundo y lo que ocurre en el mundo, lo cual parece no ocurrir en este caso. Ahora bien, ello es así sólo en apariencia o hasta cierto punto, puesto que, como lo mostraron Lemert (1962), por una parte, y Laing y sus asociados (Laing & Esterson, 1971; Cooper, 1971[252]), por la otra, los delirios psicóticos a menudo son percepciones metafóricas de hechos que ocurren "realmente". En cambio, como ya se ha señalado, los individuos normales sufrimos de un trastorno entre el yo y el mundo externo, consistente en una falta de encaje entre nuestras reacciones hacia el mundo y lo que ocurre en el mundo, tan extremo que con nuestros actos nos encontramos a punto de ocasionar nuestra extinción como especie.

Arriba se anunció que más adelante se pondría en perspectiva el enfoque de lo que se ha estado llamando "antipsiquiatría en el sentido amplio", y ha llegado el momento de hacerlo. Quienes comparten dicha visión tienen razón al afirmar que ciertas formas de lo que designamos como locura pueden constituir un proceso de desalienación o autocuración; sin embargo, muchos de quienes hacen esta afirmación se encuentran en el error en cuanto piensan que, en sí mismo y por sí mismo, el "viaje" de la verdadera locura puede conducir a la *cordura o salud mental absoluta* — cosa que no es cierta, pues esta última condición no es otra que el *Sí-mismo-como-Fruto*, que sólo puede alcanzarse por medio de la aplicación de métodos tradicionales en el contexto de su transmisión auténtica

(excepciones notables a esta regla podrían ser James Low y Noel Cobb,[253] quienes parecen estar conscientes de estos dos últimos hechos).

La alienación científico-tecnológica, la alienación chamánica y la alienación transpersonal (con referencia a la alienación por la ingeniería social y la alienación médica moderna)

En trabajos anteriores (Capriles, 1990c, 1999b, 2000b, 2007a vol. II, 2009c) se contrastó la visión chamánica con la perspectiva científico-tecnológica moderna: mientras que esta última ve la biosfera como un cúmulo de objetos independientes, desconectados y carentes de subjetividad a ser manipulados, y tiene una forma instrumental de relacionarse con los fenómenos naturales y los otros seres humanos que es extremadamente nociva tanto para los unos como para los otros (y por lo tanto para los manipuladores que la aplican), la primera aprehende los entes que nuestra percepción abstrae en la biosfera como poseyendo subjetividad y estando enmarañadamente interconectados (y, en sus formas menos "caídas", percibe el mundo como una indivisible totalidad viviente), lo cual hace que quienes la comparten se relacionen con el mundo y los otros seres humanos de manera comunicativa. Comencemos con una breve discusión de la alienación científico-tecnológica.

En el capítulo precedente, así como en obras anteriores del presente autor (Capriles, 1990a, 1994, 2007a, 2007b), se mostró cómo, en tanto que nuestro proceso primario esté estructurado en términos de relaciones instrumentales y verticales, nos será imposible confinar el trato instrumental y vertical al campo de nuestras relaciones con el ambiente no-humano, y por lo tanto se extenderá a nuestro trato con el resto de los seres humanos: la instrumentalidad nos hará cosificar a nuestros prójimos, mientras que la verticalidad hará que los dominemos o seamos dominados

por ellos. Ahora bien, incluso si esto no fuera el caso y nos fuese posible separar estrictamente los distintos ámbitos relacionales y aplicar a cada uno un tipo diferente de relaciones, sería un grave error seguir la propuesta de Jürgen Habermas (1987ab) —quien parece seguir en esto una tesis de Engels[254]— según la cual la acción instrumental debe caracterizar a las relaciones entre los seres humanos y el llamado medio ambiente natural, mientras que la acción comunicativa (y, siempre que ello sea necesario, la emancipadora) debe caracterizar a las relaciones entre seres humanos. En efecto, el manejo instrumental del llamado medio ambiente natural por medio de nuestra poderosa tecnología (ella misma fruto y potenciadora del trato instrumental), dio lugar a la crisis ecológica que ha puesto en juego nuestra supervivencia como especie, y de seguir adelante con el mismo ocasionaríamos nuestro suicidio como especie y quizás incluso la destrucción total de la base de la vida (Capriles, 1986, 1994, 2007a, 2007b, 2007c).

Heidegger parece haber intuido el hecho, señalado repetidamente a lo largo de este libro, de que una vez que las relaciones de nuestro proceso primario se estructuran de manera instrumental y vertical, nos es imposible confinar el trato instrumental y vertical a un ámbito relacional a exclusión de los demás. En *Holzwege*, en el texto "Para qué poetas", Heidegger (1995) nos dice sobre la relación entre ciencia, técnica y política:

"...también el humano querer puede ser sólo al modo de la autoimposición, si previamente obliga a que entre todo en su reino sin pasarlo por alto. Para este querer todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es

producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace en la esencia oculta de la técnica. Es sólo a partir de la época moderna cuando comienza a desplegarse esa esencia como destino de la verdad de lo ente en su totalidad, mientras que hasta ese momento sus manifestaciones e intentos dispersos habían quedado presos en el extenso ámbito de la cultura y la civilización.

"La ciencia moderna y el Estado total[itario],[255] en su calidad de resultados necesarios de la esencia de la técnica, son también su consecuencia. Lo mismo se puede decir de los medios y formas empleados para la organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano. No sólo se objetiva técnicamente lo vivo para su dominio y utilización, sino que el ataque de la física atómica a las manifestaciones de la vida como tal, se encuentra en pleno esplendor. En el fondo, la propia esencia de la técnica debe entregarse en manos de la producción técnica". (pp. 260-261).

Del mismo modo, en el Seminario de Zürich (06-11-1951) Heidegger (1980b, p. 58) nos dice:

"…esta provocación de la naturaleza a no ser más que un objeto caracteriza el comportamiento fundamental de la técnica, y en él reposa toda la ciencia moderna (…) [La] ciencia física moderna no es más que desarrollo del despliegue de la técnica, del cual todavía sabemos muy poco. No es posible superar la técnica con la moral. La técnica no es ni simplemente ni en primer lugar sólo algo humano. La técnica es en su desarrollo una especie muy precisa de apertura del ser, por el cual hace falta, destino del ser, que el hombre de hoy pase".

No me detendré a establecer mis diferencias con Heidegger, pues lo que interesa aquí es mostrar la comprensión que dicho filósofo tuvo del asunto en discusión a fin de que se vea claramente cómo la misma fue asimilada ventajosamente por Herbert Marcuse (cabe señalar que, a diferencia de lo que se ha hecho en este libro, ninguno de los dos filósofos expresó la comprensión en cuestión en términos de los dos procesos mentales descritos por Freud [1974] en el *Proyecto* de 1895). El segundo produjo una de las explicaciones más conocidas y mejor logradas de la manera como nos alienamos por medio de la técnica; considérese el pasaje de Marcuse (1964) al que se aludió en la Introducción a este libro:

"El método científico, que conducía a una dominación cada vez más eficiente de la naturaleza, después proporcionó también tanto los conceptos puros como los instrumentos para una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre *a través* de la dominación de la naturaleza... Hoy la dominación se perpetúa y amplía no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología; y ésta proporciona la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura. En este universo la tecnología proporciona también la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía, de la capacidad de decisión sobre la propia vida. Pues esta ausencia de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien, como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica, en lugar de eliminarlo, respalda de ese modo la legalidad del dominio; y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad totalitaria de base racional".

Claro está, la vida se hace más cómoda y la productividad del trabajo se eleva sólo a corto plazo, pues a la larga la crisis ecológica (incluyendo en ella los conflictos sociales y personales) producida por el proyecto tecnológico que es inherente al proyecto científico, hace que nuestra existencia se vuelva infernal y termina destruyendo la base misma de la producción. Esto lo reconoce el filósofo frankfurtiano emigrado a los EE.UU., quien en una de sus obras clave (Marcuse, 1964), Capítulo VI, "From Negative to Positive Thinking: Technological Rationality and the Logic of Domination," nos dice:

"Lo que estoy tratando de decir es que la ciencia, por virtud de su propio método y conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que el dominio sobre la naturaleza ha permanecido vinculado al dominio sobre el hombre —un vínculo que *tiende a ser fatal para este universo como un todo"*. (p. 135).

Cuando Marcuse da a entender que la racionalidad tecnológica sustenta la pseudo- legitimidad del dominio y señala que el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad totalitaria de base racional, está aludiendo a la sociedad totalitaria de fachada democrática concebida y establecida por la ingeniería social, cuyo ideal es el *Brave New World* temido por Huxley (1932) —cuya incipiente materialización en los años 50 el mismo autor denunció en *Brave New World Revisited* (1958)— en el cual no haría falta la coerción externa pues cada individuo estaría programado para controlarse desde dentro en base a los designios de los planificadores, alienando totalmente sus posibilidades de libertad en estos últimos. Ello no significa que los planificadores sean ellos mismos libres, ni que tengan ellos mismos el control: una vez que se activa la mecánica mediatizadora propia de la racionalidad tecnológica todos los individuos

que se desenvuelven en la civilización donde ello sucede alienan sus posibilidades de libertad y autonomía en la dinámica en cuestión, y cuando la racionalidad tecnológica engendra la ingeniería social, la exacerbación de la alienación de las propias posibilidades de autonomía y libertad tiene lugar no sólo en aquéllos sobre quienes pretenden actuar los planificadores, sino también en estos últimos —quienes son dispositivos de la dinámica impersonal de la instrumentalidad que, para expresarlo en los términos de Michel Foucault (1976), aunque ejercen el poder no lo poseen, pues este último invade a todos los miembros de la sociedad, pasando por ellos y a través de ellos, y apoyándose en ellos para sostenerse—. La ingeniería social nos hace asimilar inadvertidamente la contradicción entre ella misma y el ideal democrático por medio de un *doble constreñimiento normalizador* (pauta definida en una sección anterior), que en este caso aplican todas las instituciones y difunden los medios de difusión de masas (la acción de los medios en cuestión se discute en la sección subsiguiente).

Comentando la ponencia que presentó la antropóloga Margaret Mead —quien entonces era su esposa— en la Conferencia sobre Ciencia, Filosofía y Religión realizada en Nueva York en 1941, sobre el desarrollo de la contradicción entre la ingeniería social y el ideal democrático en los EE.UU., Gregory Bateson señaló (1972[256]):

"El aporte de la Dra. Mead consiste en que ella, fortalecida por el estudio comparativo de otras culturas, logró trascender los hábitos de pensamiento habituales en su propia cultura y pudo decir virtualmente lo siguiente: 'Antes de aplicar las ciencias sociales a nuestros asuntos nacionales, tenemos que reexaminar y cambiar nuestros hábitos de pensamiento con respecto a los medios y los fines. Hemos aprendido, en nuestra inserción cultural, a clasificar las conductas en "fines" y "medios", y si seguimos definiendo los fines como separados de los medios y aplicando las ciencias

sociales como medios crudamente instrumentales, usando las recetas de la ciencia para manipular a las personas, llegaremos a un sistema de vida totalitario y no a un sistema democrático'. La solución que ella propone es que observemos la 'dirección' y los 'valores' implícitos en los medios, en vez de mirar más allá, hacia una meta definida en un plan de acción y reflexionar sobre esa meta preguntándonos si justifica o no justifica los medios empleados en la manipulación. Tenemos que descubrir el valor de un acto planificado: un valor que está implícito en el acto mismo y que se realiza simultáneamente con él, y no por separado, en el sentido de que el acto derive su valor de la referencia a un fin o meta futura.

"...hay una discrepancia —una discrepancia básica y fundamental— entre la 'ingeniería social', manipular a la gente para lograr una sociedad planeada de antemano en todo detalle, y el ideal de la democracia, 'el supremo valor y responsabilidad moral de la persona humana individual'. Los dos temas contrapuestos han estado implícitos por mucho tiempo en nuestra cultura: la ciencia ha tenido tendencias instrumentales desde antes de la Revolución Industrial, y el énfasis en el valor del individuo es aún más antiguo. La amenaza de conflicto entre ambos ha aparecido sólo recientemente, con el aumento de la conciencia del tema democrático y del énfasis puesto en el mismo, y la simultánea difusión del tema instrumental. Finalmente, el conflicto es ahora una lucha de vida o muerte acerca del papel que deben jugar las ciencias sociales en el ordenamiento de las relaciones humanas. No es exagerado decir que el conflicto ideológico tras la Segunda Guerra Mundial es acerca del papel de las ciencias sociales. "¿Vamos a poner las técnicas para manipular a la gente y el derecho a usarlas en manos de unos cuantos individuos planificadores, orientados hacia objetivos predeterminados y hambrientos de poder, para quienes la instrumentalidad de la ciencia tiene un atractivo natural? Ahora que

tenemos las técnicas, ¿vamos, a sangre fría, a tratar a la gente como cosas? ¿O qué vamos a hacer con esas técnicas?

"(Los planificadores) ignoran que en la manipulación social los útiles no son martillos ni destornilladores. Un destornillador no es afectado seriamente cuando, en una emergencia, lo usamos como cuña; y la visión de la vida que tiene un martillo no será afectada porque usemos su mango como simple palanca. Pero en la manipulación social nuestros útiles son gente, y la gente aprende y adquiere hábitos que son mucho más sutiles y todoabarcadores que el truco que les enseña el planificador... Donde encuentren ciertos tipos de contexto, tenderán a ver a éste último como si estuviese estructurado en términos de una pauta familiar anterior. El planificador podrá derivar una ventaja inicial de los trucos aprendidos por el niño; pero el éxito final de su plan puede ser destruido por los hábitos mentales aprendidos con el truco".

No son sólo las técnicas de control social las que estructuran nuestra experiencia de la manera contra la cual advirtieron Mead y Bateson; como señala Jerry Mander (1978), lo mismo sucede con muchas de las tecnologías en boga y las instituciones a ellas asociadas, incluyendo la institución y las tecnologías militares, los automóviles, las plantas nucleares y la producción en masa. Y también hay tecnologías-instituciones que producen ese mismo efecto y que son al mismo tiempo útiles de la ingeniería social, como la televisión y la publicidad. Como ha señalado Mander, todas ellas determinan su propia interacción con el mundo, la forma en que se las usará, el tipo de gente que las utilizará, y para qué fines se las empleará: dichas instituciones son las que, desde el punto de vista de su estructura y función, en la próxima sección se clasificarán como "instituciones de derecha".

Pyotr Alekseyevich Kropotkin y Cornelius Castoriadis advirtieron claramente que la técnica en su forma actual y la totalidad de la cultura que se desarrolló con el capitalismo (o más bien "cuyo desarrollo dio lugar al capitalismo y luego siguió desarrollándose con éste") —y en particular las instituciones que en la siguiente sección se ubican a la derecha del abanico institucional— han de ser erradicadas. Ángel Cappelletti (1991) nos dice que, en sus textos sobre el contenido del socialismo (iniciados en 1955), Castoriadis:

"...Intenta, ante todo... explicitar y hacer concreta una idea muchas veces repetida por los marxistas de modo abstracto y equívoco: la idea de que la revolución debe cuestionar la totalidad de la cultura existente. Solía decirse que la técnica ha de ser puesta al servicio del socialismo y no se advertía que esa técnica era nada menos que 'la encarnación material del universo capitalista'. Se exigía toda la educación para todo el mundo, sin comprender que eso implicaba más capitalismo en todas partes, porque tal educación (en sus métodos, en su contenido, en su misma existencia como sector social separado) 'era el producto de miles de años de explotación llevado a su más alta expresión por el capitalismo'. En síntesis: 'Se razonaba como si hubiera en los asuntos sociales (y hasta en cualquier asunto) una racionalidad en sí, sin ver que lo único que se hacía era reproducir la "racionalidad capitalista"...'

"...Pero Castoriadis va más allá, y de este análisis de la producción capitalista en el mundo actual infiere que el mismo Marx 'compartió totalmente los postulados capitalistas' y que 'su denuncia de los aspectos monstruosos de la fábrica capitalista nunca pasó de ser una crítica exterior y moral'. Más aún, para el pensador greco-francés, Marx 'creyó ver en la técnica capitalista la racionalidad misma, una racionalidad que imponía implacablemente una —y sólo una— organización de la fábrica, y

convertía por lo tanto esa organización en algo fundamentalmente racional'.

"Mientras Marx tiende a ver en la producción industrial una perfecta prolongación de las leyes naturales que la ciencia fija y determina, Kropotkin propone subvertir esa 'racionalidad' para hacer del trabajo, en una sociedad socialista, una obra de arte, donde el obrero logre las satisfacciones propias de todo creador. A esto, desde luego, los marxistas-leninistas lo llaman 'utopía'. Castoriadis, por su parte, dice: 'Pero la técnica actual no es "racional" sin más ni inevitable: es la encarnación material del universo capitalista; puede ser "racional" por lo que respecta a los coeficientes de rendimiento energético de las máquinas, pero esa "racionalidad" fragmentaria y condicional no tiene ni interés ni significación en sí misma; su significado depende de su relación con la totalidad del sistema tecnológico de la época, y éste no es un medio neutro que pueda ser puesto al servicio de otros fines, sino la materialización concreta de la escisión de la sociedad, ya que toda máquina inventada y puesta en servicio bajo el capitalismo es ante todo un paso más hacia la automatización del proceso de producción con respecto al productor, y por lo tanto hacia la expropiación de éste no ya del producto de su actividad sino de su actividad misma.'".

Otro problema de la *alienación en y por la técnica* es que con la creación de cada nuevo útil de producción y consumo, a fin de acrecentar el hueco psicológico constituido por la sensación de carencia inherente a la *alienación ontológica positiva* y con ello inducirnos al consumo, por medio de un *doble constreñimiento normalizador* se nos hace sentir que estas imposiciones son necesidades. A esto, Iván Illich (1971) agregó que, una vez que la técnica ha producido un medio para lograr algo que con anterioridad no se consideraba necesario, y ni tan siquiera deseable —por

ejemplo, una vez que se haya producido un aparato para llevar pasajeros a la luna—, el no utilizarlo se vuelve subversivo. Esta forma de alienación es correctamente descrita por el dicho según el cual el individuo humano se transforma en un "útil de sus útiles", aunque aquí debe entenderse la expresión en un grado y de una manera que rebosa a Marx, y que incluye las formas de entenderla de Henry David Thoreau (1970, p. 175)[257] —quien agregó que dicho individuo se había vuelto también un esclavo de sus posesiones—, de Marshall McLuhan (1967) —quien afirmó que formamos nuestras herramientas y luego éstas nos forman— y de Iván Illich (1971).

Ahora nos corresponde considerar la perspectiva chamánica. Al comienzo de esta sección se señaló que, en cuanto la visión chamánica aprehende los fenómenos naturales como poseyendo subjetividad y, en sus variedades menos "caídas", aprehende el mundo como una totalidad viviente, ella nos hace relacionarnos con el mismo comunicativamente. Como lo muestran las declaraciones proféticas de varios sabios indígenas norteamericanos, habiendo entrado en contacto con los invasores anglosajones y percibido la actitud de éstos hacia la Naturaleza, aquéllos vieron venir la crisis ecológica que amenaza con destruirnos (entre dichas declaraciones la más famosa es la versión de la respuesta del jefe Seattle a la propuesta del Presidente de los EE.UU. de comparar las tierras de su tribu que elaboró un guionista del cine norteamericano; ahora bien, las que se conservan en versión original —de las cuales un ejemplo notable es la de Toro Sentado— no son menos impresionantes). En efecto, como lo sugieren los estudios de la etnoecología citados en el capítulo anterior (Descola, 1996), muchas tribus amerindias han mostrado una consumada maestría en el arte de la intervención negentrópica de la biosfera. Por su parte, Arturo Eichler (1987) nos dice de los ancestros de los indígenas que hoy en día conforman el movimiento zapatista y de los indígenas amazónicos:

"Los antiguos lacandones de México sembraban 70 productos distintos en una hectárea y, todavía hoy, los indígenas amazónicos... que aún no han sido exterminados... cultivan hasta 80 variados productos en sus reducidas chacras, que nunca sobreexplotaban, de modo que en milenios no han degradado su ambiente natural. Ellos saben que muchas hierbas y malezas "indeseables" son indicadores de la calidad del suelo o de alguna carencia. Al restituir el equilibrio del suelo, la maleza desaparece (por sí) sola".

Un grupo de antropólogos que restauró en Perú un sistema precolombino de canales de riego y fertilización natural obtuvo con su ayuda, pero sin la de fertilizantes químicos, un rendimiento por hectárea mucho mayor que el promedio obtenido con la ayuda de fertilizantes químicos en otros lugares (Litherland, 1997). En Asia, donde no se desarrolló en demasía el ideal del progreso hasta su imposición por los colonizadores occidentales, y donde por largo tiempo las civilizaciones conservaron pautas comunicativas, hasta épocas recientes se apreciaron claramente las pautas en cuestión en el trato con los elementos no humanos de la biosfera —y todavía hoy hallamos vestigios de dichas pautas, quizás por la influencia de algunas de las religiones propias de la región—. Como anota el Dr. Eichler en el libro ya citado (1987):

"Ya en el siglo trece Marco Polo observaba cómo los campesinos de Asia dejaban, aparte de sus sembradíos, pequeños lotes sembrados de granos para las aves insectívoras, y se asombró viendo que los pájaros... aprendían (a comer sólo de lo que les había sido destinado). Hoy, cualquier especie que compite con nosotros por los alimentos, es nuestro mortal enemigo".

Otra peculiaridad muy valiosa del enfoque chamánico es que atribuye la génesis de todo desequilibrio o enfermedad a patologías de las relaciones intersubjetivas del individuo enfermo. Entre los sharanahua y los cashinahua, y en otras tribus sudamericanas, el chamán ingiere una sustancia alucinógena a fin de descubrir y tratar la patología comunicativa que habría producido el desequilibrio (Harner, 1973).[258] Según las variedades más antiguas de la etnomedicina tibetana prebudista, muchas enfermedades resultan de provocaciones por parte de espíritus elementales, demonios y otros entes que la civilización cristiana considera "sobrenaturales", los cuales, según la etnomedicina en cuestión, han sido perjudicados por el arado de la tierra, la construcción de diques, la edificación de viviendas y monasterios, etc., en los que ha incurrido el enfermo, sus familiares u otros seres humanos. En el sistema en cuestión, una forma privilegiada de curar enfermedades era, pues, saneando el "medio ambiente" natural, sobre la base del supuesto según el cual si se restauraba la salud del hábitat de los espíritus elementales de diversos tipos que según la cosmovisión chamánica animan, o viven en, los fenómenos naturales, y como resultado de ello los seres en cuestión se curaban, dejarían de vengarse infligiendo enfermedades a los responsables y a otros seres humanos (Reynolds, 1989). Esto adquiere una nueva inteligibilidad en base al presupuesto, propio de enseñanzas tales como el dzogchén, según el cual los espíritus elementales y los demonios no son otra cosa que pensamientos que afectan a los individuos humanos. Esto permite entender por qué algunos de los sistemas médicos tradicionales de regiones de Asia que conservan elementos de las cosmovisiones más antiguas, pero que las reinterpretan a la luz de distintas enseñanzas budistas o de otras religiones "de Comunión", con el objeto de identificar las causas de la llamada "enfermedad fisiológica" investigan el estado de la red de relaciones sociales significativas del "paciente", tratando de establecer la influencia

que los problemas que ocurren en dicha red puedan tener en el desarrollo de la "enfermedad".

La medicina alopática moderna no relaciona la génesis de la llamada "enfermedad fisiológica" con el estado de la red de relaciones sociales significativas del "paciente" y la influencia que los problemas que se producen en dicha red puedan tener en el desarrollo de la "enfermedad". En general, el enfoque "científico" sólo toma en cuenta las relaciones significativas del "paciente" cuando considera que el desequilibrio que éste padece es de tipo "psicológico", y sólo recientemente —a partir de trabajos tales como el de Bateson, Haley, Weakland y Johnson sobre los orígenes de la "esquizofrenia" (en Bateson, 1972) y otros trabajos de análisis de la dinámica familiar (Laing, 1972; Laing & Esterson, 2d. Ed. 1971; Scheff, compilador, 1967; Szasz, 1972, 1974; Goffman, 1961; Haley, 1959; Zuk & Borszormenyi-Nagy, 1967; Speck, 1967; etc.), de estudios como el de Winnicott (1974) sobre la génesis del "autismo" y el de Lemert (1962) sobre la paranoia, y del desarrollo de la antipsiquiatría— ha logrado entender algo de la dinámica social que se encuentra en la raíz de tales "desequilibrios". (La ceguera de Freud hacia las raíces comunicativas de la patología de Schreber —el único "psicótico" estudiado por el analista vienés—, que como revela Morton Schatzman [1973] yacen en la praxis educativa promovida y aplicada por su padre, es proverbial.)

Más aún, la medicina alopática contemporánea es una forma de alienación mediante la cual el "paciente" enajena su libertad y capacidad de autocuración en el médico, la institución médica y la industria farmacéutica, y la aplicación de esta forma de medicina a menudo tiene efectos secundarios que pueden ser terriblemente nocivos (Dubos, 1970 y otros trabajos; Illich, 1976; Regnier, 1976; Navarro, 1978; Capra, 1982, 1988; Navarro, compilador, 1983; Waitzkin y Waterman, 1984; Carlson, 1975; McKeown, 1976; Lock, 1980; Corea, 1979; Fuchs, 1974; Sobel,

1979; Thomas, 1974; Laporte y Tognoni, 1998; Dumont y Latouche, 1977; Dossey, 1982, 1984; Foss y Rothenberg, 1987; etc.). Sin embargo, esto no significa que la medicina alopática actual de Occidente deba evitarse en todos los casos, pues la polución generada por la tecnología moderna, bien sea química (la cual ha sido potenciada por la manipulación genética en la medida en que los OMGs son diseñados para permitir la administración de sobredosis de herbicidas y/o de plaguicidas, o para hacer que una planta produzca sus propios plaguicidas —incluyendo fungicidas—, etc.) o electromagnética (como en el caso de la radiación nuclear, los campos creados por cables de alta tensión y radiotransmisores, el espectro UV de la radiación solar no filtrada debido a la destrucción de la capa de ozono, etc.), así como otros efectos nocivos de dicha tecnología, han resultado en una alta incidencia de tipos de enfermedad que en ciertos casos sólo pueden curarse por medio de una "medicina" tan invasiva y agresiva como la enfermedad que ella trata y las causas que la produjeron. Es por esto que, por ejemplo, las autoridades chinas, aunque emplean los sistemas médicos tradicionales (tales como la acupuntura y la medicina herbal china o tibetana, según la región del país), los cuales son altamente efectivos y no tienen efectos secundarios nocivos,[259] cuando lo juzgan necesario los combinan con tratamientos y remedios de la medicina alopática de nuestra época.[260]

¿En qué consiste entonces la alienación chamánica y por qué la explico como algo que contrasta con los sistemas que persiguen la desalienación y que son efectivos para lograrla? El término se refiere a lo que *creen conocer* los antropólogos sobre el *chamanismo suramericano*, pues como señala Michel J. Harner (1973), para el chamán de la región la "realidad" a la que le da acceso el alucinógeno es la "verdadera realidad" y la visión cotidiana libre del efecto de drogas es una "falsa realidad". (Se supone que la visión científica es la contraria: la realidad de nuestra

experiencia cotidiana y el "sentido común" con la verdadera realidad y la realidad chamánica es falsa; ahora bien, como se señala en la nota cuyo llamado está dentro de este paréntesis, la ciencia misma ha debido concluir que esto no es cierto.[261]) La información de que disponemos sobre culturas chamánicas de otros continentes parecen sugerir que lo que Harner dice del chamanismo sudamericano pueda quizás aplicarse al chamanismo en general, pues 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 uno mayor que el de la "realidad cotidiana"— a las experiencias chamánicas, sean ellas inducidas por sustancias psicodélicas o por cualesquiera otros medios. El chamán se aliena al sentirse separado de la "realidad chamánica" y creer que la misma es autoexistente y que ella posee poderes mágicos que pueden ocasionarle daño o provecho, y confirma y potencia esta alienación al acceder a ella a fin de manipularla para sus propios fines. Y, lo que es peor, en cuanto con ello da por sentado que las entidades de la realidad chamánica pueden afectar a los seres humanos, incluyéndolo a él mismo, se expone a que dichas entidades —que como se ha reiterado en verdad son pensamientos— lo perjudiquen, quedando sujeto a lo que entonces parecerán ser los "antojos" de éstas, o a lo que cree que ellas pueden hacerle por influencia de otro chamán, y alienando así su propio poder y sus propias posibilidades de autonomía en estas entidades.

En efecto, como ya se ha señalado, si creemos en la existencia intrínseca de los entes de la realidad cotidiana estaremos sujetos a los efectos indeseables de la alienación / el error que se han discutido en este libro, y si además estamos condicionados por la ciencia y la tecnología, cosificaremos a los seres humanos —incluyéndonos a nosotros mismos— y marcharemos hacia la autodestrucción. Ahora bien, si contactamos la realidad chamánica e intentamos manipularla, podremos ser víctimas de

demonios y espíritus (pensamientos con relativa autonomía), como lo han sido tantos miembros de culturas chamánicas. Y si bien este último peligro es individual y en cuanto tal no constituye una amenaza para nuestra especie como la que sí representa destruir los sistemas de los que depende la vida, dista mucho de ofrecer una solución a la alienación humana y los problemas que ella acarrea.

Los sistemas de desalienación verdaderamente efectivos, por el contrario, dejan en claro que tanto la realidad cotidiana como la realidad a la que se gana acceso por medios chamánicos carecen de autoexistencia y que por lo tanto nos hallaremos en un error tanto si, (1) nos experimentamos como un sujeto mental inmaterial que no ocupa espacio alguno y que se encuentra a una distancia de un "mundo físico", y experimentamos a este último como la suma de incontables entes en sí mismos separados, substanciales y autoexistentes, o (2) experimentamos la realidad chamánica con sus elementales, espíritus y demonios, sintiendo que somos entes separados que pueden ser afectados por ella de manera positiva o negativa y que deben manipularla para lograr que los afecte positivamente y evitar que lo haga de manera negativa.[262] En efecto, en ambos casos nuestro error engendrará una serie de respuestas emotivas que producen sufrimiento, insatisfacción y frustración recurrentes, y que pueden dañar nuestra salud física y mental —y, en el primer caso, si damos lugar al proyecto tecnológico, también la del resto de la biosfera.

Ahora bien, si tenemos la propensión a experimentar la realidad chamánica como autoexistente y por ende a ser afectados por ella, a fin de evitar sus efectos no bastará con simplemente decirnos a nosotros mismos que ella no existe, pues las propensiones para experimentarla y potencialmente convertirnos en sus víctimas seguirán estado presentes (si no en cuanto realidad chamánica, con toda seguridad en forma de los pensamientos del tipo que discutió Morin) y seguiríamos siendo víctimas

de la *alienación ontológica positiva* que nos hace tomar la realidad cotidiana como autoexistente y que, como se ha señalado una y otra vez, implica incomodidad, insatisfacción, frustración y una serie de otros defectos, y constituye la raíz más profunda de la crisis ecológica. En el Tíbet y su zona de influencia civilizatoria la cultura popular ha incorporado importantes elementos chamánicos,[263] que los representantes de los sistemas espirituales de las religiones mayoritarias (el budismo y el Bön) jamás intentan desalentar; por el contrario, los lamas, tanto bönpo como budistas, se refieren a espíritus y demonios como a entes autoexistentes capaces de provocar terribles males y, en general, alientan la creencia en entidades sobrenaturales que pueden perjudicar o beneficiar a los humanos. Ahora bien, a quienes deseaban liberarse de la alienación / el error y obtener el *Sí-mismo-como-Fruto*, siempre y cuando poseyeran las capacidades y la preparación necesaria (la cual comprendía haber realizado largamente otras prácticas, que podían incluir la del sueño que se describe muy brevemente en la nota cuyo llamado aparece en este paréntesis[264]), los lamas de ambos sistemas enseñaban una práctica considerada sumamente peligrosa llamada chö[a], que usa la creencia en la existencia de elementales, espíritus y demonios que pueden dañarnos seriamente, así como la creencia de la antigua etnomedicina prebudista en que es posible sanar a los demonios y espíritus elementales, para poner fin, no sólo a las creencias en cuestión, sino a toda forma de alienación.

En la mencionada práctica el individuo, en vez de evitar los demonios y espíritus que toma por entidades objetivas y autoexistentes a fin de evitar el daño físico que cree que éstos puedan ocasionarle, pasa las noches del período de luna menguante precisamente en los lugares donde según la creencia popular moran los más terribles y nocivos demonios, y donde según dicha creencia pernoctar lo haría perder la vida de una manera

[a] En transliteración Wylie, *gcod*.

horrible: en los apartados lugares adonde los tibetanos enviaban los cadáveres de sus allegados para que los practicantes de chö los desmembrasen y entregasen los pedazos a las fieras, y que servían como osarios para sus restos. Durante la práctica, por medio de un conjunto de rituales y prácticas psicofísicas, el individuo debe ganar acceso a la peligrosa realidad "sobrenatural" propia del lugar y que, en la creencia popular, lo destruiría. Entonces, debe ofrecer a los demonios su cuerpo, visualizado como néctar liberador (en sánscrito, *amṛta*; en tibetano, dütsi[a]),[265] y pedirles que lo devoren para que puedan alcanzar la sabiduría y la liberación y, en consecuencia, dejen de sufrir y por ende de infligir daños a otros seres vivos. Esto por lo general hace que el practicante encare una experiencia chamánica aterradora en la cual los demonios lo atacan para devorarlo. En ese momento, debe reconocer que los demonios no son más que visiones carentes de autoexistencia y aplicar las formas de mirar su propia mente que hacen posible la disolución espontánea, de manera instantánea, de la alienación y el error —y con ellos de las visiones y el terror— en la manifestación del estado de Comunión. Con ello todas las tensiones inherentes a la ilusión de estar enfrentando una aterradora realidad objetiva se rompen instantáneamente en la absoluta relajación propia de quien se halla totalmente libre de alienación / error, y se hace evidente que la realidad chamánica es ilusoria —con lo cual el yogui se libera de su influencia—. Si se tiene éxito en esto y se repite constantemente la práctica, ello irá neutralizando la propensión a vivenciar la realidad visionaria a la que se accede mediante la práctica como autoexistente, independiente de los procesos mentales del practicante y absolutamente verdadera. Y al lograr no tomar en serio visiones que parecen tan reales y que son tan impresionantes, el practicante también logra liberarse de la ilusión de que sus experiencias cotidianas ordinarias

[a] En transliteración Wylie, *dud-tsi*.

son algo autoexistente, independiente de sus procesos mentales y absolutamente verdadero, y por ende su vida se va haciendo cada vez más plena y menos insatisfactoria, frustrante y sufriente. Del mismo modo, el practicante se hace inmune a la influencia de los demonios que, para las masas tibetanas, son la causa de las enfermedades infecciosas y de algunos tipos de enfermedad entonces incurables, y que para la enseñanza dzogchén en verdad son nuestros pensamientos —una inmunidad que era tan real que, cuando sobrevenía una epidemia y los practicantes de chö conducían los cadáveres al osario para desmembrarlos y ofrecer sus miembros a las fieras, *ninguno de los practicantes que entraba en contacto con la enfermedad infecciosa la contraía* (Tucci, 1980)—. Hubo también numerosos casos de leprosos y víctimas de otras enfermedades entonces incurables que, sintiéndose condenados a muerte, se dedicaron a la práctica de chö como preparación para afrontar su propio fin —y, sin buscarlo, como resultado se curaron "milagrosamente" de su enfermedad (*ibidem*).

Unos pocos practicantes que no lograron liberarse del error / la alienación durante la práctica murieron "devorados" por los elementales, espíritus y demonios que "habitan" el osario. Considérese el caso de un practicante de chö a quien regularmente se le aparecía un terrible demonio que lo tenía aterrorizado. El practicante fue a consultar a su maestro, quien le entregó una daga ritual purbhu[a] y un carbón quemado, y lo instruyó para que pintara una cruz en el vientre del demonio con el carbón y luego clavara la daga en el cruce de las líneas —advirtiéndole que, antes de clavarla, verificara que el lugar donde lo iba a clavar fuese el correcto—. De vuelta en el osario se le apareció el demonio; en ese mismo instante el practicante pintó la cruz y se dispuso a clavar la daga en su centro. Justo antes de hacerlo recordó las palabras del maestro, y al intentar verificar que apuntaba al vientre de su poderoso enemigo, se percató de que había

[a] En Wylie, *phur bu*.

dibujado la cruz en su propio vientre. En ese preciso instante, el practicante entró en el estado de Comunión y el demonio desapareció. Ahora bien, de haber clavado la daga, el practicante habría muerto, su cadáver habría sido devorado por las fieras que abundan en el lugar, y sus restos habrían aparecido llenos de mordiscos, o ya devorados, como un mero montón de huesos ensangrentados —lo cual habría hecho que todos concluyeran que los demonios lo habían asesinado.

Finalmente, cabe mencionar que en el Tíbet la gente menos cultivada cree que el practicante realizado de chö puede curar las enfermedades de otros individuos, siempre y cuando éstas hayan sido ocasionadas por demonios y otros entes sobrenaturales, y que por lo tanto los practicantes de chö a menudo ofician en rituales de curación en los que realizan su práctica frente a los enfermos —y aunque los verdaderos maestros a menudo insisten en que dichos rituales son sobre todo superchería, la gente tiene tanta fe en sus tradiciones espirituales que, en una buena proporción de los casos, los enfermos se curan a raíz de la realización del ritual supuestamente terapéutico—. Claro está, a menudo se recurre al ritual cuando la aplicación de la medicina tradicional no ha podido curar la enfermedad y se sospecha que el disturbio pueda tener sus raíces en las propensiones psíquicas conocidas como *karma*. Lo mismo sucede cuando los remedios tradicionales para lo que los tibetanos llaman "disturbios de la energía" y que nosotros llamamos "enfermedad mental" —que incluyen píldoras confeccionadas con la corteza de un árbol y otros 34 productos conocidas como *agar 35*, otras preparadas con 14 substancias conocidas como *bimala 14*, etc.— no funcionan: puesto que se considera que a menudo tales disturbios resultan de provocaciones de demonios y otros entes sobrenaturales, se convoca a los practicantes de chö y se recurre al ritual terapéutico, con lo cual a menudo se produce la remisión. Por supuesto, los sabios, tanto budistas como bönpo, consideran que la

verdadera enfermedad mental es el error que comprende la alienación en todos sus tipos y que da lugar a las pasiones: estas últimas, que son manifestaciones sumamente poderosas de la alienación / el error, se denominan ñönmong,[a] mientras que al demente se lo llama ñönpa,[b] que significa "el que está bajo el poder de los ñönmong". Por ende, tanto los budistas como los bönpos consideran que sólo puede hablarse de una verdadera "curación" de la mente cuando el individuo se ha liberado de la triple alienación y por ende del error y la ilusión. Por ejemplo, cuando se ha tenido éxito en la práctica de chö y en la subsiguiente práctica del töguel[c] y/o del yangtik.[d]

En conclusión, aquí hablamos de *alienación chamánica* porque el chamanismo tiene como base las formas de alienación ya consideradas, y su práctica no sólo las confirma y sostiene, sino que sujeta al individuo a los caprichos de los seres que se manifiestan en la realidad chamánica. La práctica de chö y otros métodos de desalienación tienen como fin erradicar la alienación con respecto a toda visión y poner fin a la vivencia de cualquier tipo de realidad como sustancial y autoexistente: tanto la chamánica como la cotidiana —sea esta última científica o tribal—. Y si se tiene éxito en erradicar la alienación y poner fin a la vivencia en cuestión, como resultado se obtendrá un "dominio total" sobre las fuerzas que pueden influir sobre los seres humanos, que el cristianismo considera sobrenaturales y que Morin explicó de manera más racional y correcta como pensamientos que nos poseen —de los cuales, como ya se señaló, nos liberamos descubriendo su verdadera condición en una gnosis no dual, de modo que se disuelvan por sí mismos instantáneamente—. La práctica del

[a] En Wylie, *nyon mongs*.

[b] En Wylie, *nyon pa*.

[c] En Wylie, *thod rgal*.

[d] En Wylie, *yang thig*.

chö es particularmente poderosa para este fin en cuanto hace que los pensamientos cobren forma como realidad visionaria y parezcan entidades físicas absolutamente reales y autoexistentes, por lo cual la liberación de las visiones y de los pensamientos que dan lugar a ellas tiene un mayor poder para liberarnos de la influencia de las fuerzas en cuestión. Más aún, la condición de posibilidad de la posesión es que nos sintamos como un "yo" separado y autónomo que debe dominar algo externo a fin de evitar que ello lo domine, y ello —con la ley del efecto invertido que implica— es justamente lo que la práctica ha de disolver.

Es por esto que a los sistemas de desalienación que emplean métodos chamánicos, en vez de designarlos como chamánicos, los designo como metachamánicos: ellos hacen que se manifieste la realidad chamánica a fin de permitir que el individuo se libere, no sólo de la creencia chamánica que lo esclaviza, sino de la percepción de la realidad cotidiana producida por la *alienación ontológica positiva* y en particular por lo que llamo *alienación perceptual y cognitiva* como dada y autoexistente, que produce todos los efectos negativos que se han considerado y que se encuentra en la raíz de la crisis actual. Los miembros de la civilización occidental moderna que han experimentado con medios de acceso a la realidad chamánica —incluyendo a la mayoría de los psicólogos que definen su perspectiva como transpersonal y que a menudo se han vuelto promotores de los medios en cuestión— por lo general se han limitado a inducir artificialmente experiencias extraordinarias, sin saber cómo liberar esas experiencias y sin siquiera sospechar que la libertad y la verdadera salud mental dependen de que se las libere. Así pues, aunque algunos occidentales versados en prácticas como la del chö estén conscientes de que el objetivo supremo de las prácticas en las que se manifiesta la realidad chamánica es la liberación espontánea de toda experiencia condicionada por pensamientos sutiles y en cuanto tal alienada —incluyendo aquellas experiencias que, como las que

se discuten en la próxima sección, parecen estar libres de alienación—, e incluso unos pocos hayan vivenciado la liberación espontánea en cuestión, la mayoría se contenta con perseguir experiencias extraordinarias, tales como estados de aparente unidad con el cosmos, o incluso visiones ilusorias de entidades espirituales.[266]

Lo anterior no tiene por objeto negar al chamanismo en su propio medio los mismos derechos que se le otorgan a todas las religiones —aunque sí creo que es necesario tomar en cuenta el hecho de que sus métodos representan un peligro en sociedades "civilizadas" y en un medio urbano—. En efecto, como se señaló en la sección sobre la alienación religiosa, también las religiones teístas constituyen una forma de alienación —e incluso las no teístas pueden establecer en nosotros una nueva forma de alienación si al aceptarlas abdicamos nuestra libertad ante un dogma recibido (lo cual puede suceder incluso en sistemas que enseñan a cuestionar toda creencia recibida, incluyendo las que ella misma transmite[267]), o ante un sacerdote o gurú alienado que se presenta a sí mismo como libre de alienación, etc.

Ahora bien, el hecho de que haya presentado métodos de sistemas transmitidos en el Tíbet no implica que esté sugiriendo que nos convirtamos a una nueva religión. Lo esencial que los sistemas a los que se ha hecho referencia tienen que ofrecer son los métodos de desalienación, que pueden aplicarse en el marco de cualquier religión o en ausencia de toda religión (aunque, por supuesto, para aplicar esos métodos exitosamente es imprescindible compartir un marco teórico mínimo, el cual puede ser, por ejemplo, el que se esboza en este libro), mientras que la conversión a un sistema que nos sea culturalmente ajeno puede ser una nueva forma de alienación que nos traiga nuevos problemas. Más aún, muchos de quienes adoptan sistemas de desalienación transmitidos en Asia, al hacerlo adoptan pautas culturales de ese continente, aculturándose. Esto

no es conducente a la desalienación; por el contrario, ello exacerba la alienación en cuanto le agrega nuevas revoluciones a la espiral de simulaciones de Laing. Aunque nuestra cultura, como todas las demás, tiene aspectos que exacerban la alienación, o que le dan un cariz que la hace particularmente perjudicial, por lo cual es imperativo que se los erradique, la forma de hacerlo no puede consistir en calcar los aspectos correspondientes de otras culturas, pues todas las culturas de nuestra época imponen formas de servidumbre y dificultan la desalienación. Los aspectos en cuestión deberán ser erradicados por una revolución cultural como la que se discute en el Capítulo III de este libro, la cual en vez de copiar aspectos de otras civilizaciones, en base a la sabiduría que surge del estado de Comunión libre de alienación habrá de crear algo totalmente nuevo, que permita que cuando los individuos se alienen —lo cual es inevitable si la vida es el juego que se discutió en la última sección del Capítulo I—, lo hagan de una manera suave y armónica que facilite la posterior desalienación de cada individuo.

Algunos lectores han objetado que se considere como alienante a la espiritualidad chamánica amerindia y en cambio se insista en el carácter liberador de sistemas que sólo se conservaron hasta nuestra época en otros continentes. Como se señaló arriba, en todo el mundo ha habido sistemas de desalienación y Comunión, metachamánicos o no, y sin duda esto incluye a las Américas. El problema es que no tenemos indicios de que los sistemas de desalienación originarios de las Américas estén disponibles actualmente en las tradiciones autóctonas, y en estas últimas sólo conocemos sistemas chamánicos que incrementarían nuestra alienación y nuestras ataduras en vez de liberarnos de ellas (incluso si los libros de Castañeda fueran descripciones de un aprendizaje verdadero bajo maestros amerindios y el mismo fuera de naturaleza metachamánica,[268] no hay forma de identificar a los maestros en cuestión, y ahora él mismo está muerto, por

lo cual seguimos sin poder determinar si siguen o no existiendo métodos metachamánicos americanos). Finalmente, sistemas amerindios no dispondrían de explicaciones que respondan al tipo de racionalidad que se nos ha inculcado en las instituciones educativas y, en general, que hemos absorbido en nuestras sociedades. Como bien lo señaló el sabio budista de comienzos de la era cristiana, Aśvaghoṣa, a fin de neutralizar la totalidad de nuestras creencias erróneas e "ir más allá del lenguaje", es imprescindible emplear el lenguaje —y esto debe llevarse a cabo en el mismo nivel de racionalidad en el que fuimos educados, como lo hacen los sistemas que nos interesan.[269]

Rechazar algo que puede ser de valor para nosotros y que incluso puede constituir la clave para nuestra supervivencia y la restauración de la plenitud y la armonía primordiales, por el mero hecho de que provenga de otras regiones, es y sólo puede ser una instancia de chauvinismo, mientras que idealizar el pasado de nuestra propia etnia o de una de las etnias que se han mezclado en nuestra nacionalidad e insistir en que sólo es lícito recurrir a formas de espiritualidad que forman parte de nuestro pasado sería una forma sumamente peligrosa de romanticismo que podría tener matices de racismo y de nacionalismo extremo, como las que históricamente han sido elementos y caldo de cultivo del fascismo.[270] ¿Acaso hemos tenido reparos en importar el marxismo o el anarquismo, u objetado que se haya importado el cristianismo (aunque muchos hayan objetado la manera como se lo impuso), o que se importe la acupuntura u otros aspectos de las medicinas de China o Tíbet, o que se aplique el Āyurveda de la India, o que se establezcan restaurantes que dispensen comidas de múltiples países de Asia y el Norte de África? Como bien dijo el sabio sufí Yalaladín Rumi (Iqbal, 4ª ed. 1978): "No mires mi apariencia externa; toma lo que te ofrece mi mano".

Para terminar, podría objetarse que el hecho de que en las culturas en las que los métodos de desalienación a los que se ha hecho referencia estaban establecidos, siguieron imperando formas de alienación socioeconómica, política, antropológica, etc., habría mostrado que los mismos no son efectivos. Este razonamiento no es correcto, ya que en los últimos milenios los métodos en cuestión jamás fueron aplicados por las mayorías y los pocos que se han dedicado a su aplicación y han obtenido sus frutos raramente han obtenido el poder político —y en todo caso no habría servido de mucho que lo obtuviesen, pues como bien lo han señalado tantos pensadores ácratas, los funcionarios de los organismos estatales no son ángeles, sino individuos dominados por la alienación y por la totalidad de los vicios propios de nuestra época, y en consecuencia incluso cuando un verdadero sabio llega al poder no hay manera en que pueda poner fin a la alienación socioeconómica, política, antropológica, etc.—. Esto parece haberlo ratificado la historia, pues pocos años después de la importación del budismo al Tíbet, el rey Mune Tsenpó intentó en tres ocasiones consecutivas aplicar a la sociedad las teorías sociales de sus maestros budistas y redistribuir más equitativamente la riqueza de sus súbditos —fracasando en las dos primeras ocasiones, y en la tercera siendo envenenado por su madre a instancias de la nobleza del país—.[271] En China, asociaciones daoístas, budistas e híbridas intentaron sucesivas revoluciones, ninguna de las cuales tuvo éxito en cambiar radicalmente y para bien el estado de cosas. En India, por un tiempo los tántricos lograron que se relajaran los controles de casta, hasta que, a partir de un momento dado, los vaiṣṇavas —conservadores guardianes del casteísmo brahmánico— se lanzaron a exterminarlos, diezmándolos en poco tiempo. En países islámicos, los ismaelitas cármatas batallaron por eliminar las diferencias socioeconómicas, y aunque inicialmente obtuvieron importantes victorias, finalmente fueron derrotados, teniendo que refugiarse en las islas

de Bahrein, que conservaron hasta el año 1058, cuando Abd al-Buhlul restableció el Islam ortodoxo. Aunque historias similares se han repetido en numerosos lugares, en el Capítulo I se afirmó que en la actualidad la *reducción al absurdo* de la alienación / el error ha hecho posible la transformación que hasta ahora había sido imposible, y quizás sea un signo de ello el que actualmente se encuentren en boga formas de las tradiciones de desalienación a las que aquí se ha hecho referencia que subrayan los aspectos ecológicos, socioeconómicos y políticos de la desalienación que siempre ha sido su norte —entre las cuales encuentro de particular relevancia lo que se ha designado como "budismo comprometido", que se ha considerado como el equivalente budista de la teología de la liberación, y que se discute brevemente en la nota cuyo llamado está al final de esta oración, donde también se hace referencia a algunas de las críticas de la propiedad y las diferencias sociales que aparecen en los textos budistas (siendo también significativo que la revolución budista más exitosa parezca haber sido la que tuvo lugar en Bhután en el siglo XX).[272]

Para concluir la discusión de los tipos de alienación o aspectos de la alienación a los que hace referencia el título de esta sección, debemos ahora ocuparnos de lo que he llamado alienación transpersonal. Como se señaló arriba, una buena parte de los psicólogos y psiquiatras que definen su perspectiva como transpersonal y que a menudo se han vuelto promotores de métodos chamánicos (y en particular de substancias psicodélicas) se han limitado a inducir artificialmente experiencias extraordinarias, sin saber cómo liberar esas experiencias y sin siquiera sospechar que la verdadera salud mental depende de que se las libere. En efecto, como regla general quienes aplican a su posición teórica y a su praxis la etiqueta "transpersonal" no contemplan la posibilidad de que haya una forma de alienación a la que pueda aplicársele dicha etiqueta, en cuanto a menudo equiparan lo transpersonal en general, sin distinguir entre sus distintas

clases, con la ausencia de alienación, y proponen como vía para poner fin a las desventajas inherentes a esta última el acceder repetidamente a los estados en cuestión. Mientras que algunos creen que la verdadera cordura o verdadera salud mental que en su opinión se alcanza por esta vía es un estado transpersonal (como ya se señaló, sin discriminar entre las distintas clases de éstos), los iconos más venerados del movimiento transpersonal, que son Stan Grof y Michael Washburn, así como el ícono del movimiento integral, Ken Wilber, consideran que la misma es una condición personal en la cual no se toma la propia experiencia como verdad absoluta. En otros trabajos (Capriles, 1999b, 2000b, 2006a, 2007a vol. II, 2009c) he sometido las posiciones de estos tres pensadores a una crítica radical que ha repercutido en los movimientos de los que forman parte.[273] La temática de este libro y los límites de espacio que ella impone no permiten reproducir dicha crítica, pero sí es importante explicar brevemente por qué muchos estados transpersonales que la mayoría de los representantes de los movimientos transpersonal e integral considera como condiciones libres de alienación e identifican con lo que aquí designo como *holón* o estado de Comunión, están en verdad signados por la alienación —bien sea por el primero de los tres tipos de alienación discutidos en el capítulo anterior, bien sea por los tres juntos—, de modo que lo que promueven la mayoría de los sistemas transpersonales e integrales es la alienación transpersonal.

La primera de las condiciones alienadas a considerar es la que está signada sólo por el primero de los tres tipos de alienación / error discutidos en este libro, que consiste en la ocultación de la verdadera condición del *Sí-mismo*, y está constituida por la variedad de estados que la enseñanza dzogchén subsume bajo el título *base neutra de todo* (en tibetano: kunzhi lungmaten [*kun gzhi lung ma bstan*]). Esta etiqueta se aplica al fruto definitivo del *yoga darśana* de Patañjali, que es una abstracción concentrativa o *samādhi* en la que uno se *enajena* de los objetos sensibles

—pues no se manifiesta el continuo sensorio y los ojos por lo general se encuentran cerrados—, y en la cual según los textos "uno está dormido y al mismo tiempo totalmente despierto". También se aplica a los brevísimos instantes libres de pensamiento que separan cada pensamiento del siguiente, pero que pueden ser alargados por medio de la concentración pacificadora de la mente. Alargándolos, puede manifestarse una condición en la cual el continuo sensorio se encuentra patente, pero no se lo interpreta en ningún sentido, y en la que no se manifiesta la dualidad sujeto-objeto, por lo cual es frecuente que se la confunda con el estado de Comunión; sin embargo, no se trata de este último en cuanto, como ya se señaló, en ella se encuentra manifiesto el primero de los tres tipos de alienación que se consideraron en el capítulo anterior: la ignorancia de la verdadera condición del Sí-mismo que nos aliena de éste. Muchos de los estados que el hinduismo designa como *nirvikalpa samādhi*, al igual que la condición que el budismo *hīnayāna* llama *nirodha samāpatti* (pāḷi), y en general todos los tipos de *nirodhaḥ* (sánscr.) o cesación de la actividad psíquica, son instancias de esta condición, como lo son también las experiencias de pura luminosidad en las cuales no ocurre la dualidad sujeto-objeto, pero tampoco se ha hecho patente la verdadera condición del *Sí-mismo*. Para una discusión detallada de todas las condiciones que entran en esta categoría, cfr. Capriles (2012, 2007a vol. II).

La segunda de dichas condiciones ocurre cuando, habiéndose hallado el individuo en la condición conocida como "base-de-todo" discutida arriba, surge una conciencia que toma como objeto la totalidad que en ella se hallaba manifiesta, con lo cual dicha totalidad se vuelve una pseudototalidad, ya que ahora ella excluye al sujeto mental que la percibe (el cual sin embargo no se siente excluido en cuanto se identifica con ella y deriva orgullo y placer de sentir que él es una totalidad infinita que parece poseer todas las cualidades que aquí se le han atribuido al *Sí-mismo*). En

otras palabras, a partir de (1) la ignorancia de la verdadera condición del *Sí-mismo* o alienación con respecto a dicha condición que ya se hallaba manifiesta en la base-de-todo y sin que ella deje de estar manifiesta, han surgido el *ser-para-Sí* y el *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*, y por ende se ha manifestado (2) la *alienación ontológica positiva* / el error que se explicó como una confusión de categorías que resulta de la valorización-absolutización delusoria del pensamiento, en cuanto el sujeto se *aliena* de la pseudototalidad que aparece como objeto y que *parece* ser una totalidad infinita y tener todas las cualidades del *Sí-mismo*, y que en consecuencia toma por este último, para poder identificarse con ella y, creyendo que ha alcanzado el Despertar / la Iluminación, derivar de ello el pináculo del orgullo —tomando *erróneamente* lo relativo (en cuanto la pseudototalidad percibida es relativa al sujeto mental que la percibe, aunque éste se identifique con ella) como absoluto (pues tomamos esta condición por el *Sí-mismo*)—. Puesto que la *alienación ontológica positiva* ha surgido sin que nos percatemos de ello, en esta condición se halla también activo (3) el metaerror / la metaalienación que consiste en estar en el error con respecto al hecho de que se está en el error, así como en estar alienado de la propia *alienación ontológica positiva* en cuanto el identificarse con la pseudototalidad que aparece como objeto y de la cual el sujeto se halla alienado le permite a éste sentir que ha superado su alienación con respecto a ella. Sin embargo, en esta condición todavía no ha ocurrido la división figura / fondo, siendo éste el motivo por el cual el objeto es lo que parece ser el "ente total" que se haya libre de esta división (pero que en verdad no es *total* en cuanto excluye al sujeto mental).

Cabe señalar que la condición que se discutió en el párrafo anterior produce un tipo de placer bastante estable y sutil, que he designado como placer yóguico-transpersonal. La diferencia entre éste y el placer estético que se discutió en el Capítulo I es, por un lado, que lo que hace que la

conciencia acepte su objeto no es el juzgar como bella a una figura que se ha abstraído en el continuo sensorio, sino el juzgar como admirable lo que *parece ser* el carácter ilimitado, absoluto y total de la condición previa a la división figura-fondo que se ha tomado como objeto —lo cual hace que dicho placer se *asemeje* más al sobrecogimiento placentero que se deriva de la percepción de lo sublime que la complacencia estética que se deriva de la contemplación de lo bello— y, por el otro, que el sujeto mental *se hace* o *se identifica con* su objeto, derivando orgullo de *ser esa totalidad* —lo cual puede potenciar aún más la sensación mental placentera—. El resto es muy parecido a lo que ocurre en el caso del placer estético: puesto que en cada momento la conciencia no puede adoptar más de una actitud, al *admirar* y a raíz de ello *aceptar* la pseudototalidad que constituye su objeto, la conciencia acepta la totalidad del campo sensorio, incluyendo la *sensación mental*, que se torna agradable —a lo que se suma el hecho de que siente que *ella misma es la aparente totalidad* que percibe y en consecuencia se siente grandiosa.

Si uno toma las condiciones de alienación transpersonal por el estado de Comunión, dejará a un lado la praxis destinada a establecerse en este último, y de manera indolente se mantendrá en una condición que no representa liberación alguna, desde la cual tarde o temprano "caerá" a los estados de mayor sufrimiento —y mientras se encuentre en ella no podrá participar en la revolución total que ha de erradicar todos los tipos de alienación a nivel de la especie, incluyendo los de índole económico, social, político, cultural y así sucesivamente—. Para una discusión detallada de los graves defectos de la alienación transpersonal en todas sus clases (es importante señalar que Stan Grof incluye lo chamánico en su totalidad dentro de lo transpersonal), refiero al lector a mis dos libros al respecto (Capriles, 2012, 2007a vol. II) y mis artículos sobre el tema (Capriles, 1999b, 2000b, 2006a, 2009c). Para una explicación sistemática

de algunos de los sistemas y métodos de desalienación a los que se hizo referencia en la discusión de la alienación chamánica, cfr. Capriles (1994, 2000a, 2000b, 2000c, en preparación).

La alienación cultural y la alienación antropológica

Como se señaló en el capítulo anterior, Marx se ocupó de la *alienación* en el sentido cultural, consistente en la alienación del ser humano en la cultura. Enzo del Buffalo (1998) objetó que si para Marx (1969) la esencia humana estaba constituida por el conjunto de las relaciones sociales, no podía decirse que una esencia humana se alienara en la cultura, ya que para que ello pudiese ser tendría que haber una esencia humana ahistórica, fija, subsistente, metafísica y substancial, que en cuanto tal fuera distinta del siempre cambiante conjunto de relaciones humanas en el cual yace y el cual produce la cultura. A esto se ha objetado que, en cuanto para Marx la esencia humana es social, ella ha sido negada históricamente por la privacidad de las formas de apropiación, con lo cual lo social se ha alienado en lo privado (Puerta, 2008). En todo caso, controversias de este tipo no pueden surgir con respecto a la concepción de la alienación que aquí se esboza, pues no se afirma que una esencia humana se aliene en algo distinto de ella, sino que se plantea un proceso progresivo de alienación a partir de algo que en sí mismo no está determinado (aunque se ha determinado a sí mismo para dar lugar a un *ser-para-Sí* aparentemente alienado del *Sí-mismo* que somos en verdad, el cual está a su vez determinado para, en su interacción con otros, hacerse repetidamente *ser-para-otros* y de ese modo ir desarrollando una esencia) y que es negado por todas las determinaciones, incluyendo la de *ser humano*:[274] es porque en este sentido el *Sí-mismo* es indeterminado e incondicionado que en el capítulo anterior se aplicó a la determinación

(*Bestimmung*) por el pensamiento el principio de Baruch de Spinoza *Omnis determinatio est negatio* ("la determinación es siempre una negación") y se afirmó, como lo hizo Hegel en la *Ciencia de la lógica,* que la determinación es siempre negación de lo indeterminado.

Como se sigue de lo establecido en el Capítulo I, el proceso de determinación que niega al *Sí-mismo* indeterminado, produciendo alienación con respecto a este último, se inicia con la aparición de la alienación ontológica en el sentido (1), que es el de ignorancia de la verdadera condición del *Sí mismo*, y continúa con (2) la aparente alienación del *ser-para-Sí* con respecto al *Sí-mismo* que constituye el eje de la *alienación ontológica positiva*, con la cual surge la libertad del *ser-para-Sí* —la cual, como se mostró arriba, es *relativa o dependiente*, y a su vez requiere de (3) la metaalienación para poder subsistir—. Como se señaló en la sección sobre la *alienación por la posesión*, luego esta libertad se aliena en otros que inicialmente nos controlan desde el "exterior" y que, luego de su internalización, nos poseen desde nuestra propia psiquis —con lo cual nos alienamos de la condición que resultó del nivel anterior de alienación, en un proceso que, desde la perspectiva del proceso secundario (siempre y cuando no procuramos lograr una correspondencia exacta entre el ejemplo y lo ejemplificado), podría entenderse en términos de la espiral de simulaciones de Laing (1961)—. La *alienación en la cultura* ocurre porque los otros que internalizamos están ellos mismos *alienados en la cultura* y por ende su internalización, al hacer que nos juzguemos y conduzcamos en base a los juicios de esos otros, que están basados en valores adquiridos culturalmente, no sólo nos media pautas culturales que no hemos escogido y sobre las cuales no decidimos, sino que hace que nos sujetemos a ellas. Esto se logra por medio de dobles constreñimientos normalizadores que nos hacen creer que lo que es por convención y en cuanto tal culturalmente

determinado (*nomos*[a]), es por naturaleza (*füsis*[b]). Más aún, en cuanto para funcionar efectivamente en términos de la *alienación por posesión ordinaria*, y en particular de la *alienación en la cultura*, necesitamos aceptar y admirar lo que sentimos que somos y todo lo que se hace parte de nuestra identidad, esto nos hace considerar la cultura en que nacimos como la más valiosa y querer conservarla, generando chauvinismo, a menudo ultranacionalismo, y ocasionalmente fascismo. En este punto, pues, la alienación cultural se concibe en términos que se acercan más a los de los mal llamados sofistas y los cínicos que a los de Marx, y que son más psicológicos y culturales que económicos.

Este planteamiento ha producido una fuerte reacción en algunos interlocutores que objetan que la identificación tajante entre raíces culturales y alienación es tan radical como controversial, pues ella implicaría que el *Sí-mismo* se encontraría en un "más allá" o "más acá" de los espacios culturales constitutivos de la existencia histórico-social de la especie humana. Y que, aun dando por cierta la posibilidad de que, en el pasado o en el futuro, el *Sí-mismo* se haya hecho patente o pueda llegar a hacerse patente en la mayor parte de los seres humanos, ello no parece implicar que nuestra especie pueda vivir y con-vivir prescindiendo totalmente de la dimensión lingüístico-simbólico-axiológica que llamamos "cultura". Según la objeción en cuestión, valorar las raíces culturales sólo como fuentes de alienación es una posición que deja por fuera el potencial liberador que puede estar presente en cada una de las culturas y formas de espiritualidad, cuando una de las tareas fundamentales de una filosofía genuinamente postmoderna sería la identificación crítica de los aspectos tanto alienantes como liberadores del propio contexto cultural, a partir de un diálogo horizontal con las otras tradiciones culturales (incluyendo a la

[a] νόμος.

[b] φύσις.

modernidad europeo-estadounidense). Por último, se señala que en el caso de América Latina, esta tarea es doblemente compleja, debido a la naturaleza heterogénea de nuestros pueblos e identidades.

Si, como se señaló en la última sección del capítulo anterior, todo es el juego de la *poiesis* del *Sí-mismo*, que nos hace alienarnos de nuestra verdadera condición para que a continuación pueda tener lugar el des-cubrimiento progresivo del *Sí-mismo* que constituye el Sentido y la sal de la vida, y en consecuencia los espacios culturales constitutivos de la existencia histórico-social de la especie surgen en el curso de dicho juego y en virtud del mismo como manifestación de la *poiesis* en cuestión, no pueden entonces los mencionados espacios encontrarse ni más allá ni más acá del *Sí-mismo*. Más aún, lo que se propone no es que vivamos y con-vivamos con total prescindencia de la dimensión "cultural", sino que podamos llegar a vivir y con-vivir en dicha dimensión sin confundir *nomos* con *füsis*, y estando conscientes de que el juego no es más que un juego y por ende sin tomarlo muy en serio —y también que la dimensión en cuestión nos brinde los medios para implementar la segunda parte del juego de *Sí-mismo*, que consiste en el progresivo descubrimiento de este último que va erradicando la alienación en todas sus formas—. Mientras más "caída" es una cultura, más nos hace alienarnos en y por ella de una manera rígida que impide que nos percatemos de lo que ha sucedido —de modo que al tiempo que nos alienamos en y por la cultura nos alienamos de esta alienación—, y más poderosos y efectivos medios desarrolla a fin de impedir la desalienación: sus premisas se instalan en nuestra mentalidad en forma de sentido común, como constituyendo la realidad misma y siendo la única racionalidad lógica, atrapándonos desde el origen en una trama de sentido que condiciona totalmente nuestra experiencia, nuestra sensibilidad, nuestros valores en todos los planos, nuestras aspiraciones, nuestra forma de amar y de odiar, los impulsos que nos empujan hacia esto

o aquello sin que entendamos por qué, y así sucesivamente. Si esto no pudiese llamarse alienación en la cultura, nada podría llamarse alienación.

Es por ello que, para que podamos llegar a vivir y con-vivir en dicha dimensión sin confundir *nomos* con *füsis*, y estando conscientes de que el juego no es más que un juego y por ende sin tomarlo muy en serio, es imprescindible que se implemente una revolución cultural —como ya se señaló, en ningún sentido similar a la de la China de Mao— que haga que se nos aliene en y por la cultura de una manera que, en vez de ser traumática o patológica, sea suave y abierta; que nos permita reconocer que la cultura es *nomos* y no *füsis*, y que aquélla en que nos toca desenvolvernos no es mejor que las demás; y que nos brinde los métodos que hacen posible la desalienación. Esta revolución deberá erradicar aquellos elementos de la cultura que generan más contradicciones y conflictos, y rescatar aquéllos que puedan tener un potencial liberador —independientemente de que los unos o los otros provengan de antiguas tradiciones o hayan sido impuestos por la cultura global mediada por los medios de difusión de masas—; dejar de hacer pasar *nomos* por *füsis*; introducir elementos con un potencial más liberador que los existentes en cualquier cultura actual, y reconocer la imperativa necesidad de desalienación y el valor supremo de los medios para llevarla a cabo. En la cultura que resultaría de ello, aunque nos alienaríamos del *Sí-mismo*, no proyectaríamos a este último en un "más allá" en forma de un individuo represor / castigador omnipotente, y no tendrían lugar las formas más perjudiciales de alienación, tales como la económica, la política o la eroticosexual —esto último en cuanto, en vez de hacer que reprimamos el impulso erótico, se nos enseñaría a canalizarlo de maneras que hagan posible la desalienación en este plano y en todos los demás—. Es precisamente en el marco de una revolución cultural de este tipo que la propuesta de los interlocutores mencionados arriba es aplicable, pues dicha

revolución depende de la identificación crítica de los aspectos alienantes y liberadores del propio contexto cultural a partir de un diálogo horizontal con el resto de las tradiciones culturales.

Ahora nos toca considerar lo que aquí se designa como *alienación antropológica*. Esta última consiste en la autoevaluación por un grupo étnico que ha sido colonizado por otro en lo político, lo económico y/o lo cultural, o por un pueblo que es fruto de la mezcla de distintas etnias a raíz de procesos de conquista y colonización, desde el punto de vista de los valores, juicios y prejuicios de sus colonizadores. Por lo tanto, la misma puede resultar de la conquista y la colonización clásicas, así como del imperialismo y el neocolonialismo económico y cultural. Ahora bien, en todos los casos la *alienación antropológica* ocurre sobre la base de una preexistente *alienación cultural* (ya que para el momento cuando se iniciaron las conquistas, colonizaciones y así sucesivamente, ya todos los pueblos habían desarrollado —aunque, claro está, en distintos grados y de distintos modos— la *alienación cultural*), la cual a su vez depende de una preexistente *alienación ontológica positiva*. En cuanto lo que se aliena en esta forma de *alienación cultural* es una forma preexistente de *alienación cultural*, ella puede explicarse desde el punto de vista del proceso secundario como el fruto de un nuevo giro de la espiral de simulaciones de Laing.

Hoy en día todas las sociedades civilizadas exhiben un mayor o menor grado de alienación antropológica, pues todas ellas han sufrido procesos de conquista y colonización en uno u otro momento de su evolución; ahora bien, la misma es particularmente compleja y problemática en aquellas sociedades en las que las herencias culturales y características raciales de los distintos componentes étnicos se encuentran en conflicto mutuo, en forma tal que las características de cada uno frustra las aspiraciones de los otros —como es el caso en América al sur del Río

Grande—. Para entender la forma en que esto se produjo, la dinámica que lo determina, y las posibles vías para resolver el problema que ello implica, es menester comenzar discutiendo brevemente el desarrollo de la alienación, tanto cultural como antropológica, en la región en cuestión. Para ello comenzaremos en Venezuela, pues fue allí donde se hicieron los descubrimientos de Mario Sanoja Obediente e Iraida Vargas Arenas (1985, 1987, 1999) que nos brindan los primeros elementos para una clasificación de las culturas precolombinas.

En sus excavaciones de la década de 1960 en el cementerio Las Locas en la región de Quíbor, estado Lara, dichos investigadores destaparon veintidós enterramientos de los cuales una minoría habría recibido un trato preferencial respecto a los demás, lo cual revelaría la presencia de un patrón funerario diferencial, evidenciando el desarrollo de una desigualdad política en cuanto el trato preferencial estaría destinado a los miembros de una élite de dominadores. Esto indica la presencia para la época de *alienación política*, lo cual implica, en términos de las interpretaciones hechas a lo largo de este libro, la presencia de la *alienación ontológica positiva* (de la cual todas las formas de alienación son desarrollos), *religiosa* (pues es ésta la que establece las estructuras verticales), *perceptual y cognitiva* (pues sin ellas no puede haber dominación, en cuanto la com-pasión hacia lo potenciales dominados lo impediría) y así sucesivamente. En todo caso, en base a estas excavaciones y a los resultados del resto de las investigaciones arqueológicas, antropológicas y etnológicas realizadas en Venezuela, Sanoja y Vargas clasificaron los modos de vida prehispánicos básicos presentes en dicho país en: (1) cazadores–recolectores, (2) aldeanos igualitarios mixtos, (3) aldeanos igualitarios vegecultores, (4) aldeanos igualitarios semicultores y (5) aldeanos cacicales (Vargas, 1990, pp. 93–113). Estos modos de vida pueden subsumirse en dos grandes tipos de sociedades, que serían (1) el de

las horizontales, que comprenden los primeros cuatro, en cuanto la organización social de todos los pueblos que comparten esos modos de vida —al igual que la de los esquimales en el extremo Norte del continente, la de muchas de las tribus asentadas en el resto de Norteamérica (aunque no en México, por lo menos desde hace muchos siglos), y la de la gran mayoría de las asentadas en el Amazonas y otras selvas tropicales— exhibe una estructura y función horizontal, sin que se aprecien marcadas estructuras de poder o propiedad privada, y (2) el de las sociedades cacicales, en las cuales ya se han desarrollado estructuras verticales de poder y privilegio.[275]

En otras regiones del continente americano, se desarrollaron además las sociedades imperiales, en las cuales las divisiones de poder y privilegio se habían desarrollado hasta un grado mucho más extremo. Entre éstas se encuentra la sociedad incaica, por lo cual antes de seguir adelante debemos refutar brevemente la evaluación positiva que de dicha sociedad hiciera el fundador del Partido Comunista del Perú, José Carlos Mariátegui, quien la caracterizó como "socialista" o incluso como "comunista". En su obra más conocida, al principio del capítulo "Esquema de la Evolución Económica," Mariátegui (1959) escribió lo siguiente:

"Hasta la Conquista se desenvolvió en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. En el Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico —laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo— vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía. El Imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente

en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales". (p. 9).

A fin de demostrar lo erróneo de esta visión de Mariátegui, Klaus Sender (1997) —un autor con una ideología tan chata como para criticar al fundador del Partido Comunista del Perú por asimilar ideas de Georges Sorel y evaluar positivamente a dicho autor, a quien el Papa Lenin había repudiado— le hace las siguientes, muy válidas críticas:

"En las regiones andinas, en las cuales más tarde se levantó el imperio Inca existieron las comunidades rurales, los Ayllus, con sus construcciones de canales, sus terrazas, y su avanzada agricultura, mucho antes [de] que los Incas levantaran su dominio. Estas comunidades rurales tenían ya una vieja historia de muchos siglos. La cultura de estos hombres andinos se caracterizó por un profundo apego al suelo y demostró tener excelentes resultados para la agricultura. Esta cultura se desarrolló muy significativamente en las altiplanicies andinas y no en los oasis costeros o en la pluviselva tropical. (...) Estas comunidades rurales, que tenían una organización parcelaria, parecida a la vieja Marca (Mark) alemana y la Obschtschina eslava, y [que] como Engels lo mencionó, sorprendentemente lleva el nombre 'Marca', produjeron ya antes de los Incas las primeras formas de organización estatal. (...)

"Los Incas fueron una tribu muy posiblemente originaria de la actual zona del Lago Titicaca.[276] (...) Después de aproximadamente 300 años [de conquistas], este Estado alcanzó las dimensiones de un verdadero gran

imperio, que se extendía desde el actual Ecuador hasta muy al sur de la región de los Andes e incluso, como suponen algunos historiadores, hasta el territorio de La Plata. Esta comunidad tenía la denominación 'Tawantinsuyo'. La concepción de Estado consistía en la centralización supraregional de las fuerzas de cada una de las comunidades indianas. (...) Sin embargo, esto no habría sido posible sin la formación de una sociedad de clases. Con la formación de su dominio se obligó a los Ayllus a cultivar hasta el 2/3 de su suelo para los intereses de los Incas (aprox. 1/3) y la teocracia (otro tercio). Se logró un sistema tributario, que tenía que ser aceptado sin objeciones. La riqueza se concentró en los Incas y en los subordinados favoritos, la capa de la burocracia militar y la teocracia (todos miembros de la tribu Inca).

"La realidad social de este Estado no fue en ningún caso solamente idilio y armonía.

"El Inca concentró una riqueza inconcebible, la cuál llegó hasta instalaciones de jardines completos, en donde todo fue reproducido en oro. Ellos tenían costosos ropajes y víveres en abundancia. Por el contrario, la vida de un simple campesino de la comunidad rural, quien pagaba su tributo, lo que menos tenía era riqueza. Él trabajaba duramente prácticamente toda su vida, siempre en la estrechez del Ayllus, y lo que tenía que ver con su bienestar era en la realidad muy modesto. Lo que en la actualidad se puede cerrar en la cuenta es la seguridad social en la que el vivía, *pero ella era entregada por la comunidad indiana en la que habitaba, y no en primera línea por el sistema Inca, el cual existía sobre la base de estas comunidades* (cursivas mías).

"Existía el sistema 'Mita', que era la obligación de los habitantes del Ayllu de realizar grandes trabajos en las minas, en la construcción de calles y fuertes... Entre los Incas existía el status 'Yanaconas', que cuando menos se parecía al status de esclavos de los viejos imperios de las regiones del

Mediterráneo. (...) describir esto como un idilio comunista, marca un deslumbramiento romántico —dicho muy suavemente— que no se puede aceptar sin objeciones. Obviamente que una posición de este tipo acerca de la propia historia tiene que influenciar también (...) la política actual.

"El país conoció también de rebeliones, que fueron aplacadas con sangre por los Incas. No se debe olvidar que el sistema de los Incas fue un sistema de sacrificio humano bárbaro, no sólo por fervor religioso, sino también como un medio de represión. Otro punto que resalta fue la recluta obligatoria de mujeres jóvenes de los Ayllus y de los pueblos conquistados para cumplir diferentes funciones del sistema Inca. Estas acciones llevaron a una particular aversión contra el sistema. Estas muchachas eran reclutadas [igualmente] como 'mujeres santas' del sol (símbolo del Dios máximo), como trabajadoras o como concubinas de hombres pertenecientes a las castas superiores.

"En lo concerniente a los sacrificios humanos, según varias descripciones, se llevaban a cabo [en] ciertos 'festejos', alcanzando la magnitud de algunos cientos de niños. Ahora bien, no está claro hasta dónde el sistema Inca introdujo (...) estos métodos. Algunos de los estados precedentes a los Incas también realizaban sacrificios humanos a gran escala, por ejemplo los Chimu (un reino en la costa), y algunos factores indican que los Incas eran más moderados en comparación con otros. Lo que es seguro es que el número de víctimas era limitado en comparación con las culturas Azteca y Maya en América Central. (...)

"Este tipo de sacrificio significa una tremenda humillación para los humanos. Se ha transmitido que el entregar a una hija para el sacrificio proveía el privilegio para una carrera de empleado público. Si uno de los cargadores que llevaba el palanquín del Inca resbalaba, de inmediato lo pagaba con su cabeza. Los opositores del régimen no podían esperar otro

destino. Era un método de terror, con el cuál se mantuvo en pie este dominio.

"No es de ninguna manera seguro, que los Ayllus de las alturas del centro del país alguna vez conocieran estos sacrificios humanos, especialmente en esta magnitud. Lo importante es que un imperio de esos tiempos no debemos idealizarlo o minimizarlo. Esto sería un error muy peligroso y una osadía disparatada.

"Viendo todos estos hechos es desconcertante denominar el Estado primario de los Incas como 'comunista', como lo hace Mariátegui. Con algún derecho se puede denominar de comunista agrario a la comunidad rural, pero ésta es sólo la unidad productiva, no el sistema en su totalidad...

"Finalmente muestran las sangrientas masacres de los Incas sin misericordia entre ellos mismos, que aquí no se trata de una sociedad comunista 'armónica', sino de una de esclavitud y feudalismo que se encuentra en desarrollo y proviene del barbarismo…".

Antes de seguir adelante con la evaluación de las sociedades imperiales amerindias es menester detenerse en el uso por Sender del término "barbarismo", que, es de imaginar, para él significa "barbarie". Para los marxistas ésta era la etapa, que incluía el Neolítico y la Edad de Bronce —"umbral de la civilización"— y cuyo modo de producción era pastoral y agrícola, en la que comenzaron a formarse las clases y con ellas el Estado, y en la que se hallaban los bárbaros del norte de Europa que lucharon contra los antiguos romanos —la cual se ubica entre el comunismo primitivo del Paleolítico cuyo modo de producción estaba basado en la caza y la recolección, y las primeras sociedades de clases—. Me detengo en el uso de este término porque en la frase de Rosa Luxemburgo "socialismo o barbarie", que ha sido tan repetida recientemente, el mismo tiene una connotación extremadamente negativa,

lo cual es "una barbaridad" desde la perspectiva de la exposición de la evolución espiritual y social humana hecha en este libro, según la cual las sociedades civilizadas a menudo han sido más inicuas que las bárbaras. Eran los civilizados romanos, y no los bárbaros a quienes aquéllos se enfrentaron en sucesivas guerras, quienes tenían circos en los cuales las masas se divertían viendo a los leones desgarrar y devorar a los cristianos que se les ofrecía como alimento viviente, y viendo a gladiadores luchar a muerte entre sí o con leones por orden del Emperador. Y encima, los civilizados victimizan a los bárbaros proyectando en ellos su maldad en cuanto *sombra* jungiana.

Pero volvamos a lo que nos interesa: que el grado de desigualdad —y por ende de alienación— político, socioeconómico y cultural de las sociedades imperiales amerindias era extremo, y que la opresión de la que se hacía objeto al pueblo era escandalosa. El grado de desigualdad —y por lo tanto de alienación— de las sociedades que Sanoja y Vargas llaman cacicales era menos desproporcionado, pero sin embargo, y como ya se señaló, en las mismas había un alto grado de privilegio y de alienación política, socioeconómica y cultural. Y aunque las sociedades horizontales no exhibían una acentuada desigualdad política, socioeconómica y cultural, ello no es motivo para idealizarlas, ni, menos aún, para tomarlas como modelos de lo que debe ser el *ecomunismo* al que aspiramos, pues como se señaló en la sección sobre las formas de *alienación científico-tecnológica*, *chamánica* y *transpersonal*, la cosmovisión y religión que en ellas prevalecían eran predominantemente de carácter chamánico —si es que no lo eran de manera absoluta—, por lo cual exhibían los defectos que en dicha sección se le criticaron a las cosmovisiones y religiones de este tipo.

Así pues, los tres principales tipos de sociedad y organización política establecidos en América en el momento de la llegada de los españoles distan mucho de encarnar el ideal al que aspiran los

revolucionarios marxistas y anarquistas, y más aún de encarnar el que se presenta en esta obra —aunque no cabe duda de que dichas sociedades estaban muchísimo menos alienadas y corrompidas que los invasores europeos—. Ahora bien, incluso en el supuesto negado de que considerásemos deseable el retorno a una de esas tres formas de organización, tendríamos que reconocer que ello es imposible, en cuanto actualmente el grado de corrupción de nuestra psiquis es incomparablemente mayor que el alcanzado por la psiquis de los miembros de cualquiera de los tres tipos de sociedad en cuestión.

En todo caso, aquí nos interesa el hecho de que a raíz de la conquista y colonización por parte de los invasores europeos, se inculcó la idea de que todo lo indígena americano era inferior, degenerado y dañino. En efecto, es bien sabido que luego del exterminio de la gran mayoría de la población autóctona, se subyugó al resto, y entre estos últimos a la gran mayoría se la sometió al mestizaje, sobre todo por medio de la violación de las mujeres y del amancebamiento con ellas. No es menos sabido que luego se importó un gran número de esclavos africanos a fin de usar la mano de obra en las plantaciones; que dichos esclavos fueron objeto del mayor desprecio, y que ellos también pasaron por el proceso de mestizaje forzoso que dio lugar a la actual población de nuestro país. Así surgió una población a la que se forzaba a percibirse a sí misma a través del ojo del mantuano, y en consecuencia a ver en sí misma algo vil y despreciable, así como a medirse por la vara europea, cuando su idiosincrasia atávica le impedía obtener buenas calificaciones en términos de dicha medida.

Como se señaló al discutir la *phantasía inconsciente* en la raíz de la *sombra*, los humanos devenimos lo que sentimos que somos, y si sentimos que somos algo despreciable y vil, difícilmente podremos llegar a ser modelos de virtud —más aún cuando el modelo de virtud al que se nos hace aspirar es extraño a nuestra idiosincrasia y esta última frustra los

intentos que hagamos por encarnarlo—. En las sociedades horizontales amerindias no se ejercía la represión sobre los niños que instaura en ellos la *phantasía* en cuestión (si nos permitiésemos recurrir a la analogía antropológica, podríamos remitir a Lizot [1992], entre otros textos). Este tipo de represión fue introducida —o bien, en el caso de las sociedades imperiales y quizás las cacicales, exacerbada de manera radical— por la llegada de los colonizadores. Y lo que es peor, éstos y sus descendientes mantuanos —cuyo número en la región, exceptuando en parte al Cono Sur, fue disminuyendo poco a poco a medida que se extendió el mestizaje— percibían de manera sistemática a indígenas, afroamericanos y mestizos como algo abyecto, vil y despreciable. Así pues, la conquista y colonización, mientras que por un lado introdujo la represión tenaz y la culpabilización de los niños, por el otro introdujo la proyección de vileza sobre los elementos amerindios y africanos de la nueva etnia mestiza, dando lugar a una *sombra* jungiana antropológica que —con excepciones parciales en el Cono Sur— si los conquistadores y mantuanos hubiesen tenido éxito en su empresa, se extendería desde el Río Grande hasta la Patagonia.

Puede decirse, pues, que los ibéricos (los españoles en la mayor parte de la región y los portugueses en Brasil) impusieron el ideal europeo, que se transformó en la vara con la cual medir a la totalidad de la población. Ahora bien, ¿a cuál ideal europeo se está haciendo referencia? Según José Manuel Briceño Guerrero, nuestra etnia mestiza está presidida por tres discursos, que él designa como: (1) el de la Europa Primera, que es la de los privilegios aristocráticos y los principios religiosos más vetustos; (2) el de la Europa Segunda, que es la de la ciencia, la tecnología y el "estado de derecho," y (3) el Discurso Salvaje, constituido por los harapos sin doctrina que quedaron del despojo y la dispersión de las culturas africanas e indígenas. Dicho autor escribe (Briceño Guerrero, 1993):

"...ninguno de los tres discursos logra gobernar la vida pública hasta el punto de poder dirigirla hacia formas coherentes y exitosas de organización, pero cada uno es lo suficientemente fuerte para frustrar a los otros dos, y los tres son mutuamente inconciliables e irreconciliables. Entre tanto las circunstancias internacionales del mundo tienden, por una parte, a reforzar el discurso europeo segundo y prestan altavoz al clamor de desarrollo acelerado hacia un discurso racional segundo apoyado por la ciencia y la técnica, pero el discurso mantuano se esconde detrás del discurso europeo segundo y negocia su continuidad con intereses de las grandes potencias beneficiadas por ese estado de cosas mientras el discurso salvaje corroe todos los proyectos y se lamenta complacido". (p. 9).

La misma Europa comprende una contradicción entre lo que Briceño designa como la Europa Primera y lo que llama la Europa Segunda. Peor aún, esta última se encuentra en autocontradicción en cuanto el estado de derecho no prevalece de manera absoluta en parte alguna, y donde existe, en cierta medida es contradicho por la praxis de grandes sectores —si no de la totalidad— de la sociedad. Europa ha sufrido las guerras más irracionales, incluyendo el holocausto en la Segunda Guerra Mundial y los exterminios étnicos en las recientes guerras de los Balcanes. Sus gobiernos dan luz verde al de Estados Unidos para que lance bombas de uranio empobrecido sobre los países a los que conviene avasallar, para que destruya poblaciones enteras, para que con el pretexto de la guerra contra el terrorismo suprima o suspenda los derechos constitucionales y recurra a la tortura, para que invada la privacidad y meta su ojo electrónico en las vidas de las gentes. Y no se trata sólo de la relación con los Estados Unidos: los ataques racistas proliferan en Europa, sobre todo por parte de los *cabezas rapadas*, mientras el racismo anida en poderosos partidos políticos como el *Front National* de Jean-Marie Le Pen en Francia, el *Vlaams Blok* en el

Flandes belga, la *Alleanza Nazionale* de Gianfranco Fini en Italia, el *Nationaldemokratische Partei Deutschlands* (NPD) en Alemania, el *Freiheitlichen Partei Österreichs* (FPÖ) y luego el más radical *Partei Bündnis Zukunft Österreich* (BZÖ) del difunto Jörg Heider en Austria, los partidos fascistas de Europa oriental, y así sucesivamente.

Mas aún, como se mostró en una sección anterior, lo que aquí se está designando como la Europa Segunda surgió como un desarrollo de la Europa Primera que contradijo las premisas y los valores de esta última. Y lo que es más importante, se supone que la Europa Segunda es la de la racionalidad, así como la de la ciencia, en cuanto para su cosmovisión la racionalidad está encarnada en la ciencia. Ahora bien, como se ha mostrado a lo largo de este libro, es el proyecto científico-tecnológico de la modernidad —es decir, de la Europa Segunda— el que ha producido la crisis ecológica que, según los científicos que no están controlados absolutamente por el capital, amenaza con destruir la sociedad humana y poner fin a la vida en el planeta en el curso del presente siglo: como es propio de la ley del efecto invertido, o de lo que Sartre llamó "lo práctico-inerte," el énfasis en la racionalidad engendró la irracionalidad más extrema que jamás haya exhibido nuestra especie. Además, en cuanto desarrollo de la Europa Primera, la Europa Segunda contiene en su seno las contradicciones que se hallaban en el seno de la anterior, así como las ya referidas contradicciones entre ella misma y su predecesora. Y si la Europa Segunda lleva en su seno una enorme, insuperable contradicción, cuánto más no la llevará un pueblo tan distinto del europeo al ser forzado a adaptarse a dicho proyecto.

De lo dicho a lo largo de este libro se sigue que ninguna cultura actual merece que se la preserve a toda costa, pues todas ellas han asimilado el ideal cientificista de progreso propio de lo que Briceño Guerrero denomina la Europa Segunda —la cual es un desarrollo de lo que

el mismo autor llama la Europa Primera— y son instrumentales y mediatizadoras, habiendo llegado a convertirse en un tecnofascismo que se disfraza de democracia con el objeto de seguir conduciéndonos a ojos cerrados hacia la autodestrucción —y, en el caso de las culturas occidentales en general, manteniendo los atávicos prejuicios de lo que el autor en cuestión llama la Europa Primera—. En el caso particular de las culturas del continente americano al sur del Río Grande, si bien dejarse avasallar por el acoso cultural del Imperio y del Primer Mundo en general puede complicar los ya descritos problemas inherentes a dichas culturas, es menester reconocer que ellas tampoco constituyen un patrimonio dorado a defender a sangre y fuego —y que en los productos culturales provenientes de todas las culturas, incluyendo la anglosajona, podemos hallar elementos liberadores—.[277] Puesto que todas las culturas en cuestión son fuente de las contradicciones señaladas arriba, que se hallan en la raíz de los más graves problemas de la región, tal como sucede en el resto del mundo, es imprescindible transformarlas por medio de la revolución cultural a la que se hizo referencia al inicio de esta sección. Y entre lo que esta última deberá erradicar se encuentran algunos elementos clave de las interpretaciones populares distorsionadas de la doctrina cristiana, que no sólo son en gran parte responsables de la crisis global, sino que, en Latinoamérica, fueron usadas desde la Conquista para servir a los ilusorios intereses de las minorías dominantes y dieron lugar a muchos de los problemas característicos de nuestro subcontinente. En efecto, la única manera de hacer posible la supervivencia de nuestra especie y la materialización de la *utopía* que haría de ella *entopía* y haría del mundo un *eutopos*, o buen lugar, sería por medio de una revolución en todos los planos que pusiera fin a la alienación en todas sus formas, que como hemos visto constituye la raíz más profunda de la crisis ecológica.

Ahora bien, quizás lo que se presentó como un problema de las culturas de América al sur del Río Grande sea una bendición, puesto que el hecho de que los otros discursos frustran el logro de los objetivos de la Europa Segunda mantiene a los pueblos de la región a una distancia del abismo al que se acercan más rápidamente los pueblos del Norte. Más aún, aunque se está perdiendo a pasos agigantados, la América al sur del Río Grande sigue teniendo algo que el Primer Mundo ya ha perdido y que resulta imprescindible recuperar si la humanidad ha de seguir existiendo como especie, y si ha de alcanzarse el estado de cosas soñado y perseguido por los utopistas, anarquistas, socialistas y comunistas: un grado de solidaridad y calor humano que todavía se resiste a ser arrastrado y enfriado por las aguas del diluvio representado por esta etapa final de la modernidad. Y, lo que es más importante, todas las sociedades indígenas, incluyendo las que otrora fueron parte de imperios, siguen conservando una visión de la naturaleza como madre proveedora de vida y una actitud de respeto y veneración hacia ella que se contraponen al llamado *propósito consciente contra la naturaleza* propio de la Europa Segunda y de la cultura global que ella impuso. Por éstas y muchas otras razones, una mezcla racial y cultural como la que existe en la región podría favorecer la aparición de la síntesis cultural y espiritual que es la condición de posibilidad de la supervivencia de la especie y de la materialización de lo que hasta ahora ha sido no más que una utopía. Lo cual, me permito señalar —aunque al hacerlo pase del mito científico al "mitológico-religioso"— corresponde a ciertas profecías tibetanas.

La alienación por la autoridad y la dominación, incluyendo la alienación política, su relación con la aparición de la forma más elemental de la alienación económica y la exacerbación dictatorial y burocrática de la alienación política

Como se afirmó en el capítulo anterior, es de suponer que la *alienación ontológica positiva* no habría podido consolidarse durante las primeras decenas de millones de años de existencia de nuestra especie, pues durante todo ese tiempo su disolución en el estado de Comunión habría ocurrido de manera fácil y natural. En efecto, el tiempo transcurrido desde la consolidación de dicha alienación se mediría en miles y no en millones de años, y luego de haberse consolidado, ella habría tenido que seguir desarrollándose por un tiempo considerable antes de engendrar la *alienación por la autoridad y la dominación*, la cual habría existido sólo durante unos pocos miles de años, pues se habría desarrollado a inicios del Neolítico sobre la base de las relaciones verticales que se habrían establecido por efecto de la consolidación de la *alienación religiosa* justo antes de la transición a dicho período. En efecto, como he señalado en sucesivos trabajos (Capriles, 1994, 2007a vol. III, 2007b, 2007c, etc.), todo parece sugerir que la alienación por la autoridad y la dominación depende de la previa génesis de Dios o de los dioses y de un más allá supramundano, puesto que, como resultado de ello, en la psiquis humana se establece una relación vertical entre un principio dominante que se encuentra en lo alto y otro dominado que se halla en lo bajo —que es la que luego se reproduce y se desarrolla en forma de autoridad y dominación entre gobernantes y gobernados, hombres y mujeres, padres e hijos, mayores y menores, educadores y educandos, las partes en relaciones económicas que comprenden mando y dominación, etc.

En todo caso, parece ser un hecho que alienación por la autoridad y la dominación, tanto a nivel macrosocial como a nivel microsocial, se manifiesta de manera universal sólo en las sociedades civilizadas. En efecto, como se sugirió en el capítulo anterior, hasta hace relativamente poco tiempo todas las sociedades humanas habrían sido horizontales, y ello sigue siendo el caso en un número de sociedades "salvajes" de nuestros días: en ellas no habría habido divisiones tales como la de gobernantes y gobernados, padres / mayores e hijos / menores (cfr. Taylor, 2005, pp. 241-245 y 123-126, quien hace referencia a algunos de los múltiples estudios que sustentan este punto de vista), hombres dominantes y mujeres dominadas, y así sucesivamente.

En el proceso de ontogenia en las sociedades civilizadas de hoy, la alienación por la autoridad y la dominación se manifiesta primero en el nivel microsocial, pues la autoridad a la que inicialmente se somete al infante es la de quien lo tiene a su cargo y ha de vigilar su conducta a fin de inhibir los cursos de acción que las convenciones sociales censuran o prohíben y estimular las que dichas convenciones establecen como deseables o permisibles —rol que durante los últimos siglos ha correspondido tradicionalmente a la madre, aunque en muchas sociedades ha sido el padre quien ha tenido la responsabilidad de implementar los castigos más severos—. Más aún, las estructuras psicológicas que hacen posible que los individuos se sometan al poder político resultan de la internalización del control por la autoridad microsocial, que hace que en la psiquis del infante se establezca la escisión entre un aspecto gobernante y otro gobernado que constituye el eje de la *alienación psicológica* considerada en una sección precedente, y que en consecuencia el infante pueda gobernarse a sí mismo en base al criterio establecido por la autoridad. Es una vez que estas estructuras se han consolidado y con ello ha quedado instalada en nosotros la alienación psicológica que consiste en

gobernarnos dualísticamente a nosotros mismos, que podemos someternos al poder de autoridades externas, pues en cuanto no es posible alienar algo que no se tiene, lo que alienamos al depositarlo en gobernantes que percibimos como externos a nosotros es el autogobierno que hemos desarrollado de esta manera. En cuanto el poder político resulta de la alienación del poder de gobernarnos a nosotros mismos que constituye el eje de la *alienación psicológica*, el mismo resulta de una forma particular de metaalienación.

En el capítulo anterior vimos que el primer tipo de *alienación económica* consistió en la génesis de la propiedad, y que en cuanto para poder *poseer* la tierra y otros medios de producción y de goce el individuo tiene que haberse *separado de ellos*, el tipo de alienación en cuestión es un desarrollo de la *alienación ontológica positiva* que nos hace sentir que nos hallamos intrínsecamente separados de todo lo que aparece como objeto. Con respecto a cuál es la primera en surgir entre la *alienación política* y la *alienación económica* que da lugar a la propiedad (y que como se ha mostrado precede por largo tiempo al trabajo alienado en el sentido marxista del término), hay una radical divergencia de opinión entre el pensamiento ácrata, por una parte, para el cual la propiedad surge como consecuencia de la consolidación del poder político —como afirma haberlo demostrarlo Marshall Sahlins con sus estudios sobre la génesis de las monarquías polinesias—[278] y los marxistas y los bönpos (adherentes de la religión tibetana prebudista), por la otra, quienes aseveran que el poder político es una consecuencia del surgimiento de la propiedad privada, que tiene la función de protegerla.[279] Esto está directamente relacionado con el hecho de que, mientras que los marxistas dan prioridad a la economía en cuanto motor de las transformaciones sociales que generan la estratificación, los anarquistas dan prioridad a la política.

Aunque los estudiosos que comparten la postura ácrata a este respecto se han basado en la analogía antropológica que, como vimos, en el mejor de los casos puede ser inexacta y en el peor ser simplemente inválida, en base a algunos de sus aportes podríamos concluir que la necesidad de un jefe debería ser un resultado de la aparición de la violencia. En el seno del grupo, el jefe no tendría ningún poder de mando sobre el resto de sus integrantes, y su función se limitaría a mediar en los conflictos entre los individuos a fin de evitar que se llegue a la violencia, pero sin poder usar tipo alguno de coacción: él usaría sólo la palabra, y las partes serían libres de acatar o no sus consejos. En las relaciones con otros grupos, el jefe tendría la función de coordinar las acciones de los guerreros en la batalla, más no fuera de ella, y para poder seguir siendo jefe en la guerra tendría que renovar constantemente su prestigio por medio de victorias militares. Ahora bien, esto no significaría que pueda llevar a su grupo a la guerra a voluntad: el grupo iría a la guerra cuando todos lo acordasen, y si el jefe tratase de llevarlos a la guerra cuando no lo desearen —como en el caso del jefe apache Gerónimo (1972)— la tribu no lo seguiría.[280]

Como se señaló en una nota anterior, en base a la analogía antropológica, Marshall Sahlins (1972) infirió de sus investigaciones de campo sobre las monarquías polinesias que el poder político propio de un soberano (como distinto del poder limitado característico de los jefes tribales) no es el resultado de una aspiración del futuro soberano de enriquecerse en mayor medida que el resto de la sociedad, ni tampoco de una sed de dominio. El anhelo que mueve al futuro soberano sería de prestigio y reconocimiento social, y el mismo sería tan poderoso como para moverlo a explotar el trabajo de sus esposas a fin de dar obsequios al resto de la tribu y así lograr que se lo considere como un gran hombre. Con el objeto de honrar al gran hombre, puede suceder que se lo designe como

soberano, dotándoselo de un poder de mando que no tenían los jefes tribales que, como ya se vio, sólo mandaban en la guerra y en tanto que siguieran demostrando que poseían las cualidades necesarias para ello. Sahlins sugiere que sólo una vez que el individuo hubiese llegado a ser rey y se hubiese consolidado como tal, y aunque ello no hubiese sido su intención original, comenzaría aquél a obtener privilegios para sí y brindar privilegios a sus allegados —y que sería como resultado de ello que a la larga surgirían las diferencias de clase y de riqueza.

Como se señaló en las secciones sobre la *alienación psicológica* y la *alienación por la posesión*, nuestro *sentido de sí* y la estructura y función de nuestra psiquis surgen por efecto de la internalización de la estructura y función de los grupos microsociales (y luego también macrosociales) en los que nacemos, crecemos y hacemos vida. Podemos, pues, rescatar algunas de las reflexiones de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, y en particular el hecho de que, para él, a cada uno de los niveles de desarrollo que atravesaba la sociedad correspondería una forma diferente y cada vez más reducida de la institución conyugal básica —o, lo que es lo mismo, de la institución básica de propiedad y control— y que cada una de dichas formas tendría una menor extensión que la anterior—. Engels (sin fecha) escribe:

"...la evolución de la familia en tiempos prehistóricos consiste en una reducción constante del círculo en cuyo seno prevalece la comunidad conyugal entre los sexos —un círculo que en sus comienzos comprendía a la tribu entera".

Durante el siglo XX, en base a la analogía antropológica, diversos investigadores afirmaron haber refutado la tesis según la cual en todas las regiones y culturas el círculo en cuyo seno prevalecía la comunidad

conyugal entre los sexos comprendía originalmente a la tribu entera. Personalmente, no estoy interesado en "demostrar" que el rígido esquema de evolución de la "familia" propuesto por Engels —según el cual, del grupo tribal totalmente promiscuo cuyos miembros no conocían ni los celos ni el tabú contra el incesto, se habría "evolucionado" hasta la "familia monogámica", pasando sucesivamente por la familia consanguínea, la familia *punalúa* y la familia *sindiásmica*— constituya una pauta universal, o ni tan siquiera que el mismo corresponda exactamente al desarrollo de alguna civilización específica. Ni siquiera es mi interés universalizar *en forma absoluta* el principio general de reducción progresiva del círculo "familiar", aunque es un hecho que dicho principio se observa claramente en la evolución institucional de la civilización que se ha impuesto globalmente: las transformaciones sufridas por la familia occidental en los últimos siglos —que Engels no vivió para observar— han representado una reducción más de la extensión de la institución básica de reproducción, propiedad, jerarquía y control. Hace ya tiempo que en el Primer Mundo la familia amplia y multigeneracional —que incluía a abuelos, padres, tíos y tías consanguíneos y políticos, nietos, etc.— fue remplazada por la familia nuclear, cuyos únicos miembros son los padres y sus hijos —los cuales, en dicha región, hoy en día son por lo general uno o dos—. Más recientemente, la proliferación del divorcio redujo en una medida mayor aún la estructura del grupo familiar al producir numerosos hogares con sólo un progenitor. Y todo parece sugerir que la institución que nos concierne haya estado reduciendo su extensión desde tiempos muy remotos en buena parte de nuestra especie.

Puesto que, como ya se ha señalado, nuestra psique y nuestro sentido de "yo" y "lo mío" se estructuran en términos de las relaciones en las que funcionamos, a medida que se reduce la extensión de la unidad conyugal o unidad social básica de propiedad y control, nuestro sentido de "yo" y "lo

mío" se va concentrando, tal como sucede con la sal de una solución salina que se calienta por largo tiempo a medida que el volumen del agua va disminuyendo. Y, mientras esto sucede, tenemos que funcionar en sociedades cuyo espacio está cada vez más dividido por vallas, muros, puertas y candados, y en las cuales la propiedad debe ser protegida por un número creciente de guardias y policías, todo lo cual ha de reflejarse también en nuestra estructura psicológica. Michel Foucault (1976, 1985, 1987, etc.) observó que las formaciones u organizaciones de poder tienen una disposición dada de espacio-tiempo y un tipo dado de conocimiento que condiciona a los individuos que hacen vida en ellas, y nosotros podemos agregar que la disposición del espacio-tiempo establece estructuras en el proceso primario, mientras que el conocimiento condiciona el proceso secundario. En todo caso, está claro que hay una relación directa entre la división del espacio vital de los individuos en "mi espacio", "tu espacio" y "los espacios de otros", y el desarrollo de su sentido del "yo", que desde el punto de vista de la estructura tiene como base la espacialidad y comprende la territorialidad. Y que los vuelcos de la evolución institucional de la civilización imperante en los últimos siglos, junto con el resto de las transformaciones sociales que la han afectado, han hecho que nuestro sentido de *yo* y *lo mío* —al igual que la represión que un aspecto de nuestra psiquis ejerce sobre otro— se haya ido concentrando hasta alcanzar su extremo lógico y completar su reducción al absurdo en la crisis que encaramos (aunque la concentración del sentido del "yo" parece haber tenido lugar, aunque de maneras y en medidas distintas, en toda la humanidad).

Las diferencias en el grado de desarrollo de la sensación o el sentido de "yo" y "lo mío" en distintas sociedades, parecen haber sido hechas patentes por la proxémica —disciplina que introdujo en 1963 el antropólogo Edward T. Hall (1966)—, según la cual el espacio personal o

informal, y sobre todo la distancia personal (la segunda de las clases en las que para Hall se puede dividir el espacio personal en las sociedades civilizadas occidentales[281]), varía de una sociedad a otra (Hall, 1990). En efecto, podemos suponer que la extensión de la distancia personal en una sociedad sea directamente proporcional al grado de desarrollo que en ella ha alcanzado el sentido de yo y lo mío —lo cual, es de suponer, a su vez debe estar directamente relacionado con la mayor o menor amplitud que en ella tenga la familia o sus equivalentes—. En todo caso, puesto que la exacerbación del sentido del yo y de la represión que le es inherente es un producto del desarrollo de la familia nuclear y sus sucesoras (por ejemplo, la familia divorciada), la crisis en cuestión representa también la reducción al absurdo del tipo de familia en cuestión y en cuanto tal exige su fin.

La alienación en el Estado y las "instituciones de derecha" y en particular en las instituciones educativas y los *mass media*, y la exacerbación por estos últimos de la alienación ávida que resulta en la alienación en el consumo

Desde su origen, la familia fue el instrumento por excelencia de la alienación por patologías comunicativas —que hacen que lo que llamamos "comunicación" se transforme en mediatización y manipulación y de ese modo deje de ser comunicación en el sentido que aquí se da al término— que nos estructuran para que nos controlemos desde nuestra propia psiquis a fin de funcionar en la sociedad en base a las convenciones de ésta. A su vez, el Estado y sus sistemas legales, judiciales, policiales y así sucesivamente fueron desde su nacimiento, además de mecanismos de opresión de los ciudadanos y de defensa de los privilegios de los más poderosos, medios externos destinados a completar y complementar la función de la familia, con el objeto de garantizar que los ciudadanos

obraran como se los había enseñado en esta última —y, en caso de que el autocontrol interno fallase, reprimirlos y castigarlos—. Durante su evolución en los últimos siglos, el Estado moderno desarrolló la ingeniería social, y con ella una serie de instituciones destinadas a complementar la tarea de la familia en controlar al individuo desde dentro de su psiquis, que en cuanto tales pueden verse como *extensiones de la familia* —en el sentido en el que para Marshall McLuhan (2da ed. 1964) la espada era una extensión del brazo y así sucesivamente—, entre las cuales son particularmente relevantes las instituciones educativas y los medios de difusión de masas. Como se mostrará en la presente sección, dichas instituciones tendrían la función de perfeccionar las funciones de la familia, pero la mecánica del efecto invertido propia de la alienación / el error que Sartre (1960) atribuyó a lo "práctico-inerte" hizo que en ciertos aspectos clave tuvieran el efecto contrario al que se pretendía que ellas produjeran.

Como también se mostrará a lo largo de esta sección, las instituciones en cuestión complementaron los efectos de la técnica en hacer a los individuos humanos cada vez más impersonales, mecanizados, seriales y —en términos de Marcuse— unidimensionales. La paradoja es que al mismo tiempo exacerbaron el efecto que por largo tiempo había estado produciendo la progresiva reducción del círculo familiar, de incrementar nuestro sentido de "yo" y "lo mío", al promover el desarrollo del "estrecho individualismo" cuya premisa esencial es que (Kropotkin, citado en Cappelletti, 1978):

"Cada uno puede y debe procurarse su propia felicidad, sin prestar atención alguna a las necesidades ajenas". (p. 70).

Dicho desarrollo fue potenciado por el hecho de que, como resultado del creciente desarrollo del Estado y sus tentáculos (*ibídem*):

"...a medida que los deberes del ciudadano hacia el Estado se multiplicaban, los ciudadanos evidentemente se liberaban de los deberes hacia los otros".

De ahí la paradójica evolución que ha sufrido la psiquis humana en los últimos tiempos, la cual se ha hecho por un lado cada vez más egoica y egoísta, y por otro cada vez más impersonal. En todo caso, como se ha señalado repetidamente, la estructura y función de las instituciones y, en general, de las relaciones en las que funcionan los seres humanos, se plasma en el proceso primario en la psiquis de éstos, y una vez que dicho proceso se ha estructurado en términos de un tipo de relaciones, no hay manera de circunscribirlas a un cierto ámbito, y en consecuencia se extienden a la totalidad de las relaciones que entablen los individuos. Al igual que la técnica, las instituciones de jerarquía, propiedad y control a las que aquí se llamará "instituciones de derecha", presentan una estructura eminentemente instrumental que, al ser reproducida en las relaciones de los seres humanos entre sí y con el resto de la biosfera, no puede menos que exacerbar la explotación por los seres humanos de otros seres humanos y la ecosfera. Es por esto que la crisis que encaramos representa la reducción al absurdo, no sólo, como ya se vio, de la familia y de la técnica, sino en general de la *totalidad* de las instituciones de jerarquía, propiedad y control. Y en consecuencia, entre lo que hay que erradicar para que se haga posible la supervivencia de nuestra especie, se hallan el Estado, la fábrica mecanizada y la mecanización en general, las instituciones educativas, los medios de difusión de masas, la psiquiatría, la policía, la cárcel, el sistema legal, el ejército y, en general, todas las instituciones que Iván Illich (1971) ubicó en la derecha del espectro institucional. Él escribe a este respecto:

"Algunas [instituciones] se han desarrollado de una manera tal que caracterizan y definen a nuestro tiempo; otras son más modestas y pasan, por así decir, desapercibidas. Las primeras parecen tener a su cargo la manipulación de los seres humanos; las llamaremos instituciones 'manipuladoras' y las colocaremos, en aras de la claridad de esta exposición, a la derecha del espectro o abanico institucional; a la izquierda, ubicaremos aquellas que, por el contrario, facilitan las actividades humanas. Contentémonos con definirlas como 'abiertas' y no obligatorias...

"A ambos extremos podemos observar la presencia de servicios institucionales; no obstante, de un lado afrontamos una manipulación obligatoria que hace que el cliente sufra propaganda, agresión, adoctrinamiento o electroshocks. Del otro lado, el servicio representa mayores posibilidades en el marco de límites definidos, mientras que el cliente se conserva independiente. A la derecha, las instituciones tienden a volverse complejas, en tanto que su método de producción lleva en sí una definición previa y la necesidad de convencer al consumidor de que él o ella no puede vivir sin el producto o servicio ofrecido, lo cual hace que los presupuestos [de esas instituciones] aumenten sin cesar. A la izquierda, la institución se presenta más bien como una red para facilitar la comunicación o la cooperación entre los clientes que toman la iniciativa [de usarlas]".

Aunque el criterio en el que, en el pasaje citado, se basa Illich para clasificar las instituciones en derecha e izquierda es perfectamente válido, desde el punto de vista de este libro el mejor criterio para clasificarlas podría ser el de su *estructura y función* —los cuales, dicho sea de paso, corresponden a los de las instituciones macrosociales y microsociales de las cuales ellas son extensiones en el sentido mcluhaniano de la expresión: amén de ser, como ya se señaló, extensiones de la institución más básica de

propiedad y control a nivel microsocial, que es la institución conyugal (en el Occidente actual, la familia monogámica *nuclear*), las instituciones de derecha son extensiones y tentáculos de la más importante institución macrosocial, que es el Estado—. Sucede que las *formaciones u organizaciones de poder* —como las llamó Michel Foucault (1967, 1976, etc.), quien señaló el importante hecho de que las mismas comprenden una organización determinada de espacio-tiempo—estructuran en términos de sus propios *órdenes* u *ordenaciones*, y por ende de sus propias *estructuras y funciones relacionales*, el proceso primario de quienes hacen vida y funcionan en su seno.[a] Como también señaló Foucault, ellas comprenden tipos dados de conocimiento, que son el complemento, en el proceso secundario, del *orden* o la *ordenación* establecido en el proceso primario, y que en gran medida están estructurados en base a este último y dependen de él. Según este criterio, las instituciones estructuradas en términos de relaciones instrumentales y verticales, y muchas de las cuales —como bien señaló Foucault— han permitido tanto la coordinación de las actividades de los individuos en términos del tiempo del reloj como la adopción de la disposición de espacio, tiempo y conocimiento requerida por las estructuras de poder emergentes, son todas instituciones de derecha.

Así, pues, las instituciones que colocan físicamente a la autoridad de un lado y a los subalternos de otro (en el caso de los *mass media*, la primera se encuentra en la pantalla y los segundos frente a ella), que disponen a estos últimos en filas y los obligan a acatar la opinión y/o las órdenes de la autoridad, que organizan en detalle el tiempo de sus miembros en base al reloj, etc., son desde un punto de vista sistémico (es decir, en términos de su estructura y función) instituciones de derecha.[282] Dichas instituciones, cuyo desarrollo ha ido de la mano con el desarrollo de la técnica, del capitalismo y del estado totalitario —o en algunos casos, como el de

[a] Las referencias al proceso primario y el poceso secundario son mías y no de Foucault.

aquéllas que criticó Jerry Mander (1978), están indisolublemente asociadas a tecnologías— han impulsado la rapidísima aceleración del tiempo que, según la visión degenerativa de la evolución espiritual y social humana (en particular en su versión dzogchén [Padmasambhava, 1977; Capriles, 1994, 2007a, 2012]), caracteriza al período final del ciclo temporal, y que es concomitante con el desarrollo tecnológico, la "vida moderna" y el Estado contemporáneo. Del mismo modo y como se sigue de lo anterior, desde su aparición ellas han estado propulsando la destrucción de la biosfera a una velocidad cada vez mayor. Iván Illich (1971) escribe:

"El absurdo de las instituciones modernas es evidente en el caso de la institución militar. Las armas modernas pueden defender la libertad, la civilización y la vida sólo aniquilándolas. Seguridad en el lenguaje militar significa la capacidad de acabar con la Tierra.

"El absurdo subyacente en las instituciones no-militares no es menos evidente. Ellas carecen de un interruptor que active su poder destructivo, pero no lo necesitan. Su garra ya está clavada en la tapa del mundo. Crean necesidades más rápidamente de lo que pueden crear satisfacción y, en el proceso de tratar de satisfacer las necesidades que generan, consumen la Tierra. Esto es cierto de la agricultura y la manufactura y no lo es menos de la medicina y la educación...

"La institución militar es evidentemente absurda. El absurdo de las instituciones no-militares es más difícil de afrontar. Es incluso más aterrorizador, precisamente porque funciona de manera inexorable. Sabemos qué interruptor tiene que permanecer abierto para evitar un holocausto atómico. Ningún interruptor puede detener la Armagedón ecológica".

Finalmente, hay otros dos elementos que es esencial tomar en cuenta al clasificar las instituciones en uno u otro lado del abanico institucional: la intención que las determina y la función que cumplen. Las instituciones que tienen por objeto promover la adaptación al *status quo*, manteniendo con ello un estado de cosas desigual, totalitario (en el caso de las democracias burguesas, con fachada democrática), opresivo y destructor de la biosfera, y que son efectivas para implementar este objetivo, son instituciones de derecha, mientras que las que tienen por objeto hacer que se cuestione y revolucione un *status quo* desigual, opresivo y destructor de la ecosfera, y son efectivas para lograr este objetivo, son instituciones de extrema izquierda. Ahora bien, al evaluar una institución en términos de cada uno de los criterios expuestos aquí (el de Illich y los cuatro que se han añadido a éste) no necesariamente obtendremos en todos los casos el mismo resultado. En consecuencia, la forma óptima de evaluar una institución podría ser promediando las ubicaciones que le correspondan en términos de los cinco criterios mencionados, aunque privilegiando la función que cumple. Por ejemplo, la institución de bomberos es de derecha en términos de estructura y función, pues en ella sus miembros se forman en filas, deben obedecer a toda costa las órdenes de superiores, etc. Sin embargo, la misma es de izquierda en términos del criterio de Illich, de la intención que la determina y, en parte, de la función que cumple (su función es proteger gratuitamente vidas y bienes,[283] pero su estructura y función hacen que también cumpla una función de derecha). Por lo tanto, habrá que ubicarla alrededor del centro del abanico institucional.

En este punto nos interesa el hecho ya señalado de que la alienación por patologías comunicativas que tiene lugar en el medio familiar y que se halla en la raíz de la alienación por la posesión ordinaria —la cual, como ya se ha señalado, hace posible que se ejerza el control social desde el interior de los individuos—, tiene su continuidad en las instituciones

educativas, que son instituciones de derecha tanto en el sentido de Illich como en términos de los tres criterios expuestos arriba. Con respecto a las instituciones educativas se puede decir, en base a una modificación de la sentencia de McLuhan según la cual *el mensaje es el medio*, que su *mensaje primario* (al que se le da ese nombre por ser el más importante y por funcionar en el proceso primario) es el medio constituido por la estructura y función de la institución, mientras que sus *mensajes secundarios* (a los que se le da ese nombre por ser de importancia secundaria y por funcionar en el proceso secundario) están constituidos por los *contenidos ideológicos* que transmite la enseñanza. En efecto, el educando internaliza la estructura y función en cuestión, que moldean su proceso primario, enseñándolo a funcionar en estructuras —tanto internas como externas— en las que hay una autoridad que manda y ordena (a la que el resto está subordinado y a la cual obedece), la cual establece lo que es cierto o falso, y la cual determina el valor de cada uno de los subordinados, de modo que éstos tienen que competir por una mejor evaluación a fin de obtener un mayor valor y una mejor posición en el ordenamiento en que se desempeñan, etc. —con lo cual los niños y niñas aprenden a funcionar, tanto interna como externamente, en términos de la estructura y función de la institución en la que se desempeñarán como adultos—. Por su parte, los mensajes secundarios ideológicos de la educación adoctrinan a los niños y niñas, haciéndolos adoptar las convenciones (*nomos*) de su sociedad, así como la orientación ideológica del gobierno, de la institución y/o del maestro o profesor, las cuales contradicen lo que es por naturaleza (*füsis*) y son ajenas a ellos.

Del mismo modo, hay un elemento económicamente alienante (excluyente) en la educación, pues dependiendo de la cantidad de *pensum* que llegue a consumir durante su educación, del promedio de notas que obtenga y de la calidad de la institución educativa en que estudie, el

estudiante tendrá las posibilidades de ascender a una u otra posición en la pirámide socioeconómica. Lo que es peor, la cantidad de *pensum* que se consume depende de que el niño o la niña no tenga que abandonar los estudios para trabajar, pero también de la capacidad económica del Estado para hacer la cuantiosa inversión que se requeriría para proporcionar a los miembros de la sociedad en su totalidad, educación institucional desde el preescolar hasta los estudios postdoctorales —la cual según Iván Illich (1971) estaría fuera del alcance, no sólo los Estados que tienen menores recursos, sino incluso los más ricos—. Asimismo, provenir de una familia pudiente y con mayor formación intelectual puede ofrecerle al niño o niña una ventaja que redunde en un mejor promedio de notas. Finalmente, la calidad de la institución educativa en que el niño o la niña estudia puede depender de si los padres pueden costearle educación privada o tienen que confiarlo al sistema de educación pública, y, en el primero de los casos, de la calidad de institución privada que sean capaces de pagar. Por todo ello, la educación institucional conserva y exacerba las desigualdades existentes. Y, al mismo tiempo, al poner a los niños a competir por los mejores lugares en la clase y en la escuela, al igual que el deporte y juegos de mesa como el ajedrez —por la cual estos últimos son tan valorados— tiene la función de hacernos funcionar dentro de relaciones de proceso primario de competición, adiestrándonos de ese modo para la "carrera de ratas" (como dicen los angloparlantes) que nos ha llevado al borde del suicidio colectivo. Estos hechos, aunados a otros problemas que no tenemos espacio para considerar, llevaron a autores como Iván Illich (1971) y Everett Reimer (1971), entre otros, a proponer que se remplazara el sistema escolar obligatorio con alternativas descentralizadas y autogestionarias.

Otro problema con la educación institucional que ha generado la preocupación de un grupo diferente de estudiosos —quienes se han propuesto reformar el sistema educativo a fin de corregir esta deriva, sin poner en cuestión en cuanto instituciones a la escuela, el liceo y la universidad—, es el hecho de que en la actualidad, en cuanto dicha educación está basada en la *alienación perceptual y cognitiva* que se discutió en una sección anterior y que se encuentra en la raíz de la crisis ecológica, ella incrementa esa forma de alienación, lo cual hace que forme científicos, técnicos y burócratas que casi inevitablemente impulsarán la devastación ecológica. Este problema ha sido considerado ampliamente por Edgar Morin (2008; Morin, Ciurana & Motta, 2003), quien siempre cuestionó la artificial división de los saberes, y quien además de ello recibió la influencia de Gregory Bateson (a quien, como lo cuenta Morin [1970] en su *Journal de Californie*, a fines de la década de los 60 visitó en California, y con cuyo discípulo Anthony Wilden trabajó en Francia), quien reconoció el problema que, en la sección sobre el aspecto antiecológico de la alienación y sus efectos, se ilustró con la fábula de los hombres con el elefante. Mientras que Bateson ilustró este problema señalando que cuando percibimos un arco no nos damos cuenta de que el mismo es parte de un circuito, Morin (por ejemplo, 1995, 2008) lo expresó de diversas maneras, incluyendo el ya citado ejemplo del tapiz y los hilos.

En todo caso, como se señaló en la sección a la que acaba de hacerse referencia, la educación establece una estructura y función alienante, o por lo menos desarrolla y refuerza la que ya se ha estado desarrollando en el seno de la familia, y por lo tanto no podemos esperar que ella sea liberadora. En el mejor de los casos, la educación puede mostrar por qué tenemos que liberarnos, de qué es de lo que tenemos que liberarnos, y cómo podemos hacerlo (que es lo que trato de hacer en este libro y en el resto de mis obras). Ahora bien, el proceso de desalienación mismo tiene

que ser de una índole radicalmente distinta a la educación: mientras que esta última estructura al educando, el proceso de desalienación debe desestructurarlo. Si considerásemos el proceso de desalienación como una forma de aprendizaje, tendría que ver con lo que Bateson (1972) designó como Aprendizaje III, el cual no puede realizarse sólo en el aula ni principalmente en ella, y el cual conlleva el desaprendizaje de muchas de las pautas establecidas por el nivel anterior de aprendizaje, que para Bateson es el que él llamó Aprendizaje II.

Lo que en el título de esta sección se denominó *alienación ávida* es un resultado del desarrollo de la *alienación ontológica positiva*, pues la avidez es una exacerbación de la sensación de carencia que surge cuando la dualidad sujeto-objeto hace que se rompa ilusoriamente la totalidad y que como consecuencia de ello el sujeto experimente la carencia de dicha totalidad —o, en términos de la analogía física que se ha empleado repetidamente en este trabajo, de sentirnos separados de la plenitud de continuo de energía que es el universo y en consecuencia experimentar una constante e insaciable sensación de carencia de plenitud—. Como debe estar claro, la avidez que nos ocupa no puede saciarse por medio del consumo, puesto que al tratar de saciarla de esta manera nos afirmamos como sujetos separados de los objetos con los cuales pretendemos saciarla, y al hacerlo mantenemos y exacerbamos la *alienación ontológica positiva* que en cuanto *alienación espaciotemporal* se halla en la raíz de dicha avidez.

La *alienación ávida* hace que, una vez que surjan las divisiones de riqueza y clase, los más poderosos hagan ostentación de las riquezas que han acumulado en sus intentos por colmar la alienación en cuestión, y esta ostentación a su vez exacerba en las mayorías que han sido despojadas de sus medios de vida por los que se han enriquecido a costa suya, el tipo de alienación que nos ocupa. Como se verá al discutir la *alienación*

comunicativa, más adelante la propaganda comercial exacerbará aún más la alienación ávida en las masas, dará lugar a necesidades artificiales que alimentarán esta exacerbación, y producirán la sociedad de consumo que actualmente se encuentra a punto de consumir el planeta. Lo cual trae a la mente la polisémica frase de Fourier según la cual en la civilización la pobreza brota de la misma abundancia.

Es evidente, pues, que sólo una mutación psicológica que ponga fin a la *alienación ávida*, y no un incremento de la producción y del consumo en un estadio de socialismo, podría mantener la integridad de la sociedad humana, impedir la extinción de la especie, y dar lugar al "buen lugar" constituido por el *ecomunismo*.

En este punto es menester discutir lo que por lo general se designa como medios de comunicación de masas, pero que, en cuanto su esencia niega la comunicación en el sentido que se da al término en este libro, aquí se indica por la frase *medios de difusión de masas*. Dichos medios dan continuidad al proceso de alienación por patologías comunicativas que se inicia en el seno de la familia y que sigue adelante en las instituciones educativas, pero en cuanto, a diferencia de estas últimas, los mismos son tecnológicos y maquinales, su estructura y función es tecnológica y maquinal, y por lo tanto su mensaje primario de alguna manera difiere del de sus predecesores —aunque se supone que pretende cumplir la misma función esencial—. Su cariz tecnológico les permite llegar, en una única operación, y con mensajes homogenizados en base a los dictados de la ingeniería social y la industria publicitaria, a buena parte de la sociedad. Aunque en términos de Iván Illich los medios en cuestión no pueden ubicarse en el ala derecha del espectro institucional, ya que no existen leyes que nos obliguen a someternos a sus mensajes primario y secundarios, sí lo son en términos de su estructura y función, en cuanto extensiones de otras instituciones de derecha como lo son la familia y la escuela, y en la

mayoría de los casos de la intención que los determina y la función que cumplen (parciales excepciones a esta regla se discutirán brevemente al final de esta sección). Con respecto a su función, como se señaló en la sección precedente, los medios de difusión de masas son un medio tecnológico para someter a amplios sectores de la sociedad al *doble constreñimiento normalizador* que nos hace pasar por alto el hecho de que la aplicación de la ingeniería social, y la estructura y función mismas de dichos medios, contradicen el ideal democrático del valor supremo del individuo y la libertad de éste, a fin de lograr que la contradicción en cuestión no genere conflicto alguno, hacernos creer que el resultado del condicionamiento y la mediatización por los medios constituye la libertad, y hacernos dar por sentado que los medios en cuestión y el resto de los útiles de la ingeniería social son los pilares de la democracia (lo cual hace evidente que el ideal en cuestión no es para la democracia formal representativa más que una fachada, y que el mismo sólo es asumido verdaderamente y sin doblez por el pensamiento ácrata).

Como se manifestó en el capítulo anterior, en la etapa final del ciclo de evolución degenerativa se reivindican como valores e ideales muchas cualidades de la era primordial, pero la dinámica invertida inherente a la alienación / el error —que como vimos Sartre atribuyó a lo que llamó lo "práctico-inerte", pero que aquí se explica como inherente al error dualista y por ende a la dialéctica— hace que los medios por los que se persiguen los ideales en cuestión, en vez de plasmarlos en la sociedad, impidan su materialización. Así pues, la proclamación del ideal democrático del valor supremo del individuo y su libertad vino de la mano con la producción de medios que supuestamente permitirían plasmarlo, pero cuya estructura y función lo contradecían y harían imposible su materialización. En el caso particular de la proclamación del derecho a expresar el libre pensamiento, la misma vino acompañada del desarrollo de los medios de difusión de

masas que se presentaban como vías para ejercer dicho derecho, pero cuya estructura y función y cuyo efecto en la práctica obstaculizarían el libre pensamiento sin el cual la libertad de expresión contradice su propia esencia: la estructura y función de los *mass media* es unidireccional y mediatizadora, y el efecto de los mismos es, no sólo moldear y manipular la opinión pública inculcando en los miembros de la sociedad las opiniones que se supone servirían a los intereses del Estado y el capital, sino, lo que es más importante, programar a la gente para recibir pasivamente creencias y órdenes implícitas o explícitas sin cuestionarlas, y tomar creencias por hechos.

En efecto, la máxima de McLuhan según la cual el mensaje es el medio es muy relevante, pues —como creyó haberlo demostrado Herbert Krugman con los experimentos realizados desde 1969 (Mander, 1978; Nelson, 1992; Edward Krugman, Ed., 2000)[284]— el "contenido" de los mensajes resulta menos importante que el medio que los transmite: tal como en las instituciones educativas el *mensaje primario* no consiste en los mensajes verbales y paraverbales del educador, en los medios de difusión de masas el *mensaje primario* no consiste en los mensajes verbales y paraverbales de los comunicadores —los cuales constituyen *mensajes secundarios*— sino en una programación para funcionar en términos de una estructura y función en la cual somos receptores pasivos de los mensajes secundarios emitidos por otros —quienes son a su vez programados por otros, en forma tal que, como se señaló en la sección sobre las formas de *alienación científico-tecnológica*, *chamánica y transpersonal*, en última instancia no existe un individuo libre que controle a los demás, sino una dinámica impersonal de sometimiento que funciona a través de los individuos que se encuentran en posiciones de poder, mediatizándolos y privándolos de toda libertad—. Para emplear la metáfora que Bateson usó en el pasaje citado en la sección sobre la alienación científico-tecnológica,

chamánica y transpersonal, en cuanto no somos martillos o destornilladores, sino seres que experimentan y cuya experiencia los condiciona, usarnos como si fuéramos meros instrumentos *nos transforma en meros instrumentos*, con lo cual —como advirtió McLuhan (1967)— los útiles que hemos formado (y, cabría agregar, la dinámica autónoma e impersonal que así desatamos) nos forman a nosotros, transformándonos en útiles y con ello maquinizándonos y despojándonos de nuestra esencia humana. Más aún, de acuerdo con McLuhan (1969) el contenido de los mensajes se convierte en ilusión, en el sentido de que enmascara la intervención [de la estructura y función] del medio y con ello la mediatización. Por lo tanto, el problema con la TV no es sólo que en la actualidad sus contenidos son malos porque difunden antivalores y exacerban los apetitos de la audiencia a fin de maximizar el consumo, y que al hacerlo generan *pauperización existencial* y hacen que —como Erisictón— consumamos el mundo, destruyéndolo y de ese modo consumiéndonos a nosotros mismos, sino también, y lo que es más importante, que nos hace internalizar una estructura y función que es nociva en sí misma —lo cual implica que es imposible hacer "buena" televisión o, lo que es lo mismo, como concluyó Mander (1978), que la TV no es reformable.

En efecto, Mander arguyó acertadamente que, lejos de ser "neutra", la televisión predetermina quién la usará, cómo se la utilizará, qué efectos tendrá en las vidas humanas individuales y, si se la sigue usando masivamente, qué tipo de formas políticas emergerán de manera inevitable. Los cuatro argumentos del autor en cuestión en contra de la TV son los siguientes: (1) Que aunque parezca que es útil e interesante y que vale la pena, ella encajona cada vez más a la gente en una condición física y mental que facilita el control autocrático. (2) Que ella inevitablemente caería en manos de los poderes que desde el comienzo la utilizaron y

expandieron, y que la controlan actualmente —lo cual era previsible desde el comienzo en cuanto ella no da espacio a otros controladores—. (3) Que sus efectos sobre los cuerpos y las mentes individuales encajan con los propósitos de quienes la controlan. (4) Que ella no tiene un potencial democrático en cuanto la tecnología misma pone límites absolutos a lo que puede pasar a través de ella: el medio escoge su propio contenido a partir de un campo de posibilidades muy estrecho, y su efecto es confinar drásticamente toda la comprensión humana dentro de un canal rígido. Fue en base a estos cuatro argumentos que Mander concluyó que la TV no era reformable.

Es por todo lo anterior que el lugar común según el cual los medios de difusión de masas transformaron el mundo en una *aldea global* —término introducido por Wyndham Lewis al que luego Marshall McLuhan (1962, 2ª ed. 1964) le dio una connotación negativa ignorada por la gran mayoría de quienes actualmente abusan de él— difícilmente podría contradecir más frontalmente la realidad. En efecto, desde el punto de vista comunicativo la esencia de la aldea es la comunicación cara a cara entre sus habitantes, de igual a igual y en múltiples direcciones, la cual es negada por la unidireccionalidad y mediatización propia de los medios de difusión de masas. La Internet parece estar más cerca del ideal de la *aldea global* en cuanto permite la multidireccionalidad, y ahora que las partes no están limitadas a comunicarse por medio de mensajes escritos que despersonalizan, sino que pueden hacerlo cara a cara por medio de pantallas, puede *dar la impresión* de permitir la comunicación propia de la aldea. Ahora bien, a pesar de las loas de Manuel Castells (2001), es un hecho que buena parte de los usuarios de la Internet no la emplea para comunicarse cara a cara con personas que se encuentran a una distancia que haría imposible la comunicación física, sino para una serie de otras actividades que incluyen el consumo de videos —el cual tiene el efecto que

Krugman y otros comprobaron en la TV— y ocupaciones que requieren el uso del hemisferio izquierdo del cerebro pero en las cuales uno se relaciona con una máquina y no con una persona —las cuales en cuanto tales son despersonalizadoras y maquinizadoras, sirven para eludir las relaciones directas con otros y con ello el peligro de que estos últimos nos precipiten en el infierno en el sentido sartreano (siendo la Internet mucho más efectiva para este fin que lo que Sartre [1980] llamó "actitud de indiferencia hacia otros"), y pueden hacer que desde niños pasemos la mayor parte del tiempo físicamente inmovilizados en una silla—. Del mismo modo, para usar la Internet es indispensable tener acceso a un aparato que está muy lejos de ser accesible a todos por igual —lo cual contradice la esencia de la aldea en cuanto en ella no era necesario disponer de un nivel económico particular para comunicarse con otros—. Igualmente, el uso de la Internet requiere un consumo de energía y una producción tecnológica que no existían en la aldea. Y sin embargo, hasta un cierto punto podría decirse que ella ha puesto fin al monopolio de la información mediante el cual los EE.UU. y Europa Occidental controlaron la opinión pública de su población y de la de buena parte del resto del mundo, y sin duda alguna ha sido de una enorme utilidad en la organización de protestas, la transmisión de enseñanzas destinadas a permitir la liberación psicológico-espiritual, y la realización de otras funciones de izquierda. Puesto que éste no es el lugar para entrar en una discusión acerca de las ventajas y desventajas de la Internet, refiero al lector a los autores que las han considerado ampliamente (entre otros, Mattelart, 1999, 2000a, 2000b, 2001a, 2001b, 2003, 2008; para los costos ecológicos de la producción y por lo tanto del empleo de computadoras/ordenadores cfr. Ruiz Marrero, 2009).

Es un hecho, pues, que casi desde sus comienzos[285] los medios de difusión de masas han contenido la semilla del *Brave New World* temido por Huxley, en el cual se controlaría a los individuos desde su propia

psiquis, programándolos para consumir y haciéndolos servir a un orden establecido que no estaría al servicio de seres humanos reales sino de una maquinaria impersonal y una abstracción, sin permitir que se percataran de que estaban siendo controlados y haciéndolos creer que al cumplir las instrucciones recibidas y de ese modo alienar sus posibilidades de libertad, estaban ejerciendo esta última. Frédéric Beigbeder (2000) ha expresado el giro radical que en las democracias burguesas ha tomado el control por el poder en las últimas décadas en los términos siguientes:

"Las dictaduras de antes temían la libertad de expresión, censuraban la contestación, encerraban a los escritores, quemaban los libros controvertidos. (…) Para reducir a la humanidad a la esclavitud, la publicidad ha escogido el bajo perfil, la suavidad, la persuasión. Vivimos en el primer sistema de dominación del hombre contra el cual incluso la libertad es impotente. Al contrario, lo apuesta todo por la libertad; ahí yace su mayor hallazgo. Toda crítica lo hace quedar bien, todo panfleto refuerza la ilusión de su tolerancia santurrona. Te somete elegantemente. El sistema ha alcanzado su objetivo: hasta la desobediencia se ha transformado en una forma de obediencia".

En efecto, como bien señala Joyce Nelson (1992) en base a los experimentos de Herbert Krugman que se discutirán más adelante y a experimentos posteriores:

"En cuanto la experiencia de la vida real es remplazada cada vez más por la 'experiencia' mediada de ver televisión, se hace fácil para los políticos y los investigadores de mercado de todo tipo apoyarse en una base de experiencia de masas mediada que puede ser evocada por los detonantes apropiados. El 'mundo' de la TV se vuelve una profecía que ocasiona su

propio cumplimiento: la mente de masas se forma y sus participantes actúan de acuerdo con impulsos derivados de los medios, creyendo que éstos son su propia voluntad, que surge de sus propios deseos y necesidades. En una situación tal, quienquiera que controle la pantalla controla el futuro, el pasado y el presente". (p. 82).

Tanto las democracias burguesas como los mal llamados "socialismos reales" (pues no hay duda de que *reales* fueron en cuanto órdenes existentes, pero como se ha dejado ver en otros trabajos [Castoriadis, 1976ab; Eichler, 1987; Capriles, 1994 y varios artículos], los mismos se hallaron muy lejos de encarnar el ideal de *socialismo* que proclamaban[286]), combinaron elementos de la pesadilla que describió Aldous Huxley con elementos de la que Orwell plasmó en *1984*. Ahora bien, la praxis de las primeras parece haber tendido más hacia la pesadilla de Huxley y la de las segundas parece haber tendido más hacia la de Orwell —siendo ésta una de las múltiples razones por las cuales en la etapa final de la guerra fría las primeras fueron más exitosas y la OTAN "triunfó" sobre el Pacto de Varsovia—.[287] Es sólo ahora, con la crisis del *oikos* —*eco*lógica y *eco*nómica—, que se está haciendo evidente para las masas que el sistema que se suponía había triunfado es inviable y que, si nuestra especie ha de seguir existiendo, debe ser erradicado por la más radical de las revoluciones —la cual se discutirá brevemente en el próximo capítulo y la cual discutí más ampliamente en un libro anterior (Capriles, 1994), así como en varios artículos.

A pesar de todo lo anterior, Jürgen Habermas (1987ab) —quien, como sabemos, tomando el *interés* como criterio, clasificó la acción humana en instrumental, comunicativa y emancipadora— alegó que si el receptor de un mensaje aceptaba *por su propia voluntad* los juicios que contiene la información transmitida (los cuales, cabe señalar aquí, pueden

ser abiertos o encubiertos, y entre los encubiertos, como se mostró arriba, el más esencial radica en la estructura misma de los medios), la acción habría sido comunicativa, y que ello era el caso con los mensajes de los medios de difusión de masas —decretando, en base a este criterio, que la aparición y el desarrollo de los medios en cuestión representaron un avance de la acción comunicativa frente a la acción instrumental—.[288] El criterio que en este libro define la acción comunicativa es radicalmente diferente al de Habermas, pues como ya se ha señalado, según el mismo, para que una acción sea comunicativa, quien la emprende tiene que tratar al destinatario de la acción como un sujeto a respetar y no como una cosa a manipular: como se afirmó en Capriles (1994), lo que determina el verdadero carácter de un acto o fenómeno producido por los seres humanos es, por una parte, el *interés* y la *intención* de quienes lo originan, y, por la otra, la *estructura y función* del acto o fenómeno mismo. Si la *intención* de quienes dirigen los medios de difusión de masas es manipular a las masas, y la *estructura y función* de los medios en cuestión es unidireccional, transmitiendo mensajes mediatizadores que los receptores no pueden contestar y que el medio que los transmite presenta como *la verdad,* difícilmente podremos decir que la acción que los produjo haya sido comunicativa. La comunicación es necesariamente bidireccional o multidireccional, y entre las partes ha de existir un mínimo de igualdad de autoridad, pues como todos sabemos la coerción no es el único medio de instrumentalizar y mediatizar a los otros para que hagan lo que uno desea. El medio más efectivo para ello es la hipnosis, la cual, como se lo ilustró en una sección anterior con una cita de Laing, la mayoría de las veces no es aplicada por un hipnotista en un medio clínico o circense, sino por *otros significativos* sobre un infante en el medio familiar. La TV, en cuanto extensión de la familia, debe tener una naturaleza hipnótica, y en efecto eso es lo que se afirma habrían demostrado sucesivas investigaciones a partir de la que

realizó Herbert Krugman en 1969 (Mander, 1978; Nelson, 1992; Edward Krugman, Ed., 2000) pegando un electrodo a la región occipital de una secretaria de 22 años de edad y conectándolo a un polígrafo[289] que tenía un interfaz con dos ordenadores.[290] Las mismas habrían mostrado que, al cabo de 30 segundos frente a una TV encendida, las ondas cerebrales del televidente cambian de beta a alfa —lo cual significa que el mismo pasa de la atención consciente y alerta a un ligero trance receptivo que se halla por debajo del umbral de la conciencia y en el cual la capacidad crítica se mantiene inhibida, siendo sumamente efectivo para la programación mental—[291] y el hemisferio cerebral izquierdo, asociado al proceso secundario, que es el que procesa la información de manera lógica y analítica, se desconecta—. Al apagar la TV y poner el sujeto a leer, las ondas mentales pasan de nuevo a beta y el hemisferio cerebral izquierdo se activa.[292]

Una izquierda ingenua podría creer que los ideales por los que abogó el liberalismo burgués sirvieron a los intereses de una clase al permitirle hacerse dominante por medios que dicha clase hacía pasar como vías para plasmar los ideales en cuestión, precisamente en cuanto dichos medios contradecían dichos ideales y servían para manejar a las masas a través del engaño y la contradicción por medio de un *doble constreñimiento normalizador*. Las cosas no son tan previsibles, pues si bien ello ocurrió inicialmente, la dinámica de efecto invertido que desencadenaron esos medios a la larga puso fin a las contradicciones entre los intereses de distintos grupos e individuos, en cuanto, como ya se ha señalado, mediatizó y maquinizó a nuestra especie en su totalidad —con lo cual todos nos hicimos maquinarias al servicio de un mecanismo impersonal, dejando así de ser personas con intereses—. Y, lo que es peor, dichos medios fueron responsables en gran medida por la génesis y el desarrollo de la *alienación ávida* y la consiguiente alienación en el consumo tal como éstas se

manifiestan en la actualidad, que han hecho que quienes no pueden consumir todo lo que ofrecen los medios de difusión de masas, lo que ostentan los ricos y lo que se exhibe en los escaparates (vitrinas) de las tiendas, queden condenados al castigo de Tántalo, cuya hambre era estimulada por la cercanía de frutas que no podía alcanzar y cuya sed era estimulada por su inmersión en aguas que no podía beber, mientras que quienes tienen la capacidad de consumir buena parte de lo que se les ofrece quedan condenados al castigo de Erisictón, cuya hambre era incrementada por todo lo que consumía para saciarla —lo cual lo hizo comer sin detenerse todo lo que encontraba en su camino, obteniendo, en vez de satisfacción, hambre creciente, hasta que en un intento por poner fin a su tormento terminó comiéndose a sí mismo—.[293] Ha sido esto lo que ha hecho que nos hallemos a punto de cumplir el destino del segundo de los personajes mitológicos en cuestión, suicidándonos como especie al asesinar la biosfera que constituye nuestra identidad más amplia en cuanto forma de vida, por medio del voraz consumo de sus partes y de la contaminación provocada por la transformación de estas últimas en los bienes superfluos que acumulamos —de ese modo contradiciendo los más profundos y legítimos intereses de *todos* los individuos y grupos humanos—. Y en tanto que los mass media y el resto de los estímulos a los que estamos sometidos sigan haciéndonos creer que la plenitud sólo se alcanzará mediante la obtención de cada vez más altos niveles de consumo, seguiremos adelante de manera cada vez más frenética y acelerada con nuestro suicidio gradual y será imposible implementar la Revolución Total que erradicaría la alienación en todas sus variedades.

Claro está, puede haber medios de difusión de masas cuya intención sea únicamente emancipatoria y que no pretendan promover la adaptación a un *status quo* desigual, totalitario, opresivo y destructor de la biosfera, sino que, por el contrario, lo que hagan sea cuestionar lo que es imperativo

erradicar y discutir las formas de erradicarlo, así como de construir lo que se debe construir, etc. En este caso tendremos que ubicar el medio en cuestión a la izquierda en términos del criterio de Illich y de la intención que lo determina, y clasificarlo a la derecha en base a su estructura y función, en base a la institución de la que constituye una extensión —e incluso, en parte, al efecto que logra, pues aunque transmita mensajes secundarios emancipatorios, su mensaje primario se encontraría a la derecha del abanico institucional.

[154] Como se señaló en una nota al capítulo I, antes de haber aprendido qué son las distintas cosas del mundo, el infante tiene la capacidad de aprender a distinguir los segmentos del continuo sensorio que los adultos consideran como cosas diferentes porque los mismos conservan su configuración (es decir, su color-forma) en medio del cambio de la configuración total del continuo sensorio, y porque quienes lo educan le enseñan que cada cosa es separada de las demás y que constituye esto o aquello. Ahora bien, una vez que el infante ha aprendido a distinguir las distintas cosas, es su interés por lo que ya distingue como esto o aquello lo que lo lleva a tomarlo como figura en vez de otra cosa, de modo que desde entonces el concepto es la fuerza motora tras la abstracción de los segmentos del continuo sensorio que toma como figura.

[155] Según el *Hadiqah* de Sana'i, al igual que en el *sutra* original, los hombres eran ciegos, mientras que en el *Mathnavi* de Rumi (escrito siglos después del *Hadiqah*) se encontraban en la oscuridad.

[156] Ésta es una adición mía a la versión sufí de la historia.

[157] El proverbio chino reza: "La rana en el aljibe no sabe nada del gran océano" (井底之蛙, 不知大海; en japonés: *i no naka no kawazu taikai wo shirazu*). La traducción al inglés de Watson del capítulo en consideración está disponible en Internet en la URL http://www.terebess.hu/english/chuangtzu1.html#17.

[158] No digo que las ideas de Bachofen (1815-1887) con respecto a los pueblos salvajes estén en su totalidad erradas. Pero habría que matizar el concepto de *matriarcado* con el de *gilanio* acuñado por Eisler (1989), que parece aplicárseles mejor, y sus tesis no podrían aplicarse a los antiguos germanos, ya que fueron los kurganes quienes introdujeron el más extremo patrismo y androcentrismo en Eurasia (mientras que el patriarcado en sentido estricto habría sido introducido por los semitas).

[159] Malinowski (1932) escribe:

"Desde muy temprana edad, los niños se inician mutuamente en la práctica de los misterios de la vida sexual. Su prematura vida amorosa comienza mucho antes de que sean capaces de mantener una auténtica relación sexual. Sin embargo, se entregan a juegos y pasatiempos que les permiten satisfacer su curiosidad sobre la apariencia y la función de los órganos reproductores e, incidentalmente, también consiguen, como hemos podido observar, una cierta cantidad de placer positivo (p. 47)".

Una vez que iniciaban su vida sexual propiamente dicha, pasaban a vivir aparte de sus padres, con el resto de los adolescentes, donde entablaban libremente relaciones sexuales con quienes les placiere, y en las cuales las niñas tomaban la iniciativa tan a menudo como los varones. Hacia el final de la adolescencia los jóvenes comenzaban a formar parejas, y era luego de ello que se permitían a sí mismos engendrar.

Esto parece presentar un problema, pues para no engendrar deben haber aplicado algún tipo de contracepción, lo cual parece difícil de conciliar con el hecho de que los trobriandeses negaban que los bebés procedieran de la unión sexual y afirmaban que provenían de un *baloma* (uno de los tres tipos de espíritus, que eran el *baloma*, el *kosi* y la *mulukuausi*) que era introducido o que entraba en el cuerpo de la mujer, y sin el cual ésta no podría quedar embarazada: los niños se hacían o comenzaban a existir (*ibubulisi*) en la isla vecina de Tuma, adonde también se dirigían los espíritus de los muertos de todos los tipos (Malinowski, 1916, p. 403). Ahora bien, el problema podría no existir, ya que es de presumir que para ellos los anticonceptivos impedían que se implantara el *baloma* en la mujer, en vez de impedir que los espermatozoides fecundaran el óvulo: en uno o el otro caso, el resultado era el mismo.

[160] El concepto de reificación, que no fue desarrollado ampliamente por Marx, sino, en el siglo XX, por Lukacs, la Escuela de Frankfurt, el Grupo Praxis en Yugoslavia, y más adelante también por el anarcoprimitivista John Zerzan, etc., es más complejo que lo que sugiere esta afirmación. En particular, no podemos limitarlo a la transformación del trabajo en mercancía (que para los marxistas habría ocurrido en el siglo XIX), pues habría de incluir también la reificación del capital, que consiste en la objetivación del valor de cambio (trabajo) en forma de cantidades monetarias, y el tomar productos humanos como hechos naturales, resultados de leyes cósmicas, o manifestaciones de una voluntad divina. La concepción liberal y neoliberal del mercado como una entidad que guía la vida económica es un ejemplo clásico de reificación.

En particular, el arriba mencionado John Zerzan (2006) la define así:
"Del latín *res*, o cosa, reificación significa, esencialmente, cosificación; un poco en el sentido en que Theodor Adorno, entre otros, afirmaba que la sociedad y la conciencia han sido casi completamente cosificadas. A través de este proceso, las prácticas y las relaciones humanas llegan a ser vistas como objetos externos. Lo que está vivo termina siendo tratado como una cosa inerte o abstracción. Se trata de un cambio de los acontecimientos que se experimenta como natural, normal, inmutable".

[161] En la página Web "Historiantes", en la URL http://historiantes.blogspot.com/2007/08/convivencia-entre-el-homo-habilis-y-el.html Víctor Vela escribe:
"'La idea general de que el *Homo habilis* y el *Homo erectus* convivieron es conocida en el registro fósil desde hace 15 o 20 años', dijo [Erik] Trinkaus [en *Forbes.com*]. 'Hace 20 años teníamos documentado con claridad al *Homo erectus* en el este de África para hace 1.8 millones de años. Y la mayoría de la gente estaría de acuerdo con que el *Homo habilis* tenía un rango de tiempo de entre 2.5 y 1.6 millones de años. Así que ya teníamos unos cientos de miles de años, documentados, de convivencia en los 1980s'.
"Trinkaus cree incluso que este descubrimiento (de la existencia simultánea del *Homo habilis* y el *Homo erectus*) no implica que el habilis sea desbancado como ancestro de los erectus. 'Si tienes una especie que origina a otra especie, la especie ancestra no necesariamente tiene que extinguirse', dijo. 'Tal vez en parte de su rango geográfico se desenvuelve como siempre, y en otra parte de ese rango evoluciona en una nueva especie'".

[162] Muchos científicos creen que no sólo la humanidad, sino la vida en el planeta en su totalidad, será destruida por los efectos de la intervención humana en los ecosistemas. Otros científicos afirman que, puesto que las formas de vida primitivas que respiraban metano crearon las condiciones para que luego pudiesen aparecer las formas de vida que respiran oxígeno, no hay justificación para afirmar que la empresa tecnológica humana, de mantener su dirección actual, pondrá fin a la vida en el planeta. Esto puede ser cierto, pero no debería servirnos de consuelo, pues la destrucción de la mayoría de las especies es ya suficientemente mala, independientemente de que luego pudiese surgir un nuevo proceso evolutivo que diera lugar a nuevas formas de vida compleja. Más aún, si lo importante es que haya vida, ésta también podría surgir en algún otro planeta o satélite en el universo que reúna las condiciones para ello —pero no veo cómo va ello a ser consuelo con respecto a la destrucción de la vida en nuestro planeta.

[163] Recuérdese también el *Entsinnlichung der Welt* del tristemente famoso Arnold Gehlen.

[164] Como se señala en la sección sobre la alienación eroticosexual, lo que un adulto siente que él o ella es no es siempre lo mismo: en un momento siente ser el yo mental que parece controlar el cuerpo y experimentar a través de éste, etc., mientras que en otro siente ser el cuerpo (por ejemplo, al verse en el espejo, o cuando algo afea o embellece al cuerpo, etc.), y así se va moviendo entre una serie de distintas identidades. Cfr. Capriles (1986), donde he enumerado una cantidad de tales identidades y explicado cómo ellas surgen.

[165] Algunos gnósticos desarrollaron dualismos antisomáticos, aunque quizás uno de los más extremos haya sido el producido por el profeta persa Mani o Manes, quien combinó elementos antisomáticos del Antiguo Testamento presentes en el cristianismo con el dualismo ético-teológico del zoroastrismo indoeuropeo, así como con elementos dualistas del gnosticismo. En el cuerpo principal de este capítulo no se discutieron estos sistemas en cuanto los mismos parecen no haber tenido una influencia decisiva en las tradiciones espirituales en la raíz de la crisis ecológica —excepto en que algo de su anterior maniqueísmo pudo haber quedado en Agustín de Hipona, y en que el nazismo fue influenciado en alto grado por el maniqueísmo.
No hay espacio para discutir el zoroastrismo, pero es menester señalar que aunque representa la vida como una batalla entre un principio bueno y uno malo, enseña que los humanos deben colaborar con el orden natural, con la fecundidad de la tierra y con la procreación de los hombres. Por ende, aunque el dualismo absoluto es *per se* malo (en cuanto el Mal consiste en la identificación con un extremo en enfrentamiento contra otro y el Bien yace en la Comunión en

una condición no dual que impide la identificación con un extremo que nos hace enfrentarnos al otro), esta religión contiene elementos ecológicos.

Para el dualismo maniqueo, en cambio, la materia y la vida eran la fuente del mal, y el triunfo final del bien radicaría en la destrucción de la vida y de su base material. Hoy en día, la corriente maniquea que desearía la extinción de la vida y de su base material no necesita impulsar una gran guerra, ni realizar exterminios en masa de ningún tipo, pues está claro que, si todo sigue como va, el proyecto luciferino que concluye con la modernidad y el capitalismo hará que la vida humana desaparezca del planeta, probablemente en el curso de este siglo. Sin embargo, como ya se señaló, el maniqueísmo tuvo una influencia determinante en el nazismo, pues a través del grupo Thule, Hitler recibió las tradiciones de los cátaros o albigenses, una secta o grupo de sectas que provenía del maniqueísmo y que conservaba el extremo dualismo de dicha tradición. El ideal inmediato de este pernicioso tipo de esoterismo era mantener el dominio de unos sobre otros (propia del dualismo para el cual unos "buenos superiores" se enfrentan constantemente a unos "malos inferiores") y de los humanos sobre la naturaleza; su ideal mediato habría sido la eliminación de la vida y de su base material, que para ellos era la fuente del mal. El mal se proyectaba sobre lo que era visto como Otro (el judío, el gitano, el negro, el mestizo, el homosexual y todo aquél que no participase de la raza germana o del ideal hitleriano) y se intentaba destruir en y como ese Otro —y finalmente también como ese "gran Otro" supuestamente maligno que para ellos corrompía lo puramente espiritual: la base material de la vida—. No en vano el nazi Paul Ernst (1912) afirmó en su obra *Eine Credo*: "¿Será posible que la humanidad encuentre una religión puramente espiritual, que no tenga necesidad de cuerpo, de expresión o de forma, que no sea más que sentimiento?". La religión debía ser puramente espiritual y no depender del cuerpo, como en los cátaros; el imperativo de que la religión no fuese más que sentimiento expresaba la necesidad de dejar a un lado la ética inherente a la razón y dedicarse a una praxis acrítica determinada por el puro sentimiento, tal como éste fuese manipulado por los dirigentes (de modo que, por ejemplo, no hubiese escrúpulos para exterminar a judíos, gitanos, y a quienquiera que se decidiese exterminar). En la filosofía de Heidegger hay elementos que justifican este enfoque.

[166] Los sufíes y muchos musulmanes piadosos insisten en que el Jihad o Guerra Santa ha de emprenderse contra las inclinaciones humanas contrarias a los principios de la religión y no contra los pueblos que profesan otras religiones, lo cual difícilmente podría ser más loable. Ahora bien, en la práctica el principio en cuestión ha sido invocado para justificar la guerra contra los infieles desde que el mismo profeta Mahoma, al mando de sus seguidores y familiares de Medina, se lanzara a la conquista de la Meca.

[167] Para los gnósticos griegos el verdadero Dios era el del Amor de Jesús de Nazaret, mientras que el Yahvé del Viejo Testamento era un demonio. Esto último lo confirman los primeros himnos de los semitas a su Dios, los cuales, como señala Riane Eisler (1989), no hacen más que pedirle ayuda para vencer en la guerra y someter a los enemigos.

[168] Según Miguel Asín Palacios (1931, 1941, 1992, 2008), la escuela arábiga española (que incluye a Landau, Ribera, Tara Chand, Guillaume, Holmyard, García Gómez), la arabista puertorriqueña Luce López Baralt (1980, 1981) y el maestro sufí Idries Shah (1975, 1978), los más importantes místicos católicos recibieron doctrinas del sufismo, que luego practicaron hasta obtener sus frutos naturales. En el caso de Bernardo de Claraval, las doctrinas recibidas —provenientes de los ismaelitas de Hasan ibn el Sabbah, el "Viejo de la Montaña"— habrían llegado a él a través de su primo hermano, jefe de la Orden del Temple (investigación personal basada en múltiples fuentes, incluyendo algunas de las citadas en esta nota).

[169] Al referir a la gente a su propia conciencia para la interpretación de las Escrituras y la toma de decisiones morales, la Reforma liberó a los cristianos de la alienación de su libertad en el clero, pero promovió la actitud individualista de fines de la Era de la Oscuridad. Más aún, como señaló Aldous Huxley (1956):

"Los protestantes desaprobaban la experiencia visionaria y le atribuían una virtud mágica a la palabra impresa. En una iglesia con ventanas transparentes (en vez de vitrales extatogénicos) los fieles podían leer sus Biblias y libros de oración y no se sentían tentados a escapar del sermón hacia el otro mundo (de la experiencia mística)".

Aboliendo los elementos extatogénicos de la liturgia, la Reforma impidió que los seres humanos mantuvieran aunque fuera un mínimo contacto con una realidad superior a la de su propia razón lineal y aparentemente separada. Por lo tanto, fue muy fácil para los protestantes negar luego la existencia misma de una realidad superior cuyo orden debiera ser respetado, e intentar imponer al mundo el orden que concebía su propia razón lineal y fragmentaria. Por otra parte, como ha señalado Erich Fromm (1956), la Reforma eliminó los elementos femeninos y matriarcales propios de la religión católica, impulsando el retorno a una mentalidad y una actitud de corte patriarcal similar a la que había imperado entre los hebreos precristianos (actitud que, como veremos en una sección posterior, impulsaría el proyecto de dominio de la naturaleza).

[170] Para Weber, el judaísmo tuvo también una importancia decisiva para el capitalismo racional moderno en la medida en que legó al cristianismo su hostilidad hacia la magia (que para él, aparte de estas dos religiones, sólo existe en poquísimas sectas orientales, una de ellas en el Japón), cuya fuerza en pueblos no cristianos impedía el progreso (en China la geomancia se opuso a la construcción de ferrocarriles, como en India el casteísmo se opuso a la aplicación de nuevas técnicas). Más aún, el dualismo primitivo entre moral de grupo y moral respecto a los extraños permitió al judaísmo alumbrar nuevas formas de obtener ganancia económica, pues se podía prestar a interés a los segundos y hacer negocios irracionales muy productivos. Sin embargo para Weber éste era un capitalismo de parias y no un "capitalismo racional" como el que se produjo gracias al calvinismo. Además, el aborrecimiento del judío piadoso hacia las innovaciones era casi tan fuerte como el de los pueblos salvajes y mágicos. El tipo del gran empresario es cristiano y sólo puede imaginarse sobre el terreno de la cristiandad: en particular del protestantismo, e idealmente del calvinismo.

Ahora bien, como se verá luego, el proyecto de la modernidad es un proyecto mágico, que ha hecho posible que cualquier humano pudiente vuele por los aires en aparatos, destruya montañas, proyecte su imagen en el otro lado del mundo, se mueva a gran velocidad y así sucesivamente. Aunque parece cierto que *cierto tipo* de mentalidad mágica obstaculizaba el desarrollo del capitalismo, el desarrollo del capitalismo es indivisible del resto del proyecto moderno, y en particular del desarrollo científico-tecnológico que en este libro se hace corresponder al proyecto mágico de la creación del Gólem —el cual, paradójicamente, es de origen judío—. No es casualidad, en efecto, que los pitagóricos, con su pasión por la magia, hayan sido quienes inicialmente desarrollaron en mayor medida la ciencia y la tecnología.

[171] Los autores citados proporcionan mucha evidencia de ausencia de represión hacia los niños, como lo hacen también muchos otros autores. Lawlor (1991) nos la ofrece con respecto a los aborígenes australianos. Y si bien el antropólogo australiano Derek Freeman (1983) trató de demostrar que Margaret Mead (1960) había falseado los hechos al describir a Samoa como un paraíso de la libertad sexual, las observaciones de este último tuvieron lugar luego de que la afluencia de extranjeros modificara las actitudes de los nativos en múltiples ámbitos (un cambio que yo pude observar en otros respectos entre los refugiados tibetanos en Nepal: cuando llegué a ese país en 1973 todos los tibetanos con quienes me cruzaba me saludaban con signos tradicionales de respeto mientras sonreían y me dispensaban las miradas más luminosas que recuerdo; pocos años después esto ya no sucedía y muchos habían desarrollado grandes vicios).

[172] Quizás la raíz de la comprensión de Washburn del "ego mental" se encuentre en Wilber (1995, 1996), quien concibe su origen de una manera que no corresponde a la de la fenomenológica psicología del ego de Paul Federn (1952). Sin embargo, el concepto de Washburn parece tener sus propias características. (Cabe señalar que soy un crítico acérrimo de las tesis de Wilber y que también he criticado radicalmente las tesis de Washburn; para mi crítica de Wilber, cfr. Capriles [1999b, 2000b, 2006a, 2007a vol. II, 2009c, 2012]; para mi crítica a Washburn cfr. Capriles [2007a vol. II, 2009c, 2012].)

[173] Como se sugirió en una nota anterior, los proponentes de este tipo de ego no parecen tomar en cuenta el hecho de que a veces *nos hacemos* el tipo de ego en cuestión, y muchos otras veces *nos hacemos* muchos otros tipos de ego, de modo que lo que sentimos ser oscila constantemente. Cfr. Capriles (1986).

[174] Una explicación tántrica de esto es que las reprensiones y puniciones en cuestión hacen que en el infante contraiga su musculatura, en particular en el tronco, y con ello estrangule el llamado

"Canal Central" (en el budismo, sánscr. *avadhūti* (tib. tsa uma [*rtsa dbu ma*]) o *rāhula* (tib. drachen [*dgra can*]). Sobre todo en el hinduísmo, sánscr. *suṣumnā* (Tib. kundarma [*kun 'dar ma*]) por el que asciende la energía que fluye desde la región genital-anal en la base del tronco cuyo caudal determina la extensión de la conciencia, y así reduzca dicho caudal y en consecuencia reduzca y haga menos permeable el foco de conciencia. Esta forma de explicar no ha sido validada por la ciencia moderna, en cuanto los canales llamados *nāḍi* en sánscrito (tib. *sa*) y los llamados *jīngluo* (canales y colaterales) en chino no han sido hallados en la disección de cadáveres (en la República Democrática de Corea —si no recuerdo mal en la década de los setenta del siglo pasado— se afirmó que se había hecho el hallazgo en cuestión, en forma de ductos llenos de puro ácido ribonucleico [o quizás desoxirribonucleico, no estoy totalmente seguro de mi memoria], pero el mismo jamás fue confirmado por la investigación subsiguiente).

[175] El primer grado de placer tiene lugar en la cabeza; en el segundo el placer abarca la cabeza y la garganta; en el tercero, incluye los anteriores y el tórax; en el cuarto, los anteriores y el alto vientre. Hasta allí se llega en el tantrismo, pero en el dzogchén se puede dejar que baje hasta el nivel genital. En todo caso, en el tantrismo se dice que los practicantes tienen placer total "hasta en los dedos de los pies".

[176] Conservar la simiente-esencia es un precepto que en la práctica yóguica de los Tantras Internos de la Vía de Transformación (cfr. Capriles, 2000a, 2003) sólo tiene siete excepciones específicas (tales como concebir un infante para la transmisión de la enseñanza, producir substancias del *samaya* para los discípulos, [en el hombre] practicar un examen de semen, etc.) En el *atiyoga* dzogpa chenpo, en cambio, se considera que si un yogui se mantiene ininterrumpidamente en el estado de rigpa (es decir, en el estado de Comunión libre de los tres aspectos de la alienación ontológica y de todo tipo de alienación) durante el coito, incluso si llega al punto en que se emite el fluido masculino o femenino no perderá la esencia (*thig le*) pura. Ahora bien, lograr esto requiere una familiaridad con el estado de rigpa que haga imposible que se confunda dicho estado con otros, y sobre todo una capacidad especial de mantenerse en dicho estado.

[177] Muchas tradiciones orientales, al igual que muchos sexólogos contemporáneos, consideran la emisión por la mujer de un líquido acuoso en momentos de clímax vaginal como una eyaculación en parte equivalente a la del hombre; sin embargo, algunos sistemas tántricos consideran la menstruación como el equivalente energético de la eyaculación masculina y por ello usan una combinación de yoga y medicinas a fin de detener la menstruación.

[178] Una interacción en la cual el aumento de la actividad de una de las partes hace que la otra incremente su actividad, lo cual genera un aumento de actividad en la primera, y así sucesivamente, de manera tal que la actividad de ambas partes va incrementándose inter-dependientemente.

[179] Aunque se "comunicaban" a través de la glándula pineal —idea que es absurda, pues no se puede entender cómo en una glándula que pertenece a la *res extensa* o dimensión espacial se pueden unir esa dimensión y la *res cogitans* o dimensión pensante, que no es en absoluto espacial y por definición no puede encontrarse con la dimensión espacial.

[180] En una nota posterior se discuten brevemente los efectos de las tesis de René Descartes y Francis Bacon.

[181] Para la bioenergética yóguica, genera tensiones neuromusculares que obstruyen el flujo energético central, reduciendo el caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia en el cerebro y, por ende, reduciendo el foco de atención consciente. En términos de la fisiología occidental y el modelo biomédico, esta reducción del foco de atención consciente podría ser explicada en términos de la bioquímica cerebral.

[182] Este movimiento, que comprende a una serie de personalidades, algunas de las cuales se mencionarán más adelante en el texto principal, es particularmente activo en Francia, donde tiene como órgano de difusión la revista *Entropia* fundada por Jean-Claude Besson-Girard.

[183] En efecto, como aclaran las enseñanzas budistas de todos los niveles, todo lo nacido (pāḷi y sánscr. *jāta*; tib. kyepa), lo compuesto / condicionado / construido / hecho / artificial / fabricado (pāḷi, *saṅkhata*; sánscr. *saṃskṛta*; tib. düyé [*'dus byas*]), lo *causado* / producido (sánscr. *nutpāda* o *nutpatti*; tib. kyepa [*skyes pa*]), es transitorio, inauténtico y espurio. Sólo la

desocultación espontánea e incausada del *Sí-mismo* que (es) no nacido (pāḷi y sánscr. *ajāta*; tib. makyepa [*ma skyes pa*]), incondicionado / no hecho / no compuesto / no producido / no artificial (pāḷi, *asaṅkhata*; sánscr. *asaṃskṛta*; tib. *dümayé* [*'dus ma byas*]), e incausado, no producido ni devenido (sánscr. *anutpāda*, *anutpatti*; tib. makyepa [*ma skyes pa*]), puede representar una solución definitiva e irreversible a la alienación y los males que de ella se derivan. Cfr. Capriles (2012), así como Capriles (2000a, 2003, 2004, 2007a vol. II), e incluso Capriles (1977, 1986).

[184] Para Jung, los tres arquetipos principales eran el *ánima*, el *ánimus* y el *Selbst* ó Sí-mismo. A excepción de la *sombra* misma, cada uno de los arquetipos que postuló tenía un lado *sombra*, que encarnaba los vicios y defectos particulares que pueden distorsionar la naturaleza original del arquetipo de que se trate. Ésta es una de las razones por las que se ha dudado de que se pueda considerar a la *sombra* como un arquetipo.

[185] Nótese que mi uso de conceptos o categorías de Jung no quiere decir que esta forma de explicar provenga del psiquiatra y analista suizo.

[186] Aunque todos estamos dispuestos a aprovechar los aparentes beneficios del dominio sobre la naturaleza y la explotación de ésta, y en caso de que nos corresponda, del dominio y la explotación que las élites ejercen sobre otros individuos y pueblos, no todos estamos dispuestos a luchar por llegar a ser amos. En este aspecto, al menos, la visión de Hegel (1966) sobre la dialéctica del amo y el esclavo es correcta.

[187] En efecto, como señala Kerényi (1998, pp. 165-166), Orfeo parece haber rechazado al oscuro Dionisio en favor del dios claro, "Apolo y sol en la misma persona", a quien adoraba.

[188] La "evidencia" en la que se basa esta afirmación y las fuentes de dicha "evidencia" se discutieron en una serie de notas al Capítulo I de este libro, así como en otras obras de mi autoría (Capriles, 2000a, 2003, 2007a), y se discutirán más ampliamente en la obra en progreso *La filosofía griega y el Oriente*.

[189] El método de *isosthenia* consistía en balancear toda evidencia o argumento con una evidencia o argumento contrario, de modo que ambos se cancelasen mutuamente y así, eventualmente, el individuo pudiese liberarse de la valorización-absolutización delusoria que lo hacía parcializarse por un pensamiento, que tomaba como *la verdad*, y que lo llevaba a negar el pensamiento contrario. (Nótese que Protágoras, al igual que Demócrito y Anaxarco, era nativo de Abdera, en Tracia.)

El mismo método —que los japoneses llaman *mondo*— fue propugnado por el filósofo y místico chino Hui-neng Wei-lang y aplicado por la larga línea de sus descendientes espirituales en China, Vietnam, Corea, Japón y otros países del Asia. Hui-neng enseñó a sus discípulos:

"Cuando os interroguen, si alguien pregunta acerca del 'ser', respondedle en términos del 'no-ser'. Si alguien pregunta acerca del 'no-ser', contestadle en términos del 'ser'. Si os interrogan acerca del hombre ordinario, responded describiendo el sabio. Si os preguntan por el sabio, contestad en términos del hombre ordinario. De este método de oposición recíproca surge la comprensión del Camino Medio (Mādhyamaka). Cada vez que se os haga una pregunta, dad una respuesta que implique su opuesto".

Para el uso que hizo de este método el filósofo y místico chino Dàzhū Huihai (大珠慧海) y otros ejemplos, cfr. Capriles (2004).

[190] Puesto que el juicio que evalúa un objeto positivamente induce aceptación, haciéndonos experimentar un estado agradable, mientras que el juicio que evalúa un objeto negativamente induce rechazo, haciéndonos experimentar un estado desagradable, en tanto que no logremos evitar juzgar positiva o negativamente los objetos (incluyéndonos a nosotros mismos) seremos perturbados constantemente, y sólo hallándonos más allá del juicio y de la disposición a juzgar podremos ser imperturbables.

[191] Sólo de este modo se podía lograr la *ataraxia*, pues (por las razones explicadas en la nota inmediatamente anterior) en tanto que nos afecten los juicios que otros hacen de nosotros, seremos perturbados por los mismos, que nos harán oscilar entre el agrado y el desagrado.

[192] Se dice que Gorgias se inició en los misterios órficos, pero independientemente de ello sea o no cierto, no parece haber sido un órfico, en cuanto se opuso a las teorías de origen órfico de los eleatas y lo que de él conservamos sugiere claramente un origen dionisíaco.

[193] Muchos historiadores del pensamiento y la religión griegas afirman que el orfismo rendía culto a Dionisos y que el orfismo y el dionisismo estaban asociados íntimamente, pero la verdad es que la oposición entre ambos es evidenciada por el hecho de que el desmembramiento de Orfeo es atribuido a las seguidoras de Dionisos, y de que en Tracia los reyes órficos hayan remplazado el culto a Dionisos por el culto a Apolo, irritando con ello a las seguidoras del primero. Esto último es ratificado por Kerényi (1998, pp. 165-166), quien como ya se señaló dice que Orfeo parece haber rechazado al oscuro Dionisio en favor del dios claro, "Apolo y sol en la misma persona," a quien adoraba.

[194] Es significativo que, en una entrevista en *L'Express*, Frederic de Towarnicki y Jean-Michel Palnier (1981) le hayan preguntado a Heidegger (en referencia a lo que Heidegger [1980b, p. 58] dijo de Descartes, discutido en una nota anterior) si de alguna manera la bomba atómica había comenzado a explotar en el poema de Parménides hace más de dos mil quinientos años, en cuanto la constitución y el desarrollo de las técnicas modernas se habrían dado sobre la base de la constitución ontoteológica de la metafísica. El germano les respondió: "Pienso, en efecto, que es en el poema de Parménides, en la pregunta que él instaura, que se pone en marcha la posibilidad de la ciencia futura. Pero lo peligroso de la fórmula sería el de hacer creer que se trata aquí de un proceso ineluctable, de una necesidad fatal de tipo hegeliano".

[195] En la introducción del *Mysterium Cosmographicum* (publicado en Tübingen en 1596 y con una segunda edición de 1621), donde Kepler explica su teoría cosmológica, basada en el sistema copernicano, mezcla a Platón y Pitágoras con la religión semítica al escribir: "Las ideas de las cantidades han estado en Dios por la eternidad; ellas son Dios mismo". Habiendo prestado atención accidentalmente a una cierta proporción mientras demostraba el cálculo de la relación entre un círculo y un círculo creado por la rotación de un círculo inscrito, recordó que había dado con la misma proporción al comparar las órbitas de Saturno y Júpiter, y concluyó que los cinco poliedros regulares pitagóricos dictaban la estructura del universo y así reflejaban el plan divino por medio de la geometría. Él escribió: "Por un cierto mero accidente se dio la casualidad de que me acerqué más a la verdadera condición de las cosas. Pensé que había sido por intervención divina que obtuve de manera fortuita lo que jamás había sido capaz de obtener con ninguna cantidad de esfuerzo". Ahora bien, después de hacer más cálculos, se dio cuenta de que no podía usar los polígonos bidimensionales para representar las relaciones entre las distancia de los seis planetas que se conocían en su época, sino que tenía que emplear los cinco sólidos platónicos, encerrados dentro de una esfera que representaba la órbita de Saturno (Hart, 1998; *Wikipedia*: *Mysterium Cosmographicum*).

[196] En *El nacimiento masculino del tiempo o la instauración del dominio del hombre sobre el universo*, escrito alrededor de 1602, Bacon (1964; también citado en Wilden, 1980) escribe:

"Vengo en verdad trayendo a vosotros la Naturaleza con todos sus hijos, para sujetarla a vuestro servicio y hacerla vuestra esclava... de modo que pueda realizar mi único deseo terrenal, que es el de estirar los límites deplorablemente estrechos del dominio del hombre sobre el universo a sus fronteras prometidas".

En términos de la cosmovisión china que, por contraste con la cosmovisión tántrica, asocia lo masculino con lo yáng —el principio activo, asociado al calor y su fuerza expansiva (lo cual en el tantrismo se asocia con lo femenino), que es también el principio dominante, agresivo y otorgador— y asocia lo femenino con lo yīn —el principio pasivo-receptivo-contractivo-responsivo-colaborador—, el hecho de que los valores yáng están en la raíz del proyecto de dominio de la naturaleza es evidente en el título del citado libro de Bacon, cuyo mensaje es que el intelecto (para él asociado a lo masculino) debe dominar la naturaleza (para él asociada con lo femenino). Capra (1982) nos recuerda que Bacon fue juez bajo Jaime I de Inglaterra y parece haber tomado su visión del método científico de los juicios de brujas en los que seguramente participó, pues insiste en que a la naturaleza —representada como una hembra— hay que "extraerle sus secretos mediante torturas realizadas por medio de implementos mecánicos", etc.

Una función similar cumplió la ideología de Descartes (primera mitad del siglo XVII), según la cual en el universo había dos sustancias creadas, que eran la *res cogitans* o *cosa pensante* —la conciencia entendida como sustancia no espacial— y la *res extensa* o *cosa extensa* —el universo físico en cuanto sustancia espacial, *que comprendía a las pasiones*—. La primera debía

someter a la segunda, y —para expresarlo en términos de la famosa frase del pensador francés— "el hombre debía llegar a ser amo y señor de la naturaleza": la vieja relación instrumental de la interpretación popular de las enseñanzas judeocristianas había sido adaptada para servir de base al nuevo proyecto científico-tecnológico. Puesto que las pasiones eran parte de la *res extensa* a dominar, las relaciones internas de los individuos deberían ser instrumentales y de dominio. (En términos de la segunda tópica freudiana, desde el punto de vista del *superyó* el *yo* debía mantener fuera de su propia esfera los contenidos ego-asintónicos y obtener un cierto grado de control sobre el "ello", que comprendía las pasiones y los "instintos", a fin mantenerse adaptado y sentirse en control de las pasiones y las pulsiones que lo afectaban. En términos de la primera tópica freudiana, los mecanismos "subconscientes" debían producir la ilusión de que el "consciente" estaba en control del "inconsciente" y, en la medida de lo posible, impedir que las pulsiones asociadas a este último dirigiesen la conducta del individuo, traicionando sus aspiraciones, ideales y objetivos "conscientes". En términos sartreanos, por medio del autoengaño o "mala fe", la conciencia debía darse a sí misma la impresión de que las pasiones eran algo ajeno a ella que la afectaba y de que, por medio de una lucha tenaz, ella lograba un cierto grado de dominio sobre aquéllas. David Cooper, sintetizando a Freud y Sartre, sugiere que la conciencia es impulsada a autoengañarse por los "otros significativos", originalmente como entes en el mundo y luego como entes internalizados en la psiquis individual.) La repercusión de Descartes fue tal que Heidegger (1980b, p. 58) comentó que "representar el ser como objeto por un sujeto, es lo que se ha logrado en conocimiento de causa desde Descartes", y que la bomba atómica explotó justo en el momento en que, por medio del filósofo francés, "el ser humano entró en insurrección con respecto al ser, y de él mismo postuló el ser, transformándolo en objeto de su representación".

[197] Martínez M., Miguel (1990). Por su parte, Sergio Vilar (1997, citado en E. Luengo González, 2008, p. 149) nos dice:

"El método científico clásico tomó al pie de la letra el segundo 'precepto' establecido por Descartes en su *Discurso del Método* (1637): 'dividir cada una de las dificultades' en el proceso de conocer, a fin de examinar cada dificultad 'en tantas parcelas como sea posible y que se requiera para resolverlas mejor'. El método, por tanto, consiste en enfatizar el análisis, la separación de lo que está junto, la simplificación de lo complejo, la reducción del conjunto" (pp. 48-49).

Para un enunciado de los cuatro preceptos o las cuatro máximas en traducción de Manuel García Morente ver Descartes (sin fecha).

[198] "…le simple n'existe pas : il n'y a que du simplifié".

[199] Según Leonard H. Ehrlich (1993, pp. 132 y 138 nota 22), hay una confusión cuando Hans von Soden, y siguiéndolo a él Pöggeler en su interpretación de Heidegger, nos dan la palabra *'emunah* en vez de *'emet* como la palabra-raíz para "verdad" en hebreo. Ehrlich (p. 132: las cursivas son mías) nos dice que el segundo término tiene los sentidos de: "apoyo, ser llevado, jamba o quicial de puerta, niñera, educador, constancia o resolución, durabilidad, *fiabilidad* y, en mi mente el más importante, *lealtad*". Interpretando la fábula del Gólem como una alegoría de la tecnología (que es como aquí se la interpreta), podríamos pensar que el *'emet* se refiere más bien a la verdad como *adæquatio*, que es el sentido científico de "verdad"; sin embargo, los intérpretes están de acuerdo en que éste es un sentido propio del latín *veritas* y no de ninguna palabra hebrea. En cambio, *fiabilidad* y *lealtad* se aplican tanto a la interpretación mágica literal de la fábula, como a su interpretación como una alegoría de la tecnología.

[200] El tema en cuestión fue hecho música en el famoso *scherzo* de Paul Dukas; Walt Disney lo transformó en un dibujo animado en la película *Fantasía*, en la que Mickey Mouse representa al aprendiz de brujo; Helga Swedlund y Walter Braunfelds hicieron un ballet con el tema. El mismo ha sido utilizado fuera de la ficción por autores tan diversos como Karl Marx y Friedrich Engels (1999), Alan Watts (1973), José Lutzenberger (1978) y Arturo Eichler (1987).

[201] Según esta historia transmitida por los sufíes, un grupo de hombres ignorantes fue al desierto a pedir a Jesús la palabra con la que se podía resucitar a los muertos. Después de negarse repetidamente a dárselas, entendiendo que los hombres en cuestión sólo aprenderían de la experiencia, Jesús les dio la palabra. En la vía de regreso, los hombres encontraron un montón

de huesos y decidieron poner a prueba la palabra a fin de asegurarse de que el maestro no los había engañado. Los huesos volaron por el aire, dieron forma a un esqueleto de tigre, se recubrieron de carne y, tomando vida, el tigre al que los huesos habían pertenecido los devoró a todos.

[202] La existencia de todos estos mitos desde antes de que se materializara el proyecto en cuestión muestra que los antiguos no lo emprendían porque estaban conscientes de sus consecuencias y no porque les faltara la capacidad para hacerlo.

También la historia de los tres deseos de los cuentos de hadas ilustra el mismo punto: en el mejor de los casos el tercer deseo tiene que emplearse para corregir las consecuencias indeseables de los primeros.

[203] Desafortunadamente, no recuerdo en cuáles de sus libros usó Alan Watts este ejemplo.

[204] Puesto que los llamados "plaguicidas" matan todo tipo de organismos y no sólo los que consideramos como "plagas", se los ha denominado "biocidas". Puesto que este término es redundante en cuanto sólo es posible matar organismos vivientes, me parece más apropiado llamarlos "omnicidas".

[205] Paula Gunn Allen, Walter Truett (Walt) Anderson, Richard Baker, Ernst (Chick) Callenbach, Fritjof Capra, Tyrone Cashman, Jackie Doyle, Leonard Duhl, Riane Eisler, Patricia Elsberg, Stan Grof, Randy Hayes, Hazel Henderson, Eleanor LeCain, Robert Livingston, David Loye, Don Michael, Patricia Mische, Danny Moses, Brian Murphy, Helena Norberg-Hodge, Jay Ogilvy, Janice Perlman, Zia Sardar, Charlene Spretnak, David Steindl-Rast, Brian Swimme y, por la prensa, Margot Adler y Harold Gilliam.

[206] Hacia el final de su vida, Varela desconoció el concepto de autopoiesis.

[207] La reducción a relaciones de lo que parece constituir substancias puede ser vista como parte del método *mādhyamika* para deconstruir la ilusión de autoexistencia / substancialidad —lo cual es una precondición de la erradicación del error / la alienación—. Ahora bien, los *mādhyamika* advierten que tampoco las relaciones son substanciales / autoexistentes, y que el hecho de que los individuos no sean autoexistentes / no constituyan substancias no implica que podamos irrespetar su subjetividad o su libertad: en tanto que no nos hayamos liberado de la alienación / el error, tendremos que tener un absoluto respeto por los otros seres humanos y la totalidad de la naturaleza, ya que la integridad de ésta es la condición necesaria de la continuación de la vida en el planeta, y la totalidad de los seres vivos sufre los dolores y disfruta los placeres como si ellos mismos y sus experiencias fuesen realidad absoluta —lo cual implica a su vez una posición *política* de rechazo de la explotación de los seres humanos y del resto de la naturaleza—. El fundador de la escuela Mādhyamaka, Nāgārjuna, dejó claro este principio en los versos del *Ratnāvalī* que cierran el texto principal del Capítulo I de este libro.

[208] El profesor Díaz se está basando en las ideas expuestas en Offe (1985).

[209] En verdad lo que hacen los nuevos medios técnicos en cuestión no es sustituir nuestros sensorios por otros, sino, más bien, darnos un nuevo tipo de información a través de los sensorios tradicionales, ya que es a través de los sentidos que recibimos la información que nos proporcionan los nuevos medios técnicos.

[210] Aunque se supone que el concepto kantiano del imperativo categórico se halla en la raíz de la concepción freudiana del superyó, el complejo de Edipo y la moral del psicoanálisis (Roudinesco y Plon, 1998; Fine, 1987; Rodrigué, 1996; Laplanche y Pontalis, 1967; Gay, 1989; Jones, 1979; Vals, 1995; Gregory, 1995; Bloch, Postel y otros, 1996; Assoun, 1982a), y que el concepto kantiano de la conciencia moral se halla en la raíz del concepto homónimo freudiano, Marta Gerez-Ambertin (1993, p. 39) y Ramón Sanz-Ferramola (2001) han afirmado que Freud modificó el sentido kantiano de estos conceptos, mientras que Paul-Laurent Assoun (1982b) afirmó que Freud los comprendió en el sentido de la comprensión no kantiana que Schopenhauer tuvo de esos conceptos. Con respecto a todo esto, cfr. Ramón Sanz-Ferramola (2001).

[211] El ensayo en Bateson (1972) en que desarrolla sus cuatro niveles de aprendizaje —que van de 0 a III— es "The Logical Categories of Learning and Communication, and the Acquisition of World Views": la alienación psicológica positiva desarrollada resulta del Aprendizaje II, y la sabiduría desarrollada resulta del Aprendizaje III, que sólo se puede alcanzar luego de

desarrollar los niveles previos de aprendizaje. En Capriles (1986), se los explica como siendo asociaciones, asociaciones de asociaciones, asociaciones de asociaciones de asociaciones, y asociaciones de asociaciones de asociaciones de asociaciones, pero esta explicación podría ser reduccionista e inexacta.

[212] En el mismo tomo de las obras completas (Jung, 1972) leemos: "Sin duda, en un nivel más temprano y más profundo del desarrollo psíquico, en el cual es todavía imposible distinguir entre una mentalidad aria, semita, hamítica o mongólica, todas las razas humanas tienen una psiquis colectiva común. Pero con el comienzo de la diferenciación se desarrollan diferencias esenciales también en la psiquis colectiva".

[213] En general lo que se designa como fantasías es las imágenes o narrativas mentales que distorsionan la realidad o se apartan radicalmente de ella. Freud distinguió entre fantasías primarias, que eran las que surgían espontáneamente del inconsciente, y fantasías secundarias, que eran las que se traía a la mente y se seguía de manera consciente. En todo caso, para él las fantasías eran importantes en la vida de los niños y eran un elemento clave en el juego, mientras que en la vida adulta eran cruciales para el pensamiento creativo y la producción artística. Y sin embargo, las mismas podían ser destructivas si se las utilizaba como refugio constante contra la realidad y fuente de distorsiones psicóticas.

[214] El ejemplo de esto que da Sartre es el de alguien que está mirando por el ojo de una cerradura y de repente se da cuenta de que un tercero lo está observando. Instantáneamente, su conciencia se *hace* el objeto vergonzoso percibido por el Otro, estableciendo un vínculo de ser con dicho objeto al sentirse tocado en el corazón por la mirada del Otro. Cfr. Sartre (1980) y Capriles (1977, 1986, 1994, 2007a). El caso que aquí se discute es muchísimo más sutil y de una duración muchísimo más corta, mientras que el Otro es nuestra propia conciencia juzgándonos desde puntos de vista y en base a criterios internalizados.

[215] La autointerferencia del artista será mayor si éste está expuesto a la mirada objetivadora de un otro que lo considera como el único responsable de su obra y lo valorará en la medida en la que ésta alcance la excelencia, la cual lo induce a *hacerse* lo que el otro ve como él: el miedo a errar —o, en la terminología de Sartre, la angustia— creará una duda en el artista que le hará más proclive a la autointerferencia. Quien ha superado la alienación de manera definitiva y se encuentra inconmoviblemente libre de ella, de modo que la espontaneidad del *Sí-mismo* fluye ininterrumpidamente a través de ella o él, no será afectado por la mirada del otro y podrá realizar la obra maestra ante la mirada del más crítico y temible observador.

[216] Hay varias traducciones españolas del *Zhuāngzǐ*, incluyendo la excelente de Iñaki Preciado (Zhuangzi, 2007) publicada en Barcelona, España, por Kairós Editores y la de Carmelo Elorduy (Chuang-Tzu, 1972) publicada en Caracas, Venezuela, por Monte Ávila Editores.

[217] En una obra anterior (Capriles, 2000c) utilicé las siglas T-C, iniciales de las palabras "daoísta y *Chán*" en el sistema Wade-Giles (no utilicé las iniciales del pinyin para evitar confusiones con "era cristiana"), para indicar la pintura paisajista clásica china que ha sido considerada como un "impresionismo *avant la lettre*" y también para los retratos y la pintura de pájaros que han sido considerados como un "expresionismo *avant la lettre*". En ese tipo de pintura se distingue entre la Escuela del Sur, que es por lo general la más preciada, y la Escuela del Norte. Ahora bien, los términos no tienen que ver con la ubicación geográfica de los pintores, sino con las escuelas del budismo *Chán* que surgieron a raíz de la disputa acerca de quién sería el sexto patriarca del *Chán* en China —considerándose a Weilang (慧能; pinyin Huìnéng; japonés Eno) como el legítimo heredero de Hóngrěn (弘忍) y fundador de la Escuela del Sur—. La Escuela del Norte es la de Shenxiu (神秀) —la cual en el siglo VIII tuvo presencia en el Tíbet.

[218] La primera tópica freudiana, que Freud mantuvo entre 1900 y 1920, distinguía entre tres *topoi* ("lugares" o "regiones"), que eran el inconsciente, el preconsciente (o aspecto preconsciente del inconsciente) y el consciente. Esta tópica estaba basada en la premisa —que tenía precedentes en Schopenhauer y Nietzsche (Freud, 2000a)— según la cual todas las ideas y representaciones asociadas a pulsiones (*Trieben*), cuya actualización placentera afectaría el equilibrio del funcionamiento psicológico del individuo al volverse fuentes de desagrado, debían ser reprimidas por un *topos* externo al aspecto consciente de la mente del individuo llamado "inconsciente" —específicamente, por el aspecto preconsciente de éste, que funcionaba en

términos del proceso secundario (pues como un todo el inconsciente funcionaba sobre todo en términos del proceso primario, que por su código no podría realizar esta función).

La segunda tópica freudiana, que Freud mantuvo entre 1920 y 1939, distinguía entre tres *topoi*: ello, yo y superyó. Las explicaciones populares del psicoanálisis a menudo hacen que el superyó corresponda de algún modo al preconsciente / aspecto preconsciente del inconsciente; que el yo corresponda de algún modo al consciente, y que el ello corresponda de algún modo al inconsciente. Sin embargo, esto está lejos de ser correcto. Mientras que en construcciones freudianas tempranas el ego correspondía al consciente, la transformación del concepto de yo como resultado del análisis clínico del duelo y la melancolía llevó a Freud a abandonar progresivamente la idea de una equivalencia entre el yo y el consciente, remplazándola por la idea de un yo en gran parte inconsciente, que se encontraba dividido en la medida en que uno de sus aspectos parecía desprenderse del mismo a fin de observar y juzgar el resto de sí. En Capriles (2007a vol. II) discuto las contradicciones de la primera y la segunda tópica freudiana, así como las relacionadas con la forma cómo fueron cambiando los conceptos de la primera tópica (sobre todo en Freud, 2000a, 2000b).

[219] Para Freud —e incluso para Michael Washburn (1999, 1996), a pesar de que éste pretende perseguir una liberación en parte similar a la que se busca en el budismo y en otras auténticas tradiciones místicas— la escisión entre el complejo yo-superyó y el ello es inherente al espíritu humano, y no puede ser erradicada en modo alguno ni en momento alguno. Éste es uno de los múltiples motivos por los que en Capriles (2007a vol. II; 2009c) realicé una crítica radical del sistema desarrollado por Washburn.

[220] El ego en la concepción freudiana temprana era un sentido-de-sí. El ego en la concepción freudiana tardía, asociada a la segunda tópica, consistía sobre todo en un conjunto de funciones que comprendían el juicio, la tolerancia, la determinación de la realidad, la volición, el control, el planeamiento, la síntesis de información, el funcionamiento intelectual, la defensa, la memoria y así sucesivamente. El sentido más temprano no queda excluido del tardío, pues es producido por este último y está comprendido en él. Para un análisis exhaustivo de las relaciones entre ambas concepciones y una crítica de los errores de Freud, cfr. Capriles (2007a vol. II).

[221] En su producción intelectual, Lacan le dio al término "subjetividad" más de un sentido (agradezco la enorme ayuda del profesor Carlos Tutivén, de la Universidad Casa Grande de Guayaquil, Ecuador, con respecto a la ubicación de las tesis de Lacan sobre la subjetividad a lo largo de su vida, y en general a la evolución del pensamiento del analista francés). Sobre el sentido más significativo, Lacan escribe (1978, clase 4):

"Les enseño que Freud descubrió en el hombre el peso y el eje de una subjetividad que supera a la organización individual, en tanto que suma de las experiencias individuales, e incluso en tanto que línea del desarrollo individual. Les doy una definición posible de la subjetividad, formulándola como sistema organizado de símbolos, que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido".

Podemos, pues, introducir el "subjetivismo" como el perspectivismo que tiene en cuenta el punto de vista del sujeto, pero se trata de que no sea un punto de vista de un solo sujeto, sino que pueda ser compartido entre varios: es lo que se denomina una "intersubjetividad" —término que Lacan recupera para situar (y éste es el cambio frente a la filosofía) la dialéctica, no entre dos sujetos, sino la que se realiza entre el sujeto y el Otro, teniendo en cuenta que el Otro es la radical diferencia con el sujeto, pero que dicho Otro también está sometido a las preguntas y condicionantes del sujeto—. Puesto que la intersubjetividad se da en relación a dicho Otro, es una relación de Palabra hablada, de *parole* y no de *mots*. Tenemos ya dos condiciones para nuestra subjetividad: la cadena significante y la intermediación de la palabra que sobre dicha cadena se apoya. No está de más recordar que dicha palabra no sólo se articula sobre la cadena significante sino sobre una estructura de lenguaje.

Lacan termina abandonando el término "intersubjetividad" por considerarlo demasiado filosófico, pero no es éste el lugar para discutir los pormenores de este abandono.

[222] Lacan (1990, cap. 16) dedica un capítulo en su totalidad a la discusión de la alienación *y del concepto relacionado de separación*. Según Lacan (1970), si ignoramos esa ex-centricidad con

la que se nos confronta, falsificaremos tanto el orden como los métodos de la mediación psicoanalítica, reduciéndola a la operación de transacción que tanto la letra como el espíritu de la obra de Freud más repudian.

[223] Escribo "mal llamada disolución del sujeto" porque el sujeto no se ha disuelto: de lo que debería hablarse es de la disolución de la centralidad de la ilusión constituida por el sujeto moderno.

[224] Para Lacan es "verdad que el *cogito* del filósofo está en el centro del espejismo que hace al hombre moderno estar tan seguro de ser sí mismo, aún en sus incertidumbres sobre sí mismo" (Lacan, 1970). Se trata de una mera fantasía esencialista que reduce la subjetividad al ego consciente y que no puede ya seguir autosustentándose, pues "el mito de la unidad de la personalidad, el mito de la síntesis... todos esos tipos de organización del campo objetivo revelan constantes cuarteaduras, desgarres y rajaduras, negación de los hechos y desconocimiento de la experiencia más inmediata" (Lacan, 1981). Ello afecta directamente a la tradición filosófica occidental y en particular al humanismo, cuyo sujeto no puede sostenerse ante el descubrimiento del inconsciente en cuanto el centro preciso del ser humano ya no se encuentra en el lugar que la tradición humanista le había asignado (cfr. Lacan 1966, *La chose freudienne*). En efecto, como se señala en el siguiente párrafo del texto principal, para Lacan el proyecto de afirmación de la autonomía del ego esencialista libre, que es el núcleo del discurso de la libertad esencial para el sujeto moderno, es fundamentalmente prejuiciado e incompleto, inexpresable, fragmentario, diferenciado y profundamente ilusorio (Lacan, 1981), y como se señala en ese mismo párrafo, con respecto al ego supuestamente autónomo dice en la recién mencionada *chose freudienne*: "¡Es autónomo, ésa si que está buena!" (Lacan, 1966). El descubrimiento por Freud del inconsciente es para él más radical que las revoluciones copernicana y darwiniana en cuanto estas últimas no afectan la creencia de la identidad entre el sujeto humano y el ego consciente: el psicoanálisis hizo posible que se subvirtiese la concepción del sujeto en cuanto *cogito* (Lacan, 1966), oponiéndose a 'toda filosofía emitida directamente desde el cogito' (Lacan, 1966). Es por todo esto que Chaitin (1996) afirma que: "Si hay una esencia en el sujeto lacaniano, ésta es precisamente *la falta de esencia*" (p. 196).

[225] Para Žižek, lo que logró Lacan fue poner en relieve el núcleo psicótico del sujeto cartesiano, llevando hasta el límite las consecuencias de la "brecha ontológica" entre una realidad constituida simbólicamente y un (supuesto) momento previo de fragmentación (que aquí se niega, como se verá en una nota subsiguiente), dejando ver que lo que se resiste en el sujeto moderno a ser incorporado a su medio es el inconsciente, que no toma en cuenta el principio de realidad —brecha que intenta llenar la fantasía que Lacan, siguiendo la traducción original de Freud al francés, llama fantasma, pero que define de una manera particular: como "un montage gramatical donde se ordena según diversos trastocamientos (*renversements*) el destino de la pulsión, de tal manera que ya no hay manera de hacer funcionar al 'yo' en su relación con el mundo que no sea haciéndolo pasar por esta estructura gramatical" (Lacan, 1970, p. 241).

[226] Para Lacan (1981), somos originalmente una colección embrionaria de deseos: allí tenemos el verdadero sentido de la expresión cuerpo fragmentado. *Esto no es correcto*. Si bien el infante no ha hallado todavía la unidad en el concepto, que le mediarán la imagen en el espejo y la palabra de la madre, tampoco tiene los conceptos de colección y fragmentación, que no pueden existir sin el de unidad, en cuanto pluralidad es pluralidad de unidades y no puede ser ninguna otra cosa: si no concibo unidades no podré percibir una pluralidad de ellas y por lo tanto no podré percibir pluralidad en absoluto. Lo que Lacan interpreta como diversidad (colección, fragmentación) de sensaciones y deseos es como las olas de la condición oceánica del infante, que éste no puede interpretar ni como segmentos de la unidad del océano ni como pluralidad de elementos intrínsecamente separados y dispersos. Sin el concepto de unidad no puede haber ni unidad de un yo ni unidad de esa condición cuasi-ilimitada que siguiendo a Freud llamamos "oceánica", pero tampoco puede haber diversidad de sensaciones y deseos: el infante no percibe ni unidad ni diversidad, que son ambos conceptos que surgen y se desarrollan co-emergentemente en el proceso de socialización. Imponerle, como lo hace Lacan, los conceptos de colección y fragmentación, no es menos ilegítimo que imponerle el concepto de unidad.

Ahora bien, ¿qué es entonces lo que hay antes de que haya unidad y diversidad? Desde antes del nacimiento está manifiesta en el infante la *alienación ontológica latente*, y por lo menos desde el nacimiento el infante posee una incipiente *alienación ontológica positiva* (o cuando menos una propensión a desarrollar esta última), por lo cual como se ha señalado carece de la vivencia directa y no conceptual de la verdadera condición de sí mismo y toda la realidad. Sin embargo, en cuanto es incapaz de conceptuar su condición, tal como para la filosofía *mādhyamika* sucede con la verdadera condición de toda la realidad que aquí se designa como *Sí-mismo*, no podemos definirla ni como *unidad*, ni como *diversidad*, ni como *unidad-y-diversidad*, ni como *ni-unidad-ni-diversidad*. Y sin embargo es más probable que *un adulto* conceptúe el sentimiento oceánico como unidad que como diversidad: lo que *al adulto* le parecerá más conspicuo en el mismo será la ausencia de diversidad, y como no puede evitar conceptuarla, es probable que lo haga (ilegítimamente) en términos del concepto de unidad.

[227] En el Primer Seminario, Lacan (1975) se pregunta: "Se nos ha dicho que el hombre es la medida para todas las cosas ¿Pero dónde está su propia medida? ¿Tiene que hallarla en sí mismo?". Su respuesta es, por supuesto, negativa: Si hay una "esencia" en el ser humano no hay que encontrarla en el nivel de la representación, en su representación de sí mismo. El sujeto no es algún tipo de substratum psicológico que puede ser reducido a su propia representación.

[228] Para una crítica exhaustiva de las principales tesis de Cooper, cfr. Capriles (2007a vol. II).

[229] Digo que se atribuyen a una supuesta entidad nosológica llamada histeria, no porque crea que las conductas y experiencias en cuestión no son trastornos psíquicos, sino porque la etiqueta "histeria" comprende tantos tipos diferentes de síntomas y síndromes que me parece difícil dar por sentada la existencia de un mismo trastorno en todos ellos. Del mismo modo, creo que, tal como la antipsiquiatría en el sentido amplio del término (es decir, no limitado a David Cooper y quienes bajo su influencia usaron luego el término, sino a todos quienes desarrollaron teorías y formas de tratamiento análogos a los de Cooper, incluyendo a aquéllos que lo influenciaron) afirmaba que no existía una entidad nosológica llamada "esquizofrenia", es difícil dar por sentada la existencia de las otras entidades nosológicas establecidas por la psiquiatría. En el caso de la histeria, se supone que este supuesto trastorno frecuentemente tiene entre sus síntomas la ocurrencia de experiencias místicas, y algunos han dado por sentado que toda experiencia mística es una manifestación, bien sea de esquizofrenia, bien sea de histeria. Aunque como se verá más adelante algunos tipos de experiencia mística son formas de alienación, otros representan una disolución temporal de la alienación en el estado de Comunión. A este respecto no hace falta volver a recordar el diálogo entre Freud y Romain Rolland.

[230] Después de haber hecho famoso al "doble constreñimiento", Bateson (1972) afirmó que éste no existía en sí mismo, sino tan sólo para aquéllos que pueden ser afectados por él: quien haya superado el error no será afectado por ningún "doble constreñimiento", y por ello el "doble constreñimiento" no existirá para él.

[231] Para Bateson, es probable que la pauta en cuestión entre en interacción con propensiones genéticas para producir lo que se ha dado por llamar "esquizofrenia". Ronald Laing, quien en vez de hablar de "doble constreñimiento" habla de "ser puesto en una situación insostenible", niega la influencia de propensiones genéticas.

[232] El pasaje sigue (Gibran, 2000):

"…Ni comprenden la Ley de Dios, ni comprenden el propósito de la verdadera religión, ni distinguen al inocente del pecador. Ven la superficie de los objetos sin conocer sus secretos; pronuncian sus veredictos con ignorancia, juzgan con ceguera, haciendo iguales al criminal y el inocente, el bueno y el malo. Pobres de quienes procesan y juzgan al pueblo!"

[233] Un hipnotista jamás le dice a aquél a quien hipnotiza "debes sentir frío"; le dice "sientes frío; qué frío se está poniendo el día"…

[234] En Cooper (1971), el autor nos dice que a algunos niños se los entrena desde una edad muy temprana para volverlos "receptores de malas vibraciones", con lo cual la madre o quienquiera que sea el otro original intenta descargar su sensación de culpa y otras sensaciones indeseadas y fantasías relacionadas.

[235] Sánscr. *bīja*; Tib. sabön (*sa bon*). Estas orientaciones de energías se comparten sólo hasta un cierto punto, pues ellas constituyen la pauta omniabarcadora constituida por la suma de las inclinaciones, las intenciones y la direccionalidad de los actos de un individuo, así como la personalidad y forma de expresarse de éste —las cuales son únicas en cada uno—. Así pues, en sentido estricto, es imposible que los distintos individuos en un mismo círculo compartan la misma orientación de energías.

[236] La *persona* —término que como todos sabemos es el nombre latino de la máscara de teatro griego— es la imagen pública del individuo. Así pues, la *persona* es la máscara que nos ponemos antes de mostrarnos ante el mundo externo. Jung señala que aunque ella comienza como un arquetipo, para el momento en que terminamos de actualizarla y de darle un contenido específico se ha transformado en la parte más alejada del "inconsciente colectivo". En el lado positivo, es la "buena impresión" que queremos presentar al cumplir con los roles que la sociedad exige que asumamos, pero se transforma en un problema —llevándonos a proyectar la sombra en otros y dando así lugar al mal— cuando creemos que ella es lo que somos en verdad: *en general* (Jung no hizo de ello una regla) creemos ser lo que simulamos ser. Sin embargo, la *persona* puede también ser una "falsa impresión" que usamos para manipular las opiniones y conductas de los demás —en cuyo caso no es nada probable que la tomemos por lo que somos en verdad.

[237] Si el *otro original* se niega a reconocer al infante como encarnando el tipo de identidad que él o ella considera deseable o positiva, de modo que por medio de ese *otro* y quienes comparten sus valores no logra reconocimiento como un individuo valioso, bueno, aceptable, admirable o por el estilo, es probable que busque el reconocimiento de un grupo que tenga valores contrarios, por medio de encarnar los valores de este último grupo y contradecir los del otro original. También puede suceder que el infante encarne los valores del otro original y de su familia en general, pero que éstos contradigan los de sus iguales en la escuela o en el barrio, de modo que sean éstos los que le hagan la vida imposible —y que luego, a fin de ser aceptado y/o admirado entre estos últimos, que han llegado a importarle en extremo justamente en cuanto le han hecho la vida imposible, cuando se encuentre entre ellos encarne sus valores, contradiciendo los del otro original y la familia—. Ahora bien, en este último caso el niño o la niña tendrá que construir una persona en el sentido jungiano del término para cada grupo, y dichas personas serán mutuamente contradictorias, por lo cual se verá en graves problemas cuando un grupo se entere de su actuación en el seno del otro grupo, o tenga que encontrarse en ambos al mismo tiempo. Esto puede llegar a ser muy complejo (de hecho, no pude considerar las múltiples posibilidades que se le pueden ofrecer al infante); el asunto lo he considerado más a fondo en otros trabajos (Capriles, 1976, 1986, 2007a vol. II) y quizás pueda desarrollarlo mucho más a fondo en un trabajo futuro sobre psicología.

[238] Cuando un delincuente es apresado, aunque dicho individuo deriva una identidad positiva de la aprobación de que lo puedan hacer objeto otros delincuentes y no de la de los llamados "ciudadanos honrados", por lo general se tapa la cara al ser fotografiado —no sólo para más adelante no espantar a víctimas potenciales, sino también porque la mirada de la "gente honrada" todavía lo "toca en el corazón", avergonzándolo.

[239] Por supuesto, en cuanto cada otro internalizado nos media su *superyó*, que le mediaron otros otros a los que a su vez se lo mediaron otros otros, y así sucesivamente, hay una cierta homogeneidad en el *superyó*. Sin embargo, los criterios que recibimos de otros —no sólo si somos desviantes— distan de ser uniformes. Por ejemplo, en Venezuela la gran mayoría considera que "ser vivo" y lo que allí se denomina "caribear" (cfr. el DRAE) es bueno, y todos asimilamos criterios que condenan ser "pendejo" por no hacer tales cosas, pero todos también hemos asimilado que ser "vivo" y "caribear" es inmoral. Aunque se considere que sea esto último lo que en verdad constituye el criterio del *superyó*, tales complejidades son fuente de conflicto.

[240] Para Morin (1981b: 108-110), la autonomía viviente es inseparable de la autoorganización; ésta produce sus propias reglas y el ser vivo efectúa su propio comportamiento en el seno de su ambiente —y aunque una organización así depende de determinaciones físico-químicas, éstas se integran, trascienden y utilizan en y por la autoorganización viviente—. La autonomía viviente

depende de su medio exterior, de donde extrae energía y organización, de modo que no hay autonomía viviente que no sea dependiente: lo que produce la autonomía produce la dependencia que produce la autonomía.

[241] Esto es lo que se conoce como "transferencia al dharmakaya" o chökui phowa (*chos sku'i pho ba*): los seres que son nuestros pensamientos se liberan —es decir, se disuelven— en la patencia del dharmakaya que siempre constituyó su verdadera naturaleza (pues los pensamientos son manifestaciones de la forma dang [*gdangs*] de manifestación de la energía del *Sí-mismo*, y el dharmakaya [*chos sku*] es lo que se hace patente en el reGnocimiento de la verdadera condición de esa forma de manifestación de la energía).

[242] Cooper no afirmó explícitamente que los superyós de los otros internalizados constituyen nuestro superyó (lo cual habría sido innecesario, puesto que es bien conocido que Freud dio a entender que ello era así), o que los egos de los otros internalizados constituyen nuestro ego, sino que lo dio a entender —como lo hacen también las citas de David-Neel & Lama Yongdén (1967) y de Gibran (2000), así como lo que se dice de las prácticas rituales tántricas en las que se "pide la tierra", más arriba en este capítulo.

[243] De la manera como entiendo la *noia*, ésta comparte con la individuación de Jung la capacidad de hacer consciente la mayoría de lo que normalmente nos vemos compelidos a mantener por debajo del umbral de la conciencia (incluyendo tanto la *sombra* como el *anima/animus*, entre otros contenidos ego-asintónicos), y de hacerlo sin que ello genere conflictos, en cuanto ella resulta de un proceso gradual que va haciendo al yo progresivamente más flexible y descentralizado, armonizando el "consciente" y el "inconsciente" (los cuales constituyen todavía esferas separadas) y haciendo que el segundo vaya perdiendo su dominio sobre el individuo —y, en breve, generando cada vez más sabiduría—. En el caso del hombre, ella implica liberación, no sólo con respecto al padre, sino también con respecto a la madre; en el de la mujer, no sólo con respecto a la madre, sino también con respecto al padre —y en todos los casos con respecto a todos los otros internalizados, cuya dictadura hace imposible la autonomía y la individualidad—. Aunque el individuo todavía esté sujeto a autocontradicciones, podrá mantener conciencia de éstas sin engañarse al respecto. Aunque el individuo todavía tenga que asumir uno u otro rol / máscara, no creerá o sentirá ser absolutamente la *persona* correspondiente. Finalmente, implicará hacerse consciente del sí mismo en el sentido jungiano, o lo que es lo mismo, resultará en auto-realización —en un sentido que incluye el que Maslow dio al término—. Ahora bien, puesto que la *noia* sólo puede desarrollarse interdependientemente con la *anoia*, si el proceso se cumple exitosamente en el contexto de una tradición de sabiduría (tal como por ejemplo el dzogchén), en vez de inflar el ego, lo irá erradicando progresivamente (lo cual hace evidente que ni el proceso que describió Cooper, ni el que aquí se describe, son aquél del que se ocupó Jung, a pesar de las coincidencias establecidas en esta nota).

[244] Éste es el término —cuya traducción es "oprimido"— que emplean quienes nacen fuera de las castas en la India, y a quienes el brahmanismo ortodoxo categoriza como *acuta* (pronúnciese "achut") o "intocables", para referirse a su propia condición. Gandhi los designó como *harijan* (de *Hari*, un nombre para la divinidad, y *jan*, hijo) o "hijos de dios", pero los *dalits* rechazan este eufemismo condescendiente como destinado a ocultar la realidad de la condición de oprimidos a la que los somete la ortodoxia hindú y emplean el término que expresa dicha condición a fin de impulsar la rebelión contra el ignominioso y perverso sistema social impuesto por los conquistadores protoindoeuropeos y sancionado por la religión instaurada por éstos.

[245] Es curioso que aunque la represión sea un aspecto central de todas las formas de locura inducidas por la sociedad, Erich Fromm (1966) haya atacado las tesis de Herbert Marcuse, que concordaban en algunos aspectos con las de Wilhelm Reich, según las cuales habría que erradicar la represión sexual para que pudiera surgir una sociedad verdaderamente libre e igualitaria. Éstas son las tesis que expuso brevemente Jean-Pierre Famose [pseudo Thomas Münzer] (1966) del siguiente modo:

"En la sociedad comunista, 'cuando el trabajo no sea sólo un medio para ganarse la vida, cuando se vuelva él mismo la primera necesidad vital' (Marx), la actividad productiva se volverá juego. El cuerpo, desexualizado por el trabajo alienado y doloroso, se resexualizará en una actividad

lúdica. Desde el punto de vista del psicoanálisis, esta resexualización del cuerpo sólo puede ser una 'regresión' de la sexualidad a una estadio previo de su desarrollo. Esta 'regresión' de un estadio de desarrollo superior a uno inferior consistiría en la reactivación de todas las zonas erógenas, y en consecuencia en un reconocimiento de la sexualidad polimorfa pregenital y un declive de la supremacía genital".

Aunque Famose tiene razón al señalar que el psicoanálisis vería tal transformación de la sexualidad como un caso de regresión, en verdad no sería tal, pues el erotismo del adulto no reprimido es totalmente diferente al del infante, como lo es el de los tántricos y dzogchenpas realizados.

La respuesta de Marcuse (1966) a Fromm muestra que, aunque las tesis de Reich y Marcuse a este respecto son más correctas que las de Fromm, y aunque las tesis de Famose (con la ya expresada reserva) sobre la transformación de la sociedad en el comunismo son en parte correctas, Reich (1968) estaba equivocado al dar a entender que la liberación sexual implicaba que la orgona (energía "sexual") tenía que ser "liberada (en el 'orgasmo') por medio de contracciones rítmicas agradables al cuerpo", y afirmar que cuando, en repetidas ocasiones, no se podía lograr la descarga completa de la orgona, la líbido se atascaba en el organismo, viéndose forzada a encontrar expresiones y salidas tortuousas.

Espero discutir esto a fondo en un libro sobre psicología que escribiría cuando tuviese tiempo.

[246] La versión original de la historia apareció en el *Bodhisattvayogācāracatuḥśatakaṭikā* (en tibetano, *dbu ma bzhi brgya pa'i 'grel pa, or byang chub sems dpa'i rnal 'byor spyod pa gzhi brgya pa'i rgya cher 'grel pa*) del maestro budista Candrakīrti, que es un comentario al *Catuḥśatakaśāstrakārikā* (tib., *bzhi brgya pa*) del maestro budista Āryadeva. Idries Shah (1975) nos ha transmitido la versión sufí de la historia.

[247] El principio de la antipsiquiatría es que la psicosis puede ser un proceso espontáneo de curación de la normalidad alienada, patológica y adaptada a una sociedad enferma. Aunque fue David E. Cooper (1967), discípulo de Ronald D. Laing, quien acuñó el término antipsiquiatría, y el segundo nunca lo aplicó a su propio sistema, cuando uso la etiqueta en un sentido amplio hago que incluya a Laing —costumbre que, según Adrian Laing (1996), inició Cooper (compilador 1968) en su Introducción a *The Dialectics of Liberation*, pero que he observado también en otros trabajos (por ejemplo, Boyers & Orrill, compiladores, 1971)—. También aplico la etiqueta a aquéllos a quienes el psiquiatra escocés influenció: Aaron Esterson, Joseph Berke, Morton Schaszman, Leon Redler, Noel Cobb, James Low, Ross V. Speck, Andrew Feldmár, Douglas C. Smith, David Small, Mina Semyon, M. Guy Thompson, Steven J. Ticktin, Ljiljana Filipovic, Steven Gans, Peter R. Breggin, Kevin F. McCready, etc. Asimismo, incluyo bajo la etiqueta a pensadores similares de distinta filiación —algunos de los cuales influenciaron a Laing, mientras que otros fueron influenciados por él— tales como los pioneros Gregory Bateson y el analista junguiano John W. Perry, Thomas Szasz, Kazimierz Dabrowski, Jay Haley, Bert Kaplan, Franco Basaglia, Stan y Christina Grof, Michael Washburn, etc.

Los antecedentes de la antipsiquiatría se encuentran en la interpretación jungiana de la neurosis como proceso potencialmente curativo, y en los trabajos de John Perry (1953, 1974, 1987, 1999), Kazimierz Dabrowski (1964a, 1964b, 1980) y Gregory Bateson (1961, 1972). Quizás su verdadero iniciador haya sido Perry, quien conoció a Jung en Suiza, y llevando más lejos que éste sus ideas, en 1953 (y por lo tanto antes que Bateson y Laing) desarrolló la tesis según la cual lo que se llama "esquizofrenia", en vez de ser una enfermedad, podía ser un intento de autocuración originado espontáneamente. Luego Perry asimiló las tesis de Laing y fundó su propio centro, llamado Diabasis, en el que corroboró —e incluso mejoró significativamente— los resultados que Laing y sus asociados habían obtenido en Kinsley Hall (Londres).

[248] Para una explicación de la función trascendente y la reproducción de lo que Jung (1975) dijo de ella, ver Capriles (2007a vol. II).

[249] Michael Washburn (1999, 1996) se ha ocupado de este mismo tipo de procesos, pero sin relacionarlos directamente con los diagnósticos de la psiquiatría.

[250] Según Winnicott (1974), el autismo podría originarse cuando las reacciones del *otro original* a los actos del infante dependen en mayor medida de sus propios humores que de la calidad de las acciones de este último, quien en consecuencia será incapaz de desarrollar un criterio coherente

que le permita evitar los cursos de acción que desencadenarán castigos, y por lo tanto no sabrá cuándo no hay peligro en dar rienda suelta a su motilidad, y cuándo y cómo no habrá peligro en comunicarse con el Otro original y otros otros —a raíz de lo cual es probable que decida que es más seguro no "salir al mundo"—. En términos antipsiquiátricos, diríamos que, ante una situación vital insostenible, el infante desarrolla la "estrategia" desesperada del autismo. (La idea según la cual las pasiones y las psicosis no son afecciones sino algo que uno se inflige a sí mismo tiene su origen en Sartre [1939], y fue retomada por Laing y su escuela.)

[251] R. D. Laing (1967) escribe:

"Desde el punto de vista alienado de nuestra pseudocordura, todo es equívoco. Nuestra cordura no es 'verdadera' cordura. La locura de nuestros pacientes no es 'verdadera' locura, sino un artefacto de la destrucción a la que los hemos sometido y a la que ellos se han sometido a sí mismos. Que nadie piense que hallamos 'verdadera' locura en mayor medida que aquélla en que estamos verdaderamente cuerdos. La locura que encontramos en los 'pacientes' es un burdo trasvesti, una burla, una caricatura grotesca de lo que podría ser el proceso de curación natural de esa integración alienada que llamamos cordura. La verdadera cordura implica de una forma u otra la disolución del ego normal —ese falso sí-mismo competentemente adaptado a nuestra realidad social alienada—, la emergencia de los mediadores arquetípicos 'internos' del poder divino, y a través de esta muerte, un renacimiento —y el eventual restablecimiento de un nuevo tipo de funcionamiento egoico, en el que el yo es ahora el sirviente de lo divino y no su traidor".

[252] Un claro ejemplo de esto es el caso de "Jane" reportado en Laing & Esterson (1971, pp. 14-16).

[253] Conocí a James Low en Nepal cuando él estudiaba dzogchén con Chime Rigdzin Rinpoché, y sé que sigue en el sendero del dzogchén, que considera como la vía más directa a la suprema cordura. Supongo que Noel Cobb todavía mantiene la orientación que lo condujo a estudiar con Khamtrul Rinpoché, pero no he podido corroborarlo.

[254] En Fetscher (1971), podemos leer:

"En la sociedad sin clases, que Marx considera como la etapa final de la evolución social, desaparecen conjuntamente el problema del Estado y el problema de la burocracia. *Entonces ya no habrá ningún dominio del hombre sobre el hombre y —según un dicho de Engels, que se remonta a fuentes más antiguas— en lugar de dominar sobre las personas se dominarán las cosas*".

Esto contrasta con la visión del Marx joven (Marx, 3a ed. 1970) cuando señalaba que:

"Sólo puedo relacionarme en la práctica de un modo humano con la cosa cuando la cosa se relaciona humanamente con el hombre" (p. 148, nota al pie).

[255] La añadidura entre corchetes fue hecha en base a la traducción de Heidegger (1950, p. 267), que aparece en Estiú (1980, p. 23).

[256] Social Planning and the Concept of Deutero-Learning, en Bateson (1972). El trabajo es un comentario a The Comparative Study of Culture and the Purposive Cultivation of Democratic Values, por Margaret Mead. Ambas ponencias fueron presentadas en la Conferencia sobre Ciencia, Filosofía y Religión que se llevó a cabo en Nueva York en 1941 y publicadas originalmente en el libro correspondiente.

[257] Thoreau (1970) escribió:

"La simplicidad y desnudez mismas de la vida del hombre en las eras primitivas implican cuando menos la ventaja de dejarlo todavía como un mero morador en la naturaleza. Cuando se había refrescado con comida y sueño contemplaba de nuevo su viaje. Moraba, por así decir, en una tienda de campaña en este mundo, y andaba bien fuera cruzando los valles, o atravesando las montañas, o escalando las cumbres. ¡Pero ay! Los hombres se han vuelto los útiles de sus útiles. El hombre que por sí solo arrancaba frutas cuando tenía hambre se ha vuelto granjero, y el que buscaba cobijo bajo un árbol, dueño de casa. Ya no acampamos por una noche, sino que nos hemos asentado en la tierra y olvidado el cielo... Hemos construido para este mundo una mansión familiar, y para el próximo una tumba familiar" (p. 175).

[258] Ver Michael J. Harner (1973). El texto de Janet Siskind *Visiones y curas entre los sharanahua* es de especial interés, como lo son también la introducción de Harner a la primera parte, el trabajo de Kenneth M. Kissinger sobre el uso del "Banisteriopsis" entre los cashinahua del Perú y otros trabajos. En su trabajo publicado en ese libro, Marlene Dobkin de Ríos escribe:

"El uso de *ayahuasca* para curar no requiere la conceptuación del alucinógeno como agente curativo *per se*. Sino que más bien la vid es considerada como una sustancia que pone en movimiento un medio poderoso para llegar a un objetivo propuesto: le da al curandero entrada a la importante zona, desde el punto de vista cultural, de la causalidad de las enfermedades, permitiéndole identificar el carácter de la enfermedad que la persona está sufriendo para luego neutralizar o alejar el mal mágico que se juzga ser el que ha producido la enfermedad. Al examinar los éxitos atribuidos al curandero, hallamos que en términos generales, ha tenido lugar un proceso de selección por el que los curanderos sólo aceptan a los pacientes que creen poder curar con éxito... Sólo toman ayahuasca los pacientes que sufren determinados tipos de enfermedades, normalmente los que sufren dolencias que a menudo son clasificadas [por la medicina alopática moderna] como psicosomáticas".

Ahora bien, una gran parte de las enfermedades que la medicina alopática moderna no considera como de origen psicosomático parecen tener este origen, en cuanto se han curado con prácticas espirituales tales como el chö (*gcod*). En el caso del cáncer, por ejemplo, es bien sabido que los humanos siempre producen células cancerosas, y lo hacen en una medida mucho mayor cuando son afectados por contaminación química, electromagnética (como la radiactividad, las ondas radioeléctricas y así sucesivamente), etc., así como cuando tienen las disposiciones genéticas para ello. Ahora bien, a menos que su producción vaya más allá de un umbral, las defensas naturales del organismo destruirán las células cancerosas. Es cuando factores psicológicos inhiben la actividad de las defensas, simultáneamente incrementando la producción de células cancerosas, que puede desarrollarse un cáncer. El notable éxito de las terapias de los Simonton (Simonton, Matthews-Simonton y Creighton, 1978; Capra, 1982) da fe de que ello es el caso. También los estudios de Laurence LeShan (1977) son significativos.

Con respecto al chamanismo, cfr. Eliade (1964), Halifax (1978, 1982) y Doore (compilador, 1988). Se puede consultar también Velásquez (1987).

[259] Aunque en sistemas médicos tradicionales como los del Tíbet, China e India, un médico externo al paciente indica el tratamiento y dispensa remedios, estos últimos, además de evitar los efectos secundarios nocivos incorporando substancias que se balancean mutuamente, a menudo lo que hacen es estimular la capacidad de autocuración del organismo, y en todos los casos, en vez de ser fabricados por una industria farmacéutica centrada en el lucro, son producidos y/ o administrados por el médico, quien los dispensa a muy bajo costo. En la medicina tibetana los remedios incluyen: (1) píldoras confeccionadas con mezclas de yerbas; (2) productos alquímicos que a menudo contienen sustancias tales como mercurio, oro y azufre, e incluso piedras preciosas; (3) cauterización y moxibustión; (4) acupuntura; (5) masajes terapéuticos y aplicación de aceites (como en el kunñé [*kun nye*]); etc. En muchos casos individuos de regiones lejanas al Tíbet que no han logrado curar sus enfermedades con los remedios y tratamientos de la medicina alopática imperante, han tenido éxito aplicando medicina tibetana tradicional (esto incluye a quien esto escribe).

[260] A pesar de los males provocados por la medicina alopática moderna y de que la crisis ecológica que ha reducido al absurdo a la ciencia y tecnología imperantes, y de que importantes investigaciones científicas han substanciado el poder curativo y relativa inocuidad de antiguos sistemas médicos de Asia, muchos todavía consideran la medicina occidental alopática moderna como la única ciencia-tecnología curativa y rechazan el *Āyurveda* y la medicina china y tibetana como supersticiones —ignorando que, como señala Feyerabend (1982, 1984, 1987), la ciencia y tecnología modernas no tienen menos de superstición que las de la antigüedad, o incluso que la magia y la brujería—. La ciencia es una ideología que se afirma a sí misma como verdad y que, por el contrario, descalifica los saberes tradicionales como ideologías y supersticiones.

La investigación por C. W. Ottaway, David Taylor, Philip Rogers, Richard Glassberg y los veterinarios chinos como San Hyuck Shin, Wei Gao, Yi Xin Huang, Hong Chen, Da Yong Song & Qin Li Wang, etc., ha mostrado que la acupuntura cura enfermedades infecciosas en animales, en quienes no hay efecto placebo (cfr: Rogers, 1991, 1993, 1996, 1988 actualizado 1990, 1993; Rogers, White & Ottaway, 1977; Rogers, Philip & Bossy, 1981; Gao, Huang, Chen, Song & Wang, 2000). Especialistas occidentales confirmaron los notables efectos fisiológicos del yoga físico y las técnicas de meditación (Stein, 2003), y el equipo de Herbert

Benson, MD (Harvard), comprobó el rápido incremento de la temperatura corporal en la práctica yóguica de tunmo (*gtum mo*) (Benson, Lehmann, Malhotra, Goldman, Hopkins & Epstein, 1982).

La medicina alopática moderna saquea los depósitos de saber médico de Asia, América, África y Oceanía para patentar medicinas. Antes de que una planta se patente, su poder curativo es superstición, pero una vez patentada, es un hecho científico. Sin embargo, la tecnología moderna basada en la ciencia ha provocado la crisis ecológica, mientras que como sugiere Descola (1996) las intervenciones de indígenas amazónicos en el ecosistema incrementaban la biodiversidad, y los humanos "primitivos" lograban otras maravillas impensables para los civilizados. Catherine Walsh (2004) señala que el conocimiento funciona como la economía, en cuanto está organizado en centros de poder y regiones subordinadas, forzando a los países "periféricos" a tomar el modelo eurocéntrico como el único válido del progreso en el campo del saber.

Nuevas enfermedades han aparecido y proliferado con la degeneración espiritual y social humana. La dieta de los cazadores-pescadores-recolectores eran tan saludable que sus esqueletos sorprenden por su contextura robusta y alta estatura, los pocos síntomas de enfermedades degenerativas, y el buen estado de sus dientes (Rudgley, 2000, p. 36; Taylor, 2008, p. 49); también sorprende la disminución de la estatura en esqueletos y la aparición de signos de desnutrición luego de la transición a la agricultura (Diamond, 1992; Ryan, 2003; Taylor, 2008, pp. 48-49). La gripe apareció debido a la cría de cerdos y patos; el resfriado a la de caballos; la viruela a la de vacas; el sarampión a la de perros (Taylor, 2008, p. 49); la lechina a la de gallinas; las enfermedades venéreas y —de no haber sido creado en el laboratorio— el SIDA a relaciones sexuales con animales por efecto de la represión erótica saharasiática; la proliferación de distintos tipos de cáncer a la polución química y electromagnética (la última incluyendo los rayos solares ultravioleta no filtrados, la radiación de radiotransmisores, etc., y combinándose con la química en la radiación nuclear). La medicina tradicional halló remedios holísticos para cada nueva enfermedad, pero las que proliferan hoy debido a la contaminación no siempre se han curado por medios más holistas y poco invasivos, por lo cual a menudo hay que recurrir a la medicina alopática moderna para detener su avance y lograr una remisión.

261 Ya está claro que es la percepción humana la que abstrae en el continuo que para Einstein es el universo, en base a supuestos culturalmente determinados, los seres y fenómenos materiales de los que se ocupa la ciencia, que en cuanto no están en sí mismos separados del resto del campo y son segmentos inextricables de la red ecológica de la vida, no son autoexistentes ni substanciales —y el error de tomarlos como tales, como hemos visto, se halla en la base de la mortal crisis ecológica actual—. Más aún, la dimensionalidad de este continuo parece depender de la percepción humana: la "física de reconocimiento" (Gliedman, 1984), determina "cómo surge la dimensionalidad a partir de una realidad en sí misma no dimensional".

262 Las tradiciones budistas tibetanas más sofisticadas admiten que una Base *dada* siempre está manifestando aquello que, al ser procesado e interpretado por nuestros procesos mentales, da lugar al mundo en que vivimos con todos sus entes. El 2do y 3er tipo de error yacen en no reconocer que los entes no existen de manera intrínseca y absoluta, y no poder ver que dependen de otros entes y de nuestros procesos mentales para existir como existen para nosotros. Así pues, sufrimos de una confusión sobre el modo de existencia de los entes, incluyendo a los sujetos humanos, y de una confusión acerca de esta confusión, que nos hace creer y sentir que dichos entes son autoexistentes y substanciales, que lo relativo es absoluto, etc.

263 Según Idries Shah (1975), el chamanismo es una degeneración del enfoque liberador que he designado como "metachamánico". La tesis de Shah encaja dentro del enfoque que postula procesos de temporalidad llamados evo o eón (en sánscrito, *kalpa)* y que divide estos procesos en eras de creciente degeneración. Puesto que en el Tíbet se conservó el enfoque liberador, los elementos chamánicos deben haberse incorporado a la cultura y las formas más pedestres de la religión a lo largo del proceso de degeneración.

264 Al soñar y creer que lo que soñamos es parte de la vida de la vigilia, ignorando que se trata de un sueño, estamos en el error. Por ello es importante la práctica de darse cuenta de que el sueño es un sueño y, sin embargo, seguir soñando, dirigiendo el sueño en base a instrucciones

tradicionales (tanto para Descartes como para Sartre, esto es imposible; ahora bien, la experiencia demuestra que ello sucede) tales como: (1) lanzarse a abismos, fauces de fieras, torrentes y, en general, encarar situaciones que en la "vida real" de la vigilia destruirían nuestro cuerpo, y vivenciar la inseparabilidad de la insustancialidad y el placer en el momento en que el "cuerpo de sueño" no es destruido como lo habría sido un "cuerpo real" en la vigilia; (2) transformar el propio cuerpo en agua para apagar el fuego, en fuego para quemar madera, etc.; (3) transformarse en deidades tutelares (en sánscrito, *devatā*; en tibetano, yidam [*yi dam*]) para afrontar los demonios y otros entes nocivos que aparecen en los sueños; etc. Para tener éxito en esto, es conveniente realizar prácticas durante la vigilia tales como la del "cuerpo ilusorio" (que se realiza con un espejo, con el propio eco, etc.) y la de ver las experiencias de la vigilia como secuencias de un sueño (cfr. Capriles, 2000a, 2003). Para una discusión de esta práctica, ver Norbu (2002) y Capriles (2000a cap. III). Del mismo modo, aunque el *anuyogatantra* no exige el celibato, sí exige la retención de los fluidos sexuales incluso durante el sueño (cfr. Capriles [1976, 1985, 1986]).

[265] Néctar o ambrosía que da acceso a la sabiduría y la liberación. *Amṛta* es sánscrito; *dud tsi* es tibetano.

[266] Debido a la ausencia de instrucción y transmisión metachamánica directa, el movimiento *hippy* degeneró y muchos de sus miembros fueron "psiquiatrizados", se destruyeron o adaptaron al sistema usando "drogas duras", o se encadenaron a falsos sistemas y maestros pseudoespirituales. El error consistió en entregarse a la inducción de "estados alterados" sin saber que éstos estaban signados por el error, que era un error apegarse a ellos y que era necesario interrumpirlos y liberarlos, y sin tener los métodos para esto último. (Timothy Leary [1968] mandaba a consumir uno u otro tipo de droga según la actividad que se fuera a realizar: para pelear, alcohol; para tener experiencias místicas, LSD [Leary, 1968]; Ken Kesey [Wolfe, 1968] se limitaba a ofrecer LSD a multitudes —en algunos casos, como el del Watts Acid Test, sin decir qué se estaba ofreciendo—). Muchos se aferraron a las experiencias transpersonales alienadas de mayor espacio-tiempo-conocimiento (cfr. Tarthang Tulku, 1977), con su perspectiva espacial más amplia y su desacelerada temporalidad, que resultan de la ampliación del foco de atención consciente inducida por el aumento del caudal energético, y a las experiencias de vacuidad, claridad y/o placer que surgen de esta manera, dependiendo de las sustancias que las inducían. Y tarde o temprano muchos afrontarían el "mal viaje" o "experiencia psicotomimética" que puede resultar de la ampliación y permeabilización del foco de atención consciente, en cuanto ésta puede permitir la filtración a la conciencia de contenidos "ego-asintónicos" (lo cual puede producir un terrible conflicto), hacer patente la insustancialidad del "yo" y de todo lo que se cree substancial (produciendo gran angustia en quien ha sido educado para sentir terror de la insustancialidad y de la "nada"), o hacer que si ocurre una sensación mental dolorosa se la experimente desnudamente en toda su intensidad —lo cual, puesto que ante un sufrimiento magnificado se reacciona con rechazo magnificado, da lugar a un infierno autocatalítico—. Si la experiencia desagradable perdura más allá de la duración habitual del efecto de la droga, y el individuo toma el infierno como un callejón sin salida e intenta infructuosamente retornar al limbo de la normalidad —en vez de seguir hasta el fondo del infierno, aplicar las instrucciones para pasar al purgatorio y poder subir por éste hasta alcanzar el Cielo—, el resultado puede ser una "psicosis". Muchos de quienes encararon este tipo de problema, a fin de inflar sus egos y recuperar la capacidad de socializar, recurrieron al consumo de cocaína, o a fin de calmar su malestar recurrieron a falsos sistemas y maestros espirituales, o bien a la heroína. La cocaína a la larga hizo que muchos afrontaran paranoias u otros estados invivibles, que en algunos casos trataron de calmar con heroína, remplazando el espurio "heroísmo de la victoria" con un espurio "heroísmo de la derrota".

[267] Aunque al budismo se lo considera como una religión, es un sistema ateo, pues su doctrina de no-alma (sánscr. *anātman*; pāḷi, *anattā*) se aplica tanto al alma individual como al alma universal —es decir, a lo que las religiones teístas denominan Dios—. Y, como se aprecia claramente en las siguientes palabras del *Kalama sutta* (*Kesamuttisuttaṃ*) o *Kalama sutra,* su actitud crítica es más propia de la filosofía:

"No creáis en la fuerza de las tradiciones, por más que se las haya honrado desde hace muchas generaciones y en muchos lugares; no creáis algo porque muchos hablen de ello; no creáis en la fuerza de los sabios de antaño; no creáis lo que vosotros mismos hayáis imaginado, creyendo que un dios os ha inspirado. No creáis en nada sólo porque lo sostenga la autoridad de vuestros maestros o sacerdotes. Luego de examinarlo, creed sólo lo que vosotros mismos hayáis experimentado y reconocido como razonable, y que resulte en vuestro bien y en el bien de otros".

[268] En *Viaje a Ixtlán* (*Journey to Ixtlan*), Castañeda (1973) dice que su maestro indio Don Juan afirma usar la visión del brujo como antídoto contra la visión cientificista en la que creció y se educó Castañeda, pero que el verdadero objetivo del mismo es permitir que, anulándose ambas visiones mutuamente, el aprendiz caiga en un espacio que no está condicionado por ninguna visión y que constituye la liberación. Sin embargo, hay mucho en las obras de Castañeda que no parece propio de un método de desalienación.

[269] Aunque todos los sistemas de desalienación, metachamánicos o no, reconocen que sistemas de su mismo signo se han manifestado en distintos momentos en todos los lugares de nuestro mundo, los que practico y transmito, y casi todos aquellos de cuya existencia actual tengo conocimiento, parecen derivarse de las enseñanzas que dictó Shenrab Miwoche alrededor del 1.800 AEC al pie del monte Kailāśā y a orillas del lago de Mānasa Sarovar, en el Tíbet occidental, o de las que más adelante dictó Garab Dorje en la tierra de Oḍḍiyāna, en el actual Afganistán y/o en el Valle de Swat en el noroeste del actual Pakistán. Su eje es el dzogchén (método supremo de desalienación basado en el principio de la liberación espontánea), que por lo general es asistido por el tantrismo (método que le sigue en la pirámide, basado en el principio de la transformación). Estos métodos se conservan en su pureza, y manteniendo una clara distinción entre ellos, en el budismo tibetano "antiguo" o ñingmapa y en el Bön. Como ya se vio, de las enseñanzas de Shenrab se habrían derivado el shivaísmo, el daoísmo, el zurvanismo, los misterios dionisíacos, posiblemente el culto a Osiris (esto último se infiere de Daniélou [1987], pero yo mismo tengo dudas al respecto), y las enseñanzas secretas de los ismaelitas y de las tradiciones sufíes ligadas al Asia Central (como la de los Khwajagan o Naqshbandis), los cuales parece haber transmitido aspectos de uno y/o el otro método.

[270] Un chauvinismo de este tipo podría inducirnos a pensar que, por el mero hecho de que los amerindios del altiplano andino hayan empleado la hoja de coca en sus rituales por siglos, dicha hoja y sus derivados son buenos en sí mismos. Ahora bien, la coca se usaba muy esporádicamente con fines rituales en ocasiones especiales, y su consumo diario y masificación fueron impuestos por los colonizadores españoles a fin de hacer que los indígenas trabajaran más y comieran menos. Por lo tanto, el consumo de coca en su forma actual es un resultado de la alienación que se ha empleado para exacerbar a esta última. Aunque no me opongo a la costumbre de mascar coca de los indígenas del altiplano, creo que no debemos glorificar esa costumbre, ni verla como signo de superioridad cultural.

[271] Mune Tsenpó (*mu ne btsan po*), rey del Tíbet por un corto período (*circa* 797-799), siguiendo las doctrinas sociales de sus maestros budistas, en tres ocasiones consecutivas trató de redistribuir la riqueza de su país (Tsepön Shakabpa, 1967, p. 46), provocando una reacción cada vez más airada por parte de la nobleza, que finalmente hizo que la reina Tsepongza (*ts'e spong bza*) lo envenenara (aunque según Yeshe Tsogyal [1978, p. 655], la razón para ello fue que él rechazó sus favores). Según recuentos orales de tibetanos, fue su propia madre quien puso en práctica los planes de los nobles, debido a los celos que le tenía al resto de las reinas, que, según la costumbre, excepto por su madre Mune Tsenpó heredó de su padre.

[272] El nombre de este movimiento es nuevo, pero lo que propone no es nuevo en el budismo. Luego de los intentos que en el Tíbet hizo el Rey Mune Tsenpó de redistribuir la riqueza de los tibetanos, se dieron repetidos intentos de cambiar el orden existente, todos los cuales fueron aplastados por las fuerzas del orden imperante —a raíz de lo cual los promotores de dichos intentos fueron reprimidos, o bien se vieron obligados a exilarse (incluso en el siglo XX, Gendün Chöphel [2005] tuvo que sufrir largos años de cárcel, acusado de estar al servicio de los comunistas chinos, y ya en el exilio en India, el jerarca de los ñingmapa y uno de mis principales maestros, kyabllé Dudjom Rinpoché, *quien no propuso la aplicación sociopolítica del budismo*, fue encarcelado como resultado de falsas acusaciones del mismo tipo). En China,

milenaristas budistas (recuérdese que el *Tantra Kālacakra*, al igual que textos ismaelitas y que el *Apocalipsis*, predice el advenimiento de un Milenio final en el que reinarían la igualdad, la armonía y la comunión), a veces en asociación con daoístas y/o maniqueos, intentaron repetidamente implantar la era de igualdad y armonía que habría de inaugurar el futuro Buda Maitreya (en chino, Mílě Fó [彌勒佛]); después de múltiples intentos de lograr esto, la rebelión de los turbantes rojos afiliados a la secta Loto Blanco, en un intento de establecer la nueva era de Maitreya (Puech, director, 1981), puso fin a la dinastía Yüan cuando el conductor de la revuelta se coronó emperador, dando inicio a la dinastía Ming —pero de inmediato aquél suprimió a los turbantes rojos y al Loto Blanco, y no trató de implementar la igualdad socioeconómica—. Como se señala en el texto principal del próximo capítulo, en Bután la revolución budista de 1900 estableció una dinastía que realizó una reforma agraria radical que puso fin al feudalismo monacal y que igualó en gran medida la riqueza de los habitantes. El budismo fue un elemento clave en la revolución vietnamita, pues inicialmente Ho Chi Min se movilizaba entre los monasterios budistas, y en Shri Lanka produjo un fuerte movimiento de izquierda en los años 60. En Birmania creó el orden que E. F. Schumacher (1973) tomó como modelo de socialismo ecológico, y de lo que llamó "Economía budista". En India, Bimrao Ambedkar, el líder de los dalits, a fin de lograr que estos últimos perdieran su intocabilidad (*achuta*), se convirtió al budismo junto con unos 3.000.000 de descastados, y trató de impulsar la igualdad socioeconómica.

El budismo comprometido rescata y resalta los ideales socioeconómicos, políticos y ecológicos de los textos budistas originales que a menudo se pasaron por alto. En el canon pāḷi (*Dīgha-nikāya*, *Pāthika Vagga Pāḷi*), el *Cakkavattisīhanāda-sutta* declara que la pobreza (*daliddiya*) causa inmoralidad y crímenes tales como el robo, el engaño, la violencia, el odio, la crueldad, etc., mientras que el *Aggañña Sutta* presenta la propiedad privada como la ocasión para la aparición del hurto, la mendicidad y la violencia. En el *mahāyāna*, Nāgārjuna (1977) propugnó lo que se ha llamado un "socialismo compasivo" acorde con las condiciones de su época y lugar y basado en una "psicología de la abundancia" (Thurman, 1988). En Shri Lanka, el budismo comprometido asumió el nombre de *Sarvodaya*, con el que Gandhi tradujo la idea de John Ruskin *Unto this Last*, pero que A. T. Ariyaratne redefinió como "Despertar de todos los seres". Las cartas y murales de este movimiento ilustran las cuatro nobles verdades con ruedas de originación que representan la interrelación de la enfermedad, la codicia y la apatía, o de la nutrición, la alfabetización, el amor altruista y la autogestión y confianza en sí mismo (Macy, 1985 / 1988). La primera noble verdad es el sufrimiento: el budismo comprometido resalta el que surge de la desigualdad y de la pobreza, y quien esto escribe incluye en él la crisis ecológica. Puesto que la segunda noble verdad es la causa de la primera, en ella hay que incluir los sistemas socioeconómicos y políticos en la raíz de la desigualdad, y yo agrego el proyecto consciente contra la naturaleza —todo lo cual resulta del desarrollo de la triple *avidyā*—. Puesto que la tercera noble verdad es la erradicación de la segunda y la primera, en este plano debe incluir el fin de la desigualdad y de los sistemas que la producen y justifican —y del proyecto consciente contra la naturaleza—. Puesto que la cuarta noble verdad es el sendero para ponerle fin a las dos primeras obteniendo la tercera, en este plano ella incluye el activismo político que permitiría la consolidación de la tercera verdad como se la acaba de redefinir (cfr. Capriles, 1994, 1998d, 2006b, 2010).

Por último, introduzco la leyenda de Guesar de Ling y la tierra de Śambhala —la cual representaría un estado de cosas caracterizado por la equidad y la justicia, la igualdad, la armonía, la plenitud y una auténtica espiritualidad—. El lama tibetano Chögyam Trungpa Rinpoché (1984) escribe:

"Según estas historias, los reyes Rigden de Śambhala siguen vigilando los asuntos humanos y regresarán un día a la tierra para salvar a la humanidad de la destrucción. Muchos tibetanos creen que el rey guerrero tibetano Guesar de Ling fue inspirado y guiado por los Rigden y la sabiduría de Śambhala...

"Algunas leyendas dicen que Guesar reaparecerá desde Śambhala, al mando de un ejército, para conquistar a las fuerzas de la oscuridad en el mundo".

A su vez, en un libro sobre Guesar escrito por Alexandra David-Neel y el lama Yongden (2000; la traducción que aquí se presenta es la que hice yo mismo de la edición francesa de 1968), podemos leer:

"Con la epopeya de Guesar se han relacionado varias profecías, incluyendo la que anuncia el advenimiento del futuro Buda. Todas ellas presentan el retorno de Guesar como el preludio de una nueva era. Cuál será el carácter distintivo de este período no es definido claramente, pero parece que será de una naturaleza tal que producirá "más justicia" que la que existe actualmente en la tierra.

"El esperado Guesar seguirá actuando en calidad de guerrero. Los fines por los que luchará serán de orden social más que religioso, y los alcanzará por la fuerza... (p. 61):

Más adelante en el libro citado se lee (David-Neel y Yongden, 2000; la traducción que aquí se presenta es la que hice yo mismo de la edición francesa de 1968):

"'Nuestro trabajo ha sido completado', dijo Guesar a sus seguidores (en su anterior estadía en la tierra). 'Por ahora podemos descansar en paz, pero tendremos que regresar a este mundo para predicar la buena ley en las tierras de Occidente, después de haber eliminado a aquellos que se alimentan de la sustancia de los seres y difunden sufrimiento...' (p. 307).

"Guesar expresó en voz alta los siguientes deseos:

"'¡Que entre las montañas, no haya unas altas y otras bajas;

"'que entre los hombres, no haya unos poderosos y otros sin poder;

"'que no haya abundancia de riquezas para unos y carencia para otros;

"'que en el altiplano no haya altos y bajos;

"'que las planicies no sean uniformemente planas.

"'que todos los seres sean felices!'" (p. 309)

Debemos recordar que las obras tántricas de cualquier nacionalidad y los libros tibetanos de cualquier tema tienen un carácter esotérico y metafórico. En consecuencia, al igual que el resto de las predicciones sobre Guesar, la alusión al uso de la fuerza debe ser tomada principalmente en estos sentidos. David-Neel nos relata su diálogo con un lama mongol en las desiertas planicies tibetanas acerca del anunciado "regreso de Guesar" (David-Neel y Yongden, 2000, aunque en esta traducción no ubico algunos párrafos; la traducción que aquí se presenta es la que hice de la edición francesa: David-Neel y Yongden, 1968):

"'Entre aquellos que hayan recibido armas para utilizar en contra nuestra, algunos las botarán, mientras que otros las utilizarán en contra de los demonios enemigos de la justicia y de la felicidad de los seres...

"'...La verdadera religión será predicada, y [se reprimirá a] quienes se nieguen a actuar justamente: los amos que insistan en seguir siendo amos, los esclavos que persistan en seguir siendo esclavos y en mantener a otros en la esclavitud"...

"'Pero, kushog (señor), ¿qué es para usted la religión?'

"'*Ñi su med pa. Ñi su char med do* (No es dos. No debe ser hecho dos)', contestó. 'La mano no debe dañar al pie; son el mismo cuerpo'...

"'...La religión es la búsqueda de la verdad. Es iluminación de la mente, juicio correcto, y la acción correcta que emana de éste'

"'¿Qué se gana con poner el pie sobre el cuello de otro?

"'Quien lo hace no está más que preparando las condiciones para que su propio cuello sea aplastado por el pie de otro más fuerte que él.

"'Quienes son oprimidos por los poderosos no tienen en sus corazones más religión que sus opresores; son perversos, maliciosos y cobardes. Si se vuelven poderosos se comportarán igual que aquellos a quienes ahora maldicen'" (p. 315).

Es por esto que sólo podrá producirse una verdadera transformación de la sociedad si quienes la impulsan se van liberando de la alienación / el error y de las relaciones instrumentales, y no se ponen ciegamente en las manos de líder alguno. La revolución dirigida por individuos poseídos por el error no será más que un mero cambio de amos. Y, dado que quienes están poseídos por el error no pueden saber quién no lo está, y dado que dejarse dirigir es mantener el tipo de relaciones que ha de ser superado, siempre es indeseable y peligroso ser dirigido.

[273] Cfr. la presentación del artículo de mi autoría en el vol. 25 del *International Journal of Transpersonal Studies* por Douglas MacDonald y Harris Friedman (2006), entonces co-editores de dicha revista. Internet: http://www.transpersonalstudies.org/ImagesRepository/ijts/Downloads/The%20International%20Journal%20of%20Transpersonal%20Studies,%202006,%20Volume%2025.pdf.

[274] El *Sí-mismo-como-Base* no está determinado ni tan siquiera como humano: el mismo tiene dos posibles vías, que son la del auto-reGnocimiento y la de la alienación. Con el auto-reGnocimiento el *Sí-mismo* se manifiesta como *Sí-mismo-como-Sendero* o *Sí-mismo-como-Fruto*; con la alienación, puede dar lugar a lo humano —filogenética y ontogénicamente, de modo progresivo; en alguien ya formado, al manifestarse el *samsara* desde el estado de alienación transpersonal conocido como base-de-todo o kunzhí (*kun gzhi*).

[275] Esto se puede inferir de los siguientes trabajos: Vargas & Sanoja (1985, 1990); Sanoja & Vargas (1987; 1999). Nótese que aunque los autores comparten la ideología marxista-leninista, al referirse a la aparición de las primeras diferencias de poder y privilegio hacen referencia a la política antes que a la economía. En consecuencia, parecen validar la visión anarquista según la cual las estructuras de poder político aparecen antes que las divisiones económicas y se hallan en la raíz de las mismas —como cree haberlo demostrado Marshal Sahlins (1972b) en su estudio de la génesis y el desarrollo de las monarquías polinesias, y como lo sustentan en distintos trabajos el mismo Sahlins (1972a) y Pierre Clastres (1978).

[276] En caso de que la técnica de los *waru waru* (montículos aplanados que forman chakras rectangulares de unos dos cientos metros cuadrados en promedio emplazados en las áreas ribereñas para sembrar papa, cebada y/o quinua, rodeados por canales construidos con tierra del fondo del lago que les suministran riego permanente, y fertilizados con un abono orgánico preparado a partir de hierbas, batracios y caracoles secos) empleada en la región de Puno y el lado de Titicaca por más de 1.000 años hubiese sido un invento Inca, la teoría del origen de los Incas en dicha región sería coherente con la tesis según la cual los Incas eran grandes agricultores que enseñaron sus técnicas a los pueblos que sometieron. En efecto, la técnica en cuestión hace un excelente uso de las difíciles características de la geografía local para establecer formas de cultivo sumamente eficaces y, al mismo tiempo, servir como factor de estabilización térmica, vital en una región con una temperatura ambiente que oscila entre el frío polar y la subglacial tundra. Ahora bien, el hecho de que el término *waru waru* —que significa "surcos de los antepasados"— sea *aymara* y *no quechua* sugiere que no fueron un invento de los Incas, lo cual es congruente con las teorías según las cuales los pueblos guerreros conquistadores y colonizadores no son predominante agricultores, sino pastores que se extienden a partir de regiones desérticas —lo cual a su vez es congruente con las teorías más recientes que ubican el origen de los Incas en los desiertos cercanos al litoral y no en los páramos andinos (aunque también la región del Titicaca es bastante árida por sus condiciones climáticas).

[277] En *Estética primordial y arte visionario* (Capriles, 2000c) dí como ejemplos de arte visionario y evalué entre las grandes obras de arte de nuestro tiempo a una serie de películas y videos hechos en los EE.UU., así como a piezas musicales producidas en ese mismo país. Rechazar productos culturales y artísticos de valor producidos por las culturas empeñadas en avasallarnos constituiría un grave error chauvinista, ultranacionalista y potencialmente fascista.

[278] Sahlins (1972, 1979, 1988) afirma que, en busca de estatus y no de ventajas económicas, un hombre explotaba a sus esposas a fin de poder dar regalos al resto de la tribu hasta que ésta lo reconociera como un "gran hombre". Como consecuencia no buscada de ello, y a raíz de un conflicto que produciría un "salto" repentino, se lo designaría como monarca, dando lugar al poder político. Sólo a largo plazo se traduciría ello en poder económico —el cual podría llegar a ser extremo, como en Hawai'i y Tahití.

[279] Con respecto al punto de vista bönpo a este respecto, cfr. Reynolds (1989).

[280] Este tipo de relación lo definió el jefe de una tribu abipona del Chaco argentino, en la respuesta que dio a un oficial español que quería convencerlo de hacer participar a su tribu en una guerra que no deseaba: "Los abipones, por costumbre de sus ancestros, hacen todo a su gusto y no al de su cacique. Yo los dirijo, pero no perjudicaría a ninguno sin perjudicarme a mí mismo; si los

forzara ellos me darían la espalda. Prefiero ser amado y no temido por ellos". Esta actitud parece común a todos los jefes indios.

[281] Las clases en cuestión son *distancia íntima* (entre quienes se tienen mucha confianza: de 15 a 45 cms y menos de 15 cms para la "zona íntima privada"), *distancia personal* (en la oficina, fiestas, etc.: entre 46 y 120 cms), distancia social (con los extraños: entre 120 y 360 cms) y distancia pública (para dirigirse a un público: más de 360 cms y sin límite). Estas distancias (Hall, 1966) corresponden a países anglosajones, pues varían en distintas sociedades, e incluso pueden variar de un individuo a otro. Hall (1990) comparó a los franceses con los alemanes y los estadounidenses y estableció diferencias significativas —y en base a mi propia experiencia puedo señalar que la distancia personal es menor en India, mayor en Latinoamérica, mayor aún en España (aunque aparentemente no en Italia), y todavía mayor entre los anglosajones.

[282] Este criterio nos hará ubicar a la institución de bomberos en un lugar más a la derecha dentro del espectro o abanico institucional que el que le asignó Iván Illich: esa institución funciona en base a una ordenación militar que es típicamente "de derecha" y que estructura las mentes de sus miembros tal como lo exige la organización de las sociedades actuales, aunque no posea las características que Illich atribuyó a las instituciones de derecha. Por supuesto, las instituciones más a la derecha dentro del espectro o abanico institucional serán de todos modos —entre otras— el Estado, la Escuela, los medios de difusión de masas, la psiquiatría, las fuerzas militares, la policía, el sistema legal y la Familia.

[283] La protección de bienes puede verse como protección de la infraestructura producida por la humanidad o por un pueblo, o como protección de la propiedad privada. En términos de la primera forma de verla la función de los bomberos es de izquierda, mientras que en términos de la segunda es más bien de derecha.

[284] Krugman (Nelson, 1992; Edward Krugman, Ed., 2000) escribió: "Parece que el modo de respuesta a la televisión es más o menos constante y muy diferente a la respuesta al [escrito] impreso. Es decir, está claro que la respuesta eléctrica básica del cerebro ocurre frente al medio y no a los distintos contenidos... [La televisión es] un medio de comunicación que transmite sin esfuerzo enormes cantidades de información con respecto a la cual no se piensa mientras se está expuesto al mismo". El experimento inicial de Krugman y algunos de sus hallazgos posteriores se discutirán brevemente abajo en el texto principal.

[285] No está claro que las *Actæ diurnæ* de los antiguos romanos hayan tenido esta función.

[286] El principio económico del socialismo según Marx era "de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según su aporte", mientras que el del comunismo era "de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades". En los países de Europa del Este y en la URSS llegó a darse una diferencia de ingresos entre las capas superiores e inferiores de la sociedad de por lo menos 30 a 1, y sin embargo en la URSS se afirmaba que ese país se encontraba ya en la transición del socialismo hacia el comunismo y que se había llegado a los albores de este último —lo cual socioeconómicamente era una gran mentira y políticamente era demencial, pues en Marx estaba implícito y en Engels y Lenin explícito que en este plano el comunismo representaría la extinción del Estado—. Sólo en China, en la época de la Revolución Cultural, se logró reducir radicalmente la desigualdad de ingresos de las capas superiores e inferiores de la sociedad, que alcanzaron una tasa de 4 a 1, pero se lo hizo a un costo político y de sufrimiento humano terrible, pues ya conocemos bien los horrores de dicha Revolución.

[287] Como señalé en *Individuo*, *sociedad*, *ecosistema* (Capriles, 1994), uno de los motivos por el que la OTAN terminó ganando la guerra fría fue porque las democracias burguesas lograron disfrazar su totalitarismo de ejercicio de libertad, mientras que los mal llamados socialismos reales no lo ocultaron y en consecuencia generaron rebeldía en su contra. Otro fue que los segundos compitieron con los primeros en términos propios del capitalismo tales como la creación de riquezas materiales, para lo cual el capitalismo era más efectivo en cuanto ésa era su esencia. En el trabajo mencionado y en una serie de artículos he discutido las distintas causas de la victoria de la OTAN, que no hay espacio para reproducir aquí.

[288] Habermas (1989) dice que la acción comunicativa "fuerza u obliga a considerar también a los actores como hablantes u oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo

social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio. Los actores no se refieren sin más *intentione recta* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la posibilidad de que la validez de ellas pueda ser puesta en cuestión por otros actores" (p. 493). En estos términos, Habermas afirma que es la acción comunicativa, y no la acción racional instrumental, como lo creyó Marx, la que caracteriza a las interacciones en la sociedad. Los medios de difusión de masas no serían para él, propiamente hablando, medios de comunicación como el lenguaje —o como para él lo eran también el dinero o el poder—, sino tan sólo formas "generalizadas" de comunicación que condensarían espacios de Opinión Pública en una red virtual de informaciones multicontextuales y de permanente actualización (Habermas, 1987b, pp. 552 ss.). El hecho de que Habermas reconozca que los medios de difusión de masas tienen el efecto de un adoctrinamiento político que favorece la pasividad del clientelismo administrativo, y que el filtro mediático crea por sí mismo la Opinión, no hace que clasifique la acción de los medios en cuestión como instrumental, pues ello no se seguiría de su definición de acción comunicativa o de las condiciones, consideradas en el texto principal, que establece para que una acción sea de este tipo (que el receptor de un mensaje acepte *por su propia voluntad* los juicios que contiene la información transmitida).

Para Habermas, a diferencia de Marcuse, la evolución social que debe tener lugar no debe consistir en la transformación del sistema de producción, sino en la consecución de una sociedad racional en la cual la comunicación de las ideas tendrá lugar sin restricciones, y para que se dé esta racionalidad final basta con que se supriman las barreras a la comunicación como resultado de la modificación en profundidad del sistema normativo vigente: está claro que Habermas pretende conservar el *status quo*, aunque domando en cierta medida sus peores aspectos. Sin embargo, Habermas no borra totalmente las huellas de sus raíces marxistas, pues afirma que la lucha contra la explotación, junto a los movimientos sociales que buscan una mayor igualdad, mayores niveles de autorrealización, la paz y la preservación del medio ambiente, deben contribuir a impedir una "colonización" negativa del "mundo de la vida" por el "sistema" y buscar una convivencia adecuada entre el uno y el otro.

Aquí se considera, por el contrario, que para que una acción sea comunicativa, quien la emprende tiene que tratar al destinatario de la acción como un sujeto a respetar y no como una cosa a manipular. Como se señaló en Capriles (1994), lo que determina el verdadero carácter de un acto, o de un fenómeno producido por los seres humanos es, por una parte, el *interés* y la *intención* de quienes lo originan, y, por la otra, la *estructura y función* del fenómeno mismo. Si la *intención* de quienes fundan y dirigen medios de difusión de masas es manipular a estas últimas, y la *estructura y función* de los medios de difusión de masas en general es unidireccional, de modo que transmite mensajes manipuladores que los receptores no pueden contestar y que el medio que los transmite presenta como *la verdad,* difícilmente podremos decir que la acción que los produjo haya sido comunicativa. La comunicación es necesariamente bidireccional o multidireccional, y entre las partes ha de existir un mínimo de igualdad de autoridad.

[289] El polígrafo era un Grass modelo 7.

[290] Los computadores eran un Honeywell 7600 y un CAT 400B.

[291] También en la fantasía ociosa las ondas son alfa, y lo mismo se aplica a la meditación pacificadora.

[292] Esto se ha explicado diciendo que el efecto hipnótico de la televisión, al inhibir el funcionamiento del hemisferio cerebral izquierdo, hace que se secreten endorfinas —las cuales, como sabemos, actúan como un opiáceo— y que es por esto que la gente se "queda pegada" a la TV, y que sigue cambiando de canal en busca de algo que ver. De ahí la adicción —en el sentido literal— a la TV.

[293] En la versión de Ovidio (1972), Démeter castigó a Erisictón/Eresictón por el ecocidio/ieroscidio que había cometido al derribar un árbol sagrado a pesar de las advertencias de su guardiana, haciendo que Fames —el hambre— penetrara sus entrañas de tal forma que desde entonces nada saciaría sus ganas de comer, y cuanto más engullera más crecería su hambre. Así pues, hubo de

comer ininterrumpidamente todo lo que encontraba en su camino sin hallar satisfacción y, por el contrario, incrementando con ello su hambre —hasta que finalmente, con el objeto de poner fin a su tormento, terminó comiéndose a sí mismo.
Los ejemplos de Tántalo y Erisictón los usó recientemente Santiago Alba Rico (2009).

Capítulo III

La erradicación de la alienación en todas sus formas o la *revolución total* que haría posible la transición al ecomunismo

Como se señaló en el primer capítulo de este libro, el metarrelato que aquí presento *no* postula un automatismo según el cual el bucle de realimentación positiva que impulsa la *reducción al absurdo* del error y todo lo que se desarrolló con él culminaría naturalmente en la transformación que es preciso lograr, incluso si no hiciéramos nada por consumarla. Por el contrario, la transformación que nos concierne sólo podría tener posibilidades de materializarse si un número suficiente de individuos se dedica a una praxis revolucionaria que abarque todos los planos que catalice dicho bucle. Evidentemente, esta praxis debe incluir todos los planos a los que se ha limitado hasta ahora la acción de la mayoría de los revolucionarios, incluyendo el ideológico —el desarrollo y la internalización de la teoría que debe guiar la praxis— y el material —el cual en general se ha limitado a lo económico, lo social, lo político y, en distintas medidas y de distintas maneras, lo cultural—. Ahora bien, la praxis que la situación actual exige no podría limitarse a los mencionados planos: es imperativo que trabajemos además en el de las relaciones

sociales e institucionales, así como en el de nuestra propia psiquis —siendo este último plano el más importante.

Después de una brevísima discusión de la crisis económica que afloró en 2008 y que ha hecho patente las insuperables contradicciones del capitalismo, así como de algunas de las razones del fracaso de los regímenes marxistas en el siglo XX, en este capítulo se considerarán algunos aspectos de la condición a alcanzar —y en particular la relación entre la reintegración de Dios propuesta en este libro y la transubstanciación de Dios que postuló el joven Marx—, se discutirán los medios para lograrla —en particular, la transformación de la psiquis, sus consecuencias económicas, y la revolución relacional y cultural—, y se presentará el esbozo de un programa mínimo para la transformación de la sociedad.

La reducción al absurdo del crecimiento económico y el consumismo, y con ellos del capitalismo y de los pseudosocialismos marxista-leninistas

La victoria del Occidente capitalista en la guerra fría y el desmoronamiento de la falsa alternativa que ofrecían al capitalismo los mal llamados "socialismos reales" (que sin duda eran reales, pero distaban mucho de materializar el concepto marxista de socialismo), permitieron que se le quitara el maquillaje social al egoísmo económico y se diera rienda suelta a las formas más extremas y perniciosas de éste. Puesto que los desarrollos de la informática, la robótica y otras tecnologías habían hecho prescindibles a buena parte de los asalariados, ello resultó en despidos masivos, reducciones salariales, tercerizaciones y así sucesivamente —lo cual, además del daño que ocasionó a individuos particulares, redujo el poder de compra de la sociedad como un todo, a raíz de lo cual a la larga las empresas en general habrían de declinar—.

También permitieron que las inversiones especulativas y en particular los llamados capitales golondrina saquearan las economías periféricas para hacer que mayores fondos fluyesen hacia la metrópolis por una vía alterna al comercio y a los dividendos de inversiones a largo plazo —introduciendo así un factor de desestabilización financiera justo cuando la reducción del poder de compra de los países periféricos y de grandes sectores de las metrópolis creaban un riesgo de contracción económica—. Por ende, tales desarrollos, ni siquiera aunados al pago por los países del Sur de crecientes intereses a los préstamos de capital —los cuales debido al aumento de las tasas de interés a la larga sumarían varias veces las deudas contraídas—, la impresión de dólares no respaldados que absorben otros Estados y el resto de las viejas y nuevas tácticas del neocolonialismo, fueron incapaces de balancear el déficit comercial y el déficit presupuestario —exacerbado por la guerra de Irak— de los EE.UU. y sostener su *boom* económico.

Por el contrario, los dólares no respaldados que en el país fluyen por la economía desde los contratistas federales y las inversiones especulativas, etc., generaron capital en los beneficiarios, que éstos canalizarían mediante la adquisición de inmuebles y acciones de Bolsa, depósitos bancarios, etc.: la inversión inmobiliaria hizo que, cuando el incremento de la deuda federal y el aumento de precio del petróleo, aunado a la estrategia bancaria de ofrecer dinero a bajo costo para luego subir su valor, etc., hicieron subir las tasas de interés, apareciera la crisis hipotecaria que disparó la crisis económica; las inversiones bursátiles hicieron que las acciones de bolsa alcanzaran precios muy por encima de su valor real, y los depósitos bancarios hicieron que los bancos tuvieran mucho dinero para prestar —todo lo cual originó la tan previsible crisis económica (la cual, al igual que muchos otros teóricos, el presente autor predijo en un Foro de la UNESCO en 2000 [Capriles, 2005])—. Aunque sería insensato afirmar que el sistema

no hallará estrategias que hagan que a corto plazo repunte la economía, no sería menos insensato ignorar el hecho de que cualquier estrategia que logre un repunte tal creará las bases para la pronta ocurrencia de una crisis peor. Y, en efecto, la estrategia estadounidense, reproducida por el resto del Primer Mundo, no ha hecho otra cosa que exacerbar aquello que dio lugar a ella —y en particular la impresión de papel moneda no respaldado (es decir, no correspondiente a la talla real de la economía), que ha de crear una burbuja mucho mayor que aquélla cuyo estallido originó la crisis.[294]

A pesar de las fallas de la teoría marxiana discutidas en ésta y otras obras (Capriles, 1994, 2007b, 2007c), en este caso es pertinente recurrir a la tesis según la cual, cuando la acumulación cuantitativa producida por un sistema económico es demasiado grande para ser manejada por ese mismo sistema, ello provoca una crisis que exige un salto cualitativo, pues el incremento de los flujos financieros y comerciales internacionales hizo que las fuerzas productivas a disposición de la sociedad dejasen de impulsar el desarrollo de las condiciones de propiedad y el sistema económico que produjo el incremento de los flujos en cuestión, y, en cambio, lo pusieran en crisis. Ahora bien, la crisis económica mundial que afloró en 2008 se distingue de las que Marx y Engels (1999) retrataron en el *Manifiesto Comunista*, en que, por vez primera, una crisis tal coincide con la imposición de límites al crecimiento por la contaminación multidimensional (cuyo síntoma más divulgado es el calentamiento global), el agotamiento de las materias primas y en general la totalidad de los constreñimientos ecológicos provocados por la orgía de producción y consumo desatada por el capitalismo y los mal llamados socialismos reales —a tal grado que se puede decir que la crisis económica en discusión es un aspecto de la crisis ecológica que resultó del manejo económico del *oikos*—. Otro motivo por el cual cualquier estrategia que lograse que repuntara la economía crearía las bases para la pronta ocurrencia de una

crisis peor sería, pues, porque un repunte tal exacerbaría los constreñimientos ecológicos que hicieron que esta crisis fuese radicalmente diferente de las anteriores.

Así pues, aunque no podamos aseverar que ésta sea la crisis *económica* final del capitalismo, si estamos obligados a aseverar que la crisis del *oikos* de la que ella es parte ha producido la *reducción al absurdo* de la totalidad de los valores y actitudes del capitalismo y la modernidad, compartidos en gran parte por los mal llamados socialismos reales: el individualismo y el egoísmo, la *carrera de ratas* y la desigualdad entre individuos y grupos humanos que surgen de los vicios anteriores, la creencia inducida por los propagandistas del capital según la cual la felicidad depende de obtener altos niveles de consumo / un alto nivel de vida / una alta posición social / útiles tecnológicos para facilitar la vida, y así sucesivamente. Como se lo mostró en el Capítulo I, ello se debe a que, de seguir todo como va, dicha crisis ocasionaría la desintegración de nuestras sociedades y probablemente pondría fin a la humanidad, casi con seguridad en el presente siglo. Y, como se mostró en ese mismo capítulo, junto con el capitalismo, el proyecto moderno y, en definitiva, la alienación y todas las aberraciones que se desarrollaron con ella a lo largo de nuestra evolución degenerativa en lo social y lo espiritual, completarían su *reducción al absurdo*.

El fracaso de los regímenes marxistas en el siglo XX y el tipo de proyecto que exigen las condiciones del siglo XXI

Como se señaló ya a inicios del Capítulo I, según la teoría marxista, es cuando crisis económicas repetitivas destruyen gran parte de la riqueza generada por el capitalismo, que este último sistema entra en crisis y, en cuanto no es ya capaz de manejar efectivamente los niveles de riqueza que

ha producido, tiene que ser remplazado por el socialismo. Ahora bien, en la Rusia Imperial (que comprendía los países y regiones que formaron parte de la Unión Soviética después de sus anexiones territoriales, más Polonia, Finlandia y Alaska) el capitalismo ni siquiera estaba establecido para el momento de la toma del poder por los bolcheviques —y lo mismo sucedía en China, Vietnam, Corea del Norte, Kampuchea, Laos, Albania y así sucesivamente para el momento del triunfo del marxismo-leninismo—. En consecuencia, los comunistas decidieron que, a fin de generar los niveles de riqueza que según la teoría marxista harían posible y necesaria la transición al socialismo, deberían antes que nada desarrollar alguna forma de capitalismo —escogiendo como la forma de éste a desarrollar, el capitalismo de Estado, que les permitiría controlar la economía—. Ahora bien, con el pasar del tiempo, en vez de lograrse la anunciada transición del capitalismo de Estado al socialismo, el primero de dichos sistemas se transformó en lo que los marxistas yugoslavos del grupo "Praxis" (que liderara Gajo Petrović) designaron como un *estatismo* y definieron como *degeneración clasista y burocrática del capitalismo de Estado* (Marcuse, 1969b, pp. 86-100; Cappelletti, 1978, p. 225). Aunque en un momento dado la Unión Soviética llegó a afirmar que había logrado la transición al comunismo y se encontraba en la etapa inicial de dicho sistema, y aunque muchos siguen identificando con el comunismo a los sistemas implantados en el siglo XX en los países en cuestión (más por ignorancia de las teorías marxiana y marxista que por la citada afirmación de los dirigentes soviéticos), no sólo el principio distributivo de la economía de dicho país difícilmente podría haber estado para ese momento más alejado del que concibió Marx para ese sistema —como es bien sabido, expresado por la frase "de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades"—, sino que ni tan siquiera se había implantado el principio de distribución económica que el marxismo ideó para el socialismo, que como

sabemos era “de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según su aporte” (y que, como se mostrará más abajo, la indeterminabilidad del aporte individual a la economía haría imposible establecer). El contraste entre el principio distributivo que se implantó en la Unión Soviética y el principio marxiano del socialismo es evidenciado por el hecho de que los mayores salarios (los de los científicos nucleares, a los que seguían los de la *nomenklatura* y de los altos grados militares) eran por lo menos de diez a quince veces —y según algunas fuentes hasta treinta veces— superiores a los menores. China fue el único país marxista-leninista que logró un grado significativo de igualdad, pues obtuvo una tasa de 8 : 1 y, durante la Revolución Cultural, la redujo a 4 : 1; sin embargo, ello implicó los tremendos conflictos y sacrificios que todos conocemos, y como se verá abajo duró corto tiempo.

Los países del Pacto de Varsovia y otros países marxista-leninistas, por un tiempo lograron mayores índices de crecimiento que sus rivales capitalistas, pero por las razones que se señalan abajo, a la larga terminaron perdiendo la guerra económica contra la OTAN —lo cual a su vez hizo que sus sistemas de armamento se quedaran a la saga de los de sus adversarios y, finalmente, perdieran la Guerra Fría, y como resultado se desmantelara el Muro de Berlín, se desintegrara la Unión Soviética, y los países en cuestión se convirtieran al capitalismo—. China, por su parte, después de la muerte de Mao, y sin abandonar el sistema político totalitario y el férreo control del Partido Comunista, inició un giro hacia el capitalismo que generó tremendas desigualdades socioeconómicas —remplazando, sin admitirlo, la ideología marxista por la del teórico del fascismo Wilfrido Pareto (aplicada mucho antes en Singapur por el primer ministro de origen étnico chino, Lǐ Guāngyào,[a] según la cual el principio de la economía debía ser el *laissez-faire*, mientras que en lo político debía implementarse un

[a] 李光耀.

férreo control totalitario sobre los ciudadanos—. Y luego Vietnam y los países marxistas del sureste de Asia siguieron los pasos de China.

Actualmente en Latinoamérica una serie creciente de gobiernos reivindica valores igualitaristas "de izquierda", y algunos afirman estar construyendo un "socialismo del siglo XXI". Ahora bien, para ser verdaderamente "del siglo XXI", los sistemas que actualmente se construyen tendrían que basar su ideario en una filosofía surgida en respuesta a la crisis del *oikos* que es el signo de nuestro tiempo, y no en el arcaico marxismo del siglo XIX, ni en el marxismo-leninismo del siglo XX que alcanzó su *reducción al absurdo* a raíz de los eventos aquí considerados —y, por encima de todo, a raíz de:

(1) Como se ha señalado repetidamente, la crisis del *oikos* que ha puesto en juego nuestra supervivencia, en cuanto ella ha hecho patente el absurdo de la idea según la cual un estadio de socialismo debería incrementar los volúmenes de producción y consumo producidos por el capitalismo (los cuales, como lo evidencia dicha crisis, por sí solos han llegado a constituir la más grave amenaza para la continuidad de nuestra especie) a fin de generar la sobreabundancia que, al poner fin a la escasez, supuestamente haría posible que se recibiera según las propias necesidades y no según el propio aporte, y por ende que pudiera establecerse el comunismo.

(2) El estado totalitario tecnoburocrático y autosustentante, con su *nomenklatura* y los equivalentes de ésta en países marxista-leninistas distintos de la Unión Soviética, que imposibilitaría —y en todos los casos en que se reproduzca, imposibilitará— la disolución del Estado que para el marxismo tendría que ocurrir con el advenimiento del comunismo como estadio final de la sociedad.

Con respecto al punto (1), es cierto que en la derrota económica de los países del Pacto de Varsovia influyeron circunstancias externas tales

como, entre otras cosas: (a) la necesidad de competir con el capitalismo en términos de los criterios de éxito económico que, en base a sus valores egoístas y como un truco para sostenerlos, éste imponía —por ejemplo, la maximización del PNB y el ingreso medio *per capita*, que tienen muy poco que ver con la verdadera riqueza o con la felicidad de una sociedad, que pueden ser muy elevados incluso cuando enormes diferencias socioeconómicas hacen que la mayor parte de una población se encuentre pauperizada, y que no son más que un engaño destinado a enriquecer cada vez más a los más ricos[295]— y que *a la larga* en ese entonces el capitalismo, sobre todo como resultado de la explotación de los países periféricos, demostraría ser más efectivo para lograr; (b) la canalización de sus recursos en la actualización constante de sus sistemas de armamento a fin de impedir que éstos se quedaran a la saga de los de la OTAN en sofisticación o en cantidad —lo cual para ellos, por contraste con sus rivales capitalistas, en vez de ser un negocio que impulsaba la economía, era fuente de desgaste—; (c) el no haber previsto los recursos a los que podría recurrir el capitalismo —y así sucesivamente—. Y es igualmente cierto que de ello se ha inferido que, tal como lo advirtió León Trotsky, difícilmente se podría construir el socialismo o, menos aún, el comunismo, en uno o varios países mientras el resto del mundo se siguiese adhiriendo al capitalismo. Ahora bien, incluso si nada de esto hubiese ocurrido, por sí solas las contradicciones políticas y económicas y los defectos estructurales internos de la ideología marxista en general y marxista-leninista en particular, habrían sido suficientes para hacer que la aplicación de dicha ideología terminase produciendo resultados contrarios a los que ella proclamaba (Capriles, 1994).

Como se ha señalado repetidamente, para la teoría marxista, cuando el capitalismo, a raíz de haberse desarrollado hasta el punto en que sucesivas crisis económicas muestran que ya no es capaz de manejar

efectivamente los niveles de riqueza que ha producido, fuese remplazado por el socialismo, este último tendría que hacer que el ingreso del individuo dependiese de su productividad —y también sería capaz de producir y manejar volúmenes significativamente mayores de riqueza—. El socialismo finalmente produciría tanta riqueza como para poner fin a la escasez, con lo cual entraría en crisis y tendría que ser remplazado por el comunismo —sistema final de la humanidad, en el cual la superación de la escasez permitiría a cada cual producir según sus capacidades, y recibir bienes y servicios según sus necesidades y no según su aporte, mientras que en lo político se habría extinguido el Estado, en cuanto el mismo no sería ya necesario, ni para proteger la propiedad, como lo habría hecho desde la aparición de esta última hasta el final del capitalismo, ni para impedir que unos se aprovechasen del producto del trabajo de otros y viviesen del supuesto "producto del capital", como lo habría hecho en el socialismo—. En consecuencia, también la propiedad y la familia individual podrían desaparecer.

Como también se ha señalado, la crisis del *oikos* ha refutado lo anterior, pues si el capitalismo está a punto de destruir el mundo con su cancerosa creación de "riqueza", es impensable sustituirlo por otro sistema que cree aún más "riqueza" como condición para que advenga el comunismo. Por supuesto que ello no implica que las economías de los países que producen menos de lo indispensable para satisfacer las necesidades de todos no deban crecer, ni, menos aún, que deban reducir su talla. Por el contrario, significa que el comunismo no puede resultar *de la creación de volúmenes de riqueza mayores a los que logró el capitalismo en los países "centrales" antes del estallido de la crisis económica*, y por lo tanto que los países sobreproductores deben reducir sus economías —pero también que deben hacerlo al tiempo que ayudan a los países que tienen un déficit de producción a subsanar sus carencias mediante

transferencias de tecnología, maquinaria y conocimiento que les permitan crecer sin dañar el ecosistema y sin perjudicar el estado mental de sus habitantes—. Y esto a su vez implica que la implantación de dicho sistema sólo podría ser el fruto de una revolución de la psiquis que reduzca las falsas necesidades y las destructivas expectativas generadas por la modernidad / el capitalismo (y por las variedades de éstos que han imperado en los países marxistas-leninistas de los siglos XX y XXI), y que permita que todos obtengan la plenitud con niveles frugales de consumo (Capriles, 1994, 2007a, 2007b, 2008, en preparación) —la cual, como se mostrará abajo, es también necesaria para que en los demás planos la revolución no sea un mero cambio de amos, como sucedió en la *Animal Farm* de Orwell y como sucede siempre que "toman el poder" individuos que conservan las estructuras de dominio, control y posesión internalizadas y desarrolladas durante su vida en el sistema actual (*Ibídem*).

Esa falla de la teoría marxiana y de las teorías marxistas se explica por razones en parte análogas a aquéllas por las que, según Marx, en la época de los llamados "socialistas utópicos" no estaban dadas las condiciones para la transición al socialismo, y ni siquiera se podía determinar cómo hacerlo posible: porque en la época de Marx y Engels —e incluso cuando, en el siglo XX, triunfaron las revoluciones marxista-leninistas— no estaban dadas las condiciones para acceder al comunismo, y ni tan siquiera para implementar algún tipo viable de verdadero socialismo —y ni siquiera habría sido posible saber por qué medios podría implantarse alguno de dichos sistemas—. En efecto, en ese momento todavía no se había completado la reducción al absurdo de la *alienación ontológica positiva*, ni de los múltiples *aspectos de la alienación* o *tipos de alienación* derivados del desarrollo de aquélla, pues la crisis ecológica distaba de ser tan evidente y grave como lo es en la actualidad, y por lo tanto tampoco eran evidentes los límites que la ecosfera naturalmente le impone a la

producción y el consumo, ni el carácter inviable de la *alienación ontológica positiva* y sus desarrollos —tales como la *alienación egoica* con la obsesión con "yo y lo mío" que ella implica, las *formas de alienación* que hacen que se desarrollen las relaciones instrumentales y verticales características del Estado y de las instituciones de derecha en general, y *la alienación consumista* basada en la exacerbación de la sensación de carencia inherente a la *alienación ontológica positiva*.

Como ya se ha señalado, es ahora que finalmente se han dado las condiciones que permitirían la transición al comunismo. Ahora bien, como también se ha señalado, otra de las fallas de la teoría marxista, y en mayor medida del marxismo-leninismo, fue la concepción marxiana del principio distributivo del socialismo y la tesis según la cual a fin de acceder al comunismo con anterioridad se debería implementar el principio distributivo en cuestión. Esa implementación es imposible porque, como lo mostró Piotr Kropotkin, el producto del trabajo de un obrero en un área dada depende del trabajo de innumerables otros en muchas otras áreas, y por ende no es posible calcular lo aportado por cada uno. Como señala Ángel Cappelletti (1978; los pasajes entre comillas son citas de Kropotkin, 1906):

"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 [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.[296]

“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 simpatía por Kropotkin. Se comprende también que los economistas continuadores de Ricardo y de Marx, tampoco demuestren 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.'". (pp.156-158).

Está claro, pues, no sólo que la aplicación del principio distributivo del socialismo en Marx es imposible, sino que cualquier intento de aplicarlo, en vez de preparar el terreno para la transición al comunismo, mantendría las diferencias y contradicciones de clase y de profesión, transformándose en un obstáculo insuperable para el logro de esta última —y en cuanto tal constituye una justificación de esas diferencias—. Es también importante señalar que Kropotkin (Cappelletti, 1978):

"...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".

En consecuencia, es imperativo remplazar la teoría económica marxiana por otra —como la que se esbozó en *Individuo*, *sociedad*, *ecosistema* (Capriles, 1994)— que no sólo tome en cuenta las objeciones de Kropotkin, sino que reconozca que el valor económico es siempre

subjetivo, en cuanto se establece en relación a la sensación de carencia inherente al *ser-para-Sí* y la potenciación de ésta en la *alienación ávida*. Es evidente que una de las causas principales del colapso de los sistemas marxistas-leninistas a fines del siglo XX es que dicha ideología no tomó en cuenta todo esto (*Ibídem*).

En lo que respecta a (2), las fallas en el aspecto político del marxismo-leninismo y por ende de los Estados basados en esa ideología, es menester tener en cuenta que, aunque la URSS afirmaba encontrarse ya en la etapa inicial del comunismo —en el cual para el marxismo habrá dejado de existir el poder político propiamente dicho—, la verdad es que ella y los países de su órbita ni siquiera se aproximaron al socialismo —en el cual, según el Marx joven, la dictadura que la burguesía ejerce en las democracias representativas de tipo occidental sería remplazada por la dictadura del proletariado, que sería más democrática que la burguesa en cuanto en vez de funcionar como democracia representativa lo haría como una especie de democracia directa (que él concibió en base al modelo de la Comuna de París)—. Poco después de tomar el poder, Lenin designó a los soviets locales que habían surgido espontáneamente como base de un orden en el cual el mando fluiría también desde la base hacia el vértice y no sólo desde el vértice hacia la base (idea que expresó con el eufemismo "todo el poder para los soviets") —lo cual no se alejaba tanto de la concepción que el Marx joven tuvo de la "dictadura del proletariado" que debía ser la forma política del socialismo como un tipo de democracia directa—. Sin embargo, al cabo de poco tiempo el líder soviético privó de gran parte de su poder a los soviets locales para establecer un sistema monolítico de gobierno en el cual el mando fluiría sólo de arriba hacia abajo, y fue haciendo que se desarrollara una maquinaria estatal que con el pasar del tiempo se volvería cada vez más poderosa, omnipresente y represiva, y que generaría una gigantesca burocracia, daría tremendos privilegios a las clases dirigentes,

produciría un poderosísimo mecanismo de conservación del poder y se enfrascaría en una desenfrenada producción armamentista e industrial cuyos efectos sobre el medio ambiente y la psiquis humana no se preveían.[297] Como todos sabemos, el que Stalin, violentando los designios de Lenin, haya usurpado el poder, fue determinante en hacer que se exacerbara el autoritarismo que había introducido este último al ser catalizado por el voluntarismo y los problemas psicológicos del paranoico dictador, y sobre todo en generar un reino del terror. Y, en general, los Estados marxistas-leninistas siguieron el modelo soviético, alcanzando en lo político algo que difícilmente podría haber estado más alejado de lo que, para Marx y Engels, habría de ser el comunismo. Considérese el siguiente pasaje de *El manifiesto comunista* (Marx y Engels, 1999):

"Cuando las diferencias de clase hayan desaparecido... y toda la producción esté concentrada en manos de los individuos asociados, el poder público perderá (su) carácter político. En sentido estricto, el poder político es el poder organizado de una clase para la opresión de la otra…".

En efecto, aunque se ha afirmado con razón que la doctrina marxista de la extinción del Estado —la cual implica, por supuesto, la extinción del gobierno y de la burocracia — no tiene su origen en Marx sino en Engels, y que ella sólo es desarrollada en profundidad por Lenin,[298] en *La miseria de la filosofía* Carlos Marx (1984) declaraba ya que:

"La clase trabajadora sustituirá... a la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no existirá más un poder político propiamente dicho, porque el poder político es, precisamente, el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil".

Para los pensadores ácratas, el Estado, en sus estadios primitivos, fue la estructura que dividió la sociedad en estratos, haciendo posible la aparición posterior de las divisiones económicas en la sociedad. Desde entonces —señala Bakunin— "el Estado siempre forma parte de la herencia de la clase privilegiada". Independientemente de que el Estado haya surgido primero y las divisiones económicas y sociales hayan sido sus derivados, o de que haya surgido como consecuencia de la aparición de estas últimas con el objeto de defender los intereses de la clase dominante, no cabe duda de que su existencia es ya de por sí una división de la sociedad en un estrato superior y otro inferior, y de que el mismo siempre ha respondido a los intereses de una clase privilegiada. No es de sorprender, pues, que el pensamiento ácrata se pregunte cómo podría exigírsele a dicha institución que se volviese algo contrario a su naturaleza y cumpliese funciones totalmente opuestas a aquéllas para las cuales se desarrolló. Y, en efecto, la toma del poder por el proletariado crearía una nueva clase dominante —que, cabe agregar, no sería de proletarios, sino de burócratas, que en su mayoría provendrían de clases sociales distintas a la proletaria— y llevaría a la perpetuación del poder de unos sobre otros. Más aún, el otorgar al Estado aún más funciones de las que ya tiene no haría más que crear un instrumento más potente de tiranía.

Así pues, no podemos suscribir las tesis de consejistas tales como Anton Pannekoek y Rosa Luxemburgo —quienes abogaban por una "dictadura del proletariado" en la cual las decisiones políticas fuesen tomadas por fuerzas de base constituidas en consejos locales de trabajadores y vecinos, en vez de ser impuestas por una cúpula de jerarcas del partido, militares y científicos— según las cuales la contradicción que hizo imposible el desarrollo del socialismo y la posterior transición del socialismo al comunismo no estaba presente en la doctrina original de Marx, sino que habría sido el resultado de la deformación de esta última

introducida por Lenin cuando, como vimos, poco tiempo después de la toma del poder despojó de todo poder a los soviets locales e impuso la autoridad central, instaurando así un sistema político muy diferente al que Marx había ideado para el estadio socialista de la sociedad. Definitivamente, el error yace en pretender emplear el Estado y sus estructuras para poner fin al Estado —si bien hay un error mucho mayor y más peligroso en pretender poner fin al Estado haciendo a este último más vertical, opresivo y totalitario.

La conclusión de esta sección es que, en cuanto el marxismo respondía a la creencia en el progreso y el crecimiento, así como a la cosmovisión cientificista, y en cuanto como se ha mostrado incurría en un economismo —todo lo cual era propio del espíritu del siglo XIX— y el marxismo-leninismo, por su parte, surgió como una interpretación totalitaria del marxismo desde una visión característica de los inicios del siglo XX, los mismos no podrían servir de base ideológica a algo que pudiese denominarse legítimamente "socialismo del siglo XXI". Para que este último término pudiese designar algo distinto de los pseudosocialismos marxistas-leninistas del siglo XX, tendría que basarse en una teoría que respondiese a la problemática actual, que es por encima de todo ecológica y espiritual, y no en las teorías, refutadas por la historia, en las que se apoyaron los pseudosocialismos del siglo XX: dada la gravísima situación actual del *oikos*, una reedición de estos últimos estaría destinada a un fracaso más drástico e inmediato. Más aún, como se mostró en el Capítulo I, lo que se ha reducido al absurdo y tiene que erradicarse no son sólo el capitalismo y la alternativa a éste propuesta por el marxismo-leninismo, sino el ideal moderno del progreso y el desarrollo del cual ambos sistemas son expresiones —lo cual ha hecho imperativa la transición a la verdadera postmodernidad—. Y, en última instancia, lo que se ha reducido al absurdo es la alienación / el error cuyo desarrollo terminó dando lugar al ideal

moderno del progreso y el desarrollo, al capitalismo y a la alternativa propuesta por el marxismo-leninismo. Así pues, además de las fallas en la teoría económica y en la teoría política marxista ya consideradas, y de las ya mencionadas dificultades que tuvieron los países marxista-leninistas en competir con el capitalismo en términos de éste, es menester considerar el hecho de que el marxismo pasó por alto la necesidad de implementar una revolución en la psiquis de cada individuo, así como en la estructura y función de las relaciones sociales.

¿Transubstanciación de Dios en el comunismo o reintegración de Dios en el *ecomunismo*?

Sólo la revolución total que erradicaría la alienación en todas sus variedades, haría posible la supervivencia de la humanidad y la consecución del comunismo como aquí se lo concibe: de una manera que coincide en muchos aspectos con la forma como lo imaginaron los marxistas, pero que coincide en un número aún mayor de aspectos con aquélla como lo concibió Kropotkin. En efecto, en lo político el comunismo —como lo plantearon Engels, Lenin y Kropotkin y como ya se ha visto— representaría la erradicación del Estado y por lo tanto de toda forma de gobierno de unos sobre otros, mientras que en lo económico —por contraste con lo que propuso Marx para el socialismo y lo que planteó Bakunin para el colectivismo— no *pretendería* que la remuneración del trabajador fuese proporcional al valor creado por el mismo.[299] Ahora bien, Kropotkin explicitó que el mismo pondría fin al carácter instrumental y mediatizador que las instituciones y la técnica han tenido en el capitalismo, así como a la especialización y la rígida división del trabajo, e idealmente implicaría la conversión de este último en arte —una concepción que va mucho más allá de la del marxismo, aunque alguna afirmación de Marx

parezca sugerir la primera de las ideas mencionadas—.[300] En cuanto dicha revolución tendría que poner fin al proyecto de dominio humano sobre la biosfera y restablecer nuestra colaboración con ésta, el comunismo resultante tendría que ser necesariamente un *ecomunismo* —término cuya "e" no hace más que enfatizar una característica esencial de la concepción del comunismo tanto en Marx como en Kropotkin, que el primero (Marx, 3a Ed. 1970, Man. III) expresó diciendo que el mismo constituiría "…la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre".[301]

Sin embargo, la concepción del *ecomunismo* que aquí se expresa y sobre todo la vía que se propone para plasmarla en la realidad, no tiene equivalente ni en Kropotkin ni en Marx, pues ninguno de ambos consideró las siguientes realidades: (1) El fin del proyecto de dominio sobre la biosfera y el restablecimiento de nuestro acoplamiento y colaboración con ésta, sólo pueden resultar de una transformación de la estructura y función de las relaciones en nuestro proceso primario, así como de la erradicación de la percepción fragmentaria y de la alienación en general. (2) La transformación de lo primero y erradicación de lo segundo sólo pueden lograrse por medio de una revolución total que tenga como eje una praxis (a) psicológico-espiritual y (b) sociocultural. Ahora bien, debido a las características de los procesos primario y secundario y la dinámica característica de la interacción entre ellos, la transformación de la estructura y función de nuestras relaciones psicológicas y sociales que es imperativa no podría lograrse por medio de un intento consciente de modificarlas: tanto la transformación de dichas relaciones como la erradicación de la percepción fragmentaria y de la alienación en general dependen de que lo *relacional*, que en cuanto tal es *relativo*, pueda disolverse repetidamente en el estado de Comunión, que al no estar condicionado por conceptos ni ser producido o creado se encuentra

totalmente libre de relatividad (en efecto, el tipo de relaciones que caracterizará al ecomunismo es el que es propio del estado de post-Comunión, y en cuanto tal sólo puede resultar de la recurrencia del estado de Comunión en todos los miembros de la sociedad). (3) Dicha revolución sólo podría ocurrir por efecto de la generalización de una *metanoia* o *conversión mística* (como diferente de la conversión a una religión particular).

Podría parecer que el acoplamiento de los seres humanos con el resto de la biosfera que caracterizaría al *ecomunismo* y al que se hizo referencia arriba no fuese otra cosa que lo planteado por Marx (1959) al afirmar que el comunismo es la reconciliación *(Versöhnung*) del hombre con la naturaleza —y yo mismo, en trabajos anteriores (Capriles, 1994, 2007b, 2007c), a fin de hacer que mi propuesta les sonara familiar a los marxistas, lo he expresado en esos términos—. Ahora bien, para poder aplicar legítimamente las palabras de Marx al *ecomunismo* como aquí se lo concibe sería menester redefinir el vocablo *reconciliación*, aclarando que el mismo *no* debe entenderse en términos de la interpretación marxiana de la *Versöhnung* hegeliana, pues en cuanto la misma implica la interpretación marxiana de la *Aufhebung* o superación que se descartó en el primer Capítulo de este libro, ella constituye una ficción que no puede ocurrir en la realidad —y puesto que por definición la *Aufhebung* conserva lo que supera, si ella pudiese ocurrir, sería una reconciliación superficial e ilusoria en cuanto conservaría la apariencia de una dualidad entre el individuo humano y el resto de la biosfera que constituye el núcleo de la alienación que es la raíz de la contraposición entre el primero y lo segundo.

En efecto, el antagonismo entre los individuos humanos y el resto de la biosfera que hace necesaria la reconciliación entre aquéllos y esta última resulta del desarrollo de la alienación ontológica que consiste en la existencia del *ser-para-Sí* que parece encontrarse a una distancia del *Sí-*

mismo —y que por ende parece encontrarse a una distancia del mundo físico que incluye la totalidad de la biosfera y que el *ser-para-Sí* aprehende como *siendo-en-sí*—. Como se ha repetido una y otra vez a lo largo del libro y como se lo reiteró en esta sección, dicho antagonismo sólo puede mitigarse por medio de la repetida disolución de los contrarios —el sujeto mental / *ser-para-Sí* y el objeto / *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-Sí*— cuya existencia es la condición de posibilidad de la dialéctica, en el estado de Comunión en cuanto *Sí-mismo-como-Sendero*. Y como también se ha señalado, una repetición suficiente de esto en las condiciones más propicias podría incluso hacer posible que quedásemos establecidos irreversiblemente en el estado de Comunión en cuanto *Sí-mismo-como-Fruto*.

Como se mostró en el capítulo precedente, la alienación religiosa-teísta que consiste en la proyección del *Sí-mismo* en un más allá y su concepción como una persona —es decir, como lo que llamamos "Dios"—, es un desarrollo de la alienación ontológica que ocurre cuando ya no podemos acceder fácilmente al estado de Comunión. Y esto a su vez significa que la progresiva reconciliación del individuo humano con el resto de la biosfera que se logra por medio de la repetida disolución de la alienación ontológica y por lo tanto de la alienación religiosa-teísta en el estado de Comunión, constituye una gradual reintegración de Dios. En cuanto la disolución total de la alienación ontológica tiene lugar en lo que a lo largo de este libro se ha designado como "estado de Comunión", y la repetición de dicha disolución va consolidando este último estado, y en cuanto según el dogma establecido por el Concilio de Trento en el sacramento de la Eucaristía o Comunión tiene lugar lo que se ha denominado *transubstanciación de Jesucristo* —quien para casi todos los cristianos es el Dios-Hijo—,[302] a primera vista podría parecer válido aplicar a dicha disolución la frase del joven Marx rescatada por Juan David García

Bacca (1985), y llamar a la *reintegración de Dios*, "transubstanciación de Dios en el comunismo".

Un canon del Concilio de Trento define la transubstanciación como "la conversión maravillosa y singular de toda la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en su sangre, permaneciendo del pan y del vino sólo la especie" —donde "especie" se refiere a lo que los aristotélicos llamarían *accidentes* del pan y del vino (color, gusto, cantidad, etc.)—, la cual tiene lugar en forma tal que bajo las especies consagradas de estos últimos "Cristo mismo, vivo y glorioso, está presente de manera verdadera, real y substancial, con su cuerpo, su sangre, su alma y su divinidad" (cfr. Cc. de Trento: DS 1640; 1651). En cuanto la transubstanciación comprende la transmutación de una substancia en otra sin que ello oblitere características que son propias de la primera, ella puede parecer equivalente a lo que Hegel llamó *Aufhebung*. Fue esto lo que permitió que en sus escritos juveniles Marx, aplicando una idea teológica (curiosamente, ajena a la religión judía de la que provenía) a su propia concepción materialista, empleara al menos siete veces el término latino *transubstantiatio* para designar la *Aufhebung* (García Bacca, 1985). Su religión no le habría permitido a Hegel hacer lo mismo, en cuanto a diferencia de la religión judaica el luteranismo *sí* tiene eucaristía, pero para la teología de dicha religión lo que sucede en la consagración eucarística es lo que ella designa como *consubstanciación* —lo cual significa que las sustancias del cuerpo y la sangre de Cristo coexisten con las del pan y el vino—[303] y no lo que los católicos denominan transubstanciación.[304] García Bacca, quien ha rescatado, resaltado y reinterpretado el uso de este término por Marx, escribe (1985):[305]

"Según la interpretación católica del sacramento de la Eucaristía, no sólo está Cristo presente en cuerpo y alma en la Hostia consagrada, sino que, al

comulgar, hácese alimento del hombre —de su cuerpo y de su alma—. Todo ello pasa sin aniquilación alguna: el pan y el vino naturales hácense cuerpo y sangre divinos, y el cuerpo y el alma de Cristo hácense alimento y bebida del cuerpo y alma del comulgante. [...] A ese cambio de una sustancia en otra, sin aniquilación alguna, se llamó por los teólogos católicos transustanciación…

"Transustanciar es, pues, asimilar, digerir y absorber real y verdaderamente algo, sin aniquilación alguna ni en asimilado ni en asimilante, con eliminación y desecho de lo inasimilable. [...]

"Transustanciar, en latín, o *Aufhebung* en alemán, es acción dialéctica, y por antonomasia tal, una vez que se la haya tomado en su valor filosófico puro y simple. Así en Hegel y en Marx.

"Nosotros tenemos ya, en la filosofía moderna, un ejemplar caso de transustanciación, de cambio total de una cosa en otra, sin aniquilación de nada de ninguna o con observación del principio de conservación: transmutación de materia en energía, o al revés; creación de luz por transmutación de un par de electrones —positivo y negativo—, o creación de un par de electrones por transmutación de rayos cósmicos".

García Bacca señala que el proceso de hacer que el hombre participe plenamente de la naturaleza divina comienza para Marx en el plano teórico con el ateísmo, el cual consiste en la reintegración de la *idea* de Dios, o de los dioses, por el ser humano que reconoce que ella surge de la proyección de sus propios atributos —lo cual implica la Comunión de Dios por el ser humano real, aunque en este estadio sólo de manera teórica—. Entendido de esta manera, el ateísmo no consiste en negar algo que no exista ni haya existido, pues Dios es *real*, aunque su realidad es *fenoménica*, *parencial*, y su carácter de efecto es aprovechable por el individuo humano si en lugar de negarle realidad se decide a potenciar dicha realidad en cuanto Dios es

—en las palabras de García Bacca (1984, p. 13)— "eco humano", en el sentido de ser (García Bacca, 1985, p. 97) "la imagen intelectual y sentimental de nuestros pujos creadores, la cara especular de nuestros deseos" —mientras que "ateísmo" es tomar en serio tal imagen y decidirse a transubstanciarla de modo que advenga un nuevo estado de realidad para ambos: reintegrado y reintegrante—. Reconocerse el ser humano como fuente de la idea de Dios, lo conduce a querer llegar a encarnar esa idea, dándole existencia real, material y no sólo teórica, enmaterializando a Dios en cuerpo humano y así haciendo que la condición humana quede elevada a divina. Aunque esto es también inicialmente un paso teórico que ha de superar el naturalismo, es lo que nos mueve a ir más allá de lo teórico alcanzando la fase del humanismo práctico, que da origen al plan y decisión de darse el hombre a sí mismo y a todo lo demás nuevo ser, y puede conducirlo a ponerse prácticamente, en serio y en real, a darle cumplimiento: para transubstanciarse realmente, el hombre debe superar la fase teórica y hacerse hombre práctico, humanidad práctica, que consiste en hacerse Dios por reabsorción auténtica, ya que: "reabsorber, asimilar, transubstanciar a Dios en hombre; es comulgar tomado en serio, a conciencia y en grande" (para un resumen de las tesis de García Bacca en este respecto, cfr. Aretxaga, 1999).

Según García Bacca, la elección por Marx del término *transubstantiatio* habría sido perfecta, pues su trasfondo religioso permitiría captar el sentido del plan que describe, que no es otro que hacer que el hombre participe plenamente de la naturaleza divina, o que sea (por hacerse) Dios. Ahora bien, *en este sentido* dicha elección podría parecer todavía más adecuada desde la óptica de este libro que desde la de Marx, en cuanto aquí, como hemos visto, el comunismo depende de la generalización de una *metanoia* que a su vez permita que se generalice la *vivencia mística* que hemos estado denominando *estado de Comunión* —un

término que, por otra parte y como ya se ha señalado, resuena con el vocablo *transubstantiatio*— y que corresponde al *holón* que como señaló Sartre posee muchas de las características del Dios de la gran mayoría de los teólogos cristianos. Y sin embargo, el término transubstanciación no es aplicable desde el punto de vista de este libro. Antes que nada, cabe señalar que, como lo mostró José Gaos (1975), los ejemplos que García Bacca da de transubstanciación en la física del siglo XX (incluyendo el que nos da en el último párrafo del pasaje reproducido arriba) no son instancias de *Aufhebung*, y como ya se ha señalado en este libro, tampoco lo es, como lo creyó Michael Washburn (1999, 1996), la conservación de la física newtoniana en la física einsteniana, pues la negación que entra en juego en este caso es la negación lógica, que se aplica a partes de la física de Newton mas no así a otras de sus partes.

En efecto, la primera de las dos razones por las cuales aquí no podemos aceptar el concepto del joven Marx de *transubstanciación de Dios en el comunismo* es porque, como tanto se ha repetido en esta obra, la *Aufhebung* o *transubstanciación* ha existido sólo en las mentes de Hegel, Marx y el resto de los teóricos que la postulan —y, por otra parte y como ya se señaló, si pudiera ocurrir en la práctica, no podría resultar en la *reintegración de Dios*—. Sucede que la *reintegración de Dios en el ecomunismo*, en vez de consistir en la *asimilación* de la esencia humana en algo que la comprendería y al mismo tiempo la superaría, como se supone que debería suceder en la inexistente *Aufhebung*, consistiría en la repetida *disolución* de la esencia humana en lo que Sartre (1980) designó como *holón* y que acá se denomina *estado de Comunión*, y su repetida reaparición, de manera cada vez más mitigada, en lo que acá se designa como *estado de post-Comunión*, en forma tal que progresivamente dicha esencia se iría transformando en algo nuevo que implicaría sabiduría y plenitud siempre crecientes, y cada vez menor desdicha y autofrustración

—pudiendo, en individuos que llevasen este proceso hasta sus últimas consecuencias, resultar en la disolución definitiva de lo humano en el *Sí-mismo-como-Fruto* u *holón-como-Fruto*, con su absoluta plenitud e ilimitada sabiduría—. En efecto, como ya se ha señalado, el *holón* o *estado de Comunión* representa la disolución de la esencia humana en cuanto: (1) en él no se manifiestan las características atribuidas tradicionalmente a la esencia humana; (2) como bien lo vio Sartre, alcanzar el *holón* (en lo que *para él* era el supuesto negado de que ello fuese posible) implicaría la muerte del *ser-para-Sí* que es el ser del individuo humano y por ende representaría el fin del ser de dicho individuo, y (3) el *holón* representa la disolución del *fenómeno de ser* y por ende de los *entes-que-son* —siendo éstas las razones por las que el budismo contrasta los *budas* con los *entes que sienten*, entre los cuales clasifica a los humanos y al resto de los animales.

La segunda razón por la que aquí no se acepta sin más el concepto es que, como se puede apreciar a lo largo de este libro, aquí no se entiende la *reintegración de Dios* en el sentido superficial —limitado a lo material y con el énfasis en lo económico— en el que la comprendió Marx, sino como la desocultación del *Sí-mismo-como-Base* en el *estado de Comunión* que hace que se reintegren las cualidades que Sartre atribuye al *Sí-mismo* en cuanto *holón* y que como se ha señalado repetidamente coinciden con las que la teología cristiana atribuye a Dios (como se mostró en el Capítulo I, en cuanto dicho *Sí-mismo* no se encuentra escindido, es autosuficiente, coincide consigo mismo, etc.), y que implica el redescubrimiento de la divinidad del mundo, que hace que éste se resacralice. Por lo tanto, aunque la reintegración en cuestión comprendería la reasimilación de los dos principales aspectos de Dios que previó el joven Marx, dichos aspectos no se entienden de la manera como los concibió el pensador y revolucionario

al postular la *transubstanciación de Dios* que ha popularizado García Bacca:

(1) Para el joven Marx la característica esencial de Dios que nuestra especie habría de reintegrar es su cualidad de creador, y por ende lo que él llamó *transubstanciación de Dios* implicaría volverse verdaderamente *creador*. Aunque aquí se está de acuerdo en que es menester reintegrar la cualidad en cuestión y con ello hacerse verdaderamente creador, no se concibe esta reintegración como circunscrita al ámbito del trabajo y de la técnica, sino que se explica que al dejar de sentirnos separados (es decir, de estar ilusoriamente alienados) del *Sí-mismo-como-Base* que es el verdadero principio creador, puesto que ya no sentimos ser una *criatura arrojada* distinta y separada de dicho *Sí-mismo* (en términos de Heidegger, un *Dasein* en su "estado de yecto") y nada oculta ya el hecho de que lo que somos en verdad es la fuente misma de toda creación, se manifiesta en nuestro continuo una *absoluta libertad* con respecto a todo constreñimiento y a toda fuerza externa.

(2) Para el joven Marx la *reintegración de Dios* implica *liberarse* de la necesidad económica y la penuria. Aunque aquí se está de acuerdo en que la *reintegración* en cuestión implica esta *liberación*, no se la hace consistir en "la erradicación del poder de las fuerzas sociales alienadas, el logro del dominio sobre la naturaleza y, como resultado de ello, la superación del reino de la necesidad y por lo tanto de la escasez" en el sentido material y principalmente económico en el que Marx entendió estas palabras. En cambio, se explica que en cuanto el *Sí-mismo-como-Base* es absoluta plenitud y completitud, cuando dejamos de sentir que somos un sujeto mental incorpóreo separado de dicho *Sí-mismo*, desaparece la falta de plenitud inherente a la alienación constituida por la existencia de dicho sujeto, que constituye la raíz última de la necesidad económica y la penuria, y se manifiesta en nuestro continuo, y sin que dejemos el cuerpo

físico, la *absoluta plenitud* que los cristianos creen que los "justos" alcanzarán post-mortem en el cielo.

Claro está, inicialmente lo anterior *no* ocurriría de manera definitiva e irreversible, en cuanto el estado de Comunión alternaría con un *estado de post-Comunión* en el cual la *alienación ontológica positiva*, los tipos de alienación o los aspectos de la alienación que se derivan de ésta y que se discutieron en el Capítulo II, y la totalidad de los inconvenientes y defectos inherentes a la primera y a las segundas, seguirían manifestándose. Ahora bien, en dicho estado estos últimos se manifestarían de manera cada vez más mitigada y el individuo tendría una mayor conciencia de su carácter ilusorio, y en consecuencia: (1) como se señaló en la sección del capítulo anterior sobre la *alienación por la posesión*, el poder que tienen sobre nosotros las fuerzas-pensamientos (incluyendo a los otros internalizados) que escapan a nuestro control iría disminuyendo gradualmente, hasta que finalmente obtendríamos lo que Cooper designó como *noia* o *ennoia*, y cada vez seríamos menos presas de la necesidad y la compulsión; y (2) en nosotros la sensación de carencia y el ansia se irían atenuando gradualmente.

En todo caso, la *reintegración de Dios en el ecomunismo* como aquí se la concibe sólo podría ser hecha posible por la *reducción al absurdo* que en la crisis ecológica alcanzó el error constituido por la alienación fundamental, ya que sólo gracias a ella ocurriría, a nivel de la especie, la *metanoia* que nos haría asumir el *plan de reintegración de Dios en el ecomunismo*, y sólo gracias a ella podría restablecerse realmente el *estado de Comunión*. Si entendiésemos lo anterior en términos de la redefinición del concepto de una transición a lo suprahumano que se esbozó en el primer capítulo de este libro —que lo entiende como aquello que *viene en el tiempo después de lo humano* y *no* como un estadio *más perfecto y desarrollado* que el constituido por lo humano—, podríamos aprovechar

para nuestros fines la asociación que Nietzsche hiciera entre lo suprahumano y la "reconciliación del ser humano con la naturaleza". Tomando en cuenta que el mismo está condicionado por los límites y los defectos de la comprensión que Nietzsche (sin fecha[306]) tuvo del estado de Comunión, considérese el siguiente pasaje de *El nacimiento de la tragedia*:

"Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se remueva la alianza entre los humanos: también la naturaleza alienada, hostil o subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones y pacíficamente se acercan las fieras de las rocas y del desierto. El carro de Dionisos está cubierto de flores y guirnaldas: bajo su yugo la pantera y el tigre caminan paso a paso. Transfórmese el *Canto a la Alegría* de Beethoven en una pintura y no se quede nadie atrás con su imaginación cuando millones se postran estremecidos en el polvo: de esta manera podremos acercarnos a lo dionisíaco. Ahora el esclavo es hombre libre, ahora se rompen, todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la "moda estúpida" han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía de los mundos, cada cual se siente no sólo unido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, como si el velo de Maya estuviera roto y tan sólo tremolara en jirones ante el misterioso Uno-primordial. Cantando y bailando se exterioriza el hombre como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de alzar el vuelo por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica. Así como ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, así también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo ahora anda tan extático y erguido como veía en sueños que andaban los dioses. El hombre ya no es artista, se ha convertido en su obra de arte: la violencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los

escalofríos de la embriaguez para la suma satisfacción deliciosa de lo Uno-primordial… (I)".

El *ecomunismo* y la generalización del *estado de Comunión* son concomitantes y no podrían darse el uno sin el otro: puesto que el estado en cuestión es no relacional y se encuentra libre de toda escisión y toda dualidad, sería su generalización lo que permitiría la restauración del *ecomunismo*, y puesto que la restauración del *ecomunismo* pondría fin a la institucionalización del *nomos* y de la escisión y el dualismo, sería ella la que haría posible que todos nos mantuviésemos en el *estado de Comunión*. Y como se ha señalado una y otra vez, sería la manifestación concomitante de ambos lo que podría hacer posible nuestra supervivencia y la materialización de lo que hasta ahora había sido utopía —con lo cual el mundo volvería a ser un "buen lugar" (*eu-topos*)—. Ahora bien, esto dependería de una praxis verdaderamente efectiva para erradicar la alienación ontológica correspondiente al *ser-para-Sí* que es inherente al error o delusión llamado *lethe* o *avidyā*.

La transición al *ecomunismo* y la revolución ontológico-psicológica que habría de poner fin a la alienación

En la sección "El fracaso de los regímenes marxistas en el siglo XX y el tipo de proyecto que exigen las condiciones del siglo XXI" se señalaron algunos de los obstáculos que el marxismo en general y el marxismo-leninismo en particular le ponen al logro: en lo individual, de la libertad, la plenitud y la armonía; en lo social, de la igualdad política y socioeconómica que es imperativo lograr; y en lo ecológico, de la sanación de la ecosfera. Ahora bien, incluso en ausencia de obstáculos ideológicos para el logro en cuestión, como se sigue de lo señalado en el párrafo

introductorio de este capítulo, trabas que funcionan en un nivel más profundo que las ideologías seguirían impidiéndolo —y podrían incluso hacer que una revolución que se circunscribiese a ámbitos materiales como el socioeconómico, el político, el ecológico, etc., en vez de solventar los problemas que intentaría resolver, los exacerbase—. Las trabas en cuestión son la *alienación ontológica* y los *tipos de alienación* o *aspectos de la alienación* que surgieron del desarrollo de aquélla en el curso de nuestra evolución espiritual y social degenerativa y que siguieron desarrollándose durante el resto de dicha evolución —los cuales no podrían erradicarse mediante un trabajo circunscrito a lo social, económico, político, etc.

Las principales razones por las que la conservación de la alienación en cada uno de nosotros haría imposible que una revolución en el plano material generase respeto hacia la ecosfera e integración con ésta, haciendo con ello posible nuestra supervivencia, serían que, como se mostró en el Capítulo II: (1) la interacción de la *alienación religioso-teísta*, la *alienación antisomática* y la *alienación eroticosexual*, amén de frustrarnos eróticamente, produce un antagonismo hacia aspectos básicos de nuestra experiencia organística y hacia lo corpóreo en general, que al desarrollarse más allá de un umbral genera una compulsión a controlar y eventualmente a destruir el objeto de dicho antagonismo; (2) la *alienación ávida* y la asociada *alienación en el consumo* nos impulsan a consumir el mundo, impidiendo la transición a un modo de vida no centrado en el consumo que conlleve el decrecimiento de las economías más grandes y un crecimiento no canceroso, hipertrofiante o destructor de la ecosfera por parte de las más pequeñas; y (3) la *alienación perceptual y cognitiva* nos impide captar las interrelaciones ecológicas y, aunada a otros de los tipos de alienación que se discutieron en el capítulo anterior, da lugar a la *alienación psiquiátrica ordinaria* propia de la normalidad —la cual, como se mostró en dicho capítulo, consiste en la falta de ajuste entre lo que ocurre en el mundo y

nuestras reacciones hacia ello, que hace que nuestras acciones sobre la realidad produzcan efectos contrarios a los que intentan producir y, en lo que aquí nos concierne, que resulten en devastación ecológica—. Es por esto que en el mismo capítulo se llamó *alienación antiecológica* a la combinación de los mencionados *tipos de alienación*, identificándosela como la raíz más profunda del *propósito consciente contra la naturaleza* que nos conduce hacia el abismo de la extinción, y señalándose que si no la erradicamos no sólo nos impedirá alcanzar la plenitud y la armonía en el *ecomunismo*, sino que nos impedirá evitar ese abismo. Y para erradicarla es indispensable que trabajemos directamente en el plano psicológico-espiritual empleando los métodos milenarios de las auténticas tradiciones de sabiduría.

Por su parte, las principales razones por las que la conservación de la alienación en cada uno de nosotros haría imposible que una revolución en el plano material pusiere fin a las relaciones de férreo control vertical-instrumental que dan lugar a las divisiones de poder y de riqueza (cuyas formas más pronunciadas son la opresión y la explotación), son: (1) que esas relaciones se han establecido y arraigado muy firmemente en nuestra psiquis; (2) que los humanos automáticamente reproducimos en las interacciones sociales las relaciones que estructuran nuestra psiquis; y (3) que dichas relaciones están establecidas en el analógico proceso primario y, dadas las características de la dinámica inherente a las relaciones entre el (digital) proceso secundario (en términos del cual funciona la acción humana consciente e intencional) y el proceso primario, no podemos modificarlas radicalmente ni erradicarlas a voluntad. Como se señaló en el capítulo anterior, ese tipo de relaciones surge primero a nivel psicológico con la *alienación religioso-teísta* y luego se reproduce en el plano social como la estructura y función vertical de dominio y propiedad que caracteriza a la familia, el Estado y otras instituciones de derecha, dando

así lugar a la *alienación por la autoridad y la dominación*, la *alienación en el Estado y otras instituciones de derecha*, la *alienación científico-tecnológica*, la *alienación sexista*, etc. A su vez, la internalización de la familia y las demás instituciones de derecha nos estructura para que nos controlemos desde nuestra propia psiquis a fin de funcionar en la sociedad en base a las convenciones de ésta, dando lugar a la escisión de la psiquis y a la estructura y función vertical de ésta que constituyen lo que aquí se designa como *alienación psicológica*, al igual que a la *alienación por la posesión ordinaria* que nos hace actuar de formas mediatizadas y seriales que impiden el ejercicio de la libertad y la autonomía individuales —lo cual a su vez hace que la estructura y función en cuestión se reproduzca nuevamente en las instituciones sociales—. Lo mismo ocurre con la *alienación egoica*, la *alienación económica originaria* que dio lugar a la propiedad y a la creencia en que la plenitud resultaría de la acumulación y el consumo, y así sucesivamente: ellas surgen en la psiquis y luego se reproducen en la sociedad, donde son internalizadas por los miembros de ésta, a raíz de lo cual su psiquis se estructura en base a ellas —reproduciéndose luego una vez más en la sociedad—. Es por ello que si trabajamos sólo en el plano social no nos será posible erradicar las divisiones de poder y de riqueza cuyas formas más extremas son la opresión y la explotación, ni las instituciones de derecha estructuradas en términos de control vertical-instrumental y de posesión —y en particular el Estado y las instituciones de propiedad que según el marxismo y según Kropotkin habrían desaparecido en el comunismo—. Por lo tanto, es preciso combinar el trabajo en el plano micro y macrosocial encaminado a transformar la estructura y función de las instituciones imperantes, con la práctica en el plano psicológico-espiritual que hace que la *alienación ontológica* y todos los *tipos de alienación* o *aspectos de la alienación* que surgen de su desarrollo se disuelvan repetidamente por sí solos —de modo

que cada vez que los mismos resurjan, lo hagan con menor fuerza, y la estructura y función de las relaciones en que funcionamos vayan perdiendo su carácter instrumental—. Sucede que —dándole un nuevo uso al símil empleado en el budismo Chán o Zen— tal como para que el pollito salga del huevo la madre debe picotear desde fuera al tiempo que aquél lo hace desde dentro, para salir de la alienación es necesario trabajar al mismo tiempo en lo psicológico-espiritual ("el interior") y en lo socio-político-económico ("el exterior").

En efecto, como se ha repetido a lo largo de esta obra, todos quienes hemos crecido, nos hemos educado y hemos vivido nuestras vidas en las sociedades actuales —incluyendo a los activistas políticos en su totalidad— hemos internalizado las estructuras de interacción que las caracterizan, y como resultado de ello funcionamos en términos de relaciones de opresión, de dominación, de explotación, etc. Si intentásemos transformar la sociedad sin transformar nuestra psiquis, en nuestro proceso primario seguiríamos funcionando en el marco de las relaciones de opresión y explotación que estructuran dicho proceso, y por lo tanto no podríamos evitar reproducir dichas relaciones en el nuevo orden social. Por ejemplo, si en el viejo orden nuestra posición de proceso secundario en una red de relaciones opresivas de proceso primario era la de oprimidos, la cambiaremos por la posición de opresores, y —como en la *Animal Farm* de Orwell— el resultado será un mero cambio de amos. Como lo expresó Franz Kafka (1999):

"El animal le arranca el látigo al amo y se azota a sí mismo para convertirse en amo, y no sabe que es sólo una quimera originada por otro nudo en la correa del látigo de su amo". (pp. 220-21).[307]

En términos de Michel Foucault (1976), podría decirse que si quienes "hacen la revolución" están penetrados, atravesados y dominados por el poder tradicional, no podrán evitar seguir reproduciéndolo en sus nuevas creaciones, ya que:

"Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el 'privilegio' adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o como una prohibición, a quienes 'no lo tienen'; (por el contrario, dicho poder) los invade, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos".

Y, al apoyarse en las presas que el poder ejerce sobre ellos, no pueden sino afirmar y reproducir ese poder. Más aún, todos estamos poseídos por el egoísmo que es inherente a la *alienación ontológica* y a la *alienación egoica*, así como por la maldad que resulta de la *alienación del mal* mediante la dinámica de la *sombra* (de la cual, como se señaló en el Capítulo II, la alienación sexista y la alienación de orientación sexual son manifestaciones). Consciente de la interacción entre lo que Jung designó como la *sombra* y nuestra identidad consciente (en términos de Jung, nuestras *personas*), Michel Foucault instó a los *gauchistes* (con quienes se lo identificaba) a descubrir el *bourgeois* dentro de sí y vérselas con él allí, en vez de utilizar a individuos externos como pantallas en las cuales proyectar los aspectos de sí que no podían aceptar, y despreciar y odiar la pantalla —y quizás intentar destruirla— como si ésta fuese lo que habían proyectado en ella. En efecto, por tales medios sólo lograrían potenciar

dentro de sí el mal que se ven impulsados a proyectar, acentuando con ello su escisión interior y su irresistible compulsión a proyectar el mal en otros.

David Cooper (1971) señala que quienes intenten transformar la sociedad sin haber transformado su propia psiquis seguirán estando dominados por los "otros internalizados" que son la base fenoménica de lo que Freud llamó "superyó" y por la serie de relaciones de opresión en términos de las cuales ellos funcionan; por lo tanto, no podrán evitar reproducir en el nuevo orden social, económico, político, cultural, tecnológico, etc., la opresión que esos "otros internalizados" ejercen dentro de ellos. Más aún, como ya se señaló, individuos poseídos por la alienación / el error en todas sus formas, por relaciones de opresión, y en particular por el odio hacia el mal que han alienado y proyectado en otros por medio de la dinámica de la *sombra*, podrían ser poseídos por un irresistible impulso a proyectar en la clase dominante los aspectos de su propia psiquis que por su carácter opresivo, explotador, manipulador, etc., han llegado a odiar, y a ensañarse con éstos ensañándose con miembros de dicha clase —dando así más fuerza a sus propios aspectos destructivos, opresivos y sádicos—. Estos últimos tarde o temprano volverían a emerger en su conciencia, teniendo que ser exorcizados de nuevo en nuevas víctimas que los encarnen y puedan ser destruidas como si fuesen esos aspectos, y dando así lugar a un bucle de realimentación positiva en el cual el sacrificio de víctimas propiciatorias alimentaría la culpa y la imagen oscura y vergonzosa —la *phantasía* que constituye la *sombra*— que es el objeto de la culpa, y a su vez el desarrollo de la culpa y de la imagen oscura y vergonzosa haría que se necesitara un número creciente de víctimas en quienes proyectarlas e intentar destruirlas —como resultado de lo cual los intentos por hacer la revolución darían lugar al Terror o al Gulag.[308]

Por supuesto, algunas instancias de lo anterior también podrían comprenderse en términos de la dinámica inherente a lo que Sartre (1960,

Libro II) llamó la *serie*, el *grupo-en-fusión*, el *grupo de supervivencia* y el *grupo juramentado*. La serie puede transformarse en grupo por la fuerza de una amenaza externa que perciben sus miembros y que hace que cada uno invente el grupo, se transforme en "tercero" y dé lugar a una praxis en la que ya no se perciben "otros" en el interior del grupo (por lo cual no puede haber cooperación o solidaridad). A su vez la génesis del grupo hace que aparezcan la *esperanza* y el *terror*, la *libertad*[309] y la *violencia*. Para Sartre, en cuanto aquí aparece la *libertad* en este sentido, se manifiesta la *dialéctica* en forma de *dialéctica constituyente* del individuo —la cual a su vez da lugar a la *dialéctica constituida* del grupo—. Es así que aparece el grupo-en-fusión (concepto que parece tener algunos ecos en el menos claro concepto de *multitud* en Hardt y Negri [2004]), como ejemplo del cual Sartre nos da la toma de la Bastilla. Ahora bien, esta libertad anhela hacerse inerte, o lo que es lo mismo, esta *praxis* aspira metamorfosearse en *hexis*: es así que surge el grupo de supervivencia. A fin de impedir la disolución del grupo una vez que las razones para su formación han desaparecido (una posibilidad que es inherente a la *serialidad*), impulsados por la ansiedad, sus miembros se constituyen, por medio de lo que Sartre llama un *juramento* (*serment*), o de lo que denomina *juramentación* (*assermentation*), en lo que denomina *grupo juramentado* (*group assermenté*), inventando así, en la medida de lo posible, un futuro rígido, inorgánico, no dialéctico.[310] Para Sartre, esto representa una determinación negativa de la dialéctica original, que reinventa el temor, no ya hacia la amenaza externa que determinó su constitución, sino por medio de un peligro verdadero que surge del grupo mismo: el del *terror*, en el que cada uno y todos amenazan a cada uno contra la posibilidad de defección. Este tipo de grupo, con su estructura de fraternidad-terror, encuentra su paradigma en la fase que los historiadores de la Revolución Francesa llaman "el Terror" —si bien no se le quedan a la zaga el terror estalinista y

el culto a la personalidad—. Esta siniestra figura es una degradación de la tensión del grupo juramentado que persigue una unidad ontológica que nunca obtiene, y que al final el grupo proyecta en el organismo de un dictador. Así se pasa de la toma de la Bastilla al "fantasma de Stalin": una vez más, lo que Sartre llama lo práctico-inerte muestra su ley del efecto invertido. Aunque, como ya se ha señalado, aquí se rechazan las categorías dialécticas en las que se basa Sartre, su explicación contiene elementos muy valederos, que deberían prevenirnos contra la dinámica que convierte las revoluciones en totalitarismos y resultan en el Terror, el *Gulag* y sus equivalentes.

El hecho de que todos los miembros de las sociedades actuales —incluyendo a los dirigentes y activistas políticos— estamos condicionados por la estructura y función de las relaciones características de dichas sociedades y poseídos por los vicios propios de éstas, y de que por lo tanto la revolución no puede resultar automáticamente de la toma del poder, ha sido reconocido incluso por un marxista-leninista ortodoxo y moderado como lo fue el dirigente chino Liú Shàoqí[a] (1970), "purgado" durante la Revolución Cultural:

"Nuestro partido no cayó del cielo. Nació de la sociedad china. Cada miembro del Partido vino de esa sociedad y está en contacto permanente con todos sus elementos sórdidos: por ende, no es extraño que los comunistas, sean de origen proletario o no proletario, veteranos o principiantes, hayan conservado dentro de sí hasta cierto punto las ideas y los hábitos de la vieja sociedad". (p. 189).

Como se señaló al comienzo de esta sección, mientras nuestra psiquis siga estando escindida y estructurada en términos de relaciones

[a] 劉少奇.

verticales / instrumentales, como lo está en la *alienación psicológica*, las estructuras e instituciones de poder —incluyendo el Estado y el resto de las instituciones de control y dominación— no podrán desaparecer. En tanto que se mantenga la *alienación egoica* y que nuestra psiquis siga estando condicionada por la *alienación económica* y estructurada en términos de relaciones de propiedad, no podrá desaparecer la propiedad, y se conservarán las instituciones a ella asociadas. Si perduran la *alienación religioso-teísta*, la *alienación antisomática*, la *alienación perceptual y cognitiva* y así sucesivamente, no podremos dejar de destruir el ecosistema. Y si intentamos hacer la revolución conservando la *alienación egoica* y la *alienación del mal*, la dinámica de la sombra conducirá al Terror y el Gulag. En consecuencia, en tales condiciones no se podrá lograr la transición al *ecomunismo*, que como todos sabemos implicaría la desaparición del Estado, de la propiedad y del resto de las instituciones de derecha, y de toda agresión contra lo que la alienación ontológica nos hace percibir como externo a nosotros (y por lo tanto del propósito consciente contra la naturaleza). En efecto, la transición en cuestión depende de una práctica que sea efectiva para erradicar las *formas de alienación* o *tipos de alienación* en cuestión, haciéndonos avanzar en el proceso de *reintegración de Dios* que a la larga erradicaría las relaciones verticales-instrumentales inherentes a la alienación religioso-teísta y desembocaría en la *libertad relativa* que radica en la oscilación fluida entre la autonomía de la *noia* y la libertad con respecto a todo tipo de alienación y sus consecuencias propia de la *anoia*. David Cooper (1971) le atribuyó las siguientes líneas a Lǎozǐ[a]:[311]

"Para arreglar tu imperio, primero arregla tu provincia;
para arreglar tu provincia, arregla tu aldea;

[a] 老子

para arreglar tu aldea, arregla primero tu clan;
para arreglar tu clan arregla tu familia;
para arreglar tu familia, arréglate antes a ti mismo".

Más recientemente, Chögyam Trungpa (1984) propuso algo similar:

"Cuando los seres humanos pierden su conexión con la naturaleza, con el cielo y la tierra, entonces ya no saben cómo nutrir su medio ambiente... Los seres humanos destruyen su ecología al mismo tiempo que se destruyen los unos a los otros. Desde esa perspectiva, curar a nuestra sociedad va mano a mano con curar nuestra conexión personal y elemental con el mundo fenoménico...

"De acuerdo con las enseñanzas de Śambhala, sin embargo, tenemos que reconocer que nuestra experiencia individual de salud mental está intrínsecamente ligada a nuestra visión de una buena sociedad humana. De modo que tenemos que hacer las cosas por pasos. Si tratamos de resolver los problemas del mundo sin superar la confusión y la agresión en nuestro propio estado mental, entonces nuestros esfuerzos sólo contribuirán a aumentar los problemas básicos, en vez de resolverlos. Es por eso que el viaje individual del guerrero debe ser emprendido antes de que podamos abordar el problema más amplio de cómo ayudar a este mundo. Sin embargo, sería algo extremadamente desafortunado si la visión Śambhala fuese tomada sólo como otro intento de construirnos a nosotros mismos mientras ignoramos nuestras responsabilidades hacia los demás".

¿Quiere decir todo esto que debemos posponer la acción política dirigida al cambio social hasta que hayamos superado totalmente la alienación / el error en todas sus formas, incluyendo la fragmentación de nuestra percepción, la concomitante confusión del mapa conceptual con el

territorio de lo dado, y las relaciones instrumentales que caracterizan a nuestra psiquis? Ciertamente no. Si tuviéramos que estar plenamente transformados para poder emprender la acción política, probablemente la mayoría de nosotros moriría antes de emprenderla y el mundo llegaría a su fin antes de que hayamos comenzado a trabajar para transformarlo. Como se ha señalado una y otra vez, es necesario llevar a cabo la revolución social, política, económica, cultural e ideológica al mismo tiempo que trabajamos por la transformación individual. Martin Luther King hijo (1998) señaló que:

"Por una parte, debo intentar cambiar el alma de los individuos para que pueda haber un cambio en sus comunidades sociales; por la otra, debo intentar cambiar las comunidades sociales para que el alma de los individuos tenga una oportunidad".

En el grueso de la población, me parece que lo ideal sería que el trabajo en el plano de la psiquis se llevase a cabo al margen de todo sistema religioso. Ahora bien, ello no implica que a partir de nuestro error / alienación debamos inventar medios que imaginemos nos darán acceso al estado de Comunión y nos permitirán consolidarlo —pues los mismos frustrarán su cometido en cuanto todo medio concebido por el error / la alienación para erradicar el error / la alienación estará sujeto a la ley del efecto invertido—, ni tampoco que debamos descartar los medios que desde la era primordial y a lo largo de milenios han probado su efectividad, meramente por el hecho de que los mismos hayan sido transmitidos por tradiciones que calificamos como religiosas. En particular, es imperativo aprovechar los medios que han llegado a nosotros a través de las distintas tradiciones conservadas en Asia que hoy en día son las únicas en transmitir

—al menos de manera pública y abierta— los métodos de desalienación que otrora existieron a lo largo y ancho del planeta.

Por ejemplo, a fin de acceder al estado de Comunión, una condición contributiva decisiva es la ampliación del foco de conciencia y la concomitante permeabilización de los herméticos límites que caracterizan a dicho foco en la "normalidad" psicológica alienada —y en efecto, todas las auténticas tradiciones de desalienación emplean medios que, de modo más gradual o más abrupto, producen ese efecto—. Ahora bien, quienes por sí mismos han buscado modos de acceder al estado en cuestión, en su gran mayoría han confundido las condiciones contributivas para la práctica con el objetivo a alcanzar e, ignorando que dicho objetivo *no* puede ser *producido*, u obtenido mediante causas y condiciones, han creído que para alcanzarlo era suficiente con ampliar y permeabilizar el foco de conciencia —o con pacificar la mente, autohipnotizarse, visualizar algo, realizar una pseudopurificación, etc.—. En consecuencia, no han hecho más que *producir* estados de alienación transpersonal que, como todo lo producido, son espurios, transitorios y condicionados, pero que toman por el *estado de Comunión*. Más aún, puesto que en individuos no preparados la ampliación y permeabilización del foco de conciencia puede inducir *pán*ico, o hacer que se enfrenten contenidos ego asintónicos, o que se experimenten en toda su intensidad las sensaciones mentales (sánscr. *vedanā*) desagradables que por circunstancias aleatorias puedan darse, a menudo quienes han obrado de esta manera han activado bucles de realimentación positiva de angustia y tormento —los cuales a menudo se han transformado en episodios psicóticos que, debido a la falta de orientación del sujeto en el espacio psicológico y a condiciones ambientales alienantes, no llegaron a buen puerto—. Así pues, es necesario que entendamos exactamente en qué radica la diferencia entre los estados producidos y condicionados que en cuanto tales son instancias de alienación / error, y la disolución de la

alienación / el error en el *estado de Comunión*. Y además es indispensable que recibamos, de un representante de una tradición auténtica que posea un linaje espiritual que desde su fuente no haya sufrido interrupciones y que no haya sido dañado por ninguno de los eslabones en la cadena de su transmisión, los medios para crear las condiciones en las que puede tener lugar la liberación espontánea de la alienación / el error. Y esto significa que es necesario recurrir a los recursos humanos formados en las tradiciones milenarias orientadas al Despertar.

Entre las tradiciones en cuestión, aquéllas que se dicen no-dualistas y no obstante prescriben la represión de las pasiones y pulsiones asociadas al organismo, no son plena y genuinamente no-dualistas, pues están contaminadas por el espurio dualismo mente-cuerpo que surge con la alienación religioso-teísta, y que en cuanto implica que un sujeto mental se experimenta como separado de lo corpóreo, es un dualismo ontológico experiencial y por lo tanto un aspecto de la alienación ontológica. Del mismo modo, ellas tienen sus raíces en el dualismo moral que es concomitante con la alienación eroticosexual y que se encuentra en la base de la alienación antisomática, pues hacen que el sujeto mental perciba las pulsiones y pasiones asociadas al organismo como viles y repugnantes, y que en consecuencia las rechace, incrementando la ilusión de *valor*, *verdad* e *importancia* del dualismo ontológico cuyo eje es la dualidad sujeto-objeto proporcionalmente a la intensidad del rechazo—.[312] *Cuando los métodos más directos funcionan* —en primer lugar los basados en el principio de liberación espontánea, y en segundo lugar los basados en el de transformación— es imperativo darles prioridad; ahora bien, sería un grave error inferir de lo aquí establecido que se deba rechazar o denigrar a los sistemas basados en el principio de renuncia, que son de enorme utilidad para individuos con ciertas capacidades y propensiones —e incluso para quienes tiene la capacidad de practicar métodos más efectivos, en los

momentos en que los mismos no les funcionan—. (Para una explicación de estos tres principios cfr. Capriles, 2000, 2003; aquí es suficiente señalar que el sistema basado en la liberación espontánea que quien esto escribe conoce y practica es el que en tibetano se designa como dzogchén, conservado hasta nuestros días en el país himaláyico, y que poderosos medios basados en la transformación se transmiten en algunas formas de tantrismo, y en particular en las del budismo y el Bön.)

Los métodos basados en el principio de liberación espontánea y los basados en el principio de transformación son particularmente efectivos para neutralizar los mecanismos mentales en la raíz de la competición, el consumo desenfrenado y muchas de las dinámicas que actualmente destruyen el planeta y hacen la vida humana angustiosa y desesperante. En la siguiente sección se reelaboran algunas de las consideraciones que sobre este asunto se hicieron en *Individuo*, *sociedad*, *ecosistema* (Capriles, 1994).

Sociedades dinámicas y comunidades estáticas: prácticas para la revolución interior y erradicación de la cismagénesis

Arnold Toynbee (1981) comparó las comunidades "estáticas" con un grupo de seres humanos que reposan y duermen en una de las salientes de un acantilado, y afirmó que las civilizaciones se originaban cuando, en respuesta a un reto ofrecido por el medio ambiente natural o social, las agrupaciones humanas pasaban de su condición estática a una de actividad dinámica —que representó como un grupo de gente que escalaba el acantilado en busca de la próxima saliente—.[313] La paradoja es que la civilización actual, que en esto es como los cazadores de liebres y los jugadores de juegos de azar que retrató Pascal (1962),[314] considera deseable escalar e indeseable descansar en una saliente, y por lo tanto emplea la aspiración a llegar a la próxima saliente para descansar como un horizonte

asintótico a perseguir que nos haga seguir escalando eterna e incesantemente. Puesto que lo que ha dado lugar a la crisis ecológica (biológica, social y psicológica) que nos agobia y amenaza con ocasionar nuestra extinción ha sido la dismorfogénesis thanática que nos hace escalar incesantemente, y puesto que no hay manera de desconectar ese tipo de dismorfogénesis hasta que su desarrollo, y con éste el del error / la alienación que ella impulsa, alcancen el nivel umbral en el cual podrán desconectarse, nuestra tarea es crear las condiciones que harán posible que, alcanzado ese nivel, ambos puedan desconectarse en tantos individuos como sea posible, y el *estado de Comunión* pueda manifestarse en todos ellos —lo cual sería un evento de "metamorfia" (Capriles, 1994) que haría que la dismorfogénesis se transformase en la eumorfogénesis que ha de transformar progresiva pero radicalmente la civilización imperante hasta llegar al *ecomunismo*, caracterizado por un espontáneo orden y equilibrio negentrópicos[315] —a raíz de lo cual una morfostasis homeostática mantendría estable esta condición.

Esto implica la erradicación de esa forma de dismorfogénesis que se conoce como *cismagénesis*:[316] la génesis y el desarrollo de cismas y conflictos sociales. Y esto a su vez implica que es necesario poner coto a las relaciones competitivas —es decir, a la *interacción acumulativa*— propias de la civilización actual. Las secuencias de interacción acumulativa son aquéllas en las cuales la actividad de una parte ocasiona un aumento en la actividad de la otra, el cual provoca a su vez un incremento de la actividad de la primera, que a su vez hace a la segunda responder con un aumento de actividad, y así sucesivamente, haciendo aumentar la tensión psicofísica en ambas partes en busca de una relajación / explosión que puede consistir en la victoria o la derrota, el orgasmo, el agotamiento, la inconciencia, la muerte... Dado el poder de nuestra tecnología y el deplorable estado actual del ecosistema, si no se erradican las relaciones de

este tipo y la cismagénesis que ellas implican, y como resultado de ello nuestras sociedades se hacen estables (en el sentido del término inglés *steady*), marcharemos rápidamente hacia la extinción.

En islas de Polinesia, Melanesia e Indonesia, en pueblos llamados "primitivos" y en tradiciones de Comunión, se han usado métodos que permiten liberarse de la tendencia a la interacción acumulativa y que se basan en por lo menos dos principios muy diferentes, que son los que podríamos llamar el *conductista* y el *místico* —los cuales a veces se combinan, dando lugar a una tercera categoría que podríamos designar como *mixta*—. Un ejemplo de medios conductistas serían los que Gregory Bateson (1972[317]) observó en la isla de Bali (actual Indonesia), cuya cultura tenía como uno de sus objetivos clave prevenir la génesis y el desarrollo de la *interacción acumulativa* y la *cismagénesis*. La madre acariciaba durante un rato los genitales de su pequeño hijo varón y luego, en un momento dado, se detenía intempestivamente, actuando como si nada hubiese sucedido. Asimismo, abrazaba el hijo de otra madre contra su torso desnudo y lo acariciaba con ternura al tiempo que impedía juguetonamente que su propio hijo, que era sostenido por la otra madre, desplazara al otro infante y tomara su lugar.[318] Y si a pesar del condicionamiento al que se los había sometido desde la más tierna infancia dos niños menores comenzaban a disputar entre sí, un niño mayor intervenía, impidiendo la disputa. Según Bateson, como consecuencia de todo esto la cismagénesis estaba ausente en la isla de Bali *en la época en que él y Margaret Mead realizaron sus investigaciones de campo*.[319] Aunque esto habría sido causa suficiente para que la psiquiatría tradicional diagnosticase a la sociedad balinesa como esquizofrénica —como lo hace con muchos de aquéllos que enfrentan despersonalización y desrealización en la transición a la *Comunión* que está libre de la alienación ontológica y sus derivados, y cuya recurrencia gradualmente neutraliza a estos últimos—, como se indicó en el

capítulo anterior, la despersonalización y la desrealización no son una enfermedad, y lo mismo se aplica a la ausencia de interacción acumulativa y cismagénesis: ellas son, por el contrario, condiciones necesarias para la supervivencia de nuestra especie (sin embargo, de ello no debe inferirse que la sociedad balinesa haya sido un modelo de cordura,[320] ni que en sí mismos los procesos de desrealización y despersonalización sean la salud mental: como se señaló en el Capítulo II, tanto la normalidad bien adaptada como los procesos díscolos y desorientados de desrealización y despersonalización que pululan en los sanatorios son formas de enfermedad mental, entre las cuales los segundos conllevan mayor sufrimiento y menor capacidad de manejarse efectivamente en la vida). (No sólo en Bali, sino también en Nueva Guinea —isla que es parte de Melanesia, aunque la mitad de su territorio pertenece a Indonesia— y otras islas de Melanesia y de Polinesia, se desalentaba e intentaba prevenir la competición. Como señala Kenneth Read [1959], cuando los nativos de Nueva Guinea aprendieron a jugar fútbol, modificaron el juego y lo institucionalizaron en forma tal que las tribus que se enfrentaban debían jugar partido tras partido hasta que ambos equipos empataran en número de victorias: habiendo vivido siempre en términos de relaciones simétricas de proceso primario y en consecuencia habiendo internalizado sólo relaciones de este tipo, y manteniendo todavía un alto grado de empatía con aquéllos con quienes interactuaban, la idea de humillar a otros les horrorizaba. Igualmente, el hombre fuerte, si poseía poder, debía usarlo para mejorar las condiciones de la tribu y no para obtener ganancia personal. En cambio, como se comentó en el capítulo anterior, en la civilización imperante se estructura la escuela en términos de competición y se valora el deporte y los juegos de mesa de inteligencia a fin de enseñarnos a funcionar en términos de competición. Razón tenían los estoicos en repudiar el atletismo y el deporte.)

Los medios místicos para erradicar la interacción acumulativa y en consecuencia la cismagénesis más poderosos que conozco son prácticas de dzogchén tales como el tekchö[a] (el cual puede ser potenciado por la práctica de chö que se consideró en el Capítulo II) y el thöguel[b]. Puesto que la dualidad sujeto-objeto es el fruto de la valorización-absolutización delusoria (del *pensamiento que da una triple estructura direccional a la experiencia*) y su aparición representa una polarización de nuestra experiencia, una tensión le es inherente —la cual se hace perceptible cuando el sujeto rechaza el objeto, y se hace más pronunciada y evidente en proporción a la energía con que lo rechace—.[321] Más aún, el hecho de que toda acción se basa en la dualidad sujeto-objeto y por lo tanto afirma y sostiene esa dualidad, aunado a la ya discutida incompatibilidad entre el código del proceso secundario en el que opera la conciencia y el del proceso primario (la cual, como se ha señalado, hace que en muchas ocasiones la acción consciente tenga un efecto contrario al que se propone lograr), hace que sea imposible romper la tensión por medio de la acción. Es por esto que quienes no tienen acceso al estado de Comunión en el que no opera la valorización-absolutización delusoria y por ende no hay división sujeto-objeto ni se manifiesta la más mínima tensión, intentan aliviar la incesante tensión que los agobia *incrementándola mediante interacción acumulativa en busca de una descarga de energías*. Las prácticas en discusión eliminan la causa de la interacción acumulativa en cuanto permiten que la valorización-absolutización delusoria y la dualidad sujeto-objeto se disuelvan instantáneamente por sí solas y con ello *desaparezca totalmente* la tensión que la mayoría de la gente, en pos de una descarga relajadora, busca desarrollar y descargar por medio del tipo de interacción en cuestión.

---

[a] En el sistema Wylie de transliteración del tibetano, *khregs chod*.

[b] En el sistema Wylie de transliteración del tibetano, *thod rgal*.

Para que el tekchö pueda funcionar, antes de empezar a aplicarlo, en circunstancias específicas hemos de cuestionar de maneras predeterminadas nuestra experiencia que crean condiciones en las que la valorización-absolutización delusoria del pensamiento —la cual, como hemos visto, cuando sostiene el pensamiento supersutil denominado *triple estructura direccional del pensamiento*, da lugar a la dualidad sujeto-objeto[322] que constituye el eje de la alienación ontológica y de todo aspecto de la alienación / tipo de alienación— podría liberarse por sí sola, con lo cual la dualidad sujeto-objeto y cualquier pensamiento sutil o burdo que estuviese manifiesto se disolverían instantáneamente, y se manifestaría por vez primera el *estado de Comunión*. Luego, en la subsiguiente práctica de tekchö, cada vez que la valorización-absolutización delusoria carga el contenido de un pensamiento con ilusorio valor, verdad a importancia, miramos el pensamiento en cuestión directamente a la cara para aprehender su verdadera condición, que no es otra que el *aspecto mental*[323] del *Sí-mismo-como-Base* que se hizo patente en la vivencia inicial del estado de Comunión. Si en ese preciso instante se desoculta este aspecto del *Sí-mismo* y en consecuencia se manifiesta el aspecto *dharmakāya*[324] del *Sí-mismo-como-Sendero*, el pensamiento que esté manifiesto se libera por sí solo junto con la dualidad sujeto-objeto y la tensión que le es inherente —independientemente de que esta última sea mínima o esté siendo exacerbada por una pasión—. Esto es clave para los fines que nos conciernen porque si, tan pronto como surge una pasión, se rompe la tensión que le es inherente, no habrá tensión que nos sintamos impulsados a exacerbar por medio de interacción acumulativa en busca de una relajación de energías. Más aún, la constante repetición de la ruptura de la tensión como consecuencia de la disolución del dualismo que se encuentra en su raíz va neutralizando progresivamente el impulso a desarrollar tensiones en

nuestra interacción con otros individuos —lo cual a su vez va haciendo que la tendencia a la interacción acumulativa mengüe gradualmente.

Más adelante, cuando hayamos desarrollado una suficiente capacidad de liberación espontánea, podremos acelerar al máximo el proceso de desalienación aplicando la práctica de thöguel. Ésta hace que la luminosidad se manifieste espontáneamente, lo cual a su vez hace que las tensiones se agudicen y alcancen su paroxismo tan pronto como se manifieste la alienación ontológica. En el individuo que previamente desarrolló una buena capacidad de liberación espontánea por medio de la práctica de tekchö, esta agudización de las tensiones inherentes a la alienación hace que la última y las primeras se liberen de manera espontánea en el momento en que surjan —lo cual acelera drásticamente el proceso de neutralización de las propensiones alienantes, en cuanto la liberación que las neutraliza ocurre cada vez que se manifiesta la alienación y tan pronto como ella surge, y el elevado caudal energético que determina la extensión de la conciencia y la gran intensidad de la experiencia propios de esta práctica hacen que la neutralización de dichas propensiones sea considerablemente más poderosa que en otros contextos—. Es por ello que la práctica de thöguel potencia a tal grado la práctica de tekchö como para neutralizar las propensiones para la alienación en un tiempo récord y como consecuencia de ello alcanzar de manera relativamente rápida el *Sí-mismo-como-Fruto*.

Por último, como un ejemplo de medios mixtos tenemos las prácticas yóguicas que inducen vivencias de placer total, las cuales constituyen una práctica principal en vías tales como el *anuyogatantra* y una práctica secundaria en el dzogchén, y en las cuales se pueden distinguir dos variedades: las que se aplican abordando las relaciones eróticas de una forma especial y las que se aplican en solitario.[325] En el *anuyogatantra* se toma un voto en contra de la eyaculación, la cual sólo se permite para fines

específicos —tales como la concepción de niños con una capacidad especial para acceder al estado de Comunión y una vocación para transmitir los sistemas que hacen posible dicho acceso, el examen médico del semen, la producción de substancias del *samaya*, etc.—. En el caso de la práctica que se basa en la unión erótica con una pareja y que Michel Foucault (1976; en relación al tema cfr. también 1986, 1987) designó como *ars erotica*,[326] como se señaló en la sección sobre la alienación eroticosexual, la observación de este voto, en combinación con la aplicación de métodos específicos, *podría* hacer posible que las partes vivenciaran *espontáneamente* una "meseta de placer total" incomparablemente más intensa que el más placentero pico eyaculatorio,[327] la cual no es fugaz ni desilusionadora como puede serlo este último —cuya manifestación pondría fin de manera automática a todo deseo de relajar una tensión en una explosión a lograr mediante interacción acumulativa—. Ahora bien, lo importante es que si, mientras vivencian la "meseta de placer total", las partes cuestionan su experiencia en términos de instrucciones específicas, *es muy probable* que espontáneamente se disuelva la dualidad sujeto-objeto / la alienación y se manifieste el *estado de Comunión* en el que se disuelven la aparente separación de la conciencia con respecto a lo que Foucault llamó "el cuerpo y sus placeres" (objeto de estudio de la *scientia sexualis* de Occidente) y la concomitante imposibilidad de vivenciar en su plenitud los "placeres del cuerpo", con lo cual la absoluta plenitud del estado de Comunión concurre con el placer total que surge de la práctica. La repetición de esta vivencia de *Comunión en placer total* va neutralizando gradualmente la tendencia a mantenerse en la posición de sujeto-conciencia frente a lo que Foucault llamó el objeto-cuerpo (el cuerpo tomado como objeto) y el objeto-placer (el placer tomado como objeto) que impide la plena vivencia del placer, así como la concomitante tendencia a rechazar el flujo energético que por una parte da lugar a la tensión que la gente

ordinaria busca relajar, y por la otra, según las enseñanzas tántricas, impide la entrada de la totalidad de dicho flujo a los centros superiores y así reduce el caudal energético que determina la extensión de la conciencia.[328] Y, como sucede en las prácticas de dzogchén, la repetición de esta ocurrencia va neutralizando la tendencia a la interacción acumulativa.

Ahora bien, incluso cuando las prácticas discutidas en el párrafo anterior no logran su efecto por la vía mística —es decir, dando acceso al estado de Comunión—, ellas pueden ayudar a neutralizar la tendencia a la interacción acumulativa por la vía conductista. Esto se debe a que la meseta de placer que pueden inducir hace factible que dejemos a un lado la actitud que (en terminología foucaultniana) instrumentaliza el "cuerpo y sus placeres", transformándolos en efecto-instrumento del saber-poder que surge y se desarrolla con esa instrumentalización, y sobre todo permite que la actitud de dirigir la atención hacia la idea de un futuro placer y perseguirlo, que nos aleja del ahora y que en este contexto es la raíz de la interacción acumulativa, sea remplazada por una más centrada en un ahora que es en sí mismo satisfactorio. Por otra parte estas prácticas —sobre todo cuando logran su efecto por la vía mística, pero también cuando lo logran por la vía conductista— pueden ayudar a reintegrar gradualmente el sexo contrario al del propio cuerpo y por lo tanto a poner fin progresivamente a la alienación de sexo y sexista. Más aún, el tantrismo y sus equivalentes sufíes, daoístas, etc., instauraron un culto a la mujer que, de restaurarse, podría contribuir a revaluar el principio femenino —lo cual también podría ayudar a poner fin a la alienación sexista y, de ese modo, facilitar en alguna medida nuestra supervivencia y la consecución de una auténtica armonía social e individual.

Aunque aquí se ha recomendado la práctica de algunos métodos de desalienación transmitidos en países de Asia, es imperativo que quienes los adopten eviten un error que ha sido común en muchos de quienes lo

hicieron hasta hoy, que es el de idealizar la cultura del país en el que se transmitieron dichos métodos, ignorando que en todas las culturas en las que éstos se han transmitido en los últimos milenios han estado presentes todos los tipos de alienación que se describieron en el capítulo precedente, se ha obstaculizado la difusión de los medios más efectivos para lograrla, y en múltiples ámbitos se le han puesto obstáculos a la desalienación. En el Tíbet, por ejemplo, la mayoría de la gente aceptaba sin cuestionarla su sujeción a un monasterio feudal en la creencia de que ello era sancionado por la verdadera religión, alienando así sus derechos al libre uso de la tierra (y, como ya se ha señalado, los repetidos intentos realizados por maestros y caudillos religiosos de poner fin a ésta y otras formas de alienación socioeconómica, fueron reprimidos violentamente). Asimismo, a la gente se le hacía sentir que *por naturaleza* pertenecía a una y no a otra escuela budista, induciéndola a alienarse en ella y al mismo tiempo a alienarse de dicha alienación. Todos acudían a maestros espirituales sin aspirar a la desalienación que es el objeto de las tradiciones que nos conciernen, para pedirles que les bendijeran poniéndoles las manos en la cabeza o les dieran cuerditas de protección, etc., alienando con ello, de manera automática e irreflexiva, el poder inherente al *Sí-mismo* en otros individuos, y de manera supersticiosa dependiendo de estos últimos. Y así sucesivamente.

En particular, el medio de desalienación más poderoso y efectivo transmitido en esa cultura, que era el dzogchén, era mantenido en gran medida oculto y transmitido de manera en parte secreta, en cuanto su potencial desalienador era tal que su generalización habría subvertido las múltiples formas de alienación, privilegio y opresión imperantes —cosa que no podían permitir quienes se aferraban al poder político, económico y/o religioso, y en particular muchos de los regentes que gobernaron entre la muerte de un Dalai Lama y la mayoría de edad del siguiente—. Algo similar sucedió con los medios más efectivos para ese fin luego del

dzogchén, que eran los tantras internos, pues hubo que mantener más o menos en secreto sus aspectos eróticos y en general lo que pudiera subvertir el feudalismo monacal, que requería que los monjes fueran célibes, percibieran a las mujeres como inferiores a los hombres, y viesen la unión erótica masculino-femenina como pecaminosa y contaminante. En breve, como se hizo ver en el capítulo precedente, toda cultura aliena a sus miembros, y por ende la mejor de las culturas será aquélla que nos aliene de un modo que haga fácil desalienarnos. Ninguna de las culturas de los últimos milenios ha tenido esta cualidad, que es algo que tendría que surgir de la revolución que haría posible tanto nuestra supervivencia como la consecución del *ecomunismo*. (Para una introducción a las formas budistas del dzogchén en cuanto vía de liberación espontánea y del tantrismo en cuanto vía de transformación, remito al lector a Capriles, 2000a, 2003, 2004.)

En todo caso, sería por encima de todo la revolución de la psiquis lo que haría posible la transición al *ecomunismo*, pues como ya se ha señalado, el constante acceso por la mayoría de los humanos al estado de Comunión erradicaría gradualmente la experiencia fragmentaria y las relaciones verticales de dominio y posesión que se encuentran en la raíz de la crisis ecológica, de los intentos de unos Estados por dominar a otros y las guerras y atropellos que ellos acarrean, y de la opresión y la explotación en el seno de cada sociedad. Del mismo modo, en la medida en que fuese poniendo fin a la ilusión de un ego separado que actúa, el repetido acceso al estado de Comunión iría restableciendo el libre flujo de la espontaneidad del *Sí-mismo* que naturalmente beneficia a todos por igual (en cuanto sin la ilusión de un ego no puede manifestarse el egoísmo, pues el universo entero es el propio cuerpo). Asimismo, la gradual eliminación de la carencia de plenitud inherente a la ilusoria ruptura de la Totalidad, nos permitiría ir recuperando la plenitud y encontrarnos cada vez más contentos

con niveles de consumo ecológicamente sostenibles. Y en tanto que no nos hayamos liberado totalmente del error / la alienación, las prácticas que inducen vivencias de placer total que se emplean para acceder al estado de Comunión, al tiempo que cumplen su función desalienadora nos proporcionarán una plenitud y un contento que no es posible alcanzar por los medios por los cuales actualmente pretendemos procurárnosla.

Riqueza material y riqueza existencial:
revolución interior y decrecimiento

Entre los puntos enumerados en el párrafo anterior, los dos últimos son clave para lograr la transición al *ecomunismo* en este planeta gravemente herido, altamente poblado y de menguantes recursos, en el que ya no es posible seguir contaminando como se lo hizo en los últimos cien años. En efecto, en estas condiciones la transición en cuestión dependería, no de un aumento de los volúmenes de producción, como creyeron Marx y Engels, sino de una *reducción y redistribución* de dichos niveles a nivel mundial: mientras que el consumo *per capita* de energía, bienes y servicios tendría que reducirse drásticamente en las regiones donde es más elevado, en aquéllas donde el mismo es más bajo sería necesario transformar de manera radical los modelos de desarrollo, y tanto a nivel de cada país como a nivel del planeta sería imperativo que se fuera igualando gradualmente dicho consumo *per capita* —lo cual implicaría erradicar gradualmente las falsas necesidades que imponen los medios de difusión de masas al servicio del capital, hasta desmantelar la sociedad de consumo—. Puesto que esto sólo podría lograrse si todos estuviésemos dispuestos a aceptarlo, no con resignación, sino con entusiasmo, su condición de posibilidad es la progresiva erradicación de ese desarrollo de la *alienación ontológica* que en el Capítulo II se denominó *alienación ávida* y que consiste en una

exacerbada sensación de carencia —la cual a su vez dependería de que fuésemos recuperando la plenitud mediante la alternación de la absoluta plenitud inherente a la Comunión y una post-Comunión en la que la falta de plenitud menguaría progresivamente (y se lograría con mucha mayor facilidad si a ese fin aplicásemos aquellos métodos, discutidos arriba, que inducen prolongadas vivencias de placer total).

En efecto, la única forma de riqueza y sobreabundancia que podría hacer posible la consecución del modo de distribución que tanto Marx como Piotr Kropotkin atribuyeron al futuro comunismo sería la que según Pierre Clastres, Marshall Sahlins y otros estudiosos de la economía de la edad de piedra habría caracterizado al comunismo primitivo. Se trata de lo que Walter Weisskopf (1971) denominó "riqueza existencial", y con respecto a lo cual afirmó que:

"Las dimensiones cruciales de la escasez en la vida humana no son económicas sino existenciales".

Iván Illich estaba muy consciente de este hecho, como lo están también los teóricos del decrecimiento, y, a nivel de las autoridades de los Estados, las del país himaláyico que en occidente se conoce como Bután (Drukyül[a] o "País del Dragón" en dzongka y tibetano). Hasta hace muy poco tiempo, los Estados y los organismos internacionales —incluyendo los de la ONU— emplearon ese instrumento de destrucción ecológica que es el PNB como zanahoria inalcanzable con la cual mantener los países del Tercer Mundo en la senda autodestructiva del desarrollismo y el liberalismo económico, de modo que no se salieran de los engranajes de la economía mundial y los países del Primer Mundo pudieran seguir manteniendo sus altos niveles de riqueza material gracias a la explotación

[a] *'brug yul*.

de que los hace objeto. Acerca del concepto en cuestión, José A. Lutzenberger (1978) escribió:

"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 pues, 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, siquiatras, 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 irrecuperabilidad 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 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*.".

Está claro, pues, que 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 (1985) escribe:

"...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.'".

En el cálculo del ingreso *per capita* o PNB *per capita,* otrora considerado por los economistas como el índice de la riqueza de una nación, como ya se señaló, sólo se toman en cuenta los bienes y servicios que han generado transacciones monetarias. Tomarlo como criterio de la riqueza de una nación hacía que no se valorase el trabajo no remunerado —por ejemplo, el de las amas de casa y el de los agricultores "de subsistencia", así como aquél cuyo producto, en vez de venderse, se troca por otros productos—. En base a este criterio, el Bután, donde hay una importante y muy bien distribuida riqueza agropecuaria, y donde todo el mundo tiene buena ropa y vivienda, fue clasificado como uno de los dos países más pobres del mundo porque, en cuanto la actividad agropecuaria es principalmente de subsistencia, el trueque es la forma principal de intercambio, el dinero es poco utilizado, y pocos ganan divisas en el extranjero, la suma de las transacciones monetarias es ínfima, y al dividirla entre el número de habitantes del país se obtiene una suma irrisoria.

En base a la comprensión de que la *calidad de la vida* no está determinada por el ingreso monetario *per capita* o nivel de vida, aunque también en base a la creencia en que todo lo que importa debe ser cuantificable, a inicios de la década de 1990 el Programa de Desarrollo de

las Naciones Unidas (PDNU) creó el 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 —el cual permite que se siga empleando el insidioso ideal del desarrollo como zanahoria para conservar los privilegios de los más poderosos por un poco más de tiempo, al costo de hacernos seguir adelante hacia el abismo de la extinción—. En efecto, aunque el "ingreso medio real" diga 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, el índice en cuestión 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 su esperanza de vida —ya que si su vida es miserable, la gente no estará interesada en prolongarla tanto como pueda—, ni del índice de alfabetización (ni, menos aún, de los otros dos elementos que el Primer Mundo propuso incluir en el cálculo del índice en cuestión como medio para imponer su versión distorsionada de la "democracia" a la totalidad del planeta: el grado de libertad de prensa y la existencia de una "democracia liberal" con libertad económica para explotar a los menos favorecidos). Lo determinante no es el poder de compra y la esperanza de vida del individuo, sino el grado de plenitud y bienestar que éste experimenta durante el lapso de su existencia, el cual si bien tiene *alguna relación* con su poder de compra y su esperanza de vida, tiene una relación más directa con el medio ambiente —físico, cultural, emocional e intelectual— en el que tiene que vivir, y *depende por encima de todo de su propio estado psicológico*.

Como se señaló en el primer capítulo de este libro, el marxismo no ofrece solución a estos problemas en cuanto, según su visión economicista de la historia y su concepción cuantitativa de la riqueza, un estadio de socialismo tendría que incrementar aún más los volúmenes de producción y

de consumo que ya ha producido el capitalismo para que el comunismo se hiciese posible. Aunque sería un error tomar el *ecosocialismo* implementado en el Estado de Bhután como modelo a seguir en la transición hacia el *ecomunismo*, o creer que el Estado en cuestión es un paraíso libre de contradicciones,[329] es un hecho que hasta hace muy poco su población no estuvo expuesta a la creación artificial de carencias por los medios de difusión de masas,[330] y que la revolución de 1900 instaló una dinastía que luego implementó leyes que produjeron un alto grado de igualdad socioeconómica (por ejemplo, poniendo un límite de 30 acres a la propiedad de las tierras productivas, y eliminando el feudalismo monacal): todas las familias tienen casa, tierras y animales propios, y por sus ropas hasta hace poco no se podía distinguir al rey de sus súbditos ni a estos últimos entre sí.[331] En consecuencia, y sin duda alguna, hasta hace poco los habitantes del país eran más ricos existencialmente que los de los países del Primer Mundo —y probablemente aún sigan siéndolo, aunque por las razones ya enumeradas, en éstos el PNB *per capita* sea unas 200 veces mayor que en el Bután—. Tan conscientes están los dirigentes de ese país de que la riqueza es un estado existencial y no algo reductible a volúmenes de producción o de consumo —o incluso a criterios como el de "desarrollo humano"—, que hablan de la necesidad de remplazar el concepto de Producto Nacional Bruto por el de felicidad nacional bruta. Es por eso mismo que el físico y activista ecológico Fritjof Capra (1982) 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 riqueza existencial es absoluta en el estado de Comunión en cuanto en el mismo no se manifiesta la ilusión de que un sujeto mental que no ocupa espacio alguno —como el alma cristiana o la *res cogitans* cartesiana— se halla a una distancia del continuo que según el metarrelato que comparto con la física actual es el universo, y por lo tanto el mismo no comprende una ruptura de la totalidad que genere una sensación de carencia de totalidad, ni una ilusión de separación con respecto al continuo de plenitud que es el universo, que nos haga experimentar una carencia de plenitud. Es por esto que cuando el Emperador de China le preguntó al lama tibetano Sakya Pandita quién era el hombre más rico del Tíbet, con el objeto de romper sus esquemas mentales, pero al mismo tiempo fiel a la realidad, éste le respondió con el nombre de un yogui que vivía desnudo en una cueva en las montañas, cuya única posesión era un pequeño saco de harina de cebada tostada o tsampa[a]:[332] habiendo superado la sensación de separatividad, el yogui (era) la plenitud del continuo universal, que podría considerarse como valor absoluto. Fue por esto mismo que, cuando un discípulo intentó pagarle sus enseñanzas con varias onzas de polvo de oro, el lama tibetano Gurú Chöwang echó el polvo de oro al viento sobre un río exclamando: "¿para qué quiero oro, si el mundo entero es oro para mí?" (en Dargyay, reimpresión 1998, p. 115;[333] versión corta del incidente en Dudjom Rinpoche, 1991, p. 768). El místico y filósofo católico Meister

[a] En el sistema Wylie de transliteración del tibetano, *rtsam pa*.

Eckhart (1957), 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 Oḍḍiyāna afirmó que (citado en Tsogyal, 1979):

"Al ser humano no lo satisface la cantidad de comida, sino la ausencia de (sensación de carencia y de la consiguiente) ansia y voracidad".

En la misma vena, el tratado daoísta conocido como *Huáinánzǐ*[a] nos transmite la siguiente serie de aforismos y admoniciones (en Cleary, 1992):

"Existe algo de importancia capital en el mundo, pero no es el poder o el 'estatus'. 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... (p. 33).

"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... (pp. 32-33).

"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

[a] 淮南子.

el deseo disminuye, y cuando los apetitos son mínimos finalizan las discusiones... (p. 30).

"Mejor que prohibir la ambición, es que no haya nada que desear; mejor que prohibir la disputa, es que no haya nada que usurpar". (p. 44).

La praxis a nivel social que haría posible la desestructuración de las relaciones verticales que aparecen junto con el aspecto religioso de la alienación en la teogénesis y que facilitaría la disolución de la alienación en el estado de Comunión

Para emprender sin reservas el proceso de desalienación a nivel individual, antes que nada hemos de entender qué es lo que hay que cambiar y por qué hay que cambiarlo, qué es exactamente lo que se busca lograr con el cambio, y cómo se lo puede lograr —es decir: hemos de estar convencidos de que las cosas son como lo afirman las tradiciones de desalienación, y sentir la imperativa necesidad de emprender el proceso en cuestión—. Con una precisa motivación de este tipo, debemos dedicarnos de lleno y de la manera correcta a aplicar métodos tradicionales para la transformación de la conciencia, aproximadamente del modo que se esbozó en la sección de este capítulo "Sociedades dinámicas y comunidades estáticas: prácticas para la revolución interior y erradicación de la cismagénesis". Ahora bien, aunque la repetición constante del acceso al *estado de Comunión* va disolviendo de manera progresiva nuestras estructuras psicológicas y nos va sensibilizando gradualmente hacia la subjetividad de aquéllos con quienes nos relacionamos y, una vez sobrepasado un umbral, erradica definitivamente las relaciones instrumentales y mediatizadoras, posesivas y exclusivas, etc., por lo general este proceso es lento e, incluso entre quienes dedican la vida entera al mismo, sin desarrollar una práctica efectiva de thöguel pocos sobrepasan el

umbral en cuestión. Puesto que estamos constituidos por las relaciones sociales que hemos internalizado, para que sea más fácil sobrepasar dicho umbral, es de gran utilidad potenciar las prácticas para la transformación de la conciencia con un trabajo en el plano social que transforme radicalmente la estructura y función de las relaciones en las que funcionamos y cuya internalización ha producido nuestras estructuras psíquicas —y puesto que es más fácil transformar de manera inmediata el plano microsocial que la sociedad en su totalidad, es sabio comenzar por el plano en cuestión.

Por ello, y porque es deseable erradicar la opresión, la injusticia, la desigualdad y la explotación en el nivel de la sociedad en que nos sea posible hacerlo, muchos de quienes se dedicaron a la transformación interior, además de aplicar los métodos de práctica espiritual que facilitan la ocurrencia espontánea del *estado de Comunión* y la posterior consolidación del mismo, se agruparon en comunidades con valores, cultura, y modos de organización e interacción social, así como de producción y distribución económica, muy distintos a los que prevalecían en el resto de la sociedad.[334] Considérese el siguiente ejemplo, que se dio espontáneamente en el Tíbet del siglo XX (Namkhai Norbu, 1996):

"El cambio en pequeña escala puede producir cambio en una escala mayor... Por ejemplo, mi maestro Changchub Dorlle... no vivía en un monasterio sino en una casa ordinaria y fue a medida que sus discípulos, legos o monjes, fueron construyendo casas y estableciéndose a su alrededor, que, al cabo de un tiempo, la casa del maestro se transformó en el centro de una aldea de practicantes...

"Con el pasar del tiempo, gente de todo tipo —joven y vieja, rica y pobre, laica y ordenada como monje— se fue estableciendo en el gar de Changchub Dorlle. Allí se preparaba una provisión diaria de sopa y una minuta simple para quienes no tenían recursos, tanto entre los alumnos del

maestro como entre los habitantes de los alrededores, y todo lo que debía ser comprado a ese fin era pagado por quienes tenían más que suficiente para cubrir sus propias necesidades: inspirados por el maestro, todos contribuían con lo que podían para satisfacer las necesidades de toda la comunidad. Gracias a este sistema, los practicantes que carecían de medios privados de subsistencia podían sobrevivir, recibir enseñanzas y practicar en el gar; ahora bien, todos quienes allí vivían participaban diariamente en el duro trabajo físico de las labores agrícolas, así como en la recolección de hierbas medicinales y la preparación de medicinas. De este modo, a medida que la influencia del maestro penetraba a este grupo de individuos provenientes de todas las profesiones y las clases sociales, y a medida que la conciencia de cada individuo se desarrollaba, fue surgiendo espontáneamente una cooperativa... No es que el maestro haya decretado que las cosas tenían que ser de esta manera, sino que él fomentaba el desarrollo de la conciencia de sus discípulos y, a partir de dicha conciencia, se fue desarrollando este tipo de respuesta a la situación práctica del grupo y a las necesidades de todos. No hace falta decir que las pautas imperantes en el gar eran radicalmente diferentes a las del sistema feudal que todavía prevalecía en el país.

"Muchos años después, los chinos comenzaron a penetrar considerablemente [en] el Tíbet, hasta que finalmente se encontraron en la posición de poder realizar en el área donde se encontraba el gar de Changchub Dorlle lo que llamaron la 'Reforma Agraria Democrática'. Funcionarios chinos y tibetanos pertenecientes a la administración china iban a todas partes, visitando aldeas y monasterios a fin de realizar una inspección minuciosa con el objeto de reestructurar radicalmente las instituciones y las pautas de trabajo y propiedad. Yo me encontraba en el gar de Changchub Dorlle cuando llegó un grupo de oficiales a realizar una visita de este tipo y puedo atestiguar que no se trataba de un evento social agradable; por el contrario,

una visita de esa clase comprendía una investigación sumamente minuciosa, que por lo general se traducía en cambios muy drásticos y traumáticos. Ahora bien, a medida que los cuatro funcionarios chinos y sus subalternos tibetanos realizaban la inspección, iban quedando más y más sorprendidos con lo que encontraban. Puesto que yo hablaba chino, pude entender lo que se decían entre ellos y fui testigo de su enorme sorpresa y extrañeza al descubrir que este maestro y quienes habitaban a su alrededor habían vivido ya por muchos años 'como una comuna agrícola que funcionaba perfectamente, en completo acuerdo con la concepción socialista china de lo que debía ser una unidad social de ese tipo', de modo que 'no había nada que cambiar, ni reforma alguna que implementar'. En consecuencia, permitieron que el gar siguiese funcionando tal como antes, e incluso cuando el Tíbet fue finalmente anexado por China, el gar siguió funcionando como un lugar dedicado a la realización comunitaria de práctica espiritual. Mientras todos los monasterios del Tíbet sufrían grandes tragedias, pues o bien eran destruidos directamente, o bien las reformas realizadas por los chinos resultaban en el desmantelamiento de la infraestructura necesaria para su funcionamiento, lo único que cambió en el gar fue su nombre: a sabiendas de que el término significaba una cosa para los chinos y otra bastante diferente para ellos mismos, los practicantes que en él vivían y que practicaban el Sendero de autoliberación lo rebautizaron como 'Comuna Rangdröl' (Comuna de la Liberación).

"Changchub Dorlle siguió enseñando todo el tiempo mientras tenían lugar los tumultuosos cambios que afectaron al Tíbet y el hecho de que haya logrado hacerlo fue un resultado directo de la conciencia que manifestaban los practicantes en su práctica durante la vida cotidiana. Todos caminamos, trabajamos, comemos y dormimos, y todas estas actividades deben estar impregnadas por nuestra práctica, de modo que ninguna parte de nuestro tiempo se desperdicie desde el punto de vista del progreso hacia la rea-

lización. Así pues, aunque Changchub Dorlle se encontraba siempre activo trabajando por el beneficio de otros y realizaba a diario su práctica médica, ello no obstaculizaba en absoluto su propio avance hacia la realización. A pesar de su forma de vida ordinaria, era un individuo absolutamente extraordinario". (pp. 192-195).

Las tradiciones eurasiáticas de Comunión a las que se hizo referencia en la sección precedente y sus parientes y similares en el resto del mundo repetidamente pretendieron ir más allá de transformar la estructura y función de pequeñas comunidades de practicantes, e intentaron impulsar una mayor equidad en sus países respectivos[335] —intentos que, excepto en el caso de la revolución butanesa, fueron infructuosos—. Lo mismo se pretende con esta obra, que al tiempo que preconiza la práctica de distintos métodos milenarios de tradiciones eurasiáticas de Comunión para la desalienación de la conciencia, propone la transformación radical del orden social, económico, político y tecnológico, así como de los actuales modos de producción y consumo —subrayando el hecho de que la transformación en cuestión no podrá lograrse si no se avanza al mismo tiempo en la desalienación de la conciencia, y de que, como se señaló arriba, esta última será muchos más fácil de lograr si quienes aplican individualmente los medios de Comunión se agrupan en comunas con formas de relación muy distintas a las que prevalecen en el resto de la sociedad.

En efecto, a la transformación colectiva de la que depende nuestra supervivencia se le aplica también lo que se señaló a comienzos de esta sección con respecto al proceso de desalienación individual: antes que nada, que a fin de dedicarnos de lleno a transformar el orden imperante, el primer paso indispensable radica en comprender qué es lo que hay que cambiar y por qué hay que cambiarlo, qué es lo que debe lograr el cambio, y cómo se puede realizar ese cambio. Así pues, aunque el proceso

secundario sea menos determinante que el primario, en cuanto en él se forman la motivación y la guía para la acción, es en él que debe darse el primer paso; de hecho, el propósito del presente libro no es otro que promover y facilitar la obtención de la comprensión a la que acaba de hacerse referencia. Cabe agregar aquí que en este plano una revolución cultural (cuyo modelo sería radicalmente distinto del maoísta) habría de lograr que la humanidad en su totalidad se liberase de creencias, tabúes, atavismos y convenciones arbitrarias (*nomos*).

En cuanto es en el proceso primario que se estructuran los modos de relación social, es el trabajo en dicho proceso el que es determinante para la transformación que nos ocupa —y sin embargo el mismo debe ser un segundo paso, ya que sólo se lo emprenderá con el debido tesón y de la manera correcta si el trabajo previo a nivel del proceso secundario ha generado la motivación necesaria y ha proporcionado una comprensión correcta de cómo realizarlo—. El trabajo en este proceso tendría que eliminar gradualmente las instituciones de derecha; modificar de manera progresiva pero radical las relaciones interpersonales hasta erradicar las de tipo instrumental, posesivo o exclusivo; poner fin de manera gradual a las relaciones de producción que reproducen las de la fábrica capitalista, así como a la diversificación del trabajo, y acabar progresivamente con los tipos de relación impuestos por la técnica. Y para que el mismo tenga los debidos frutos y lo haga antes de que sea demasiado tarde, es menester emprenderlo cuanto antes, cuando menos a nivel microsocial; extenderlo de inmediato al nivel macrosocial y continuarlo en ambos niveles del modo más arduo, intenso y radical, de modo que se transformen radicalmente las formas actuales de poder, organización social, propiedad, etc.; y proseguirlo de modo ininterrumpido en todos los ámbitos y niveles en un proceso sin final.

Con respecto al trabajo en los niveles discutidos en los dos párrafos anteriores, a pesar de que el teórico y activista estadounidense del anarcoecologismo / la ecología social Murray Bookchin rechazaba abiertamente la mística —que, como se ha dejado claro a lo largo de este libro, tiene que constituir el corazón de la transformación que haría posible la supervivencia y la restauración del orden primordial— y parece haber estado desorientado también en otros respectos,[336] la siguiente afirmación suya sí que encaja con la propuesta que se hace en este libro (en Clastres, 1987):

"La tarea de los revolucionarios no es 'hacer' la revolución. Ésta sólo es posible si el pueblo todo participa en un proceso de experimentación e innovación orientado a la transformación radical tanto de la vida cotidiana como de la conciencia. La tarea de todo revolucionario será, entonces, provocar y promover ese proceso".

Esto implica el desarrollo de una genuina autogestión, no en el sentido limitado en el cual se propone que, dentro de una sociedad planificada y gobernada centralmente, en la cual un gobierno elitesco decide lo que se debe producir, los trabajadores tomen parte en la dirección de una fábrica o de una comuna agrícola, sino —como señala Castoriadis (citado en Cappelletti, 1991)— en el del desarrollo de una actividad autónoma de las masas...

"...que instituye nuevas formas de vida colectiva; elimina a medida que se desarrolla no sólo las manifestaciones, sino los fundamentos mismos, del antiguo orden —y, en particular, (elimina) toda categoría u organización separada de 'dirigentes', cuya existencia significaría *ipso facto* la certidumbre de una vuelta a ese antiguo orden o, mejor dicho, atestiguaría

que ese antiguo orden no ha desaparecido—; crea en cada una de sus etapas puntos de apoyo para su desarrollo ulterior, y los arraiga en la realidad".

Esta transformación —al igual que la que hemos de llevar a cabo en todos los otros campos, incluyendo el político, el social, el económico y el cultural— habría de continuarse sin interrupción, y no verse como algo que concluye con la erradicación de los sistemas políticos, sociales y económicos imperantes. Como bien escribió Heráclito, la cerveza se corrompe si no se la agita. Y, como señaló en uno de sus *doha* el poeta indio Sarahapāda (en Guenther, 1972):

"Cuando (en invierno) el agua estancada es helada por el viento
(congelándose) toma la apariencia y la textura de una roca.
Cuando los seres poseídos por el error son condicionados por los pensamientos
lo que todavía no tiene configuración (fija) se vuelve muy duro y sólido".

El tipo de liderazgo que puede ser verdaderamente útil para la transformación que es imperativa, tanto en el plano de la psiquis como en el de la sociedad, es el que David E. Cooper (1971) llamó *liderazgo carismático* —el cual consiste en descubrir el liderazgo en otros y ayudar a esos otros a devenir autónomos, hasta el punto en que ya no hagan falta líderes, y en cuanto tal puede contraponerse al *mando*— de quienes, habiendo ido más allá que la mayoría en el proceso de transformación interior, pueden evitar las trampas en las que se incurre para sostener la opresión justamente mediante los que se supone son intentos por ponerle fin. Lo que Voline (citado en Reszler, 1974) dice de la influencia de los "sabios" en materia de arte puede extenderse a la conducción de la sociedad:

"Es necesario en todo momento escrutar, verificar, analizar, reflexionar por sí mismos; es necesario crear personalmente, libremente, en resumen, es necesario no someterse, no plegarse a ninguna autoridad, sea la que sea. Sólo una cierta influencia de algún sabio, pensador o artista, realmente potente y valiosa, influencia libre y críticamente[337] aceptada en una medida razonable, puede ser preciosa, útil y aprovechable". (pp. 12-13).

Enumeración de principios indispensables para la transición al *ecomunismo* y esbozo de programa mínimo para el cambio: algunos planos en los que es imperativo el decrecimiento

En la desalienación colectiva que incluye los planos político, económico, social, relacional, cultural, etc., no existe una experiencia previa de la cual se puedan inferir pautas que permitan establecer un orden de estadios sucesivos. Sin embargo, es autoevidente que traería desastrosas consecuencias eliminar de manera inmediata toda forma de Estado y de gobierno coercitivo en sociedades dominadas por grandes corporaciones, en megaciudades plagadas de criminalidad, o donde la gente está poseída por la forma y el grado actuales del error / la alienación y por lo tanto está estructurada instrumental-verticalmente, es incapaz de aprehender las interdependencias, es extremadamente egoísta, etc.: si bien Proudhon estaba en lo cierto al señalar que para meter en una lata el mayor número de piedras, en vez de ordenarlas, se debe sacudir el envase para que se ordenen por sí solas, actualmente los humanos no somos como piedras, pues hemos desarrollado aristas espinosas y venenosos seudópodos dinámicos que nos hacen interferir unos con otros y dañarnos mutuamente.[338] Por ello, a fin de alcanzar el *ecomunismo* sería menester transitar por una etapa transitoria. Puesto que los líderes de la llamada revolución bolivariana de Venezuela se adhieren al marxismo, y puesto que dicha ideología afirma que un estadio

de socialismo debe crear las condiciones que luego permitirían la transición al comunismo, en un intento por lograr que dicha revolución tomase el curso delineado en este libro, en un trabajo anterior (Capriles, 2007c) designé al estadio en cuestión por el término *ecosocialismo*.

Ahora bien, para evitar que, por efecto de la ley del efecto invertido inherente a la acción del proceso secundario sobre el primario (y que Sartre [1960] asocia a lo que llamó *práctico-inerte*), la etapa transitoria se constituya en un obstáculo que impida la transición al *ecomunismo*, y lograr que, por el contrario, impulse de manera efectiva dicha transición, sería menester: (1) Que su principio económico *no* consista en el que Marx concibió para el socialismo (*de cada cual según sus posibilidades*, *a cada cual según su aporte*), el que Bakunin concibió para el colectivismo, o principios similares, pues como se ha señalado, no hay manera de cuantificar el aporte de un individuo al precio de los bienes y servicios que el mismo ayuda a producir, y por las razones que adujo ya Kropotkin, intentar aplicar este principio impediría la transición al *ecomunismo*. (2) Que su principio político, en vez de consistir en la deformación que sufrió el concepto marxiano de "dictadura del proletariado" en 1921 (cuando Lenin, traicionando su anterior consigna, "todo el poder para los soviets", implementó un control unidireccional por el Politburó y el Comité Central sobre las bases), o la que sufrió posteriormente bajo Stalin (quien hizo que el Secretario General determinase la composición del Politburó y el Comité Central), consista en una gradual, pero radical y extensa, profundización de la democracia que le transfiera el poder a las bases. (3) Que su principio espiritual y psicológico sea la transformación de la psiquis que se consideró en la segunda sección de este capítulo, la cual entre otras cosas debe poner fin a la dualidad entre un aspecto o principio que gobierna u otro que es gobernado, y erradicar los aspectos de la alienación en la raíz del mal y de todo lo que en la psiquis humana impide la convivencia armónica

igualitaria. (4) Que, como se señaló arriba, en el plano cultural haga lo necesario por lograr que todos nos liberemos del poder de las creencias, los tabúes, las convenciones y las pautas culturales arbitrarias (en países cristianos, erradicando las interpretaciones del cristianismo que se hallan en la raíz de la crisis global y que, en Latinoamérica, fueron usadas desde la Conquista para servir a lo que las minorías dominantes consideraban como sus propios intereses, y produjeron gran parte de los problemas del subcontinente; donde predomine el hinduismo, desacralizando los *Vedas* que se hallan en la raíz del casteísmo y rescatando los elementos igualitaristas y de Comunión de origen preario que se hallan en algunas de las tradiciones religiosas de la India [cfr. Capriles, 2010]; etc.). (5) Que su principio relacional consista en la progresiva eliminación de toda estructura instrumental, posesiva y exclusiva, así como de los modos de producción que reproducen la estructura y función de la fábrica capitalista; de la diversificación del trabajo, y del tipo de relaciones que impone la técnica. (6) Que su principio energético sea la reducción de nuestros apetitos, en combinación con la eliminación progresiva de las formas contaminantes de producción de energía. (7) Que su principio alimentario consista en una transición progresiva desde los métodos industriales, inhumanos y contaminantes del presente hacia formas de producción orgánica artesanal por pequeños productores (quienes idealmente se agruparían en comunas autogestionarias autónomas en cuanto a la escogencia de lo que se ha de producir). (8) Que su principio demográfico sea el desmantelamiento gradual de las grandes concentraciones humanas y un efectivo pero inocuo control de la natalidad. (9) Que su principio de consumo consista en la frugalidad. Etc. (Para un trato más detallado de estos asuntos cfr. Capriles, 1994, 2006b, 2008b.)

Lo anterior implica implementar un *decrecimiento* en una serie de planos. A fin de que quede claro cuáles serían los principales planos en

cuestión, abajo ofrezco una lista que preparé en base al ideario del Partido Decrecentista u *Objecteur de croissance* de Francia[339] —lo cual no quiere decir que con ella esté proponiendo la creación de un partido político, ofreciendo un programa de gobierno, o de alguna manera recurriendo a los mecanismos propios de las formas políticas de la actualidad— y que hube de adaptar a una dimensión más universal en cuanto el mismo estaba diseñado para Francia, así como ampliarlo y organizarlo de una nueva manera en cuanto el mismo era sumamente sucinto, e incorporarle lo que fue viniendo a mi mente desde que comencé a trabajar en esta sección y durante el escaso tiempo que quedaba para terminar la obra, a fin de hacer que respondiera a la visión plasmada en este libro. Dicha lista —seguramente incompleta— es (Capriles, 2009a):

• Un decrecimiento de las desigualdades, a nivel de cada país, a nivel de cada continente y a nivel del planeta. Este decrecimiento es de la mayor importancia en cuanto ya no es posible hacer crecer el pastel, por lo cual el asunto de su receta y de su repartición se ha hecho de primera importancia. El objetivo inicial, a ser implementado por la vía regulatoria, es que el ingreso máximo *per capita*, en términos *reales* —es decir, no de abstracciones monetarias, sino de cantidad y calidad de comida, ropa, habitación, bienes y servicios, etc.—, no sea más de cuatro veces mayor que el ingreso mínimo. En una primera etapa, se debería lograr que las diferencias en el consumo *per capita* de energía, bienes y servicios no excedan esta proporción entre los habitantes de cada país, y que tampoco la excedan las diferencias entre los niveles del consumo medio *per capita* de los distintos países; luego, en una segunda etapa, que se implementaría tan pronto como se hiciese posible, se debería lograr que las diferencias entre los niveles de consumo así calculados no excedieran esta proporción entre los habitantes del planeta en su totalidad.[340] Ahora bien, es de esperar que,

con el avance de la transformación relacional-psicológica, se llegue al punto en que sea innecesario imponer proporciones como éstas por la vía regulatoria, y el principio económico que tanto Marx como Kropotkin atribuyeron al comunismo se imponga espontáneamente —con lo cual quizás se pueda lograr un grado de igualación de los ingresos todavía mayor, aunque por supuesto sin perseguir una igualación absoluta de los mismos.

• Un decrecimiento del gigantismo que haga posible que la economía, las unidades de producción y los centros de población vuelvan a tener una talla a nuestra medida, de modo que el ambiente social y natural permita que todos puedan aplicar cómoda y seguramente los medios que hacen posible el acceso al estado de Comunión, y que en el estado de post-Comunión cada individuo pueda vivir armoniosa, comunicativa y dignamente. Esto debe ser implementado en por lo menos tres planos, de modo que se logre:

— Un decrecimiento del gigantismo en la industria, así como de la gran producción y la gran distribución, y de los métodos de producción deshumanizadores y contaminantes, que al final los erradique completamente. Se debe lograr que la industria tenga una escala a nuestra medida y que su tecnología sea mucho más liviana y se integre armónicamente con la biosfera en vez de destruirla, y que la estructura y función de los modos de producción sea comunicativa, haga que el trabajador se sienta realizado en las labores que ejecuta y responda a las verdaderas necesidades humanas y no a las creadas por el capital mediante la ingeniería social y la propaganda comercial. A medida que ello se vaya haciendo posible, esto implicaría un retorno a la producción artesanal por pequeños productores organizados en comunas autogestionarias plenamente autónomas para decidir qué producir y qué hacer con sus

productos, cuya dinámica permita que el trabajo dilate el ánimo y se experimente como teniendo sentido —lo cual es particularmente importante en el caso de los jóvenes—. En concordancia con las propuestas de Pyotr Kropotkin y William Morris esto debe ir mano a mano, a medida que ello se vaya haciendo posible, con un decrecimiento gradual de la división del trabajo en agrícola e industrial, manual e intelectual, y así sucesivamente, de modo que al final todos realicen actividades que produzcan lo necesario para la vida, así como las que sean de su agrado entre las que hasta ahora se consideraron creativas. Sin que lo dicho hasta aquí nos haga establecer moldes preconcebidos, debemos sopesar todas las propuestas sobre la transformación de la tecnología, y en particular las interesantes ideas de Iván D. Illich (1971, 1974a y 1974b, entre otras obras), E. F. Schumacher (1973), Armory Lovins (1977, 1978 y 1980) y Barry Commoner (1979), entre otros.

— Un decrecimiento del gigantismo en la producción agrícola y pecuaria, de la mecanización en gran escala de la agricultura, de los monocultivos y de la quimioterapia de la tierra, que permita que los alimentos se produzcan localmente y que su producción, en vez de dañar la ecosfera, incremente la biodiversidad. Esto implica la transferencia de las tierras de cultivo de los latifundistas y de la agroindustria a los agricultores, idealmente agrupados de manera natural en comunas, de modo que puedan cultivar los productos *que ellos escojan* y que el pueblo necesita para su adecuada alimentación (lo cual significa que serán radicalmente diferentes de las comunas de los países marxistas del siglo XX).[341] De entrada, en la agricultura se dejaría de emplear organismos modificados genéticamente, los cuales, entre otras cosas, son muy a menudo cancerígenos —en cuanto están programados, bien sea para producir venenos, bien sea para resistir mayores dosis de omnicidas cuyos residuos impregnarán los alimentos— y son susceptibles

de contaminar por polinización al resto de los miembros de su especie, a raíz de lo cual la misma en su totalidad se volvería cancerígena, y la uniformidad genética resultante permitiría que una plaga a la que fuese vulnerable la variedad sobreviviente exterminara totalmente la especie. La impostergable transición al cultivo orgánico se iniciaría con la preparación conservacionista de los campos y la incorporación de cultivos de cobertura[342] y absorbedores de nitrato[343] en el ciclo de rotación, para poder prescindir más adelante de fertilizantes y plaguicidas químicos. En la producción cárnica, se eliminarían las formas intensivas de producción que someten a los animales a modos de vida perversos y que los tratan con hormonas y antibióticos de manera rutinaria, perjudicando tanto su salud como la de quienes comen su carne. Del mismo modo, se dejaría de emplear grandes cantidades de proteína de soja y de otras fuentes aptas para el consumo humano en la producción de pequeñas cantidades de proteína animal (cfr. Moore-Lappé [1971], Moore-Lappé y Collins [1977a y 1977b], Moore-Lappé, Collins y Rosset con Esparza [1998]), y se nutriría a los animales sólo con nutrientes inútiles para los humanos (en el caso del ganado, principalmente de pastos) —lo cual haría que hubiese suficiente proteína para todos, aunque reduciría la cantidad de carne disponible *per capita* en los países más derrochadores (lo cual, dicho sea de paso, sería muy bueno para la salud de quienes hoy en día consumen demasiada carne tratada con hormonas y antibióticos)—.[344] Y así sucesivamente. (Para un trato más detallado de algunos de estos asuntos cfr. Capriles, 1994, 2006b, 2008b.)

— Un decrecimiento del gigantismo de los centros poblados. En la década de 1980 estudios soviéticos realizados desde satélites artificiales revelaron que las grandes ciudades son como tumores en el organismo-mundo que deben ser extirpados si dicho organismo ha de sobrevivir, por lo

cual el decrecimiento que nos concierne es comparable a una reducción gradual del tamaño de múltiples tumores en un enfermo hasta su final desaparición. Dicho decrecimiento es también la condición de posibilidad de la erradicación del crimen, de los trastornos psicológicos (las psicosis a las que se transforma en mecanismos de destrucción y las neurosis mal encaradas), de la dependencia de "drogas duras" y de los males sociales en general —así como de la recuperación de su carácter comunicativo por las *relaciones* humanas y del acceso en común al estado *no relacional* de Comunión en el cual todos vivenciamos juntos la verdadera condición de los seres humanos y el resto del universo—. Así pues, progresiva pero incesantemente habrá que remplazar las grandes concentraciones industriales y demográficas por una red de pequeñas comunidades autosuficientes en las que se integren el trabajo agrícola como se lo describió arriba con una pequeña industria acoplada al ecosistema y con actividades espirituales y poiéticas (aunque parezca curioso, las estadísticas reunidas por Theodore Roszak [1978] sugieren que, en los EE.UU., los habitantes de las ciudades en su mayoría preferirían vivir en el campo[345] que en las grandes ciudades, y se mudarían al mismo si tan sólo encontrasen nuevos medios de vida que les permitiesen hacerlo).

• Un decrecimiento de lo que James DeMeo (1998) llamó "patrismo" y del androcentrismo, junto con la posesión de los hijos por los padres y de estos últimos entre sí, y finalmente la erradicación de las formas verticales y posesivas de la institución social básica. El poeta premiado con el Pulitzer y maestro Zen Gary Snyder (1988) sintetizó este propósito con el tercer tipo de decrecimiento del gigantismo propuesto arriba en las siguientes palabras:

"Si tenemos suerte, podríamos llegar eventualmente a un mundo de sociedades relativamente pequeñas y mutuamente tolerantes en armonía con su región natural local y unidas entre sí por un profundo respeto y amor hacia la mente y la naturaleza del universo.

"Puedo imaginar aún más virtudes en un mundo que patrocine sociedades con descendencia por línea materna, matrimonio de forma libre, economía de 'crédito natural', mucho menos población y mucho más naturaleza silvestre".

Los "clubs de adopción mutua" (CAM) que Aldous Huxley describió en su novela *La isla* podrían constituir un primer paso en la erradicación del tipo de relaciones que reproduce la familia tradicional.[346]

• Un decrecimiento de nuestros apetitos energéticos y del consumo de energía, comenzando con la eliminación inmediata de la energía nuclear y continuando con un decrecimiento progresivo en el uso de combustibles de todo tipo —no sólo de los fósiles, sino también, y con mayor razón, de los agrocarburantes.

En el caso de la energía nuclear, sus subproductos —algunos de los cuales se mantienen activos por cientos de miles de millones de años— tienen un efecto omnicida, cancerígeno y entrópico (esto último no sólo por sus perniciosos efectos sobre las formas de vida, sino también porque a partir de un umbral de dosificación "borran" los códigos genéticos de los seres vivos). El problema es que no hay manera de aislarlos tan herméticamente como para evitar que una pequeña parte se cuele al medio ambiente durante su extracción de los reactores y el transporte subsiguiente (aunque las predicciones científicas no son fiables, según Nader y Abbotts [1977; Capra, 1982], si la industria estadounidense pudiese aislar su

plutonio del medio ambiente con una efectividad del 99,99% —lo cual constituiría un milagro tecnológico— esa industria sería responsable, sólo en los EE.UU., por 500.000 casos fatales de cáncer pulmonar al año a partir del año 2.020, incrementando la tasa de mortalidad en un 25%). Del mismo modo, no hay manera de mantenerlos aislados por más de unos pocos años una vez que se desechan. Finalmente, algunos de ellos sólo tienen uso en la producción de armas nucleares, lo cual tiende a incrementar la proliferación.

En lo que respecta a los combustibles, todos ellos producen gases invernadero (y los más sucios además dan lugar a lluvia ácida), mientras que los agrocarburantes, en particular, se elaboran a partir de los alimentos de los que dependen los más pobres —perversión que encarece las especies que se utilizan para este fin, dejándolas fuera del alcance de quienes más las necesitan para su alimentación.

El consumo frugal de energía del que depende la supervivencia de la especie debe tener como fuentes las energías solar, lunar, geotérmica y otras formas sostenibles de producción. La energía solar se puede aprovechar directamente por medio de células fotovoltaicas, hornos solares, etc., o de manera indirecta en forma de energía eólica (en cuanto los vientos son producidos por el calentamiento del aire por la radiación solar) y energía hidráulica en pequeña escala y de bajo impacto (en cuanto las lluvias dependen de la evaporación de las aguas por efecto de la radiación solar). La energía lunar es la gravitatoria que se aprovecha por medio del uso de las mareas. Y la energía geotérmica se explica por sí sola.

• Un decrecimiento de la elusión de la responsabilidad sobre la ciencia y la técnica que, en interacción con la transformación psicológica y relacional que es imperativa, resulte en una restructuración profunda tanto de la ciencia como de la tecnología, que haga que esta última se integre

armónicamente con la biosfera en vez de destruirla —lo cual implicaría la erradicación de la ingeniería genética, de las nanotecnologías, de los omnicidas, de los fertilizantes químicos y de otras técnicas en boga que nos llevan por callejones sin salida, aceleran la destrucción de nuestra especie, y en el proceso incrementan las desigualdades, degradan la calidad de la vida, etc. Igualmente, es imperativo el decrecimiento y finalmente la erradicación de todos los tipos de tecnología que maquinizan, mediatizan e instrumentalizan a los seres humanos. (Para acceder a una serie de trabajos sobre los enormes peligros y los efectos perversos de las nanotecnologías, ver la URL http://www.etcgroup.org/es/los_problemas/nanotecnologia.html?ppage=2&limit=15&language=Spanish&keyword=Nanotechnology.)

• Un decrecimiento y finalmente la erradicación de la tiranía de las finanzas, que haga que cada sociedad escoja y maneje sus formas de producción e intercambio.

• Un decrecimiento y finalmente la erradicación de la posesión individual exclusiva de bienes de utilidad social, desde los medios de producción hasta los espacios comunes. Lo que se propone no es el remplazo de la propiedad privada por la estatal, sino la utilización comunitaria y cooperativista de las tierras, las empresas y así sucesivamente.

• Un decrecimiento radical del transporte de mercancías a través del planeta logrado por medio del consumo de productos producidos localmente, que contraste con la "economía de mercado" capitalista, pero que en vez de constituir una economía planificada centralmente sea una "economía de *los* mercados" fundamentada en pequeñas entidades económicas.

• Un decrecimiento de la velocidad, ya que en las sociedades actuales la aceleración genera cada vez más exclusión entre nosotros, al mismo tiempo que incrementa la ya insostenible contaminación, la maquinización de los seres humanos, y el ritmo del tiempo que ha hecho que la vida humana sea cada vez más fugaz. Hay que hacer innecesarios los trenes de alta velocidad y cada vez menos necesarios los aviones, y finalmente eliminar la forma de vida que depende del automóvil, que se ha hecho insostenible.

• Un decrecimiento de la producción y el consumo masivo de productos culturales que haga posible que todos y cada uno de nosotros sea partícipe en la creación cultural y por medio de ella en la producción de la cultura. Como ya se señaló, esto implicaría la eliminación de la *profesión* de creador de contenidos culturales (claro está, por lo menos al comienzo, y quizás por siempre, habría individuos con vocaciones y capacidades especiales, los cuales quizás tendrían mayor participación en la creación artística, intelectual y cultural).

• Un decrecimiento de las horas que se dedican semanalmente al trabajo, que comience con la ampliación gradual de los tiempos de descanso comunes (como lo es actualmente el domingo en Occidente) y que a la larga llegue a reducir el trabajo diario, idealmente a los niveles del paleolítico o incluso a niveles menores que en éste. Tal como en el caso de la reducción de los niveles de consumo, la condición de posibilidad de esta reducción es la generalización del acceso al estado de Comunión y de los medios que pueden resultar en experiencias de placer total.

• Un decrecimiento del dominio del poder económico sobre los medios de difusión de masas, la Internet y así sucesivamente, y una transformación de los modos de vida que haga posible el decrecimiento de los medios en

cuestión, permitiéndonos vivir libres de la adicción a la televisión y a los aspectos alienantes de otros medios. Mientras tanto, los medios en general deben ser controlados por las bases, dejando así de ser mecanismos de control social estatal y de propaganda consumista.

• Un decrecimiento y una rápida eliminación de la publicidad que nos hace atiborrarnos de posesiones o nos hace sentirnos frustrados por no poder costearnos lo que se nos presenta como condición de posibilidad de la felicidad y la satisfacción.

• Un decrecimiento progresivo pero radical de la representación de los ciudadanos por parte de los políticos de oficio que comprenda una transición de la democracia representativa a la democracia participativa y de ésta a la democracia directa, de modo que la participación de las comunidades en la toma de las decisiones de interés colectivo se vaya incrementando gradualmente, y finalmente se puedan eliminar los sistemas de gobierno coercitivo externos al individuo.[347] Esto debe ir de la mano con la revolución cultural y sobre todo psicológico-espiritual que, para comenzar, haría que todos estemos conscientes de cuáles son nuestras verdaderas necesidades y de qué es lo mejor para nosotros mismos, nuestra comunidad, nuestra región, nuestro continente y nuestro planeta —y que finalmente erradicaría las fuentes de la injusticia, de la opresión, de la explotación y de todo mal que se discutieron en el capítulo anterior—. Del mismo modo, ello deberá ir de la mano con el reconocimiento de la sabiduría de los más sabios y la aceptación de una influencia por parte de éstos que, lejos de ser impositiva, tenga carácter horizontal. En pocas palabras, es imperativo lograr una democratización genuina y radical, sin que ello implique cerrarse a la influencia de los más sabios.

• Un decrecimiento de los ámbitos regulados legalmente y de las regulaciones legales que contienen normas a ser implementadas coercitivamente, que debe ir de la mano con el decrecimiento de la alienación en todas sus variedades, en cuanto sería esto último lo que lo haría posible. Considérense los siguientes pasajes de los capítulos 38, 18, 19, 57, 58 y 65 de la versión regular del *Dàodéjīng*[a] de Lǎozǐ[348] (téngase en cuenta que el Dào es el *Sí-mismo* y su espontaneidad):

"Luego de haberse ocultado el Dào, su virtud (*dé*[b]) [intrínseca] estaba todavía activa;[349]
habiéndose perdido su virtud [intrínseca], el amor benévolo (*rén*[c]) lo remplazó;
habiéndose perdido el amor benévolo, se recurrió al deber y la justicia;
habiéndose perdido la justicia, se puso en su lugar el ritual.
El ritual es la fuerza que reprime la compasión y la honestidad
y la fuente del desorden y los disturbios;
la inteligencia previsiva y la ciencia son la flor del Dào
pero también el comienzo de la locura y la insensatez.

"Cuando el Dào se ocultó,
surgieron la caridad y la justicia;
la inteligencia, el conocimiento y el ingenio
dieron lugar a grandes falsificaciones;
la discordia entre los seis tipos de parientes
dio lugar a la piedad filial y el amor paternal;
la oscuridad y el desorden en el reino

[a] 道德經.

[b] 德.

[c] 仁.

resultaron en la invención de la lealtad del súbdito.

"Si descartáramos el conocimiento y el ingenio
la gente lo aprovecharía inconmensurablemente;
si descartáramos el deber y la justicia
se formarían relaciones armónicas;
si descartáramos la industriosidad, el artificio, el lujo y la ganancia,
el desperdicio y el robo desaparecerían.
[Esto sólo puede lograrse por medio de]
la desocultación de lo simple, natural e inalterado
y el abrazo del tronco no trozado (*pŭ* o *pú*[a]) [de nuestra condición original].

"Mientras más prohibiciones y moralidad hay,
más afecta la pobreza al pueblo;
mientras más armas afiladas poseen los Estados,
más revueltos se hacen;
mientras más inteligentes e ingeniosos se vuelven los humanos
más monstruosidades proliferan;
mientras más se multiplican las leyes y los decretos,
más bandidos y ladrones aparecen.

"cuando el gobierno es indulgente e informal
la gente es pura e industriosa;
cuando el gobierno es eficiente y severo
la gente es díscola y voluntariosa.

"Controlar una nación por medio de la inteligencia la arruina,
mientras que dejarla en paz fortalece y enriquece a la nación…".

[a] 樸.

Para terminar, nótese que, aunque algunas de las propuestas anteriores se tomaron del ideario de un partido político, aquí no se valora la política partidista, ni se propone la creación de partido alguno.

[294] Claro que Obama no podía hacer otra cosa, pues hacerlo habría implicado una revolución en los objetivos de la economía que él no recibió mandato para realizar, y habría puesto en un peligro mayor su ya amenazado mandato. En todo caso, paralelamente a la implementación de las políticas imperialistas tradicionales de su país, está haciendo pequeñas cosas importantes —aunque está por verse si terminará impulsando la indispensable legislación contra el calentamiento global a nivel nacional e internacional.

[295] Este parámetro no tomaba en cuenta la forma en que se distribuía el ingreso: entre dos países hipotéticos de cien habitantes, si en uno de ellos una persona ganaba cien veces más que las otras 99 pero en conjunto las 100 producían un producto bruto de $100.000, mientras que en el otro todos ganaban exactamente lo mismo pero producían en su conjunto un producto bruto de $50.000, aunque los miembros del segundo grupo tenían ingresos muchísimo más altos que el 99% de los integrantes del primero, se consideraba que este último tenía mayor éxito económico.

[296] En verdad, la causa es el sistema sociopolítico, económico y cultural de las sociedades de tipo tecnocrático y anteriores al establecimiento del cooperativismo autogestionario, pues sólo en ellas tienen un alto valor los títulos universitarios. Lo ideal sería, no extender a todos la enseñanza universitaria, sino hacer asequibles los conocimientos que se necesiten para el funcionamiento de una sociedad que depende necesariamente de tecnologías por medios genuinamente democráticos, que en vez de enseñar a funcionar en términos de las aberrantes pautas imperantes, permitan que obtengamos por nosotros mismos saber teórico y práctico, así como la sabiduría de la erradicación del error. A fin de lograr lo primero podría ser de utilidad estudiar las propuestas de Iván Illich (1971); alternativas para que los más sabios ayuden a otros a acceder a la sabiduría sólo podrán esbozarse cuando suficientes individuos se hayan establecido en ella.

[297] Estos desarrollos llevaron al pensador trotskista libertario Cornelius Castoriadis, a desarrollar su teoría de la sociedad burocrática, y produjeron las críticas que hicieron a la burocracia soviética, marxistas como Anton Pannekoek (quien tuvo un intenso debate con Castoriadis), Iring Fetscher y A. M. Moro, así como pensadores ácratas postclásicos, entre quienes se cuentan Abraham Guillén y Gastón Leval.

[298] Danilo Zolo (1974) atribuye la paternidad de la doctrina de la extinción del Estado a Engels, y afirma que en la medida en que Marx la toma, no lo hace como… "...frío —y utópico— reclamo revolucionario sobre la huella de la influencia anarquista, proudhoniana o saintsimoniana: al contrario, Marx reelabora una temática similar y la recoloca en la tradición rousseauniana con la mediación de Hegel". Vincenzo Ferrari (1984) se ha opuesto a esta opinión. Riccardo Guastini (1984), por su parte, afirma que dicha doctrina aparecerá como tal en Marx (y en particular en Marx, 1984, y en Marx y Engels, 1999) si sometemos sus escritos al análisis del lenguaje: "Los textos de Marx que aluden vagamente al problema son pocos y entre sí (acaso) contradictorios, mientras las contradicciones no sean eliminadas mediante interpretaciones *ad hoc* de los enunciados. Incidentalmente, sólo diré que en ninguno de los textos marxianos aparece el vocablo 'extinción' (es decir, un vocablo de cualquier lengua cuya traducción sea 'extinción')... La doctrina de la 'extinción del Estado' (precisamente con tal formulación lingüística) es, por el contrario, elaborada expresamente por Engels y retomada por Lenin".

En todo caso, la frase "dictadura del proletariado", a pesar de que el modelo que Marx tomó para ella haya sido la Comuna de París y de que el término "dictadura" no haga más que reflejar la visión marxista del Estado como el órgano de dominación de una clase sobre otras, podría revelar una tendencia autoritaria. Esto es lo que sugiere la posición de Marx a la que se enfrentó Bakunin en el Quinto Congreso de la AIT (Asociación Internacional de los Trabajadores) / Primera Internacional (1872): mientras que Marx quería que la Internacional tuviera una función centralizadora unificadora del movimiento obrero, para Bakunin debía ser una coordinadora de movimientos social-revolucionarios autónomos y sin órgano de dirección común. Mientras que Marx postulaba una dictadura del proletariado (es decir, un Estado obrero) que impulsara la transición al comunismo y que sería consecuencia de un capitalismo bien avanzado y de una clase obrera madura y organizada que bajo la dirección de un partido alcanzaría el triunfo revolucionario, para Bakunin la revolución no podría conservar el Estado en una nueva forma,

supuestamente en pro del proletariado, sino disolver el Estado mediante la insurrección armada. Aparte de ello están las diferencias acerca de la concepción de la historia (que para el marxismo es evolucionista y es historia de la lucha de clases) y de la participación electoral —esta última rechazada por Bakunin, quien propuso que los revolucionarios se agruparan fuera de la Internacional.

Aunque en esta obra se ha expresado acuerdo con algunas de las posiciones de pensadores ácratas frente a las tesis del marxismo, se ha propuesto una visión de la historia que, si bien se aleja en muchos aspectos de la de Marx, tiene en común con la de este último la idea de que el comunismo se hace posible de nuevo en un momento de la historia (que aquí se considera como el momento de la metahistoria), y difiere de la de Bakunin en lo que respecta a los métodos, pues la violencia debe ser sólo un último recurso al que recurrir sólo si quienes oponen el cambio intentan frenarlo por la vía violenta. En esto se está mucho más cerca de Kropotnik y William Morris —y del mismo Marx— que de Bakunin, Bianqui y así sucesivamente.

[299] Cfr. Capriles (1994) y Cappelletti (1978), así como la cita de Cappelletti en la sección anterior.

[300] Por ejemplo, podría pensarse que dicha idea está implícita en el ya citado pasaje de los *Manuscritos económico-filosóficos* (Marx, 3a ed. 1970):

"Sólo puedo relacionarme en la práctica de un modo humano con la cosa cuando la cosa se relaciona humanamente con el hombre" (p. 148, nota al pie).

[301] En efecto, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx (3a Ed. 1970) definió al comunismo como la libre asociación de los productores libres, y agregó que el comunismo es el "…retorno del hombre para sí en cuanto ser social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución" (Man. III).

Claro que la concepción del comunismo en Marx es muy diferente a la que se esboza en este libro, en cuanto, como se verá abajo, él explica la solución del conflicto entre el individuo humano y la naturaleza, y entre los humanos entre sí, en términos de una *Versöhnung* o reconciliación hegeliano-marxiana, lo que implica la conservación del *ser-para-Sí* y no su repetida disolución en el estado de Comunión —con lo cual coincide la *terminología* del pasaje citado arriba, que habla de un *für-sich* en el comunismo.

[302] Algunas iglesias cristianas (A) no admiten el dogma de la Trinidad, o (B) consideran que la misma está constituida por personajes separados. Entre las primeras cabe mencionar: (1) El unitarismo o Iglesias unitarias. (2) Los Testigos de Jehová. (3) Los Pentecostales del Nombre de Jesucristo, que defienden la doctrina de la Unicidad de Dios. (4) Grupos evangélicos surgidos en la segunda mitad del siglo XIX que comprenden a los Cristadelfianos, la Iglesia de Dios (fe de Abraham), la Iglesia de Dios (fe abrahámica), la Meggido Church, las organizaciones Judías mediánicas y las iglesias "unitaristas bíblicas" de Estados Unidos (todas las cuales tienen algunos elementos en común con ciertos monarquianistas, socinianos, ciertos anabaptistas, lolardos, ciertos albigenses, etc.). (5) Las iglesias denominadas Unity, derivadas de la corriente conocida como Nuevo Pensamiento. (C) Las que, a pesar de sostener el dogma de la Trinidad, afirman que ella está integrada por tres personajes distintos y separados físicamente: Dios el Eterno Padre, Su Hijo Jesucristo (los cuales tienen cuerpos tangibles de carne y hueso) y el Espíritu Santo (un personaje de espíritu sin carne ni huesos). El mormonismo enseña que el Padre y el Hijo *tienen*, mientras que el Espíritu Santo *es*, y que los tres son "uno" en cuanto perfecta unidad y armonía de propósito y doctrina.

[303] En base a la analogía patrística de la doctrina de la Unión Personal de dos naturalezas en Jesucristo, Lutero ilustró su doctrina eucarística "por analogía del hierro puesto en el fuego donde ambos, fuego y hierro, unidos en el hierro al rojo vivo, se mantienen a pesar de todo sin cambio". A este concepto lo llamó "Unión Sacramental". (Lutero, Martín [1525]. *Contra los Profetas Celestiales*, y [1528] *Confesión con respecto a la Cena del Señor*. Citados en Cross y Livingstone [compiladores, 1958], p. 337.)

[304] Este dogma se basa en el sentido literal e inmediato de las palabras de Jesús en la Última Cena: "esto es mi cuerpo... y mi sangre" (Marcos14:12-16 16:22-26; Mateo 26:26-28; Lucas 22, 14-20). Si bien en Juan no se menciona la instauración de la Eucaristía, sí se refiere que Jesús habló de dar de comer su carne como alimento de vida eterna (Juan 6: 51-58). La Iglesia ortodoxa acepta también esta doctrina, opuesta a la doctrina luterana de la consubstanciación. Los protestantes la rechazan, a veces bajo el argumento de que a los judíos les tenían (y tienen) prohibido beber sangre y ellos aún estaban bajo esa ley.

[305] La cita aparece primero en García Bacca, Juan David (1965/1974). *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, pp. 14-16. México: Fondo de Cultura Económica. Este texto se incorporó a otro, escrito en 1983, para conformar la obra de 1985 que aparece en la bibliografía (se hace la referencia a esta última por ser más completa e ilustrar más claramente el uso que hizo García Bacca del término *transubstanciación*).

[306] Cotejándola con otras traducciones, hice algunos cambios en la versión a la que se hace referencia: cambié "de manera voluntaria" por "de manera espontánea"; "en el polvo llenos de escalofríos" por "estremecidos en el polvo"; "moda atrevida" por "moda estúpida"; "hecho uno con él" por "uno con él"; "revolotease" por "tremolara"; "lo misterioso Uno-primordial" por "el misterioso Uno-primordial", y "en sus gestos" por "por sus gestos".

[307] En la creencia de que así será su propio amo, el niño se controla a sí mismo asumiendo el punto de vista de quienes lo controlaron desde fuera, cuando en verdad lo que está haciendo es confirmando y manteniendo su propia sumisión. Y cuando en el proceso secundario asume la posición de controlador u opresor a fin de no estar en la de controlado u oprimido, lo que hace es azotarse a sí mismo.

[308] El término Terror hace referencia a la dinámica que se manifestó en la Revolución Francesa durante el período conocido por ese término.

[309] Como se verá a continuación, esta libertad, que es rebelión contra lo que se ha constituido en práctico-inerte y en *hexis*, se contrasta precisamente con lo práctico-inerte y con la *hexis*. En cuanto contrasta con la *hexis* ella implica la no elusión por medio de mala fe de la libertad en el sentido del primer Sartre. En cuanto contrasta con lo práctico-inerte, parece que también contrasta con el sometimiento al poder de las fuerzas sociales alienadas que para Marx niega la libertad.

[310] Para el Sartre de la obra en discusión, sólo hay dialéctica donde hay libertad, de modo que donde ésta se ha eludido no se puede hablar de dialéctica. Originalmente aquí se citaba a Sartre (1960, p. 61, pp. 165; Laing y Cooper, 1973, p. 107), y se explicaba cómo para él, de negación en negación, la historia va pasando, y con ello va incrementándose la escasez, pues lo práctico-inerte y en particular la *alienación primaria* implica la "ley del efecto invertido" o "ley al revés", en cuanto las estructuras que imponemos para escapar de la escasez a menudo se ponen en contra nuestra y empeoran nuestro predicamento. Sin embargo, los límites de espacio me obligaron a eliminar esta larga cita. (Aprovecho para recordar que para Sartre [1960], como para Lukács [1969] y otros, el mundo no humano *no* funcionaba en términos dialécticos —lo cual contradice la concepción que plasmó Engels en el *Anti-Dühring* [1964] y en la *Dialéctica de la naturaleza* [1961], probablemente sin darse cuenta de que la misma reproducía el idealismo y la confusión del mapa con el territorio propios del pensamiento de Hegel.)

[311] Yo personalmente no las he visto en ninguna de las obras atribuidas a Lǎozǐ que han llegado a mis manos.

[312] Se puede objetar que cuando mi conciencia rechaza los impulsos del organismo, un aspecto de mí rechaza otro aspecto de mí. Ahora bien, en ese momento sentimos ser el sujeto mental supuestamente inmaterial y experimentamos los impulsos en cuestión como algo ajeno a lo que sentimos que somos. El meollo de este asunto es que lo que nos *hacemos* no es siempre lo mismo: como ya se señaló, cuando una chica bonita ve su cara en el espejo siente ser una chica muy linda, pero si luego es afectada por parálisis facial sentirá que ella es el sujeto mental y que la cara es algo ajeno que éste trata infructuosamente de mover.

Es también importante señalar que en India la tradición shivaíta preindoeuropea era no-dualista en lo moral y en lo ontológico, y que fueron los conquistadores protoindoeuropeos quienes

impusieron tanto el sistema de castas como la cosmovisión dualista y antisomática. En otros trabajos (Capriles, 1998, y también Capriles, 1999c y 2007a [notas]) he descrito cómo surgieron en ese país los primeros sistemas dualistas morales y ontológicos, y cómo luego fueron surgiendo sucesivos sistemas que fueron recuperando cada vez más cabalmente el no-dualismo igualitario —pero también cómo esto fue dando lugar a sucesivas reacciones dualistas y elitistas.

[313] Para Toynbee, extrañamente, la condición estática que precedería a la condición dinámica que él identifica con la "civilización" habría sido precedida a su vez por una condición dinámica.

[314] En sus *Pensamientos,* Pascal (1962) ilustra la contradicción y el autoengaño que caracterizan a los seres humanos con el ejemplo del cazador que tiene que hacerse creer a sí mismo y a los demás que lo que desea es atrapar la liebre, cuando en verdad lo que quiere es distraerse y emocionarse yendo tras ella —así como con el jugador que tiene que hacerse creer a sí mismo y a los demás que lo que desea es ganar en el juego cuando en verdad lo que quiere es distraerse y emocionarse con el girar de la ruleta (etc.).

[315] La negentropía es lo contrario de la entropía: ella consiste en un alto grado de diversidad y de orden. Como sabemos, Toynbee contrastó las sociedades con las civilizaciones. A fin de mantener en cierta medida la distinción de Tönnies (1963) entre "sociedad" (*Gesellschaft*) y "comunidad" (*Gemeinschaft*), introduje en la discusión, además, el término "comunidades". (Cabe advertir que mi uso de estos últimos términos es laxo, ya que tiendo a creer que originalmente todas las agrupaciones humanas son comunidades, cuando Tönnies afirma que no es posible encontrar agrupaciones humanas que sean 100% comunidades o 100% sociedades —lo cual sin duda es el caso con las agrupaciones humanas que, según Toynbee, están a punto de transformarse en civilizaciones.)

[316] En inglés, *schismogenesis*. La traducción española del libro de Bateson *Steps to an Ecology of Mind* que publicó el editor Carlos Lohlé en Buenos Aires, en vez de utilizar la *traducción* de este término —que sólo puede ser "cismagénesis"— emplea el conjunto de letras "esquismogénesis", que busca conservar en lo posible la pronunciación del término inglés, pero que no tiene sentido en español. Del mismo modo, traduce el término *double-bind* como "doble vínculo", en vez de verterlo como "doble constreñimiento" (que es la traducción que expresa su significado y que corresponde a la forma como se lo vierte al francés: *double contrainte)* —y, en general, posee una serie de fallas de traducción.

[317] En particular, en el trabajo titulado "Bali: The Value System of a Steady State".

[318] El lector puede observar las secuencias fotográficas de esta práctica en Bateson y Mead (1942) y también en Winkin, compilador (1981).

[319] Podemos imaginar que en nuestros días la interacción acumulativa se haya desarrollado en la isla a causa de su absorción por Indonesia en 1948 y la invasión por hordas de turistas extranjeros, y que, por ende, la sociedad balinesa ya no esté libre de cismagénesis. Ahora bien, ello no querría decir que Bateson y Mead hubiesen estado equivocados: debemos evitar el ya mencionado error del antropólogo australiano Derek Freeman (1983), quien visitó Samoa varias décadas después de Mead y, al no encontrar ya lo que ella reportaba, afirmó que Mead había falseado la realidad en su investigación.

[320] Entre otras cosas, Bateson (1972, "Bali: The Value System of a Steady State") observó que en Bali se estigmatizaba a quienes sufrían trastornos psicológicos. En todo caso, inducir la ausencia de interacción acumulativa y cismagénesis por medios conductistas no podría dar lugar a la genuina cordura.

[321] En la angustia se manifiestan una sensación mental desagradable y una fuerte tensión en cuanto se ponderan los posibles resultados, negativos o positivos, que podrían tener nuestros actos. En efecto, al considerar el posible resultado negativo se rechaza este pensamiento con gran intensidad, dando lugar a la sensación desagradable y la tensión en cuestión, y al evaluar el posible resultado positivo se acepta el pensamiento, generando una sensación agradable y reduciendo la tensión. Ahora bien, en cuanto la incertidumbre en la raíz de esta oscilación se considera como algo desagradable, la tensión se hace sostenida, y puesto que ello hace que la rechacemos y así generemos mayor desagrado, ella crece a partir de su propia realimentación.

[322] Siempre que tenemos la impresión de que hay alguien detrás de los ojos y entre los oídos que percibe algo, estamos valorizando-absolutizando delusoriamente el pensamiento supersutil en cuestión.

[323] Es decfir, la forma de manifestación de la energía del *Sí-mismo* que constituye los fenómenos que llamamos mentales, que la enseñanza dzogchén designa como dang (*gdangs*). Cfr. Norbu (1994) y Capriles (2000a).

[324] El dharmakaya es una de las tres dimensiones del estado Despierto o budeidad y consiste en la aprehensión *correcta* del aspecto ngowo (*ngo bo*) o esencia de la Base, o más específicamente, en la serie Menngagdé (*man ngag sde*) del dzogchén, de la forma dang (*gdangs*) de manifestación del aspecto energía o thukllé (*thugs rje*) de la Base.

[325] En los tantras internos de transformación del budismo y el Bön, la vía de la práctica con una pareja se llama "vía de las puertas inferiores", mientras que vía de la práctica en solitario se denomina "vía de las puertas superiores". Cfr. Capriles (2000a, 2003).

[326] Esta arte erótica ha sido transmitida en el Tíbet y su zona de influencia por maestros budistas y bönpos, en la India por maestros budistas e hinduistas (e incluso tántricos *jaina*), en China por maestros daoístas, en las naciones musulmanas por maestros sufíes, y así sucesivamente. Su transmisión es decidida libremente por el maestro después de determinar las cualidades del discípulo potencial.

[327] Por supuesto, dentro de esta "meseta" se dan altos y bajos, pero no se persigue un pico que ponga fin a la tensión erótica y el placer.

[328] Como se señaló en el capítulo precedente, según sistemas yóguicos asiáticos los "nudos" que el rechazo produce en los "chakras" o "puntos focales de experiencia" del sistema bioenergético son responsables de la reducción del caudal-energético-que-determina-la-extensión-de-la-conciencia necesaria para el funcionamiento del error.

[329] No es que Bután sea el imposible Estado perfecto. Por ejemplo, los ciudadanos de origen nepalés no tienen los mismos valores y la misma cultura que los de origen étnico butanés, lo cual ha hecho que se los tema como una amenaza para el Shangri-la himaláyico y se desarrollen políticas contra ellos.

[330] En los últimos años, los platos satelitales se han hecho comunes y los butaneses son bombardeados con la propaganda comercial occidental.

[331] Hasta hace muy poco, todos usaban las mismas ropas tradicionales. Sin embargo, ahora que los platos satelitales se han hecho comunes, los jóvenes de ambos sexos visten jeans y camisas o franelas al estilo occidental —lo cual podría haber hecho que unos exhibieran más símbolos de estatus que otros.

[332] Se trata de la forma original de lo que los aborígenes de Gran Canaria llamaron gofio y que actualmente se llama de esa manera en toda España.

[333] El libro de Eva Dargyay es una traducción no autorizada del original tibetano del mismo libro de Dudjom Rinpoché al que se hace referencia de inmediato en el texto principal. Aunque algunos pasajes son más amplios que en la traducción autorizada, parece tener graves errores de interpretación.

[334] Consolidar el estado de Comunión es una tarea de toda una vida, y en tanto que el mismo no se consolide se requiere una praxis destinada a transformar las relaciones sociales que generan sufrimiento y dañan los sistemas de los que depende la vida, y que al internalizarse se reproducen en las estructuras psíquicas de los seres humanos. Por ello las tradiciones de desalienación, amén de emplear los medios tradicionales para acceder al estado de Comunión y consolidar dicho estado (algunos de los cuales se discuten en libros de mi autoría, entre los cuales los más completos entre los de libre difusión son Capriles, 2000a, 2003, 2004), cuando ello era posible transformaban radicalmente las estructuras y relaciones sociales en la comunidad de practicantes en base a principios ecomunistas. Éste fue el caso de la comunidad que en el Tíbet estableciera el maestro de dzogchén Changchub Dorlle (Namkhai Norbu, 1995) que se describe de inmediato en el texto principal. En China, para las comunidades Chán (Zen), que tenían el deber de ser autosuficientes a fin de no ser una carga para el resto de la sociedad, el maestro Bǎizhàng Huáihái (百丈懷海) (Cleary, 1978) estableció el principio "un día sin trabajo, un día sin comida".

[335] A pesar de estar conscientes de la imposibilidad de lograr la transición al ecomunismo antes de que se completase la reducción al absurdo del error, individuos comprometidos con las genuinas tradiciones de desalienación repetidamente intentaron implantar una mayor equidad en la sociedad entera. En Occidente, se cree que la designación *de izquierda* se deriva del lado del auditorio donde se sentaron los igualitaristas en la Asamblea Legislativa de 1791 en Francia. Sin embargo, en Asia desde mucho tiempo antes se había asociado la izquierda al igualitarismo: los tántricos de la mano izquierda intentaron en repetidas ocasiones eliminar las diferencias económicas y sociales, y en sus bacanales se mezclaban las distintas castas y los descastados. En una nota anterior se discutió lo que se conoce como budismo comprometido y sus intentos por cambiar la sociedad —incluyendo los del Rey Mune Tsenpó y otros posteriores en el Tíbet y los de los budistas milenaristas chinos, así como, en nuestro siglo, los que ocurrieron en otros países de Asia— y se destacó el hecho de que los Estados construidos sobre principios tántricos —como el Bután a raíz de las reformas introducidas por la dinastía actual— han exhibido un alto grado de igualdad socioeconómica. En China, también los daoístas protagonizaron revueltas sucesivas. Vimos que enseñanzas ismaelitas hacen referencia al advenimiento de un Milenio final en el que reinarían la igualdad, la armonía y la comunión —tal como lo hace el *Tantra Kālacakra* y, menos explícitamente, el *Apocalipsis*—. Y los cármatas ismaelitas siempre fueron considerados como agitadores comunistas. Alessandro Bausani (1988) escribe:

"Los ismaelitas, desde el principio perseguidos como un peligro público, se dispersaron por las varias regiones del impero califal y ganaron prosélitos hasta en las regiones más lejanas por medio de sus *da'i* (literalmente 'el que invita a la Verdad') o propagandistas. Uno de ellos era Hamdan Karmat, cuyos adeptos se llamaron *cármatas* y, al decir de los heresiógrafos musulmanes, propugnaron ideas comunistas ganando prosélitos rápidamente y poniendo varias veces en peligro el imperio abasida, hasta conquistar La Meca en el 930... Durante los siglos X-XIII la actitud del hombre medio musulmán hacia los ismaelitas fue comparable en cierto modo a la de muchos burgueses actuales hacia el comunismo".

Los ismaelitas promovieron la revuelta de los esclavos negros *sanll* (*sanj*) en Kuwait (en la que estuvo implicado Mansur el-Halall (el Hallaj), el más famoso mártir sufí, quien fue un cármata ismaelita) y otras revueltas de carácter "izquierdista".

Los cínicos y los estoicos en Grecia atacaron instituciones tales como la propiedad, el Estado y la familia (y si bien los sucesores romanos de los estoicos dejaron a un lado sus objeciones en contra de la participación en el gobierno del Estado, humanizaron el derecho romano).

Para una discusión más amplia de tales intentos, cfr. la sección sobre la alienación chamánica en el Capítulo II de este libro, así como Capriles (1994, 1998c, 2006b, 2010).

[336] Bookchin (1995) escribe que el misticismo "apela con mayor fuerza a la autoridad de la creencia sobre el pensamiento" (p. 86) y lo ridiculiza acusándolo de ser "cálido, subjetivo, protector y femenino" (*ibídem*), pareciendo identificarlo con el ecofeminismo que aborrece y que acusa de ser "pasivo-receptivo" y de carecer de la "muscularidad de pensamiento" que él considera crucial. Bookchin es hostil a las tradiciones místicas de Asia en general y no sólo a la mística propia del teísmo judeocristiano.

[337] En el original, en vez de "críticamente" se leía "científicamente".

[338] Es cierto que las ciudades libres de la Alta Edad Media tenían una organización autogestionaria ácrata y que difícilmente otras ciudades hayan funcionado mejor o logrado una mayor igualdad socioeconómica. Del mismo modo, por un período en Cataluña durante la Guerra Civil las colectividades y cooperativas de autogestión lograron un funcionamiento bastante efectivo de las instituciones que manejaban (como el transporte público de Barcelona: se afirma que los tranvías nunca habían sido tan puntuales ni su servicio tan bueno). Ahora bien, los habitantes de las ciudades de hoy son muchísimo más díscolos que los de aquella época, las ciudades son mucho más grandes y caóticas, y así sucesivamente.

[339] Cfr. la URL http://www.objecteursdecroissance.fr donde se puede también firmar para suscribirlos. Cabe señalar que el ideario en cuestión está basado en gran parte en las ideas de Serge Latouche —quien a su vez recibió una fuerte influencia de François Partant— y de pensadores afines a aquél como Jean-Claude Besson-Girard.

[340] En la etapa inicial se buscaría, pues, que *a nivel mundial* la mayor diferencia de ingresos posible, que sería la que existiría entre los individuos de mayores ingresos en los países con mayor ingreso medio *per capita*, y los individuos de menores ingresos en los países con menor ingreso medio *per capita*, sería de 1 a 16. Luego se buscaría hacerla de 1 a 4 a nivel mundial. Y finalmente lo ideal sería que se aplicara el principio económico del comunismo.
Por supuesto que esto no es fácil de alcanzar. Si ya sería difícil que un solo país decidiera reducir las diferencias de ingresos reales a la proporción 4:1, cuánto más difícil no sería que todos los países decidieran hacerlo. Sin embargo, tenemos que luchar por ese fin, lo cual requiere la aplicación, al nivel más amplio posible, de lo que Serge Latouche (2004) llamó una "pedagogía de las catástrofes".

[341] Muchos piensan que en los países marxistas "fracasó" la producción agropecuaria comunitaria porque la única manera de estimular la producción es mediante incentivos económicos al estilo capitalista. Ahora bien, lo que fracasó fue el control centralizado de la economía, el economicismo, el criterio cuantificador en economía, el dedicar sólo una pequeña parte de la población al trabajo agrícola y poner a la mayoría a producir bienes y servicios antiecológicos e/o inútiles, y los métodos industriales de producción. La futura producción agropecuaria comunitaria será radicalmente diferente de la impuesta en los países marxistas del siglo XX: aquélla no será planificada desde afuera y utilizada como medio para sostener actividades antiecológicas, ni será impuesta por un Estado represivo, sino que será adoptada voluntariamente por los productores y estará destinada a la satisfacción de las necesidades naturales de los pueblos.

[342] Cobertura vegetal viva que cubre el suelo, que es temporal o permanente, que es cultivada en asociación con otras plantas (intercalado, en relevo o en rotación), y que tiene la función de prevenir la erosión del suelo y proporcionar abono "verde". Aunque los cultivos de cobertura pueden pertenecer a cualquier familia de plantas, la mayoría son leguminosas que mejoran la fertilidad de los suelos por medio de la fijación biológica del nitrógeno; entre ellos se destacan la avena negra (*avena strigosa*), la avena amarilla (*avena byzantina*), el *raphinus sativus* (var. oleiferus) y el balico, césped inglés o raigrás italiano (*lolium perenne* ó *lolium multiflorum*). Ellos incluyen también las especies de hierba que se siembran entre los cultivos principales a fin de incrementar la reserva de carbono orgánico de los suelos.

[343] Los cultivos absorbedores de nitrato minimizan el lavado de los nitratos presentes en los suelos, y entre ellos los que se cultivan simultáneamente con el cultivo principal y se mantienen después de la cosecha son más eficientes que los que se siembran después de la cosecha. Varias especies de gramíneas y crucíferas son absorbedoras de nitrógeno y producen residuos "biosólidos" que se mezclan con estiércol para usarlos como fertilizantes.

[344] Hoy en día esta conversión de una gran cantidad de proteína vegetal en una pequeña cantidad de proteína animal hace que, aunque la cantidad de proteína vegetal que se produce sería suficiente para alimentar a la totalidad de la población del planeta, una enorme proporción de sus habitantes no pueda consumir lo que *se considera* como el mínimo necesario de proteínas, y que los más ricos enfermen como resultado de comer cantidades excesivas de carne tratada con hormonas y antibióticos.

[345] Según el estudio, "en el campo o en los suburbios"; ahora bien, puesto que el concepto de "suburbio" implica el de "urbe", el desmantelamiento de las ciudades habría de implicar el de los suburbios.

[346] Los CAM eran asociaciones de familias destinadas a permitir que, si los hijos tenían problemas en casa de sus padres, pudieran mudarse a la de otros miembros del mismo club por el tiempo que lo desearan. Este tipo de asociación podría impedir que se sometiera a los niños a pautas relacionales que los empujaran a transformarse en desviantes, "esquizofrénicos" y así sucesivamente.

[347] La versión inicial, muy sucinta, de este último propósito lo agregó el profesor Gustavo Fernández Colón al recibir la lista de propósitos enviada por nuestros amigos "decrecentistas" de Francia; la noche anterior, yo había estado pensando que haría falta agregar algo por el estilo, de modo que al recibir el correo de Gustavo lo incorporé a la lista de propósitos de los franceses, para luego ampliarlo y hacerlo más específico.

[348] La versión regular es la que se conocía antes de los dos textos de Ma-wang-tui, que son más antiguos pero que la mayoría de los estudiosos considera menos auténticos.

[349] En chino, *dé,* que es la virtud del Dào 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, si se sobrepone a los impulsos de su egoísmo y artificialmente se dedica a ayudar a los demás, es "virtuoso".

Este verso expresa el hecho de que hasta un cierto momento después de la pérdida del acceso generalizado al estado de Comunión todavía se está influenciado por las huellas de éste —lo cual puede compararse con el olor que deja la naftalina después de que se la extrae de una gaveta: la misma está impregnada de su substancia (que en el caso de la Comunión es insubstancial) u "olor".

REFERENCIAS

(INCLUYE OBRAS CITADAS EN CITAS)

Las obras del autor que leen Disponible en Internet se pueden bajar gratuitamente

de la URL http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/

Alam, Shamsul (1980). *Abdul Quader Ghilani*. Dacca: Islamic Foundation of Bangladesh.

Alba Rico, Santiago (2009). Consumo y barbarie visual. En el diario en línea *Rebelión*, en la URL http://www.rebelion.org/noticia.php?id=79796

Anderson, W.T.; Callenbach, E.; Capra, F., Spretnak, C. (comp.) (1986). *Critical questions about new paradigm thinking*. Washington, D. C., EE.UU.: *ReVISION,* 9-1.

Aretxaga Burgos, Roberto (1999). *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*. Tesis doctoral: http://www.cibernous.com/autores/garciabacca/teoria/indice.html

Ashvagosha (2007). *The awakening of faith in the Mahayana doctrine*: *The new Buddhism* (1907). Trad. D. T. Suzuki. Whitefish, MT, EE.UU.: Kessinger Pub. (Original 1900.)

Asín Palacios, Miguel (1931). *El Islam cristianizado*. Madrid: Plutarco.

Asín Palacios, Miguel (1941). *Huellas del Islam*: *Santo Tomás de Aquino*. *Turmeda*. *Pascal*. *San Juan de la Cruz*. Madrid: Espasa-Calpe.

Asín Palacios, Miguel (1961). *Escatología musulmana en la Divina Comedia* (seguida de *Historia y crítica de una polémica*). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Asín Palacios, Miguel (1992). *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Ediciones Hiperión.

Asín Palacios, Miguel (2007). *Dante y el Islam*. Pamplona, Navarra, España: Urgoiti.

Associated Press (2008). Panel looks at relationship between medication, suicide risk. *Tampa Bay Times*, 11-11-2008.

Assoun, Paul-Laurent (1982a). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI Editores.

Assoun, Paul-Laurent (1982b). *Freud. La filosofía y los filósofos*. Barcelona, España: Paidós.

Aurobindo Gosh, Shri (1973). *La vie divine*. París: Albin Michel. Versión en inglés en la Internet:http://books.google.co.ve/books?id=R_lQVrZyf7gC&dq=aurobindo+%22the+life+divine%22&printsec=frontcover&source=bn&hl=es&ei=Ak93SvzvOIX0MdSMiLEM&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4#v=onepage&q=&f=false

Aurobindo Gosh, Shri (1977). The human cycle. En Aurobindo Gosh, Shri (5a edición combinada [facsímile], 1977). *The human cycle. The ideal of human unity. War and self-determination*. Pondicherry, India: Shri Aurobindo Ashram.

Aurobindo Gosh, Shri (1997). The superman. En Aurobindo Gosh (1997). *The superman. All-will and free-will. The delight of works*: *Three articles originally published in 1915*. Internet: http://www.mountainman.com.au/auro_s.html (edición original 1915).

Ayer, Alfred Julius (1981). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona, España: Martínez Roca.

Bachelard, Gaston (1957). *La formation de l'esprit scientifique*: *Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective*. París: Lib. Phil. J. Vrin. (Original 1938.)

Bachoffen, Johann Jakob (1967). *Myth, religion and mother right*: *Selected writings of J. J. Bachoffen* (traducción al inglés Ralph Manheim). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bacon, Francis (1964). *The masculine birth of time* (escrito *circa* 1602). En Farrington, Benjamin (1964). *The philosophy of Francis Bacon*: *An essay on its development from 1603 to 1609 with new translation of fundamental texts*, 61–72. Liverpool, Reino Unido: Liverpool University Press. (Original 1948.)

Barnes, Mary & Berke, Joseph (1972). *Mary Barnes*: *Two accounts of a journey through madness*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

Barua, Benimadhab (1981). *Historia de la filosofía india prebudista*. Barcelona, España: Visión Libros.

Basaglia, Franco (1971). *La maggioranza deviante*. Turín: Einaudi.

Basaglia, Franco (1982). *Scritti II. 1968-1980*. Turín: o. Vlg.

Bateson, Gregory (introducción y cura) (1961). *Perceval's Narrative*: *A patient's account of his psychosis*, *1830-1832* (J. Perceval). Stanford, CA, EE.UU.: Stanford Univ. Press.

Bateson, Gregory (1968). Conscious purpose versus nature. En Cooper, David (comp.). *The dialectics of liberation*, 34-49. Harmondsworth, Middlesex, R.U.: Pelican Books.

Bateson, Gregory (1972). *Steps to an ecology of mind*. Nueva York: Ballantine Books.

Bateson, Gregory (1972). Bali: The value-system of a steady state. En Bateson, Gregory (1972).

Bateson, Gregory (1972). The cybernetics of "self:" A theory of alcoholism. En Bateson, Gregory (1972).

Bateson, Gregory (1990). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu editores S. A. (1a. edición española 1982).

Bateson, Gregory y Margaret Mead (1942). *Balinese character*: *A photographic analysis*. Nueva York: New York Academy of Sciences, Special Publications of the New York Academy of Sciences, Vol. 2.

Bateson, Gregory; Haley, Jay; Weakland, John y Jackson, Don (1972). Toward a theory of schizophrenia. En Bateson, Gregory (1972). (Edición original, 1956.)

Baudrillard, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. París: Editions Galilée. Cita en Internet http://www.13t.org/decondicionamiento/forum/viewtopic.php?t=46 Trad. del ensayo al ing. http://www.egs.edu/faculty/baudrillard/baudrillard-simulacra-and-simulations.html

Baudrillard, Jean (1992). *L'Illusion de la fin*: *ou La grève des événements*. París: Galilée.

Baudrillard, Jean (1996). *Cool memories II*: *1987-1990*. Durham, NC, EE.UU.: Duke University Press.

Beigbeder, Frédéric (2000). *99 F*. París: Grasset. (Citado en Ramonet, 2001.)

Bellah, Robert N. (1957). *Tokugawa religion*. *The cultural roots of modern Japan*. Nueva York: The Free Press (a Division of Macmillan, Inc.).

Benson, Herbert, J. W. Lehmann, M. S. Malhotra, R. F. Goldman, J. Hopkins, and M. D. Epstein (1982). Body temperature changes during the practice of *gtum mo* (Heat) Yoga. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, England: *Nature*, No. 295: 234-6.

Bentov, Itzak (1977). *Stalking the wild pendulum*. Nueva York: Dutton.

Bentov, I. y Bentov, M. (1982). *A cosmic book: On the Mechanics of Creation*. Nueva York: Dutton.

Berman, Morris (1999). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos. (Original en inglés: Londres: Cornell University Press, 1981.)

Besson-Girard, Jean-Claude (2005). *Decrescendo cantabile*: *Petit manuel pour une décroissance harmonique*. París: Parangon.

Biès, Jean (1985). *Resurgencias del espíritu en un tiempo de destrucción*. Caracas: Editorial Mandorla.

Binford, Lewis R. (1983). *In pursuit of the past—Decoding the archaeological record*. Londres: Thames and Hudson.

Blake, William (1975). *The marriage of heaven and hell*. París: Oxford Univ. Press / The Trianon Press.

Bloch, Henrriette; Postel, Jacques; & Others (1996). *Gran diccionario de psicología*. Madrid: Ediciones del Prado.

Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti (1994). *El sentido de la historia (Origini di storie)*. Madrid: Editorial Debate, colección Pensamiento. (Original 1993.)

Bohm, David, y Hiley, B. (1975). On the intuitive understanding of nonlocality as implied by quantum theory. En *Foundations of physics,* Vol. 5, 1975, 93-109.

Bohm, David (1976). *Fragmentation and wholeness*. Jerusalén, Israel: The Van Leer Jerusalem Foundation.

Bohm, David (1982). Entrevistas, en Wilber, Ken (compilador) (1982). *The holographic paradigm and other paradoxes*. Boulder, CO, EE.UU.: Shambhala.

Bohm, David (1987). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona, España: Kairós.

Bolton, Ralph (1973). Tawanku: Intercouple bonds in a Qolla village. *Anthropos* 68, 245-255. Citado en Taylor (2008). Español en Alberti, G. y Mayer, E. (comp.) (1974). *Reciprocidad e intercambio en el mundo andino*, 153-170. Lima: Inst. de Eds. Peruanos.

Bookchin, Murray (1995). *Re-enchanting humanity*: *A defense of the human spirit against anti-humanism*, *misanthropy*, *mysticism and primitivism*. Londres: Cassell.

Boyers, Robert & Orrill, Robert (compiladores) (1971). *R. D. Laing and anti-psychiatry* (incluye ensayos por Peter Sedgwick, Leslie Farber, Joseph Berke, Edgar Friedenberg, Mary Barnes y otros). Harmondsworth, Middlesex, UK: Penguin.

Bramson, Leon y Goethals, George W. (compiladores) (1964). *War: Studies from psychology, sociology and anthropology*. Nueva York: Basic Books.

Brand, Gerd (1987). *Los textos fundamentales de Ludwing Wittgenstein* (trad. J. Muñoz e I. Reguera). Madrid: Alianza. (1a ed. en español, 1981.)

Briceño Guerrero, José Manuel (1993). *El laberinto de los tres Minotauros*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Briggs, J. L. (1970). *Never in anger*. Cambridge, Mass., EE.UU.: Harvard University Press.

Brillouin, Léon (1959). *La science et la théorie de 1'information*. París: Masson Léon.

Brown, Lester (1990). Picturing a sustainable society. Berkeley, CA, EE.UU.: *The Elmwood Newsletter*, Vol. 6, N° 1, Spring Equinox.

Brown, Norman O. (1968). *Life against death: The psychoanalytical meaning of history*. Londres: Sphere. (Edición original 1959: Middletown, CT, EE.UU.: Wesleyan U. Press.)

Buda Śākyamuni (1982). *Udana. La palabra del Buda* (trad., intr. y notas C. Dragonetti). Caracas: Monte Ávila Editores (convenio con Barral Eds. S .A., Barcelona, España).

Buda Śākyamuni (1982). *Udaana* (trad. y ed. P. Steinthal, 1885). Londres: Pali Text Soc.

Buckley, Walter (1993) *La sociología y la teoría moderna de los sistemas* (Aníbal Leal, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Original 1967; 1ª ed. en español 1970.)

Cappelletti, Angel J. (1972). *Los fragmentos de Heráclito*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo.

Cappelletti, Angel J. (1978). *El pensamiento de Kropotkin. Ciencia, ética y anarquía*. Madrid: Zero, S. A.

Cappelletti, Angel J. (1980). *Ciencia jónica y pitagórica*. Caracas: Equinoccio, Universidad Simón Bolívar.

Cappelletti, Angel J. (1991). Cornelius Castoriadis y la sociedad burocrática. En *Trasiego,* 2-3, 6-19. Mérida, Venezuela: Facultad de humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes.

Capra, Fritjof (2ª ed. actualizada 1983). *The tao of physics*. Boulder, CO, EE.UU.: Shambhala (edición original 1975). Hay traducción española (1984): *El tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*. Madrid: Luis Cárcamo, Editor.

Capra, Fritjof (1982). *The turning point*. Nueva York: Bantam New Age Books.

Capra, Fritjof (1986). The Santiago theory of life and cognition. En *ReVISION,* Vol. 9, Nº 1, verano/otoño 1986.

Capra, Fritjof (1988). *Uncommon wisdom*. Nueva York: Simon & Schuster.

Capra, Fritjof (1996). *The web of life*. Nueva York: Anchor.

Capra, Fritjof y Steindl-Rast, David con Matus, Thomas (1991). *Belonging to the Universe*. San Francisco, CA, EE.UU.: Harper San Francisco.

Capriles, Elías (1977). *The direct path. Providing a background for approaching the practice of* rdzogs chen. Katmandú: Mudra Publishing.

Capriles, Elías (1985). *Introducción a la teoría y práctica del budismo tántrico*. Caracas: Centro Dzogchén.

Capriles, Elías (1986). *Qué somos y adónde vamos*. Caracas: Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.

Capriles, Elías (1990a). Las aventuras del fabuloso hombre-máquina. Contra Habermas y la *ratio technica*. Mérida: revista *Actual* de la Universidad de Los Andes, números 16-17.

Capriles, Elías (1990b). *The source of danger is fear*: *Paradoxes of the realm of delusion and instructions for the practice of the dzogchen upadesha*. Mérida, Venezuela: Editorial Reflejos.

Capriles, Elías (1990c). Ciencia, chamanismo y metachamanismo. Mérida, Venezuela: *Boletín Antropológico* 19(6), Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (1992). La inversión hegeliana de la historia. Mérida, Venezuela: *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes), No. 4, 87-105. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (1994). *Individuo*, *sociedad*, *ecosistema*: *Ensayos sobre filosofía*, *política y mística*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Versión en proceso de corrección para una segunda edición disponible en Internet.*

Capriles, Elías (1998a). Aletheia: Heráclito vs. Heidegger (ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía en Cáceres y Madrid. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (1998b). India: ¿Qué tradición? ¿Continuidad en cuál cambio? En Cejas, Ismael (compilador): *India*: *Tradición y modernidad ¿continuidad en el cambio?* 33-69. Mérida, Venezuela: Ediciones GIEAA y CDCHT-ULA. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (1998c). En torno a los estudios asiáticos. En Capriles, Elías & Hernán Lucena, Eds., *África y Asia*: *Diálogos en Venezuela*, 139-170. Mérida, Venezuela: Ediciones GIEAA / CDCHT, Universidad de Los Andes. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (1999a). Pasos hacia una hermenéutica metaontológica (ponencia leída en el V Congreso Nacional de Filosofía de Venezuela). Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (1999b). Más allá de la mente. Pasos hacia una psicología metatranspersonal. Mérida, Venezuela: *Trasiego*, 9. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (1999c). Aportes de la India hacia la solución de la crisis global. En Capriles, Elías & Hernán Lucena (compiladores): *India*: *De su contribución universal a los pensadores de la independencia*, 45-90. Mérida, Venezuela: Ediciones GIEAA / CDCHT, Universidad de Los Andes. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (2000a). *Budismo y dzogchén*. Vitoria, Euskadi, España: Ediciones La Llave. Disponible en Internet.* (Ver inicio de sección de referencias.)

Capriles, Elías (2000b). Beyond mind: Steps to a metatranspersonal psychology. Honolulu, HI: *The International Journal of Transpersonal Studies*, 19, 163-184. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (2000c). *Estética primordial y arte visionario*: *Un enfoque cíclico-evolutivo comparado*. Mérida, Venezuela: Publicaciones del Grupo de Investigación en Estudios de Asia y África (GIEAA) / CDCHT-ULA. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (2001). The meaning of self-liberation and loops from The source of danger is fear. Honolulu, HI, EE.UU.: *The International Journal of Transpersonal Studies*, 20. Disponible en Internet.* (Ver inicio de sección de referencias.)

Capriles, Elías (2003). *Buddhism and dzogchen*: *Volume one*: *Buddhism*: *A dzogchen outlook*. Ed. provis. en Internet: http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/

Capriles, Elías (2005). Globalización desde arriba, globalización desde abajo. En Capriles, Elías y Lucena, Hernán (compiladores) (2005). *Globalización y cultura*: *Crisis económica, dependencia e identidades*, 47-93. Mérida, Venezuela: Fundación África-Asia de Venezuela / DIGECEX-ULA. También disponible en Internet.*

Capriles, Elías (2006a). Beyond mind II: Further steps to a metatranspersonal philosophy and psychology. Miami, FL, EE.UU.: *The International Journal of Transpersonal Studies*, vol. 25, 1-44. También disponible en Internet: http://www.transpersonalstudies.org/ImagesRepository/ijts/Downloads/The%20International%20Journal%20of%20Transpersonal%20Studies,%202006,%20Volume%2025.pdf

Capriles, Elías (2006b). El proyecto nuclear de Venezuela, el "derecho" de Irán a la energía nuclear, y la contraposición de dos tipos de religiosidad. Mérida, Venezuela: *Humania del Sur*, 1:1, 99-126. Disponible en Internet.* (Ver inicio de referencias.)

Capriles, Elías (2007a). *Beyond mind*, *beyond being*, *beyond history*: *A dzogchen-founded metatranspersonal*, *metapostmodern philosophy and psychology for survival and an age of communion*. Vol. I: *Beyond being: A metaphenomenological elucidation of the phenomenon of being, the being of the subject and the being of objects*. Vol. II: *Beyond mind: A metaphenomenological, metaexistential philosophy, and a metatranspersonal metapsychology*. Vol. III: *Beyond history: A degenerative philosophy of history leading to a genuine postmodernity*. Edición provisional todavía por trabajar, en Internet: http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/

Capriles, Elías (2007b). Hacia el ecomunismo: una respuesta mítica a algunos problemas del marxismo. San Salvador: *Realidad*: *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 112, 271-308. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (2007c). ¿El ecosocialismo como vía hacia el ecomunismo? Una propuesta pragmática. Mérida, Venezuela: *Humania del Sur*, 2:1, 85-125. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (2007d). Book Review: The fall: Evidence for a golden age, 6,000 years of insanity and the dawning of a new era, by Steve Taylor. Miami, FL, EE.UU.: *The International Journal of Transpersonal Studies*, vol. 25. Internet: http://www.transpersonalstudies.org/volume_26_2007.html

Capriles, Elías (2008a). Prefacio. En Taylor, Steve (2008). Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (2008b). Ecología, filosofía, psicología y economía del cambio climático. Mérida, Venezuela: *Humania del Sur*, 3:1, 93-120. Disponible en Internet.*

Capriles, E. (2008c). En torno al concepto de alienación: Una reelaboración ecologista desde el siglo XXI. Valencia, Venezuela: *Revista de Estudios Culturales* 1:2, 15-58.

Capriles, E. (2008d). Propósito consciente contra la naturaleza. Caracas: Diario *El Nacional*, cuerpo A, p. 14, columna *A Tres Manos*, 25-11-08.

Capriles, Elías (2009a). El verdadero socialismo del siglo XXI: El ecosocialismo postmoderno no desarrollista. París: *Entropia—La Revue* (versión digital en español). Internet: http://www.entropia-la-revue.org/spip.php?article46

Capriles, Elías (2009b). Una tesis sobre el origen y los desarrollos del daoísmo a la luz de antiguos textos del Bön tibetano. En *Humania del Sur*, 4:2(7), julio-dic. 2009. Hasta la publicación en papel sólo en la Web en la URL: http://www.saber.ula.ve/humaniadelsur/

Capriles, Elías (2009c). Beyond Mind III: Further Steps to a Metatranspersonal Philosophy and Psychology (Continuation of the Discussion on the three Best Known Transpersonal Paradigms, with the

Focus on Washburn's and Grof's). Miami, Florida, EE.UU.: *The International Journal of Transpersonal Studies*.

Capriles, Elías (2010). Gandhi, Ambedkar y el nacionalismo religioso casteísta. Por aparecer en Lucena, Hernán (compilador). *Bolívar y Gandhi: Paradigmas libertarios*. Mérida: coedición del CDCHT, el Consejo de Estudios de Postgrado y el CEAA, ULA. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías (2012). *Transpersonal and metatranspersonal theory*: *The* Beyond mind *papers*. *A critique of the systems of Wilber*, *Washburn and Grof and an outline of the Dzogchen path to definitive true sanity* (3 volúmenes). Nevada City, CA, EE.UU.: Blue Dolphin Pubications.

Capriles, Elías (obra iniciada y postergada). *La filosofía griega y el Oriente*.

Capriles, Elías y Hočevar, Mayda (1991). Enfoques sistémicos en sociología. San Sebastián, Euskadi: *Anuario Vasco de Sociología del Derecho*, Nº 3, 151-186. Disponible en Internet.*

Capriles, Elías y Hočevar, Mayda (1992). Enfoques sistémicos en sociología. Discusión de algunas de las tesis de Capra, Luhmann y Habermas con referencia a Bateson, Maturana, Von Foerster y Feyerabend. Mérida, Venezuela: *Trasiego*, 4 y 5, 38-57. Disponible en Internet.*

Carey, Benedict (2004). Youth, meds and suicide: An FDA panel begins hearings today on claims that some antidepressant drugs trigger thoughts of death in children. *Los Angeles Times*, 02-02-2004

Carey, Benedict (2006). Medication-suicide link remains touchy subject: Are psychiatric drugs a bane or a boom? *International Herald Tribune – Americas,* 13-12-2006. Internet: http://www.iht.com/articles/2006/12/13/news/suicide.php

Carlson, Rick J. (1975). *The end of medicine*. Nueva York: John Wiley & Sons.

Carré, Patrick (1999). *Nostalgie de la vacuité*. París: Pauvert. (Edición revisada y corregida de [1991] *D'Elis à Taxila*, *eloge de la vacuité*. París: Éd. Criterion.)

Cassirer, Ernst (1979). *El problema del conocimiento*. (Trad. W. Roces.) México: Fondo de Cultura Económica. (Original 1907; 1ª trad. español 1956.)

Castañeda, Carlos (1996). *Viaje a Ixlan*. México: Fondo De Cultura Económica.

Castells, Manuel (2001). *La galaxia Internet*: *Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Barcelona, España: Areté.

Castoriadis, Cornelius (1976a). *La sociedad burocrática 1*: *Las relaciones de producción en Rusia*. Barcelona, España: Tusquets Editor, Colección Acracia. (Francés 1973.)

Castoriadis, Cornelius (1976b). *La sociedad burocrática 2*: *La revolución contra la burocracia*. Barcelona, España: Tusquets Editor, Colección Acracia.

Cauvin, Jacques (1987). L'apparition des premières divinités. *La Recherche*, *195*, 1472-1481.

Cauvin, Jacques (1998). *Naissance des divinités*, *naissance de l'agriculture*. París: Flammarion.

Chaitin, G. (1996) *Rhetoric and culture in Lacan*. Nueva York: Cambridge Univ. Press.

Chapman, John (1999). The origins of warfare in the prehistory of Central and Eastern Europe. En Carman, John y Harding, Anthony (compiladores). *Ancient warfare*: *Archeological perspectives*. Trowbridge, Wiltshire, UL: Sutton Publishing.

Chöphel, Gendün (2005). *Clarifying the core of Madhyamaka*: *Ornament of the thought of Nagarjuna*. Capriles, E.: Intr., notas y corrección trad. Pema Wangjié & Mulligan, Jean: esbozo de traducción del tibetano. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Edizioni.

Chuang Tzu (1968). *The complete works of Chuang Tzu*. New York, NY: Columbia University Press. El capítulo 17, con la historia de la rana en el aljibe, está disponible en la red en la URL http://www.terebess.hu/english/chuangtzu1.html#17.

Chuang-Tzu (1972). *Chuang-Tzu*. *Literato*, *filósofo y místico taoísta* (traducción: Carmelo Elorduy, S.J.). Caracas: Monte Ávila Editores.

Clastres, Pierre (1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Clastres, Pierre (1987). La economía de la abundancia en la sociedad indivisa. (prefacio a Sahlins, M., *Stone Age Economics*.) *Testimonios*, *4* (supl.). (A partir de: *Aletheya*, *6*.).

Clastres, Pierre (sin fecha). La sociedad contra el Estado (traducción española del capítulo 11 de Clastres, 1974). http://www.psicologiagrupal.cl/documentos/articulos/contra.html

Claudel Paul (1943). *Art Poétique*. *Connaissance du temps*. *Traité de la co-naissance au monde et de soi-même*. *Développement de l'église*. París: Mercure de France. (Or. 1907.)

Cleary, Thomas (1978). *Saying and doings of Pai-chang*, *Ch'an master of great wisdom*. Los Angeles, CA, EE.UU.: Center Publications, Zen Writings Series.

Commoner, Barry (1979). *The Politics of Energy*. Nueva York: Knopf.

Cooper, David E. (1967). *Psychiatry and antipsychiatry*. Nueva York: Ballantine.

Cooper, David E. (1971). *The death of the family*. Harmondsworth, Middlesex, UK: Pelican Books.

Cooper, David E. (1974). *The grammar of living*. Nueva York: Pantheon.

Cooper, David E. (1980). *The language of madness*. Harmondsworth, Middlesex, Reino Unido: Penguin Books.

Corea, Gene (1979). *The hidden malpractice*: *How American medicine treats women as patients and professionals*. Nueva York: William Morrow and Company, Inc.

Coward, Harold (1990). *Derrida and Indian philosophy*. Albany, NY: SUNY Press.

Cox, Stan (2008). *Sick planet*: *Corporate food and medicine*. Londres: Pluto Press.

Cross, F. L. y Livingstone, Elizabeth A. (Eds.) (1958). *The Oxford dictionary of the Christian church*. Oxford: Oxford University Press. Citado en Wikipedia.

Dabrowski, Kazimierz (1964a). *Personality shaping through positive disintegration*. Londres: Little Brown & Co.

Dabrowski, Kazimierz (1964b). *Positive disintegration*. Boston, MA, EE.UU.: Little, Brown and Company.

Dabrowski, Kazimierz (1980). *La psiconeurosis no es una enfermedad*. Lima: Ediciones Unife. (Inglés 1972.)

Dale, Tom & Carter, Vernon Gill (1955). *Topsoil and civilization*. Oklahoma, OK: University of Oklahoma Press.

Daniélou, Alain (1987). *Shiva y Dionisos*. Barcelona, España: Kairós.

Dargyay, Eva M. (reimpresión 1998). *The rise of esoteric Buddhism in Tibet*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Original 1977; 2a ed. revisada 1979.)

David-Neel, Alexandra & Yongden, Lama (1967). *The secret oral teachings in Tibetan Buddhist sects* (trad. H. N. M. Hardy). San Francisco, CA, EE.UU.: City Lights Books.

David-Neel, Alexandra & Yongden, Lama (1968). *La vie surhumaine de Guésar de Ling*. París: Plon Éditeurs, Collection Gnose.

David-Neel, Alexandra y el Lama Yongdén (2000). *La vida sobrehumana de Guesar. La gran epopeya del Tíbet*. Prólogos de Chögyam Trungpa y Claudio Naranjo. Vitoria, Euskadi, España: Ediciones La Llave.

Davies, Paul (1985). *Super-fuerza*. Barcelona, España: Salvat Editores, S. A. (Original inglés 1984.)

De Benoist, Alain (2007). *Demain, la décroissance! Penser l'écologie jusqu'au bout*. París: Éditions Édite.

Del Buffalo, Enzo (1998). *Individuo, mercado y utopía*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Deleuze, Gilles (1980). Psicoanálisis muerto analiza. En Deleuze, Gilles & Parnet, Claire (1980). *Diálogos*. Valencia: Editorial Pre-Textos. (Original 1977.)

DeMeo, James (1998). *Saharasia*. Ashland, OR: Natural Energy Works.

Denisyuk, Yu. N. (1984). *Fundamentals of holography*. Moscú: Mir. (Original 1978.)

Derrida, Jacques (1967a). *De la grammatologie*. París: Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques (1967b). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia* (trad. P. Peñalver). Barcelona, España: Anthropos. Internet: http://www.galeon.com/elortiba/derrida2.html

Descartes, René (sin fecha). *Discurso del método* (trad. y prólogo Manuel García Morente). Internet: http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/Descartes,%20Rene%20-%20Discurso%20del%20metodo.htm

Descola, Philippe (1996). Les cosmologies des indiens d'Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale. París: *La Recherche*, 292, noviembre 1996, 62-7.

De Rivero, Oswaldo (2001). *The myth of development*: *The non-viable economies of the 21st century*. Londres: Zed Books.

De Sousa Santos, Boaventura (1988). *Um discurso sobre as ciências* (2ª edición). Porto, Portugal: Edições Afrontamento. (1ª edición 1987.)

De Sousa Santos, Boaventura (1989). Towards a postmodern understanding of law. En *Oñati Proceedings,* 1, 1989,. Oñati, Guipuzkoa, Euskadi, España: Oñati Institute.

Diamond, Jared (1992). *The third chimpanzee*. Nueva York: Harper-Collins. (Hay versión española: 1994: *El tercer chimpancé*. Madrid: Espasa-Calpe.)

Diamond, Jared (2007). *Colapso*. Bogotá: Editorial Random House Mondadori, Colección Debolsillo. (Original 2004; 1ª ed. español 2006.)

Díaz, Elías (1989). The new social contract. Political institutions and social movements. En *Oñati Proceedings,* 1, 1989. Oñati, Guipuzkoa, Euskadi, España: Oñati Institute.

Doore, Gary (compilador) (1988). *The shaman's path. Healing, personal growth and empowerment*. Boston, MA, EE.UU. y Londres: Shambhala Publications.

Dossey, Larry, MD (1982). *Space*, *time and medicine*. Boulder, CO, EE.UU. y Londres: Shambhala.

Dossey, Larry, MD (1984). *Beyond illness*. Boston, MA, EE.UU. y Londres: Shambhala.

Douthwaite, Richard (1992). *The growth illusion*: *How economic growth has enriched the few*, *impoverished the many and endangered the planet*. Dublin: Lilliput Press.

Dubos, René (1970). *Man, medicine and environment*. Harmondsworth, Middlesex, England, UK: Pelican Books.

Dolukhanov, Pavel M. (1.999). War and peace in prehistoric eastern Europe. En Carman, John y Harding, Anthony (compiladores). *Ancient warfare*: *Archeological perspectives*. Trowbridge, Wiltshire: UL Sutton Publishing.

Dudjom Rinpoche, J. Y. D. (1991). *The Nyingma school of Tibetan Buddhism*. (G. Dorje & M. Kapstein, Trans.). Boston, MA: Wisdom Publications.

Dulbecco, P. y Garroustedans, P. (2005). Nicholas Georgescu-Roegen ou l'invention de la bioéconomie. En *Problèmes économiques*, enero 2005, 41-48.

Dumont, Jacques y Latouche, Jean (1977). *L'hospitalisation, malade du profit*. París: Éditions Sociales.

Dupuy, J.-P., Acevedo, H. y Robert, J. (1979). *La traición de la opulencia*. Barcelona, España: Gedisa.

Ehrlich, Leonard H. (1993). Being and Truth. Heidegger vis-à-vis Jaspers. En Wisser, Richard y Ehrlich, Leonard H. (1993). *Karl Jaspers*: *Philosopher among philosophers*, 121-138. Amsterdam y Atlanta, GA, EE.UU.: Rodopi.

Eichler, Arturo (1987). *S.O.S. planeta tierra*. Caracas: Guardia Nacional de Venezuela.

Eisler, Riane (1989). *El cáliz y la espada*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.

Eliade, Mircea (1963). *Myth and reality* (trad. W. R. Trask). Nueva York: Harper & Row.

Eliade, Mircea (1964). *Shamanism*: *The archaic techniques of ecstasy*. Nueva York: Pantheon Books.

Eliade, Mircea (1967). *Myths, dreams and mysteries*. Nueva York: Harper & Row.

Henry E. Ellenberger (1976): *El descubrimiento del Inconsciente. Historia y evolución de la Psiquiatría Dinámica*. Madrid: Gredos. (original 1970, NY, Basic; rústica 1981.)

Elwin, V. (1968). *The kingdom of the young*. Mumbay, India: Oxford University Press.

Engels, Friedrich (1961). *Dialéctica de la naturaleza* (trad. W. Roces). México: Grijalbo.

Engels, Friedrich (1964). *Anti-Dühring* (trad. Manuel Sacristán Luzón). México: Grijalbo. (original 1878). Internet: http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/78ad/78AD.htm.)

Engels, Friedrich (sin fecha). *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Internet: http://www.scribd.com/doc/7253903/Friedrich-Engels-El-Origen-de-La-Familia-y-La-Propiedad-Privada-y-El-Estado (original 1884.)

Eppsteiner, Fred (compilador) (1988). *The path of compassion. Writings on socially engaged Buddhism*. Berkeley, CA: Parallax P./Buddhist Peace Fellowship. (Orig. 1985.)

Equipo Editorial de *The Ecologist* (1971). *A blueprint for survival*. Versión expandida en forma de libro: Harmondsworth, Middlesex, UK: Pelican Books.

Ernst, Paul (1912). *Ein Credo* (2 vols.). Berlín: Meyer & Jessen.

Esterson, Aaron (1972). *The leaves of spring*. Middle Village, NY, EE.UU.: Penguin.

Estiú, Emilio (1980). El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger. En Heidegger, Martin (1980). *Introducción a la metafísica*, 7-36. Buenos Aires: Nova.

Evola, Julius (1994). *René Guénon*: *A teacher for modern times*. Edmonds, WA, EE.UU.: Holmes Publishing Group.

Famose, Jean-Pierre (pseudo Thomas Münzer) (1966). Sexualité et travail. París: Maspero: *Partisans*, N. 32-33 (*Sexualité et répression I*), Oct.-Nov. 1966.

Federn, Paul (1952). *Ego psychology and the psychoses*. Nueva York: Basic. (orig. 1926.)

Fenichel, Otto (1945). *The psychoanalytic theory of neurosis*. Nueva York: Norton.

Ferguson, R. Brian (2000). The causes and origins of primitive warfare. Washington, DC, EE.UU., The George Washington University Institute for Ethnographic Research: *Anthropological Quarterly* 73:3, 159-164. (Citado en Taylor, 2008.)

Fernández Colón, Gustavo (2008). Transfiguraciones del sujeto en tres filósofos latinoamericanos contemporáneos: Varela, Capriles y Fornet-Betancourt. Valencia, Venezuela: *Revista de Estudios Culturales*, 1:1, 11-32.

Ferrari, Vincenzo (1984). Danilo Zolo, La teoria comunista dell'estinzione dello Stato (nota bibliográfica). Puebla, México: *Crítica Jurídica*, 1, p. 69.

Fetscher, Iring (1971). *Carlos Marx y el marxismo*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Feyerabend, Paul K. (1984). *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona, España: Orbis, Historia del pensamiento. (1a ed. esp. 1974.)

Feyerabend, Paul K. (1982). *La ciencia en una sociedad libre*. México, Madrid y Bogotá: Siglo XXI Editores. (Original 1980.)

Feyerabend, Paul K. (1987). *Adiós a la razón*. Madrid: Editorial Tecnos. (1a ed. esp. 1984.)

Fine, Reuben (1987). *Historia del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Flannery, Kent V. (1973). The Origins of Agriculture. Palo Alto, CA, EE.UU: *Annual Review of Anthropology*, 2, 271-310.

Foss, Laurence and Rothenberg, Kenneth (1987). *The second medical revolution. From biomedicine of infomedicine*. Boston, MA, EE.UU. y Londres: New Science Library, Shambhala.

Foucault, Michel (1967). *Historia de la locura en la época clásica* (2 vols.). México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios). (Original 1964.)

Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores, S.A. Ooriginal 1975).

Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores, S.A. Internet: http://www.portalplanetasedna.com.ar/psicologia1.htm

Foucault Michel (1986). *Historia de la sexualidad*. 2 *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI Editores, S.A. Internet: http://www.portalplanetasedna.com.ar/psicologia1.htm

Foucault Michel (1987). *Historia de la sexualidad*. 3 *La inquietud de sí*. México: Siglo XXI Editores, S.A. Internet: http://www.portalplanetasedna.com.ar/psicologia1.htm

Foucault, Michel (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, Michel (1985). *Las palabras y las cosas*: *Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona, España: Planeta Agostini.

Foucault, Michel (1987). *El nacimiento de la clínica*: *Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freeman, Derek (1983). *Margaret Mead and Samoa*: *The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge, MA, EE.UU.: Harvard University Press.

Freud, Sigmund (1973). *La naissance de la psychanalyse* (pub. M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris; trad. A. Berman). París: PUF, Bibliothèque de Psychanalyse. (Ed. original 1956.)

Freud, Sigmund (1974). *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial. (Original alemán 1895: *Entwurf einer Psychologie*.)

Freud, Sigmund (1979). La descomposición de la personalidad (Conferencia 31). En Freud, Sigmund (1979). *Obras completas*, *Tomo XXII* (1932). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund (1989). *Œuvres complètes – Psychanalyse* (*nouvelle traduction sous la direction de Jean Laplanche*) (21 vols.). París: Presses Universitaires de France (PUF).

Freud, Sigmund (2000a). Contribución a la historia del pensamiento psicoanalítico (1914). En Freud, Sigmund (2000). *Obras completas*, *vol. XIV* (1914-1916). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund (2000b). Trabajos sobre metapsicología (1915). En Freud, Sigmund (2000). *Obras completas*, *vol. XIV* (1914-1916). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Fromm, Erich (1947). *Man for Himself*: *An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Nueva York: Rinehart & Company.

Fromm, Erich (1955). *The sane society*. Nueva York: Fawcett Publications, Inc. (español: [1956]. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.).

Fromm, Erich (1966). Les implications humaines du gauchisme instinctiviste. Une réponse à Herbert Marcuse. París: Maspero: *Partisans*, N. 32-33 (*Sexualité et répression I*), Oct.-Nov. 1966. (Edición original 1955.)

Fuchs, Victor (1974). *Who shall live*? *Health*, *economics*, *and social choice*. Nueva York: Basic Books Inc.

Fukuyama, Francis (1993). *The end of history and the last man*. Harmondsworth, Middlesex, UK: Penguin. (Original 1992.)

Gabriel, Richard (1990). *The culture of war*: *Invention and early development*. Nueva York: Greenwood Press.

Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trad. A. Agud A. y R. de Agapito). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

Gadamer, Hans-Georg (1995). *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Barcelona, España / Buenos Aires / México: Paidós.

Gao, Wei, Yu Xin Huang, Hong Chen, Da Yong Song & Qin Li Wang (2000). Regulatory effects of electro-acupuncture at Tsusanli on ir-SP content in rats' pituitary gland and peripheral blood and their immunity. Beijing: The WJG Press, World Journal of Gastroenterology, 2000; 6(4):581-584. Internet: http://www.wjgnet.com/downpdf.asp?url=/l007-9327/6/581

Gaos, José (1975). La metafísica de J. D. García Bacca. México: *Dianoia*: *Anuario de Filosofía* (UNAM, Centro de Estudios Filosóficos), Nº. 21, 234-242. Internet: http://www.garciabacca.com/libros/josegaoslametafisicadejdgb.html

García Bacca, Juan David (1969). *Curso sistemático de filosofía actual* (*Filosofía*, *ciencia*, *historia*, *dialéctica y sus aplicaciones*). Caracas: Universidad Central de Venezuela, Dirección de Cultura (Colección Humanismo y Ciencia, nº 8).

García Bacca, Juan David (1984). *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Barcelona, España: Anthropos. (Edición original, 1967: Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación.

García Bacca, Juan David (1985). Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo. En *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres, Vol. II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Garrett, Aaron (2003). *Meaning in Spinoza's method*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.

Gay, Peter (1989). *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Paidós.

Gerez-Ambertin, Marta (1993). *Las voces del superyó. En la clínica psicoanalítica y el malestar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.

Gerónimo (1972). *Mémoires de Géronimo* (Recopiladas por S.M. Barrett. Introducción de Frederick W. Turner. Traducción de Martine Wiznitzer.) París: Maspero.

Ghilani, Abdelqader (2006). Acerca del desapego del corazón del amor por este mundo. En Internet: *WebIslam*, 23/06/2006, http://www.webislam.com/?idt=5117

Gibran, Gibran Khalil (2000). *Khalil l'heretic*. Rennes, Francia: Part Commune.

Giles, Herbert (1980). *Chuang Tzu: Mystic, moralist, and social reformer*. Londres: Mandala. (1899: Londres: Bernard Quartich; 926: Shanghai, China: Kelly & Walsh.)

Gimbutas, Marija (1982). *Goddesses and gods of old Europe, 7000 to 3500 B. C.: Myths, legends, and cult images*. Berkeley, CA, EE.UU.: University of California Press.

Gimbutas, Marija (1989). *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell' Europa neolitica*. Milán, Italia: Longanesi.

Gimbutas, Marija (1991). *The civilization of the goddess*. San Francisco, CA, EE.UU.: HarperSanFrancisco.

Gimbutas, Marija (1997). *The living goddesses*. Berkeley, CA, EE.UU.: University of California Press.

Gliedman, John (1984). Turning Einstein upside down: In the quantum universe of John Archibald Wheeler nothing exists until it is observed. En *Science Digest,* oct. 1984.

Goffman, Ervin (1961). *Asylums*: *Essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Nueva York: Doubleday.

Goffman, Erving (1963). *Stigma*: *Notes on the management of spoiled identity*. Upper Saddle River, NJ, EE.UU.: Prentice-Hall, Inc.

Gómez de Liaño, Ignacio (1998). *El círculo de la sabiduría*. Madrid: Ediciones Siruela.

Gramsci, Antonio (1998). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión. (Original 1948: Turín, Italia: Einaudi.)

Gregory, Richard (1995). *Diccionario Oxford de la mente*. Madrid: Alianza Editorial.

Griffin, David Ray & Smith, Huston (1989). *Primordial truth and postmodern theology*. Albany, NY, EE.UU.: State University of New York Press.

Grof, Christina & Grof, Stanislav (1992). *The stormy search for the self*. Nueva York: Jeremy P. Tarcher, Inc.

Guastini, Riccardo (1984). Sobre la extinción del Estado (un enfoque analítico). Puebla, México: *Crítica Jurídica*, 1.

Guenther, Herbert V. (1984). *Matrix of mystery*. *Scientific and humanistic aspects of* rdzogs chen *thought*. Boulder, CO, EE.UU.: Shambhala.

Guy, Alain (1997). *La philosophie en Amérique Latine*. París: PUF, colección Que sais-je, No. 3273. Castellano: (1998). *La filosofía en América Latina*. Madrid: Acento Editorial.

Habermas, Jürgen (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.

Habermas, Jürgen (1987a). *Teoría de la acción comunicativa (I). Racionalidad de la acción*. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen (1987b). *Teoría de la acción comunicativa (II). Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen (1989). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos a estudios previos*. Madrid: Cátedra.

Haley, Jay (1959). The family of the schizophrenic: A model system. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 129, 357-374.

Halifax, Joan (1978). *Shamanic voices: A survey of visionary narratives*. Nueva York: E. P. Dutton.

Halifax, Joan (1982). *Shaman: The wounded healer*. Belleville, MI, EE.UU.: Crossroad Publishing Co.

Hall, Edward T. (1966). *The hidden dimension: An anthropologist examines man's use of space in public and private*. Garden City, NY, EE.UU.: Anchor, Doubleday & Co., Inc.

Hall, Edward T. (1990). *Understanding cultural differences: Germans, French and Americans*. Yarmouth, ME: Intercultural Press Inc.

Hardt, Michael y Negri, Toni (2004). *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*. Madrid: Editorial Debate.

Harner, Michael J. (1973). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Editorial Labor.

Hart, George W. (1998). Johannes Kepler's polyhedra. Disponible en Internet en la URL http://www.georgehart.com/virtual-polyhedra/kepler.html

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1944). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (trad. Eduardo Ovejero y Maury). Buenos Aires: Ediciones Libertad.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955). *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. III. México, Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966). *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica. (Original 1807).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1976). *Ciencia de la lógica*. (2 Vol.). Trad. de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar. (1ª ed. de versión española: 1956, Hachette.)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. José Gaos). Madrid: Alianza. (Póstumo; 1a ed. en español, 1928.)

Heidegger, Martin (1943). Aletheia. En Heidegger, M. (1975). *Early Greek Thinking*, 102-123. Nueva York: Harper & Row Publishers.

Heidegger, Martin (1971). *El ser el tiempo* (trad. José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica. (Original 1927; 1a ed. española 1951.)

Heidegger, Martin (1980a). *Introducción a la metafísica* (trad. Emilio Estiú). Buenos Aires: Editorial Nova. (Original: 1953; 1ª ed. castellana 1956; 2ª edición castellana 1960.)

Heidegger, Martin (1980b). Séminaire de Zürich (06-11-1951). París: Po&sie 13 (verano 1980), 52-62, Éditions Belin (trad. de Aussprache am 6. Nov. 1951, GA 15, 423-439).

Heidegger, Martin (1991). La proposición del fundamento. En Heidegger, Martin (1991). *La proposición del fundamento* (trad. F. Duque y J. Pérez de T.), 183-200. Barcelona, España: Ed. del Serbal. (1997, *Ges. 10*. Frankfurt am Main, Alemania: V. Klostermann.)

Heidegger, Martin (1992). *¿Qué es metafísica? y otros ensayos* (trad. Xavier Zubirí). Buenos Aires: Ediciones Fausto / Editorial Siglo XX. (*Wegmarken*, 1929, 1-19; 1976, *Ges.*, *IX*: *Wegmarken*, 103-122. Frankfurt am Main, Alemania: Vittorio Klostermann.)

Heidegger, Martin (1994). Hacia la pregunta del ser (antes Sobre "La línea"). En Jürgen, Ernst y Heidegger, Martin (1994). Acerca del nihilismo. Barcelona / Buenos Aires / México: Ediciones Paidós / I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. (1955; 1976 *Ges.*, *IX*: *Wegmarken*, 385-426. Frankfurt am Main, Alemania: V. Klostermann.)

Heidegger, Martin (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, Martin (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (trad. J. J. García N.). Madrid: Trotta. (1975. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.)

Heinberg, Richard (1989). *Memories and visions of paradise*. Wellingborough, Northamptonshire, Reino Unido: The Aquarian Press.

Herbert, Nick (1979). *Mid science*: *A physics of consciousness primer*. Boulder Creek, CA, EE.UU., C-Life Institute.

Herdt, Gilbert H. (compilador) (1984). *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Berkeley, CA, EE.UU.: University of California Press. Citado en Taylor (2008).

Hewlett, B. S. (1991). *Intimate Fathers*: *The nature and context of Aka Pigmey paternal infant care*. Ann Arbor, MI, EE.UU.: University of Michigan Press.

Hinshelwood, Robert D. (1991). *A dictionary of Kleinian thought*. Londres: Free Association Books.

Hirschberger, Johannes (10a edición 1979). *Historia de la filosofía* (2 vols.). Barcelona, España: Biblioteca Herder. (1ª ed. en español 1954.)

Holmberg, Allan R. (1950). *Nomads of the long bow*: *The Seriono of Eastern Bolivia*. Washington, DC, EE.UU.: Smithsonian Institute. Citado en Taylor (2008).

Husserl, Edmund (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Dordrecht, Holanda: Kluwer. (Original 1913.)

Huxley, Aldous (1932). *Brave new world*. Londres: Chatto & Windus.

Huxley, Aldous (1956). *Heaven & hell*. Londres: Chatto & Windus.

Huxley, Aldous (1958). *Brave new world revisited*. Londres: Chatto & Windus.

Illich, Iván (1971). *Une société sans école*. París: Éditions du Seuil.

Illich, Iván (1974a). *La convivencialidad*. Barcelona, España: Barral Editores.

Illich, Iván (1974b). *Energía y equidad*. Barcelona, España: Barral Editores.

Illich, Ivan (1976). *Medical nemesis*: *The Expropriation of Health*. Nueva York: Pantheon.

Illich, Iván (1977). *Toward a history of needs*. Nueva York: Pantheon Books.

Iqbal, Afzal (1978). *Life and work of Rumi*. Lahore, Pakistan: Institute of Islamic Culture.

Isaacs, Susan (1989). *The nature and function of phantasy*: *Developments in psychoanalysis*. Londres: Karnac Books (folleto). (Original 1943.)

Isaacs, Susan (1966). Nature et fonction du phantasme. En Klein, M.; Heimann, P.; Isaacs, S. y Riviere, J. (1966). *Développement de la psychanalyse*, 64-114. París: Presses Universitaires de France (PUF). (Repr. de [1955]. *Revue de Psychanalyse*. París: PUF.)

Izuzquiza, Ignacio (1990). *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona, España: Anthropos.

Jantsch, Erich (1980). *Self-organizing universe*: *Scientific and human implicati*ons. Oxford, Inglaterra, Reino Unido: Pergamon Press. (Original 1979).

Jones, Ernest (1979). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Ediciones Horme.

Jung, Carl Gustav (1967). Symbols of transformation. En *Collected works of C. G. Jung*, Vol. 5, *Symbols of transf.* Princeton, NJ, EE.UU.: Princeton Univ. Press. (1912, 1952.)

Jung, Carl Gustav (1970). Wotan. En *C. W. of C. G. Jung*, V. 10: *Civilization in Transition*, 179-193. Princeton, NJ, EE.UU.: Princeton Univ. Press. (Original 1936.)

Jung, Carl Gustav (1972). *Collected works of C. G. Jung*, Vol. 7, *Two Essays on Analytical Psychology*. Ewing, NJ, EE.UU.: Princeton University Press.

Jung, Carl Gustav (1975). Instinct and the Unconscious. En *C. w. of C. G. Jung*, Vol. 8 (2 vols.), *The structure and dynamics of the psyche*. Nueva York: Princeton Univ. Press.

Jung, Carl Gustav (1981). Psychological aspects of the mother archetype. En *C. w. of C. G. Jung*, Vol. 9, Part 1, *The Archetypes and The Collective Unconscious*. Princeton, NJ: EE.UU.: Princeton University Press. (Original 1939.)

Kafka, Franz (1999). *Carta al padre y otros escritos* (Carmen Gauger). Madrid: Alianza.

Keck, L. Robert (2000). *Sacred quest*: *The evolution and future of the human soul*. West Chester, PA, EE.UU.: Chrysalis Books.

Keeley, Lawrence (1996). *War before civilization*: *The myth of the peaceful savage*. Nueva York, NY, EE.UU. y Oxford, R.U.: Oxford University Press. (Citado en Taylor, 2008.)

Kelley, Kitty (1981). *Elizabeth Taylor*: *The last star*. Nueva York: Simon & Schuster.

Kennett, Jiyu (1972). *Selling water by the river*: *A manual of Zen training*. Nueva York: Pantheon Books.

Kerényi, Karl (1998). *Dionisios*: *Raíz de la vida indestructible*. Barcelona, España: Herder.

Kierkegaard, Søren (1968). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Losada. (Original 1843.)

Kiner, Aline; Leglu, Dominique; & Mulot, Rachel (2008). Dossier: Découvertes au Proche-Orient: La naissance du sacré. L'apparition de la déesse-mère. Le premier sanctuaire mégalithique. París: *Sciences et Avenir*, 731, enero de 2008, 44-61.

Kirk, G. S., y J. E. Raven (1970). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Editorial Gredos, S. A. (Original 1966.)

Kleinfield, J. (1994). Learning styles and culture. En Lonner, W. J y Malpass, R. (comp.). *Psychology and Culture*. Boston, MA, EE.UU.: Allyn and Bacon.

Kock, Winston E. (1972). *Los rayos láser y la holografía. Una introducción a la óptica coherente*. Buenos Aires: EUDEBA, S.E.M. (Original 1969.)

Koestler, Arthur (1967). *The ghost in the machine*. Londres: Hutchinson.

Koestler, Arthur y Smythies, J. R. (1970). *Beyond reductionism. The Alpback symposium 1968*: *New perspectives in the life sciences*. Nueva York: MacMillan. Apéndice con la definición de *holón* en Internet: http://www.panarchy.org/koestler/holon.1969.html

Korzybski, Alfred (1973). *Science and sanity*: *An introduction to non-Aristotelian systems and general semantics*. Lakeville, CT, EE.UU.: International Non-Aristotelian Library Publishing Company. (4a ed. 5a impresión. Original 1933.)

Kothari, Rajni (1989). *Rethinking development*: *In search of human alternatives*. Croton on Hudson, NY, EE.UU.: Apex Press.

Koyré, Alexandre (1980). *Estudios de historia del pensamiento científico* (3a ed.). México / Madrid / Buenos Aires / Bogotá: Siglo XXI Editores. (1973; 1a ed. en español, 1977.)

Kropotkin, Piotr A. (1906). *El salariado*. Valencia, España: F. Sempere Eds.

Krugman, Edward P. (Ed.) (2000). *Consumer behavior and advertising involvement*: *Selected works of Herbert E. Krugman*. Londres: Routledge, Taylor & Francis Group.

Kuhn, Thomas S. (1970). *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL, EE.UU.: Univ. of Chicago Press.

Lacan, Jacques (1966). *Écrits*. París: Éditions du Seuil.

Lacan, Jacques (1970). Pour une logique du fantasme. París: Éditions du Seuil, *Scilicet*, 2-3, 223-274.

Lacan, Jacques (1975). *Le séminaire - Livre I*: *Les écrits techniques de Freud*. París: Seuil, Le Champ Freudien.

Lacan, Jacques (1978). *Le séminaire - Livre II*: *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. París: Seuil, Le Champ Freudien.

Lacan, Jacques (1981). *Le séminaire - Livre III*: *Les psychoses 1955 – 1956* (Texte établi par Jacques-Alain Miller). París: Seuil, Le Champ Freudien.

Lacan, Jacques (1990). *Le séminaire*, *Tome 11*: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964. París: Points, Seuil.

Laing, Ronald D. (1961). *The self and the others*. Londres: Tavistock.

Laing, Ronald D. (1964). What is schizophrenia? Londres: *New Left Review*, 28, nov.-dic. 1964, 63-69.

Laing, Ronald D. (1967). *The politics of experience and the bird of paradise*. Harmondsworth, Middlesex, UK: Penguin Books.

Laing, Ronald D. (1971). *Knots*. Harmondsworth, Middlesex, UK: Penguin. (Orig. 1970.)

Laing, Ronald D. (1972). *La politique de la famille*. París: Stock. (Original 1969.)

Laing, Ronald D. & Esterson, Aaron (1971). *Sanity, madness and the family* (2a ed.). Nueva York: Basic Books.

Laing, Ronald D. & Cooper, David E. (1973). *Razón y violencia. Una década de pensamiento sartreano*. Buenos Aires: Paidós Studio básica. (Original 1964.)

Laming-Emperaire, Annette (1962). *La signification de l'art rupestre paléolithique*. París: Picard.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. París: Presses Universitaires de France (PUF).

Laporte, J. R. y Tognoni, G. (1998). *Principios de epidemiología del medicamento* (2a ed.). Barcelona, España: Masson.

Laszlo, Ervin (1974). *A Strategy for the Future*: *The systems approach to world order*. Nueva York: George Braziller.

Latouche, Serge (1986). *Faut-il refuser le développement*? París: PUF.

Latouche, Serge (2003). Absurdité du productivisme et des gaspillages: Pour une société de décroissance. París: *Le Monde Diplomatique*, noviembre de 2003.

Latouche, Serge (2004). *Survivre au développement*. París: Éditions Mille et une nuits, Librairie Arthème Fayard.

Latouche, Serge (2006). *Le pari de la décroissance*. París: Éd. Fayard.

Lavelle, Louis (1933). *La conscience de soi*. París: Bernard Grasset.

Lawlord, Robert (1991). *Voices of the first day. Awakening in the Aboriginal Daytime*. Rochester, VT, EE.UU.: Inner Traditions.

Leary, Timothy (1968). *The politics of ecstasy*. Nueva York: G. P. Putnam's Sons.

Lemert, Edwin M. (1962). Paranoia and the dynamics of exclusion. Nueva York: *Sociometry*, Vol. 25, No. 1 (Mar., 1962), 220-231.

Lenin (Ulianov), Vladimir Illich (1974). *Materialismo y empirio-criticismo*. Madrid: Editorial Fundamentos. (Original en ruso: 1909.)

Leroi-Gourhan, André (1965). *Préhistoire de l'art occidental*. París: Lucien Mazenod.

Leroi-Gourhan, André (1994). *Las religiones de la Prehistoria*. Barcelona: Laertes SA.

LeShan, Lawrence (1977). *You can fight for your life*. Nueva York: Evans.

LeShan, Lawrence (1982). *The medium, the mystic, and the physicist: Toward a general theory of the paranormal*. Nueva York: Ballantine Publishing Group.

Levin, David Michael (1993a). Introducción. En Levin, David Michael (1993c).

Levin, David Michael (1993b). Decline and fall: Ocularcentrism in Heidegger's reading of the history of metaphysics. In Levin, David Michael (1993c).

Levin, David Michael (compilador) (1993c). *Modernity and the hegemony of vision*. Berkeley, CA, EE.UU.: University of California Press.

Liedloff, Jean (1989). *The continuum concept*. Londres: Arkana.

Lilly, John C. (1987). *Programming and metaprogramming of the human biocomputer. theory and experiments*. Nueva York: Three Rivers Press.

Litherland, Susan (1997). Peru: Ancient Inca irrigation works restored to raise record crops. Londres: Inter Press Service English News Wire, 23 de mayo de 1997. Repr. Internet: http://www.ibiblio.org/london/agriculture/forums/Patricia-Dines/msg00037.html

Liu I-Ming (1988). *Awakening to the Tao* (trad. Thomas Cleary). Boston, MA: Shambhala.

Liu Shaoqi (1970). Pour être un bon communiste. En Liou Chao-chi & Lin Piao (1979). *Pour être un bon communiste* par Liou Chao-chi suivi du *Rapport au Ixe Congrès du Parti Communiste Chinois* (1e avril 1969) par Lin Piao. Reproducido en Internet:

http://www.marxists.org/francais/general/liu-shaoqi/works/1939/07/pour_etre/index.htm

Lizot, Jacques (1973). Economie ou société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'amerindiens. París: Journal de la S. des américanistes 9, 1973, 137-175.

Lizot, Jacques (1992). *El círculo de los fuegos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Lochouarn, Martine (1993). De quoi mouraient les hommes primitifs. París: *Sciences et Avenir*, *553*, 44-47.

Lock, Margaret (1980). *East Asian medicine in urban Japan*: *Varieties of medical experience*. Berkeley, CA, EE.UU.: University of California Press.

Lommel, Andreas (sin fecha). *El arte prehistórico y primitivo*. En *El mundo del arte—Las artes plásticas de sus orígenes a la actualidad*, Vol. I. Brasil (no indica ciudad): Aggs.

López Baralt, Luce (1980). En torno a la "Llama de amor viva": San Juan de la Cruz y la espiritualidad musulmana israquí. México: *Vuelta* 45, 4-11.

López Baralt, Luce (1981). Simbología mística "secreta" islámica en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. México: *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXX, 21-91.

Lovejoy, Arthur O. (1963). *The thirteen pragmatisms and other essays*. Baltimore, MD, EE.UU.: Johns Hopkins University Press.

Lovins, Armory B. (1977). *Soft energy paths*. Nueva York: Harper & Row.

Lovins, Armory B. (1978). Soft energy technologies. Palo Alto, CA, EE.UU.: *Annual Review of Energy*.

Lovins, Armory B. (1980). Soft energy paths. San Francisco, CA, EE.UU.: *AHP Newsletter*, junio 1980.

Löwith, Karl (1988). *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*. París: Hachette.

Loy, David (1987). The *clôture* of deconstruction: A Mahayana critique of Derrida. *Indian Philosophical Quarterly* 27:1, 59-80. Internet: http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/33315.htm

Luhmann, Niklas (1982). *The differentiation of society*. Nueva York: Columbia University Press.

Luhmann, Niklas (1990). *Operational closure and structural coupling. The differentiation of the legal system*. Conferencia en Instituto Oñati, verano 1990 (fotocopias).

Luhmann, Niklas y Habermas, Jürgen (1971). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie—was leistet die Systemforschung?* Frankfurt: Suhkramp Verlag.

Lukács, György (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo. (Original 1923.)

Lutzenberger, José A. (1978). *Manifiesto ecológico ¿fin del futuro?* (trad. Arturo Eichler y A. J. Uzcátegui-B.). Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes. (Original 1976.)

MacDonald, Douglas y Friedman, Harris (2006). Editors' Introduction. *The International Journal of Transpersonal Studies*, 25, ii. Internet http://www.transpersonalstudies.org/ImagesRepository/ijts/Downloads/The%20International%20Journal%20of%20Transpersonal%20Studies,%202006,%20Volume%2025.pdf

Macy, Joanna (1988). In Indra's net: Sarvodaya & our mutual efforts for peace. En Eppsteiner, F. (compilador) (1988). 170-181.

Magliola, Robert (1984). *Derrida on the mend*. West Lafayette, IN, EE.UU.: Purdue Univ. Press.

Malinowski, Bronislaw (1916). Baloma: The spirits of the dead in the Trobriand Islands. Londres: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 46: 353-430.

Malinowski, Bronislaw (1932). *The sexual life of savages*. Londres: Routledge & Kegan P.

Malinowski, Bronislaw (1964). An anthropological analysis of war. En Bramson, Leon y Goethals, George W. (compiladores) (1964). *War: Studies from psychology, sociology and anthropology*. Nueva York: Basic Books.

Mandel, Ernest (1962). *Traité d'économie marxiste* (2 vols.). París: Julliard.

Mander, Jerry (1978). *Four arguments for the elimination of television*. Scranton, PA, EE.UU.: William Morrow & Co. (Original 1977.)

Mao Zedong (1968). Sobre la contradicción (pub. orig. 1937). En *Obras escogidas*, vol. I, 333-70. Internet: http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Mao(SP)/OC37s.html

Marcovich, Miroslav (1967). *Heraclitus*: *Texto griego y versión castellana*. (*Editio Minor*.) Mérida, Venezuela: Talleres Gráficos Universitarios.

Marcovich, Miroslav (1968). *Heraclitus*: *Greek text with a short commentary*. (*Editio Maior*.) Mérida, Venezuela: The Los Andes University Press.

Marcuse, Herbert (1957). Trieblehre und Freiheit. En *Freud in der Gegenwart*. *Frankfurter Bei-Trage zur Soziologie*. Vol. VI. Citado en Habermas, Jürgen (1984). *Ciencia y técnica como ideología*, p. 56. Madrid: Tecnos.

Marcuse, Herbert (1964). *One-dimensional man*. Boston, MA: Beacon Press.

Marcuse, Herbert (1965). Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Weber. En *Kultur und Gesellschaft*, II. Frankfurt am Main,

Alemania: Suhrkamp. Citado en Habermas, Jürgen (1984). *Ciencia y técnica como ideología*, p. 55. Madrid: Tecnos.

Marcuse, Herbert (1966). Le vieillissement de la psychanalyse (trad.). París: Maspero: *Partisans*, N 32-33 (*Sexualité et répression I*), Oct.-Nov. 1966. (Original 1963.)

Marcuse, Herbert (1969a). *El fin de la utopía*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Marcuse, Herbert (1969b). *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza Editorial.

Marcuse, Herbert (1972). *Counter-revolution and revolt*. Boston (MA): Beacon Press.

Mariátegui, José Carlos (1959). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.

Marlowe, Christopher (1959). *The tragedy of Doctor Faustus* (ed. L. B. Wright y V. A. LaMar). Nueva York: Washington Square Press. Citado en Berman, 1999: (1981). *La trágica historia del Doctor Fausto* (trad. Josep Carmer Ribalta), Ediciones 62 S.A.

Marshall, Donald S. (1971). Sexual behavior on Mangaia. En Marshall, D. S. y Suggs, R. C. (1971). *Human sexual behavior*. Nueva York: Basic Books. Citado en Taylor (2008).

Maruyama, Magoroh (1963). The second cybernetics. Durham, NC, EE.UU.: *American Scientist*, 51, 164-179.

Marx, Karl (1969). Tesis sobre Feuerbach. En Marx, K. y Engels, F. (1969). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos. Internet: http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm

Marx, Karl (1959). *El capital*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (1970). *Manuscritos*: *Economía y filosofía* (3a Ed.). Madrid: Alianza, Bolsillo.

Marx, Karl (1984). *Miseria de la filosofía*. Madrid: SARPE.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1999). *Manifiesto del Partido Comunista*. Internet: http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm (original 1848).

Mattelart, Armand (1999). *La communication-monde*. París: La Découverte Poche. (1992.)

Mattelart, Armand (2000a). *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*. París: La Découverte Poche. (Original 1999.)

Mattelart, Armand (2000b). Archéologie de la "société de l'information". París: *Le Monde Diplomatique*, agosto de 2000.

Mattelart, Armand (2001a). *Histoire de la société de l'information*. París: La Découverte.

Mattelart, Armand (2001b) L'information contre l'État. París: *Le Monde Diplomatique*, marzo de 2001.

Mattelart, Armand (2003) Les laissés-pour-compte du cyberespace. París: *Le Monde Diplomatique*, agosto 2003.

Mattelart, Armand (2005). *Diversité culturelle et mondialisation*. París: La Découverte.

Mattelart, Armand (2008). *La globalisation de la surveillance*: *Aux origines de l'ordre sécuritaire*. París: La Découverte Poche (ed. original 2007.)

Maturana, Humberto R. (1985). Biologie der Sozialität. Siegen, Stuttgart, Alemania: *Delfin*, 5. Es.: http://www.ecovisiones.cl/metavisiones/Pensadores/MaturanaBiologíasocial.htm

Maturana, Humberto R. y Varela, Francisco (1990). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate. (Original 1984: Santiago, Chile).

Max-Neef, Manfred (1985). *La economía descalza*. Santiago, Chile: CEPAUR / NORDAN.

May, Reinhard (1996). *Heidegger's hidden sources. East Asian influences on his work*. Londres: Routledge. (Original 1989.)

Mayr, Ernst (1965). Cause and effect in biology. En Lerner, D. (compilador). *Cause and effect*. Nueva York: Free Press, 33-50.

Mayr, Ernst (1974). Teleological and teleonomic, a new analysis. En *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 14. Boston, MA, EE.UU: Kluwer Academic Publishers.

Mayz Vallenilla, Ernesto (1990). *Fundamentos de la meta-técnica*. Caracas: Monte Ávila Editores / IDEA.

McEviley, Thomas (1982). Pyhrrhonism and Madhyamika. Honolulu, HI, EE.UU.: University of Hawai'i Press, *Philosophy East and West*, Vol. 32, 1982, 3-35.

McKeown, Thomas (1976). *The role of medicine*: *Dream*, *mirage*, *or nemesis*? Londres: Nuffield Provincial Hospitals Trust.

McLuhan, Marshall (1962). *The Gutenberg galaxy*: *The making of typographic man*. Toronto, ON, Canadá: University of Toronto Press.

McLuhan, Marshall (1964). *Understanding media*: *The extensions of man* (2da ed.). Nueva York: Signet. http://cultofjim.com/scripture/understanding_media/

McLuhan, Marshall y Fiore, Quentin (1967). *The medium is the message*. Nueva York: Bantam Books.

McLuhan, Marshall (1969). *Counterblast* (diseño de Harley Parker). Toronto, ON, Canadá: McClelland and Stewart.

Mead, Margaret (1960). *Coming of age in Samoa*: *A study of adolescence and sex in primitive society*. Nueva York: Mentor Books.

Meillassoux, Claude (1993). À bas le développement! En *Cahiers des Sciences Humaines*, Número fuera de serie, "treinta años", Orstom, 77-80.

Meillassoux, Claude (1998). Du bon usage des classes sociales. En Schlemmer, Bernard (comp.) (1998) *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*, 9-58. París: Karthala.

Michael, Don (1966). Discussion. En Anderson, Walt T.; Callenbach, Ernest; Capra, Fritjof, y Spretnak, Charlene (compiladores) (1986), 13-17.

Michelet, Jules (1987). *La bruja. Una biografía de mil años basada en los procesos judiciales de la Inquisición*. Barcelona, España: Akal. (Original 1862.)

Mollat, Michel (1978). *The poor in the Middle Ages. An essay in social history*. Yale, NH, EE.UU. Citado en Rahnema, Majid (2007).

Moore-Lappé, Frances (1971). *Diet for a small planet*. Nueva York: Ballantine y Friends of the Earth.

Moore-Lappé, Frances & Joseph Collins (1977a). *Food first*: *Beyond the myth of scarcity*. Nueva York: Houghton Mifflin.

Moore-Lappé, Frances & Joseph Collins (1977b). Still hungry after all these years. San Francisco, CA, EE.UU.: *Mother Jones Magazine*, August 1977.

Moore Lappé, Frances; Joseph Collins, & Peter Rosset with Luis Esparza (1998). *World hunger*: *12 myths*. Londres: Earthscan Publications Ltd.

Morgan, Lewis Henry (1996). *League of the Iroquois*. Secaucus, NJ, EE.UU.: Citadel Press Group. (Edición original 1851.)

Morgan, Lewis Henry (2004). *Ancient society Or Researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization* (ed. Orig. 1877). Internet: http://www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/index.htm

Mourgue, Gerard (1993). *Sri Aurobindo et Teilhard de Chardin*. París: Buchet / Chastel.

Morin, Edgar (1970). *Journal de Californie*. París: Seuil.

Morin, Edgar (1981a). *Pour sortir du vingtième siècle*. París: Fernand Nathan.

Morin, Edgar (1981b). *El Método 1. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Morin, Edgar (1992). El Método 4: *Las ideas, su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*. Madrid: Cátedra.

Morin, Edgar (1995). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, España: Gedisa.

Morin, Edgar (2000). Antropología de la libertad. Granada, España: *Gazeta de Antropología*, 16; Internet http://www.nonopp.com/ar/filos_educ/00/Morin_libertad.htm. Orig. (1999). *Entre systémique et complexité, chemin faisant... Mélanges en hommage à Jean-Louis Le Moigne*, 157-170 (compilado por el GRASCÉ). París: PUF.

Morin, Edgar (2008). L'éducation du futur. París: *Le Monde des Religions*, julio-agosto 2008, p. 82.

Morin, Edgar; Ciurana, Emilio Roger & Motta, Raúl Domingo (2003). *Educar en la era planetaria*. Barcelona, España: Gedisa (edición original en francés: 2002).

Motta, Raúl D. (2000). Complejidad, educación y transdisciplinariedad. San Salvador: *Signos Universitarios* Revista de la Universidad del Salvador, 20:37, 2000, 69-92.

Münster, Arno (2002). *Heidegger, la science allemande et le national-socialisme*. París: Kimé.

Nader, Ralph y Abbots, John A. (1977). *The menace of atomic energy*. Nueva York: Norton.

Nagarjuna (1977). Rajaparikatharatnamala (Ratnāvalī). En Nagarjuna y Dalai Lama VII (1977). *La guirnalda preciosa y el Cántico de las cuatro*

reflexiones. (De la trad. inglesa de Geoffrey Hopkins y Lati Rinpoché con Anne Klein.) México: Diana. (Inglés: 1975.)

Namkhai Norbu (1996). *El cristal y la vía de la luz. Sutra, tantra y dzogchén* (compilación: John Shane; trad. y revisión: Elías Capriles). Barcelona, España: Editorial Kairós.

Namkhai Norbu (1997). *La collana di zi*. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Edizioni.

Namkhai Norbu y Clemente, Adriano (1999). *The supreme source*: *The fundamental Tantra of the Dzogchen Semde*. Ithaca, NY, EE.UU.: Snow Lion. (Original 1997.)

Namkhai Norbu (2002). *Dream yoga and the practice of natural light* (edición revisada y ampliada) (Michael Katz, compilador). Ithaca, NY, EE.UU.: Snow Lion.

Namkhai Norbu (2004). *The necklace of zi*: *On the history and culture of Tibet*. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Edizioni.

Namkhai Norbu (ms. sin publicar). *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección*. (E. Capriles, compilador.)

Navarro, Vicente (1978). *La medicina bajo el capitalismo*. Barcelona, España: Crítica.

Navarro, Vicente (compilador) (1983). *Salud e imperialismo*. Madrid: Siglo XXI.

Nelson, Joyce (1992). *The perfect machine*. Swarthmore, PA, EE.UU.: New Society Pub.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (sin fecha). *El nacimiento de la tragedia*. Internet: en la URL http://www.nietzscheana.com.ar/de_el_nacimiento_de_la_tragedia.htm

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1971). *Ainsi parlait Zarathoustra* (trad. de M. Betz). París: Le Livre de Poche NRF (trad. Orig. 1947). (Sin fecha)

Así habló Zartustra. Internet http://www.nietzscheana.com.ar/prologo_3.htm

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1984). *El anticristo*. México: Mexicanos Unidos.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1996). *La genealogía de la moral* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial. (Original 1887.)

Offe, Claus (1985). New social movements: Challenging the boundaries of institutional politics. Nueva York: *Social Research*, 52:4. Citado en Díaz (1989).

Ohashi, R. Die Frühe Heidegger-Rezeption in Japan. In Buchner, H. (Ed. 1989). *Japan und Heidegger*, 23-37. Sigmaringen, Alemania: Thorbecke Verlag. Cit. Saviani, (2004).

Ovidio (Publio Ovidio Nasón) (1972). *Las metamorfosis*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.

Padmasambhava según Karma Lingpa (1938). *Das Tibetanische Totenbuch*. Zürich, Suiza & Leipzig, Alemania: Rascher Verlag.

Padmasambhava (1977). *La leggenda del grande stupa e la biografia del guru nato dal loto*. Roma: Ubaldini. (Orig. 1973 y nueva ed. 1997: Berkeley, CA, EE.UU.: Dharma.)

Pániker, Salvador (1992). *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Parsons, William B. (1999). *The enigma of the oceanic feeling*: *Revisioning the psychoanalytic theory of mysticism*. Nueva York: Oxford University Press.

Pascal, Blaise (1962). *Pensées*. París: Le Livre de Poche. (Edición póstuma, 1669.)

Peirce, Charles Sanders (1935). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, *Vols. V and VI*: *Pragmatism and pragmaticism*, *and Scientific metaphysics*. Boston, MA, EE.UU.: Harvard University Press.

Perry, John Weir (1953). *The self in psychotic process*: *Its symbolization in schizophrenia* (introducción de C. G. Jung). Los Angeles, CA, EE.UU.: University of California Press.

Perry, John Weir (1974). *The far side of madness*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Perry, John Weir (1987). *The heart of history*: *Individuality in Evolution*. Albany, NY, EE.UU.: SUNY (State University of New York) Press.

Perry, John Weir (1999). *Trials of the visionary mind*: *Spiritual emergency and the renewal process*. Albany, NY, EE.UU.: SUNY (State University of New York) Press.

Pittendrigh, Colin S. (1958). Adaptation, natural selection, and behavior. En Roe, A. y George Gaylord Simpson (compiladores). *Behavior and Evolution*. New Haven, NH, EE.UU.: Yale University Press, 390-416.

Popper, Karl R. (1961). *The logic of scientific discovery*. Nueva York: Science Ed. (Orig. 1959.)

Pribram, Karl H. y Gill, Merton (1976). *Freud's "Project" re-assessed*. Nueva York: Basic Books.

Pribram, Karl H. y J. Martínez Ramírez (1980). *Cerebro, mente y holograma*. Madrid: Editorial Alhambra.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2007). *Informe sobre desarrollo humano 2007-2008. La lucha contra el cambio climático*: *Solidaridad frente a un mundo dividido*. Madrid / Barcelona / México: Mundi-Prensa Libros, S. A.

Puech, Henri-Charles (director de pub.). (1981) *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes*, *II*. *Historia de las religiones Siglo XXI*. México / Buenos Aires / Madrid: Siglo XXI Editores. (Original 1976.)

Puerta, Jesús (2008). De la muerte a la superación del hombre. Valencia, Venezuela: *Revista de Estudios Culturales*, 1:1 enero-julio 2008, 33-48.

Radford-Ruether, Rosemary (1992). *Gaia & god*: *An ecofeminist theology of earth healing*. Nueva York: Harper San Francisco.

Rahnema, Majid & Bawtree, V. (compiladores) (1997). *The post-development reader*. Londres: Zed Books.

Rahnema, Majid (2007). Eradicating poverty or the poor? En Kumar, Corinne, *Asking*, *we Walk*, vol. I, 22-31. Bangalore, M. P., India: Streelekha Publications [CIEDS]).

Ramonet, Ignacio (2001). La fabrique des désirs. París: *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2001, p. 9.

Ravignant, Patrick (1978). *Los maestros espirituales contemporáneos*. Barcelona, España: Plaza y Janés. (Original 1972.)

Read, Kenneth E. (1959). Leadership and consensus in a New Guinea society. *American Anthropologist* Vol. 61 (3): 425-436.

Regnier, François (en col. con Alphonse Houtaud; prefacio de Abraham Moles) (1976). *La médecine* : *Pour ou contre les hommes ?* París: Belfond, col. "Ligne de mire".

Reich, Wilhelm (1973). *Ether*, *god & devil & cosmic superimposition*. Toronto, ON, Canada: Doubleday Canada.

Reid, Daniel (2002). Practice makes perfect: Common grounds in the practice paths of Chuan Chen Tao and Dzogchen Dharma. Conway, MA, EE.UU.: *The Mirror* # 63, 26-7.

Reimer, Everett (1971). *School is dead*, *Alternatives in education*, *An indictment of the system and a strategy of revolution*. Garden City, NY, EE.UU.: NY Doubleday

Revista *Time* (1989) del 02-01-1989, dedicada a la "tierra en peligro, planeta del año".

Reynolds, John Myrdhin (1989). The nagas—Ancient Bönpo teachings and the nagas. Arcidosso, GR, Italia: *Rivista Meri Gar / Meri Gar Review*.

Ricard, Mathieu & Thuan, Trinh Xuan (2004). *The quantum and the lotus: A journey to the frontiers where science and Buddhism meet*. Nueva York: Random House.

Rockhill, William W. (1997). *Land of the Lamas*. Nueva Delhi: Asian Educat. Services.

Rodrigué, Emilio (1996). *El siglo del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Rogers, Philip A. M.; White, S. S. & Ottaway, C. W. (1977). Stimulation of acupuncture points. Analgesia & therapy of clinical disorders in animals. *Vet. Annual*, 17, p. 258 *seq*.

Rogers, Philip A. M. & Bossy, J. (1981). Activation of the defense systems in animals and man by acupuncture and moxibustion. Taiwan: *Acup. Res. Quarterly*, 5, 47 *et seq*.

Rogers, Philip A. M. (1993). A brief history of acupuncture and the status of veterinary acupuncture outside mainland China (Part 1). Internet: http://users.med.auth.gr/~karanik/english/vet/histor1.htm. (Original 1988.)

Rogers, Philip A. M. (1991). Acupuncture for immune mediated disorders. En *Acupuncture in animals*, *Proceedings* 167, 124-142. University of Sydney.

Rogers, Philip A. M. (1996). Acupuncture in small animal practice, Part 3. Internet: http://users.med.auth.gr/~karanik/english/vet/dogcut3.htm. (Sin fecha / 1991 / 1993.)

Roszak, Theodore (1978). *Person/planet*. Nueva York: Doubleday/Anchor.

Roszak, Theodore (1992). *The voice of the Earth*. Nueva York: Touchstone.

Roudinesco, Élisabeth y Plon, Michel (1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires – Barcelona (España) – México: Paidós. (Original 1997: París: Arthème Fayard.)

Rudgley (1998). *Lost civilizations of the Stone Age*. Londres: Century.

Rudgley (2000). *Secrets of the Stone Age*. Londres: Random House.

Ruitenbeek, Hendrik M. (Ed. 1972). *Going crazy*: *The radical therapy of R. D. Laing and others*. Nueva York: Bantam.

Russell, Bertrand, y Alfred North Whitehead (1910-1913). *Principia mathematica* (3 vol.). Cambridge, R.U.: Cambridge University Press.

Ruiz Marrero, Carmelo (2009). El fin del crecimiento. Internet: http://alainet.org/active/28556&lang=es

Ryan, Christian P. (2003). Human sexual behavior in the Pleistocene: A challenge to the standard model of human evolution. Tesis doctoral citada en Taylor (2008).

Sachs, Wolfgang y Esteva, Gustavo (1996). Des ruines du développement. Montréal, Canadá: *Écosociété*.

Sahlins, Marshall (1961). *Evolution and culture*. Ann Arbor, MI, EE.UU.: The University of Michigan.

Sahlins, Marshall (1972a). *Stone Age economics*. Chicago, IL, EE.UU.: Aldine-Atherton.

Sahlins, Marshall (1972b). *Social stratification in Polynesia*. Seattle, WA, EE.UU.: University Of Washington Press.

Sahlins, Marshall (1976). *Culture and practical reason*. Chicago, IL, EE.UU.: University of Chicago Press.

Sahlins, Marshall (1979). Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos en Melanesia y Polinesia. En Llobera, J. R. (comp.) (1979). *Antropología política*. Barcelona, España: Anagrama.

Sahlins, Marshall (1988). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, España: Gedisa.

Sanoja Obediente, Mario y Vargas Arenas Iraida (1987). La sociedad cacical del valle de Quíbor. En: *Chiefdoms in the Americas*. Drennan, R. D. y Uribe, C. A. (compiladores). Lanham: University Press of America. 201-212.

Sanoja Obediente, Mario, e Iraida Vargas Arenas (1999): *Orígenes de Venezuela*: *Regiones neohistóricas aborígenes hasta 1500 d. C*. Caracas: Fundación Com. Pres. V Centenario.

Sanz-Ferramola, Ramón (2001). El imperativo categórico de Kant en Freud. En *Fundam. en Humanidades*, II:1 (2001:3) 167-188. San Luis, Argentina: Universidad Nacional de San Luis. Internet: http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=1280138

Sartre, Jean-Paul (1950). *L'imagination*. París: PUF. (Original 1936.)

Sartre, Jean-Paul (1939). *Esquisse d'une théorie des émotions*. París: Hermann & Cie.

Sartre, Jean-Paul (1940). *L'imaginaire*. *Psychologie phénoménologique de l'imagination*. París: NRF Librairie Gallimard.

Sartre, Jean-Paul (1960). *Critique de la raison dialectique* (Vol. I: *Théorie des ensembles pratiques* [précédé de *Question de méthode*]). París: Gallimard. (Español [1963]. *Crítica de la razón dialéctica,* Tomo I, Libros I y II. Buenos Aires: Editorial Losada.)

Sartre, Jean-Paul (1980). *L'être et le néant*. *Essai d'ontologie phénoménologique*. París: NRF Librairie Gallimard. (31 edición.)

Satprem (Bernard Enginger) (1973). *Shri Aurobindo et l'avenir de la Terre/Shri Aurobindo and the Earth's future*. Pondicherry, India: Shri Aurobindo Ashram.

Savater, Fernando (1985/1987). Pierre Clastres. En Clastres (1987).

Saviani, Carlo (2004). *El oriente de Heidegger* (trad. Raquel Bouso García). Barcelona, España: Herder. (Original italiano 1998.)

Schatzman, Morton (1973). *Soul murder*: *Persecution in the family*. Nueva York: Random House, Inc.

Scheff, Thomas J. (1967). Mental illness and social process. Nueva York: Harper & Row.

Schell, Jonathan (1981). *The fate of the Earth*. Nueva York: Picador.

Schopenhauer, Arthur (1993). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (trad., intr. y notas: Pilar López de Santa María) (1ª ed. 2ª impresión). Madrid: Siglo XXI España.

Schrödinger, Ervin (1983). *Mente y materia*. Barcelona, España: Tusquets.

Schumacher, E. Fritz (1973). *Small is beautiful. A study of economics as if people mattered*. Londres: Blond & Briggs.

Schuon, Frithjof (1984). *Light in the ancient worlds*. Bloomington, IN, EE.UU.: Natl Book Network / World Wisdom Books.

Sender, Klaus (1997) *José Carlos Mariátegui y algunas cuestiones culturales de la revolución peruana*. Internet: http://www.neue-einheit.com/mixed/extras/extra32esp.htm

Senent, Juan; Saint Marc, Philippe y otros (1973). *La contaminación*. Barcelona, España: Salvat, Biblioteca Salvat de Grandes Temas.

Service, E. R. (1978). *Profiles in ethnology*. Nueva York: Harper & Row.

Shah, Idries (1975). *Los sufíes*. Traducción Pilar Giralt Gorina. Barcelona, España: Luis de Caralt Editor, S. A. (Original 1964.)

Shah, Idries (1978). *El camino del sufí* (2a ed.; tr. A. H. D. Halka). Buenos Aires: Paidós.

Shakabpa, Tsepön W. D. (1967). *Tibet: A political history*. New Haven, CT, EE.UU. y Londres: Yale University Press.

Shantideva (1960). *Bodhicharyavatara of Shantideva with the commentary Pañjika by Prajñakaramati*. Curado por P. L. Vaidya. Darbhanga, Bihar, India: Mithila Institute.

Shantideva (1996). *The Bodhicharyavatara* (Kate Crosby & Andrew Skilton, trans.). Oxford, R.U. / Nueva York: Oxford University Press.

Shelley, Mary Wollstonecraft (1998). *Frankenstein: Or the modern Prometheus — The 1818 Text*. Cary, NC, EE.UU / Nueva York: Oxford University Press.

Shen, T.-L. & Liu, S.-C. (1973). *Tibet and the Tibetans*. Nueva York: Octagon. (Or. 1953.)

Simonton, O. Carl; Matthews-Simonton, Stephanie, y Creighton, James (1978). *Getting well again*. Los Angeles, CA, EE.UU.: Tarcher.

Smith, Huston (1986). Prefacio. En Kapleau Roshi, P. (1986). *Los tres pilares del Zen*: *Enseñanza*, *práctica*, *iluminación*. México: Árbol (Original 1985.)

Snyder, G. (1969). *Earth household*. Nueva York: New Directions.

Snyder, G. (1988). Buddhism and the possibilities of a planetary culture. En Eppsteiner, F. (compilador) (1988), 82-85.

Sobel, David (1979). *Ways of health*: *Holistic approaches to ancient and contemporary medicine*. Orlando, FL, EE.UU.: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

Sogyal Rinpoche (1995). *Glimpse after glimpse*: *Daily reflections on living and dying*. Nueva York: Harpercollins (HarperOne).

Sombart, Werner (2001). *The Jews and modern capitalism*. Kitchener, ON, Canada: Batoche. PDF http://socserv.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/sombart/jews.pdf (or. 1911.)

Sorel, Georges (1922). *Introduction à l'économie moderne* (2a ed.). París: Marcel Rivière. En http://pages.infinit.net/sociojmt (1a edición: 1903).

Sorel, Georges (1906). *Le système historique de Renan*. París: G. Jacques.

Sorel, Georges (1908). *Les illusions du progrès*. París: Marcel Rivière.

Speck, Ross V. (1967). Psychotherapy at the social network of a schizophrenic family. *Family Process*, Sept., 208-214.

Spinoza, Benedictus De (1928). *Correspondence of Spinoza* (trad. A. Wolf). Londres: George Allen and Unwin.

Stein, Joel (2003). Just say Om (Scientists study it. Doctors recommend it. Millions of Americans—many of whom don't even own crystals—

practice it every day. Why? Because meditation works). *Time Magazine*, Sunday, July 27, 2003.

Stern, Nicholas (2006). *Stern review on the economics of climate change*. http://www.hm-treasury.gov.uk/independent_reviews/stern_review_economics_climate_change/stern_review_report.cfm

Sullivan, Harry Stack (1953). *The interpersonal theory of psychiatry*. Nueva York: Norton.

Sullivan, Harry Stack (1962). *Schizophrenia as a human process*. Nueva York: Norton.

Sullivan, Harry Stack (1968). *La fusión de la psiquiatría y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Psique. (Original 1964.)

Sumner, William Graham (1964). War. En Bramson, L. y Goethals, G. W. (comp.) (1964). *War: Studies from psychology, sociology and anthropology*. Nueva York: Basic Books.

Szasz, Thomas S. (1972). *The myth of mental illness*: *Foundations of a theory of personal conduct*. Londres: Paladin.

Szasz, Thomas S. (1974). *Ideology and insanity*: *Essays on the psychiatric dehumanization of man*. Harmondsworth, Middlesex, R.U.: Penguin Books Ltd.

Tarthang Tulku (1977). *Time, space and knowledge. A new vision of reality*. Emmeryville, California, EE.UU.: Dharma Publishing.

Taylor, Steve (2003). Primal spirituality and the onto/philo fallacy: A critique of the claim that primal peoples were/are less spiritually and socially developed than modern humans. San Francisco, CA: *International Journ. of Transpersonal Studies*, 22, 61-76.

Taylor, Steve (2008). *La caída*: *Indicios sobre la edad de oro. La historia de seis mil años de locura y el despertar de una nueva era* (pref. E. Capriles). Vitoria, España: La Llave.

Tchossitch, Dobritsa (1996). *Le temps du pouvoir*. París: Bernard De Fallois Éditeur.

Thomas, Lewis (1974). *The lives of a cell*. Nueva York: Viking Press.

Thoreau, Henry David (1970). *The Annotated Walden* (*Walden*; *or*, *Life in the Woods*). Nueva York: Marboro Books Co. por arreglo con Clarkson N. Potter / Pub.

Thorpe, Nick (1999). The origins of violence: Mesolithic conflict in Europe. (Cit. en Taylor, 2008.) Internet: http://violenceprehistory.blogspot.com/2009/04/origins-of-violence-mesolithic-conflict.html

Thorpe, Nick (2000). The origins of war: Mesolithic conflict in Europe. York, Inglaterra, R. U.: *British Archeology*, 52.

Thurman, Robert A. (1988). Nagarjuna's guidelines for Buddhist social action. En Eppsteiner, F. (compilador) (1988), 120-144.

Tondriau, Julien (1964). *L'Occultisme* : *Panorama critique et historique* ; *Dictionnaire des personnages*, *des mots clés et des symboles*. París: Marabout, Marabout Universités.

Tönnies, Ferdinand (1963). *Community and society*. Nueva York: Harper (original 1887).

Towarnicki, Fréderic de y Palnier, Jean-Michel (1969). Conversación con Heidegger (trad. Julio Díaz Báez). México: *Revista Palos de la Crítica*, nº 4 ½, abril-septiembre de 1981.

Toynbee, Arnold (1981) (6a ed.). *Estudio de la historia*. *Compendio*. Madrid, Alianza.

Trungpa, Chögyam (1973). *Cutting through spiritual materialism*. Boulder, CO, EE.UU. y Londres: Shambhala Publications. (Español [1985]. Barcelona, España: Edhasa.)

Trungpa, Chögyam (1976). *The myth of freedom and the way of meditation*. Berkeley: Shambhala, 1976.

Trungpa, Chögyam (1984). *Shambhala—The sacred path of the warrior*. Boulder, CO, EE.UU.: Shambhala Publications. (Español [1986]. Barcelona, España: Kairós.)

Tsogyel, Yeshe (1978). *The life and liberation of Padmasambhava* (2 vols.). Emmeryville, CA, EE.UU.: Dharma Publishing.

Tucci, Giuseppe (1980). *The religions of Tibet*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Turnbull, Colin (1993/1994). *The forest people*. Londres: Pimlico.

Vals, José Luis (1995). *Diccionario freudiano*. Buenos Aires: Julián Yebenes S.A.

van der Dennen, Johan M. G. (1995). *The origin of war*: *The evolution of a male-coalitional reproductive strategy*. Groningen, Holanda: Origin Press.

Vargas Arenas, Iraida, y Mario Sanoja Obediente (1985). Cacicazgos del noroeste de Venezuela. Gens: *Boletín de la Sociedad Venezolana de Arqueólogos* 1 (4): 52-63.

Vargas Arenas, Iraida (1990): *Arqueología, ciencia y sociedad*. Caracas: Abre Brecha.

Vattimo, Gianni (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona, España / Buenos Aires / México: Paidós / I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona. (Original 1994.)

Velásquez, Ronny (1987). *Chamanismo*, *mito y religión en cuatro naciones étnicas de América aborigen*. Boyacá, Colombia: Academia Nacional de la Historia.

Vencl Slavomil (1999). Stone age warfare. En Carman, J. y Harding, A. (comp.). *Ancient warfare*: *Archeological perspectives*. Trowbridge, Wiltshire, R.U.: UL Sutton Pub.

Venkata Ramanan, K. (1966). *Nagarjuna's philosophy*. Rutland, VT, EE.UU.: Charles E. Tuttle, for the Harvard-Yenching Institute.

von Foerster, Heinz (1985). Entrevista. En *Généalogies de l'auto-organisation*. París: Cahiers du C.R.E.A., Nº 8. Citado en Luhmann (1990).

von Schiller, Friedrich (1994). *Poesía filosófica* (2a edición; traducción Daniel Innerarity). Madrid: Ediciones Hiperión, colección Poesía Hiperión.

Wade, Carole y Tavris, Carol (1994). The longest war: Gender and culture. En Lonner, Walter J. y Malpass, Roy S. (compiladores) *Psychology and culture*. Boston, MA, EE.UU.: Allyn and Bacon. Citado en Taylor (2008). (Cfr. también [1984]. *The longest war*: *Sex differences in perspective*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.)

Waddington, Conrad Hal (1957). *The strategy of the genes*. *A discussion of some aspects of theoretical biology*. Londres: George Allen and Unwin.

Waitzkin, H. B y Waterman, B. (1984). *La explotación de la enfermedad en la sociedad capitalista*. México: Editorial Nueva Imagen.

Walsh, Catherine (2004). Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. Quito: *Boletín ICCI-ARY Rimay*, 60(6), marzo 2004 (Inst. Científico de Culturas Indígenas). Internet: http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html

Washburn, Michael (1999). *Psicología transpersonal en una perspectiva psicoanalítica*. Barcelona, España: Los Libros de la Liebre de Marzo. (Ed. original en inglés [1994].)

Washburn, Michael (1996). *El ego y el fundamento dinámico*. Barcelona, España: Kairós.

Watts, Alan W. (1956). *The way of Zen*. Nueva York: Pantheon. ([1961]. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. [1977/1984]. Barcelona, España: Edhasa.)

Watts, Alan W. (1959). *The wisdom of insecurity*. Nueva York: Pantheon.

Watts, Alan W. (1973). *Cloud-hidden, whereabouts unknown: A mountain journal*. Nueva York: Pantheon. ([1980]. *Memorias*. Barcelona, España: Kairós.)

Weber, Max (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (5ª ed.). Barcelona, España: Ediciones Península. (Primera edición española en esta editorial, 1969.)

Weisskopf, Walter (1971). *Alienation and economics*. Nueva York: Dutton.

Whitman, Walt (sin fecha). *Song of myself*. Retrieved from http://www.daypoems.net/poems/1900.html.

Wilber, Ken (1995). *Después del Edén*. Barcelona, España: Kairós.

Wilber, Ken (compilador) (1982). *The holographic paradigm and other paradoxes*. Boulder, CO, EE.UU.: Shambhala Publications.

Wilber, Ken (1996). A more integral approach: A response to the ReVISION authors. *Re VISION: A Journal of Consciousness and Transformation*, 19(2), 10-34).

Wilden, Anthony (1980). *System and structure*. Londres: Tavistock. (Ed. original 1972.)

Winkin, Yves (compilador) (1981). *La nouvelle communication*. París: Éditions du Seuil.

Winnicott, Donald W. (1974). *Play and reality*. Harmondsworth, Middlesex, R.U.: Pelican.

Wittgenstein, Ludwig (1978). *Tractatus logico-philosophicus* (traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera). Madrid: Alianza. (Edición original alemana, 1921; bilingüe, 1922.)

Wittgenstein, Ludwig (1968). *Philosophical investigations* (3a ed.). Nueva York: Macmillan.

Wolf, Fred Alan (1981). *Taking the quantum leap: The new physics for nonscientists*. San Francisco, CA, EE.UU.: Harper & Row.

Wolfe, Tom (1968). *The electric kool-aid acid test*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.

Yapa, Lakshman (1996). What causes poverty? A postmodern view. En *Annals of the Association of American Geographers*. Citado en Rahnema, Majid (2007).

Young, Arthur (1984). *The reflexive universe*: *Evolution of consciousness*. Berkeley, CA, EE.UU.: Anodos Foundation. (Edición original 1976.)

Zerzan, John (2006). *Esas cosas que hacemos*. Internet: http://caosmosis.acracia.net/?p=88

Zhuangzi (2007). *Zhuang zi* (trad., intr., notas: Iñaki Preciado). Barcelona, España: Kairós.

Žižek, Slavoj (2001). *El espinoso sujeto*. *El centro ausente de la ontología política* (trad. Jorge Piatigorsky). Buenos Aires / Barcelona (España) / México: Paidós. (Ed. original 1999.)

Zolla, Elémire (2003). *Qué es la tradición*. Barcelona, España: Paidós.

Zolo, Danilo (1974). *La teoria comunista dell'estinzione dello stato*. Bari, Italia: De Donato.

Zuk, Gerald H. & Boszormenyi-Nagy, Ivan (compiladores) (1967). *Family therapy and disturbed families*. Palo Alto, CA, EE.UU.: Science and Behavior Books.

Zukav, Gary (1979). *The dancing Wu Li Masters*. *An overview of the New Physics*. Nueva York: William Morrow and Company, Inc.

Índice

Ciencia, mito e
ideología.....p.1

La visión degenerativa de la historia y lo verdaderamente
postomoderno.....p.10

Nota sobre términos, estilo y transliteraciones.....p.18

Reconocimientos.....p.24

Notas de la introduccion……..…p.26

Capítulo I: La alienación ontológica: Contra Hegel y en relación a Marx
(la evolución espiritual y social humana como degeneración)……...p.28

La alienación en Marx, en Engels y en el marxismo.....p.32

La alienación ontológica: Una inversión de la posición de Hegel
en términos de mi redefinición de conceptos de
El ser y la nada de Sartre…….……...…….…p.36

Visión degenerativa de la evolución espiritual y social humana,
eliminación de la conciencia desdichada / erradicación del *ser-para-Sí*
y desenmascaramiento del verdadero carácter de la
Aufhebung hegeliana…….....…p.63

Estadios en la evolución espiritual y social degenerativa….....p.101

La “ciencia” actual y la perfección de la era primordial.....p.106

La *alienación ontológica positiva* como alienación espaciotemporal
y el fin de la alienación
como fin del tiempo y suprahumanidad.....p.117

El valor como resultado de la *alienación ontológica positiva*
y más sobre la conciencia desdichada inherente al *ser-para-Sí*.....p.134

Los valores y antivalores estéticos y éticos
como resultado de la alienación…… p.149

El valor “verdad” como resultado de la alienación
y como potenciación de la alienación.....p.153

Manifestación co-emergente de la alienación ontológica,
del *ser* y de la *nada*.....p.154

El porqué de la alienación.....p.164

Juego cósmico y responsabilidad privada.....p.176

Notas al capitulo I…….….....p.182

Capítulo II: Diversos aspectos, tipos y resultados de la alienación.....p.213

La alienación por la percepción y la concomitante alienación cognitiva:
alienación de la figura con respecto al fondo
y del proceso secundario con respectoal primario……p.214

El sentido religioso-teísta de la alienación y su desarrollo:
la génesis de los dioses como alienación de lo sagrado
y lo que de ella se sigue.....p.219

La alienación antisomática y su desarrollo.....….....p.233

La alienación antisomática como alienación eroticosexual,
la alienación de sexo, la alienación sexista
y la alienación de formas de expresión corpórea y conductas,
y de tendencias eróticas.....p.238

El sentido antiecológico de la alienación y su desarrollo,
los mitos que advierten contra el "progreso" y sus efectos perniciosos,
el pensamiento simple y el pensamiento complejo en Morin y otros,
el viejo paradigma y el nuevo paradigma en Capra y otros,
y la técnica y la metatécnica en Ernesto Mayz Vallenilla.....p.255

El mal como resultado de la alienación y la alienación del mal
como causa de la exacerbación del mal.....p.287

El sentido o aspecto psicológico de la alienación
y su desarrollo.....p.305

La alienación por los distintos tipos
de posesión psíquica….....…….….p.313

La alienación psiquiátrica…….....……p.329

La alienación científico-tecnológica,
la alienación chamánica y la alienación transpersonal
(con referencia a la alienación por la ingeniería social
y la alienación médica moderna)…….....……p.344

La alienación cultural y la alienación antropológica.....p.376

La alienación por la autoridad y la dominación,
incluyendo la alienación política,
su relación con la aparición de la forma más elemental
de la alienación económica y la exacerbación dictatorial y burocrática
de la alienación política…….....….…p.395

La alienación en el Estado y las "instituciones de derecha"
y en particular en las instituciones educativas y los *mass media*,
y la exacerbación por estos últimos de la alienación ávida
que resulta en la alienación en el consumo.....p.402

Notas al capitulo II……...……..p.425

Capítulo III

La erradicación de la alienación en todas sus formas o la *revolución total*
que haría posible la transición al ecomunismo.....p.452

La reducción al absurdo del crecimiento económico y el consumismo
y con ellos del capitalismo
y de los pseudosocialismos marxista-leninistas.....p.453

El fracaso de los regímenes marxistas en el siglo XX
y el tipo de proyecto que exigen las condiciones del siglo XXI.....p.456

¿Transubstanciación de Dios en el comunismo
o reintegración de Dios en el *ecomunismo*?.....p.471

La transición al *ecomunismo* y la revolución ontológico-psicológica
que habría de poner fin a la alienación.....,.....p.483

Sociedades dinámicas y comunidades estáticas:
prácticas para la revolución interior
y erradicación de la cismagénesis…….p.497

Riqueza material y riqueza existencial:
revolución interior y decrecimiento……..p.508

La praxis a nivel social que haría posible la desestructuración
de las relaciones verticales que aparecen junto con el aspecto religioso
de la alienación en la teogénesis y que facilitaría la disolución
de la alienación en el estado de Comunión.....p.517

Enumeración de principios indispensables para la transición al
ecomunismo y esbozo de programa mínimo para el cambio:
algunos planos en los que es imperativo el decrecimiento.....p.525

Notas al capitulo III……..……..……p.541

Referencias…….……p.549